



ФИЛОСОФИЯ

УЧЕБНИК

*Под редакцией
профессора В.Д. Губина,
профессора Т.Ю. Сидориной*



ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ГРУППА
«ГЭОТАР-Медиа»



ФИЛОСОФИЯ

УЧЕБНИК

6-е издание, переработанное
и дополненное

*Под редакцией
профессора В.Д. Губина,
профессора Т.Ю. Сидориной*

Министерство образования и науки РФ

Рекомендовано ФГАУ «Федеральный институт развития образования» в качестве учебника для использования в учебном процессе образовательных организаций, реализующих программы высшего образования по специальностям 47.04.01 «Философия», 47.06.01 «Философия, этика, религиоведение»

Регистрационный номер рецензии 171 от 3 июня 2016 года



Москва
ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ГРУППА
«ГЭОТАР-Медиа»
2018

УДК 1(075.8)
ББК 87я73
Ф56

01-УЧБ-2484

Ф56 **Философия** : учебник / под ред. В. Д. Губина, Т. Ю. Сидориной. — 6-е изд., перераб. и доп. — М.: ГЭОТАР-Медиа, 2018. — 848 с.

ISBN 978-5-9704-4394-1

Учебник подготовлен коллективом известных российских ученых — преподавателей Российского государственного гуманитарного университета, Московского государственного университета, Санкт-Петербургского государственного университета, Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», Российского университета дружбы народов и сотрудников научных учреждений Российской академии наук.

В учебнике рассмотрены основные области философии и изложена ее история. При этом многие вопросы, входящие в вузовский курс философии, представлены достаточно подробно, что позволит студентам и преподавателям специализированных вузов углубленно изучить философские проблемы применительно к своей специальности.

Шестое издание переработано и дополнено рядом новых глав, а также вопросами и комментариями. Учебник рекомендован как для студентов, начинающих изучать вузовский курс философии, так и для аспирантов, преподавателей и всех интересующихся современным уровнем освещения проблем истории философии и ее теоретических областей.

УДК 1(075.8)
ББК 87я73

Права на данное издание принадлежат ООО Издательская группа «ГЭОТАР-Медиа». Воспроизведение и распространение в каком бы то ни было виде части или целого издания не могут быть осуществлены без письменного разрешения ООО Издательская группа «ГЭОТАР-Медиа».

ISBN 978-5-9704-4394-1

© Коллектив авторов, 2017
© ООО Издательская группа «ГЭОТАР-Медиа», 2018
© ООО Издательская группа «ГЭОТАР-Медиа»,
оформление, 2018

ОГЛАВЛЕНИЕ

Сведения об авторах	11
Предисловие	12
Введение	14
ЧАСТЬ I. ИСТОРИЧЕСКИЕ ТИПЫ ФИЛОСОФИИ	19
Глава 1. Философия Востока	21
Индийская философия	21
Китайская философия	41
Культурные предпосылки	41
Общая характеристика	44
Генетические и теоретические особенности	46
Самоопределение	49
Методологическая специфика	54
Основные школы	58
Стержневая роль конфуцианства	61
Заключение	62
Глава 2. Античная философия	65
Становление философии в Древней Греции	66
Космогония и космология досократиков	69
Античная философская классика:	
софисты, Сократ, Платон, Аристотель	80
Философские направления поздней Античности: скептицизм, эпикуреизм, стоицизм	95
Неоплатонизм и завершение античной философской традиции	103
Глава 3. Средневековая философия Запада	112
Периодизация философии	112
Особенности средневековой философии	113
Виды философии	116
Смыслы философии	117
Патристика	117
Учение Августина. Вещь сама по себе	121
Северин Боэций. Судьба и поступок	126
Псевдо-Дионисий Ареопагит	130
Познание возможностей слова	131
Схоластика: начало дисциплинарного знания	132
Онтологическое доказательство бытия Бога	133
Универсалии и проблема имени	134
Начало дисциплинарного разведения философии и теологии	136
Этика Абеяра: проблемы интенции	137
Проблема универсалий: концептуализм	137
Субстанция и субсистенция	138
Структура теологии	140

Схоластика: сумма истин	141
Учение Фомы Аквинского. О сущем и существовании	143
Однозначность бытия	148
«Бритва Оккама»	149
Глава 4. Арабо-мусульманская философия	152
Особенности мусульманской цивилизации	152
Калам	154
Мутазилизм	155
Ашаризм	157
«Чистые братья»	159
Фалсафа	161
Суфизм	175
Классическая арабо-мусульманская философия в зеркале западноевропейской схоластики	182
Глава 5. Философия эпохи Возрождения и Реформации	187
Принципы философии Возрождения	187
Смыслы философствования	189
Расщепление миров	191
Натурфилософские основания	195
Начала социальной философии	200
Европейский гуманизм	201
Новый пирронизм	201
Утопия как социальный проект	202
Реформация	203
Глава 6. Философия Нового времени	208
Сенсуализм	209
Френсис Бэкон	209
Томас Гоббс	213
Джон Локк	216
Джордж Беркли	220
Дэвид Юм	221
Рационализм	224
Рене Декарт	224
Блез Паскаль	230
Бенедикт Спиноза	233
Вильгельм Готтлиб Лейбниц	235
Глава 7. Философия Просвещения	240
Немецкое просвещение	251
Глава 8. Немецкая классическая философия и философия Маркса	254
Философия И. Канта	254
Школа классического немецкого идеализма	269
Иоганн Готтлиб Фихте	269
Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг	272

Георг Вильгельм Фридрих Гегель	275
Карл Маркс	280
Глава 9. Постклассическая философия	285
Артур Шопенгауэр. Апология пессимизма	285
Сёрен Кьеркегор — рыцарь веры.	288
Фридрих Ницше. Философия сверхчеловека	292
Вильгельм Дильтей. Проблема понимания истории	296
Анри Бергсон. Новое измерение сознания	300
Освальд Шпенглер. Три души истории	304
Глава 10. Русская философия	314
Формирование философской культуры в средневековой Руси	314
Развитие философии в послепетровской России XVIII в.	317
Русская философия XIX в.	319
Славянофильство	321
Западничество	324
Либерализм	329
Позитивизм и материализм в России. 1860–1870-е гг.	331
Философия российского консерватизма	334
Метафизика всеединства Вл.С. Соловьева	337
ЧАСТЬ II. ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ	343
Глава 11. Онтология: проблема бытия в философии	345
Метафизика и онтология	345
Карл Ясперс: экзистенция и трансценденция.	352
Трансцендирование	353
Мартин Хайдеггер. Язык — дом бытия.	356
Николай Гартман. Построение реального мира	358
Реальный мир и его слои	359
Идеальное бытие	360
Логическая сфера	361
Онтология сознания	362
Объективные мыслительные структуры и превращенные формы	365
Глава 12. Эпистемология	371
Предмет эпистемологии и характер ее вопросов	372
Онтологизм, скептицизм и критицизм в эпистемологии	373
Эпистемологический поворот.	373
Что такое знание?	376
Классический эпистемологический фундаментализм	378
О «первичности» различных видов знания	379
Перцептивное знание	381
Здравый смысл. Наивный реализм	382
Научное знание. Критический, научный реализм	384
Проблема истины.	385

Глава 13. Философия науки.	390
Аристотелевская и галилеевская науки	390
Стандартная концепция научного знания	394
Как ученые объясняют факты	397
Критерии демаркации науки и не-науки	398
Роль парадигм в науке	401
Методология научно-исследовательских программ	403
ЧАСТЬ III. ФИЛОСОФИЯ И ОБЩЕСТВО	407
Глава 14. Философия истории.	409
Христианская философия истории	410
Философия истории Нового времени	412
Философия истории XX в.	413
Глава 15. Социальная философия.	427
Что такое социальная реальность?	427
Жизненный мир как основа социальных наук.	427
Коммуникативная теория общества	428
Общество как система систем	429
Человек как социальное существо	430
Гражданское общество	432
Либеральная модель гражданского общества.	433
Общество и государство в перспективе консервативной философии.	435
Типы социальных общностей	436
Личность и общество.	440
Государство и права человека.	444
Общество: единство и дифференциация	447
Глава 16. Философия политики	451
Античные корни политической философии. Предпосылки ее формирования в Новое время	451
Институционализация политической философии.	453
Что есть политическая философия?	455
Политическая теория.	458
Политическая онтология	458
Морально-нравственный аспект мира политического	461
Политика как искусство возможного	465
Глава 17. Философия права.	471
Двусоставность действующего права.	472
Легистский и сугубо юридический подходы к праву	472
Историческое разъяснение основных понятий	474
Проект правового государства	478
Классическое определение права	479
Истоки и генезис прав человека	480
Права гражданские, гражданско-политические и социальные.	480

Ключевой смысл новейших международных гуманитарно-правовых деклараций	485
Отношение права и государства (классическая парадигма)	489
Правовой анархизм и юридический позитивизм	490
Антиправовая компонента историцизма	492
Глава 18. Философия экономики	502
«Хозяйство»: историческая эволюция понятия	502
Категория труда в философии и экономике	507
«Экономический человек»: рациональность, аскетизм и желание	510
Свобода индивида и экономическая свобода	513
План или рынок?	515
Богатство и бедность	519
Глава 19. Философия труда	524
Вопрос о труде в британской философии	524
Апология труда и его критика в немецкой философии	529
Труд в его классическом понимании	532
Феномен конца труда в его классическом понимании	533
« <i>Homo faber</i> » как символ эпохи труда	536
Труд в условиях глобализации и постиндустриальной экономики	537
Глава 20. Философия техники	541
Философия техники как философия нашей культуры	541
«Техника»: истоки и эволюция понятия, современная трактовка	542
Природа технического знания	544
Техника и искусство	545
Техника в контексте глобальных проблем	546
«Антропология техники»	548
Русская философия: «технический» Апокалипсис	554
Технократическая концепция и ее критика	556
Этика в техническом обществе	558
Перспективы философии техники	560
ЧАСТЬ IV. ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА	565
Глава 21. Философская антропология	567
Происхождение и сущность человека	570
Метафизика человеческого бытия	576
Проблема Я	578
Попытки классификации человека	579
Основные характеристики человека	581
Несводимость	582
Непредопределенность	582
Незаменимость и неповторимость	583
Невыразимость	584

Категории человеческого бытия	585
Счастье	585
Вера	587
Смерть	588
Глава 22. Философия культуры	592
Култ и культура	592
Человек в мире культуры	596
Массовая культура	599
Культура и контркультура	602
Кризис культуры	603
Глава 23. Философия искусства	612
Вкус, гений, идеал	612
Искусство как путь к бытию и истине	614
Дегуманизация искусства	617
Смерть автора, текст, ризома, симулякр	619
Глава 24. Классическая и современная философия религии	624
Философские концепции Бога: классическая метафизика	625
Доказательства бытия Бога	627
Религиозный опыт	631
Кризис традиционного теизма и Бог «после метафизики»	635
Мартин Хайдеггер: деструкция метафизики	635
Логический позитивизм: критический анализ языка религии	638
Глава 25. Философия творчества	643
Как возможно творчество?	643
Творчество как образ жизни	644
Этика закона и этика творчества	647
Творчество в искусстве и в жизни	649
Глава 26. Философия любви	652
Любовь как способ человеческого существования	652
Тема любви в русской философии	656
Псевдолюбовь и ее формы	661
ЧАСТЬ V. ФИЛОСОФИЯ XX–XXI в. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ	665
Глава 27. Прагматизм	669
Чарльз Пирс как родоначальник прагматизма	670
Уильям Джеймс и его гуманистическая философия человека	673
Инструментализм Джона Дьюи	677
Глава 28. Аналитическая философия	682
Становление аналитической философии (Г. Фреге, Б. Рассел, Дж. Мур)	682
Людвиг Витгенштейн	691
Дальнейшее развитие аналитической философии	700

Глава 29. Феноменология	711
Постановка проблемы сознания. Различие психических и физических феноменов	712
Интенциональность, значение, предмет	716
Время и истина	720
Интерсубъективность и историчность	722
Заключение	724
Глава 30. Экзистенциальная философия	727
Истоки современного экзистенциализма	727
Проблема существования	730
Существование и истина	735
Существование и смерть	737
Глава 31. Русская религиозная метафизика XX в.	741
Новое религиозное сознание	742
Глава 32. Философская герменевтика	764
Герменевтика как практика и как теория	764
Становление герменевтики как теории. Герменевтика как универсальная теория понимания	765
Герменевтика как методология гуманитарного познания	766
Герменевтика как философия	768
Размежевание традиционной и философской герменевтики	771
Герменевтическая философия после Гадамера	772
Глава 33. Классический и современный психоанализ	777
Понятие психоанализа	777
Психическая реальность и бессознательное	779
Познание бессознательного	783
Эдипов комплекс	786
Психоанализ и культура	788
Современный психоанализ	790
Глава 34. Философия кризиса	803
Кризис и кризисное сознание в XX в.	803
Условия проявления кризиса	804
Что такое кризис?	804
Эволюция современного кризиса	805
Кризис западноевропейской культуры	806
Антропологический кризис	811
Проблема кризиса европейской культуры и русская философская традиция	815
От кризиса культуры и технологической цивилизации к мировому глобальному кризису	818
Пути преодоления кризиса	819
Кризис — тема для размышления	822

Глава 35. Постмодернизм	825
Модерн и постмодерн	825
Философско-теоретические истоки	826
Критика «мышления идентичности» и «дифференция»	827
Серийная событийность против «события бытия»	828
«Смерть субъекта» и критика «метафизики»	829
Параметры трансформации	832
«Исчезновение социального» и симуляция	833
Именной указатель	840
Предметный указатель	842

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Губин Валерий Дмитриевич — ответственный редактор, д-р филос. наук, Российский государственный гуманитарный университет

Сидорина Татьяна Юрьевна — ответственный редактор, д-р филос. наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»

Гаджиев Камалудин Серажудинович — д-р ист. наук, Институт мировой экономики и международных отношений РАН

Ершова Любовь Сергеевна — канд. филос. наук, Российский государственный гуманитарный университет

Кирабаев Нур Серикович — д-р филос. наук, Российский университет дружбы народов

Кобзев Артем Игоревич — д-р филос. наук, Институт востоковедения РАН

Коначёва Светлана Александровна — д-р филос. наук, Российский государственный гуманитарный университет

Круглов Алексей Николаевич — д-р филос. наук, Российский государственный гуманитарный университет

Лейбин Валерий Моисеевич — д-р филос. наук, Институт системного анализа ФИЦ ИУ РАН

Макеева Лолита Брониславовна — д-р филос. наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»

Малахов Владимир Сергеевич — д-р полит. наук, Московская высшая школа социальных и экономических наук

Марков Борис Васильевич — д-р филос. наук, Санкт-Петербургский государственный университет

Мельников Сергей Анатольевич — канд. филос. наук, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова

Молчанов Виктор Игоревич — д-р филос. наук, Российский государственный гуманитарный университет

Некрасова Елена Николаевна — д-р филос. наук, Московский физико-технический институт (Государственный университет)

Неретина Светлана Сергеевна — д-р филос. наук, Институт философии РАН

Сербиненко Вячеслав Владимирович — д-р филос. наук, Российский государственный гуманитарный университет

Серебряный Сергей Дмитриевич — д-р филос. наук, Российский государственный гуманитарный университет

Сокулер Зинаида Александровна — д-р филос. наук, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова

Соловьев Эрих Юрьевич — д-р филос. наук, Институт философии РАН

Стрелков Владимир Игоревич — канд. филос. наук, Российский государственный гуманитарный университет

Филатов Владимир Петрович — д-р филос. наук, Российский государственный гуманитарный университет

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемый вниманию читателей учебник представляет введение в философию, излагает историю философии и рассматривает ее основные области. Знакомство с книгой позволит получить представление о предмете философии, о наиболее известных философских учениях прошлого и о состоянии современной философии.

Учебник написан коллективом авторов на основе чтения ими авторских курсов философии в различных вузах Москвы и Санкт-Петербурга. Книга предназначена прежде всего для студентов и соответствует стандартам и требованиям, предъявляемым к курсу философии. Вместе с тем учебник подготовлен авторами с некоторым запасом. Сегодня на разных факультетах университетов, в вузах различного профиля изучаются разные по объему курсы философии, предлагаются различные подходы к преподаванию этой дисциплины: с акцентом на историю философии или систематическое рассмотрение ее проблем. Кроме того, в наши дни гораздо больше студентов выбирают такие специальности, как экономика, социология, право, политология, в связи с чем им полезно ознакомиться с философской проблематикой своих дисциплин. Упомянутый выше запас в содержании учебника позволяет преподавателям выбрать из него те разделы, которые больше соответствуют объему и целям курса, а также профилю вуза. В полном объеме учебник ориентирован на годовой курс философии.

Авторы стремились изложить материал интересно и доступно. Но стремление к простоте при изучении философии имеет свои пределы, поскольку сама философия — далеко не простая вещь.

Учебник может быть также рекомендован тем, кто поступает в аспирантуру или изучает курс «История и философия науки» и готовится к сдаче кандидатского экзамена. По охвату материала книга соответствует таким курсам. Там же, где этого недостаточно, читателю поможет литература, рекомендованная для дополнительного чтения. Нынешнее издание дополнено источниками на иностранных языках.

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

Данное издание учебника — шестое. Первое издание вышло в 1996 г. При доработке авторы учли замечания и советы, полученные от преподавателей философии, а также включили в учебник несколько новых глав, вопросы для самопроверки и комментарии.

Работа подготовлена коллективом исследователей — преподавателей РГГУ, НИУ ВШЭ, МГУ, СПбГУ, РУДН, сотрудников Института философии и ряда других ведущих институтов РАН.

Д-р филос. наук В.Д. Губин (ответственный редактор, введение, главы 9, 11, 21, 22, 30), д-р филос. наук Т.Ю. Сидорина (ответственный редактор, предисловие, главы 19, 20, 34), д-р ист. наук К.С. Гаджиев (глава 16), канд. филос. наук Л.С. Ершова (глава 23), д-р филос. наук Н.С. Кирабаев (глава 4), д-р филос. наук А.И. Кобзев (глава 1, § 2), д-р филос. наук С.А. Коначева (глава 24), д-р филос. наук А.Н. Круглов (глава 8), д-р филос. наук В.М. Лейбин (глава 33), д-р филос. наук Л.Б. Макеева (глава 27), д-р полит. наук В.С. Малахов (главы 32, 35), д-р филос. наук Б.В. Марков (глава 15), канд. филос. наук С.А. Мельников (глава 2), д-р филос. наук В.И. Молчанов (глава 29), д-р филос. наук Е.Н. Некрасова (главы 21, 25, 26), д-р филос. наук С.С. Неретина (главы 3, 5), д-р филос. наук В.В. Сербиненко (главы 10, 31), д-р филос. наук С.Д. Серебряный (глава 1, § 1), д-р филос. наук З.А. Сокулер (глава 28), д-р филос. наук Э.Ю. Соловьев (глава 17), канд. филос. наук В.И. Стрелков (главы 6, 7, 14), д-р филос. наук В.П. Филатов (главы 12, 13, 18).

ВВЕДЕНИЕ

Каждый человек вовсе не обязан быть философом в профессиональном смысле слова и не обязан изучать философию, но он *обязан быть умным*. Обязан сам всегда и во всем доходить до сути дела, обязан знать самого себя и свое место в мире, чувствовать свою ответственность за все беды и несчастья окружающих. И в этом смысле он обязан жить, философствуя. Только тогда он будет соответствовать своему человеческому призванию. *Люди, для того чтобы быть людьми, должны философствовать*. Изучая философию, мы закрепляем в себе наше истинно человеческое измерение. Именно философию, потому что никакое другое теоретическое учение не говорит о самом главном: *как быть человеком*. Философия, которую вам предстоит изучать, — это не система записанных представлений о мире, человеке, обществе, истории, а способ самосозидания человека. Философия конструктивна по отношению к нашим усилиям быть людьми.

В основе философии, как и в основе религии, лежит представление о том, что у человека есть две жизни, вернее, два режима бытия. Философ — это такой человек, который считает, что наш повседневный мир забот и дел — это еще не весь мир, что есть другая жизнь, более истинная, более настоящая. Мы только иногда впадаем в нее — когда любим, когда творим, когда делаем добрые дела, когда стараемся жить как люди, а не как заведенные мыслящие машины. В этой жизни мы поражаемся красоте и загадочности мира, в ней мы знаем, что ничего не предопределено, и есть чудо, способное изменить нашу жизнь, в этой жизни мы волнуемся, помним, любим и живем вечно. *Философия — это попытка разбудить человека, разбудить в прямом смысле этого слова*, ибо большинство людей спят, погрузившись в свои мелочные дела и заботы, и не подозревают о существовании другой, истинной жизни, другого режима бытия, когда человек действительно живет, а не прозябает в скуке повседневного унылого существования.

У древнегреческого философа Платона есть прекрасный образ пещеры. Большинство людей, говорил он, подобны связанным узникам, которые сидят в пещере спиной к выходу. Они видят перед собой на стене только тени проходящих сзади людей, проезжающих повозок, и им кажется, то, что они видят — это и есть истинный и единственно возможный мир. Если их повернуть лицом к свету, к истинному миру, они зажмурятся и отвернутся, не признают его. В этом смысле философия занимается тем же самым, чем занимаются искусство и религия. Только в отличие от искусства философия прежде всего обращается не к чувствам, а к разуму, а в отличие от религии она считает, что другая, истинная, бодрствующая жизнь возможна здесь и сейчас, в этом мире, и что это не потусторонний идеал, возможный только после божественного преображения мира. Но как и религия, как и искусство, философия считает своим главным делом спасение человека, *философия — это учение о спасении*: как жить человеку, чтобы остаться человеком, как сохранить свое человеческое достоинство перед постоянными социальными бурями и катаклизмами, перед лицом неизбежности смерти.

Задача философии, считал знаменитый французский философ Ж. Делёз, — делать людей свободными, ибо «она разоблачает всяческие мистификации, какими бы ни были их источники и цели, разоблачает в этих мистификациях смесь низости и глупости, которая способствует поразительному сообществу жертв и палачей». «Кто, как не философ, заинтересован во всем этом? Философия как критика говорит нам о наименее позитивнейшем в ней самом — о демистификации. И пусть не торопятся заявлять о провале философии в этом деле. Сколь бы большими ни были глупость и низость, они были бы еще большими, если бы не существовало малой толики философии, в любую эпоху мешавшей им заходить так далеко, как бы им хотелось...»¹

Основной вопрос философии звучит так: *почему есть нечто, а не ничто?* Физик, например, может совершенно справедливо удивиться — почему есть звезды, планеты, наконец, Земля, солнце, голубое небо, почему вообще есть порядок (космос, по-гречески), гармония, хотя гораздо естественней был бы хаос, распад. Кто все это поддерживает и упорядочивает? И зачем?

Философ, разделяя удивление физика, добавляет к этому свое удивление: почему есть благо, добро, любовь, красота? Ведь в природе нет таких законов, по которым мы должны любить друг друга или жить по совести. Значит, есть вещи, которые быть не должны, — они противоречат повседневному укладу жизни. А они тем не менее есть. Философ и удивляется — почему есть это нечто, хотя должно было бы быть ничто. Естественны жадность, глупость, животная злоба, эгоизм. Но в нашем мире неестественны, т.е. не имеют природных оснований, не заложены в нас природой ни любовь, ни совесть, ни честь, ни добро. А они все-таки есть, и пока они есть, пока хоть один человек живет по законам любви и совести, человечество будет продолжаться. Человеком управляют, следовательно, неестественные законы, потому что сам человек в своей человеческой, а не животной стихии — сверхъестественное существо. Он не рождается природой, его основные качества и способности из природы не вытекают. Человек — сверхъестественное существо, таинственное, непостижимое, не охватываемое никакими законами и знаниями. *Философия и изучает человека как сверхъестественное существо.*

Философия — греческое слово, которое в переводе на русский язык означает любовь к мудрости. Это древнейшая наука, и в то же время она всегда молодая, потому что знания и идеи, выдвинутые мыслителями, никогда не устаревают. Сейчас люди посмеялись бы над утверждениями древних физиков о том, что тяжелые тела падают вниз, а легкие взлетают вверх, но никто не будет смеяться над философскими идеями Сократа и его главным выводом о том, что высшая человеческая мудрость — знать, что ты ничего не знаешь; или высказыванием Диогена, что людей много, а человека найти среди них очень трудно, — хотя и Сократ, и Диоген жили более двух тысячелетий назад.

Современная физика ушла далеко вперед в сравнении с античностью. Древнегреческая наука утверждала, что все вещи состоят из огня, воды, воздуха и земли, и искала различные сочетания этих стихий. Современная физика включает более 30 дисциплин: физику земли, физику солнца, физику элементарных

¹ Делёз Ж. Ницше и философия. — М., 2003. — С. 220–221.

частиц и т.д., — и чтобы стать специалистом в одной из них, надо потратить половину жизни. А философия, и в древности, и сейчас, бьется над одними и теми же вопросами: что я могу знать о мире? Как я должен жить? На что я могу надеяться? Что такое человек? и т.п. И пока существуют люди, на эти вопросы нет и никогда не будет последних и однозначных ответов.

Наука имеет дело с проблемами, а философия — с проблемами и тайнами. Чем тайна отличается от проблемы? Проблема — это то, что рано или поздно можно решить. Например, сейчас для науки является проблемой управляемая термоядерная реакция, и эту проблему она рано или поздно решит. Но есть такая вещь, как смерть. Это не проблема, а тайна, и никакие наши знания о ней нам не помогут. Мы сможем узнать, что такое смерть, только в том случае, когда будем умирать. Тайной является любовь. Никогда не известно, почему один человек любит другого, и бесполезно рассказывать человеку, никогда не любившему, что такое любовь. Полюбишь — узнаешь. Тайной, в отличие от проблемы, является то, что нужно прожить. Не знать — знания тут не помогут, а прожить.

Для философии все вокруг является и проблемой, и тайной: рождение человека, сияние солнца, мужество и честь, любовь и ненависть, падение камня и полет орла. Все эти вещи можно объяснить с помощью науки, она придумает понятия и формулы, выведет законы, а явление для нас все равно останется непостижимой тайной. Для физика свет — это поток фотонов, но свет — не только физическое явление, но и глубочайший символ человеческой жизни. Источником света для человека являются не только солнце, не просто огонь лампы или пламя костра. Свет пронизывает весь космос — от сверкающих звезд до самых плотных материй — гранита и алмаза. Это и свет разума, это и мрак как нечто производное от света, это и святое, святость как высшее состояние человеческой души. «Вполне справедливо, — писал выдающийся мыслитель XX в. Э. Жильсон, — указать на необходимость различать *проблему* и *таинство* и на обязанность метафизика преодолеть первый уровень, чтобы достигнуть второго (при условии, что ни первое, ни второе не приносится в жертву)... Ибо философствование не должно быть ни обсуждением чистых проблем, ни отречением от таинства, но вечно возобновляющимся усилием рассматривать всякую проблему в ее связи с таинством или проблематизировать таинство, вглядываясь в него с помощью понятий»¹.

Философия передает не знания, поскольку не является совокупностью знаний, подобно науке. В философии, конечно, есть определенный набор понятий и категорий, которые нужно знать: такой-то философ жил в таком-то веке, философы античности определяли человека таким образом, а философы Нового времени совершенно иначе, и т.д. Но эти знания ничего не изменяют в человеке, он не становится от них мудрей, добрее, опытнее. Есть вещи или положения, которые предполагают невозможность знания. Иначе говоря, знания ничего не дают, не спасают, на все случаи жизни знаний и рецептов не напасешься. Можно ли получить понимание того, что нечто благородно, что нечто есть добро, из какого-нибудь правила, из общего определения? Это каждый раз надо устанав-

¹ Жильсон Э. Томизм. Введение в философию Фомы Аквинского // Жильсон Э. Избранное. — СПб., 1999. — Т. 1. — С. 441.

ливать самим. Любая общая истина для каждого из нас непонятна по-своему. И по-своему, в своей уникальной ситуации мы должны разрешить ее новым возрождением применительно к конкретным явлениям и состояниям.

Философия передает или пытается передать, навеять понимание. О различии знания и понимания можно привести такой пример: в различные периоды своей жизни я понимаю одну и ту же идею, одну и ту же книгу по-разному. И знание мое при этом не изменяется. Не изменился, скажем, сюжет «Войны и мира», который я знаю достаточно подробно со времен средней школы. Но одно дело — читать Толстого в шестнадцать лет, а другое — в тридцать и в сорок: каждый раз это будет совсем другой Толстой. Изменились бытие, моя жизнь и, следовательно, понимание. Человек не может сказать, что что-то знает, если знает только умом. Он должен почувствовать всем своим существом и тогда поймет. Только понимание изменяет человека.

Но прийти к новому пониманию очень сложно, гораздо проще получить знание о чем-либо, что-либо прочесть или выучить.

Никакой возможности научить чему-нибудь действительно серьезному и глубокому другого человека нельзя, он должен сам понять, ибо научение — это не перекладывание знаний из одной головы в другую. Нельзя понять за другого, точно так же, как нельзя умереть за него. Понять можно только самому и только будучи живым человеком. В классической системе воспитания считалось, что мы эту разницу — между наблюдением ребенка и нашим наблюдением — можем контролировать, что эта разница непринципиальная, и есть какой-то общий уровень понимания, до которого умный воспитатель может дотянуть всех учеников. Я могу, в принципе, все объяснить и все свои знания передать своему ученику. Но оказалось, что это не так. Выяснилось, что разница дискретна и не поддается абсолютному разложению или делению. Ученик сам должен понять, и никто за него понимать не будет. Должен вспыхнуть свет понимания, и тогда можно сказать, что человек чему-то научился. Здесь всегда будет пропасть между учителем и учеником, и перескочить ее невозможно. Понимание — это существовательная сторона содержания знания. Всякое знание существует, нет никаких знаний вообще, никаких законов вообще, любое знание всегда знание чье-то: это я понял, это *меня* осенило, это я пережил. Истина всегда живая, она всегда принадлежит конкретному человеку, который к ней пробился, который понял не так, как понимали другие, понял по-своему. Потом мое откровение, мое понимание может стать знанием, но это уже будет мертвое знание: оно всем понятно, оно безлично, его можно легко передать от одного человека к другому, оно малоценно. Духовный прогресс — это всегда движение от одного понимания к другому.

Понять — значит найти свое место в мире, ибо мое понимание становится составной частью мира, значит найти свою уникальную позицию. Все время пытаться все понять самому, самому во всем дойти до самой сути, ничему слепо не доверяя и все подвергая сомнению, значит жить, философствуя, жить той истинной жизнью, в которой нет места автоматизму, скуке и прозябанию.

Понимать самому — значит самому выбирать свой жизненный путь. Если человек этого не делает, он живет чужой жизнью, повторяет чужие слова, чужие

мысли, чужие поступки, и нет необходимости в его существовании. Он мог бы и не родиться вовсе, потому что от его жизни мир ни на йоту не изменился.

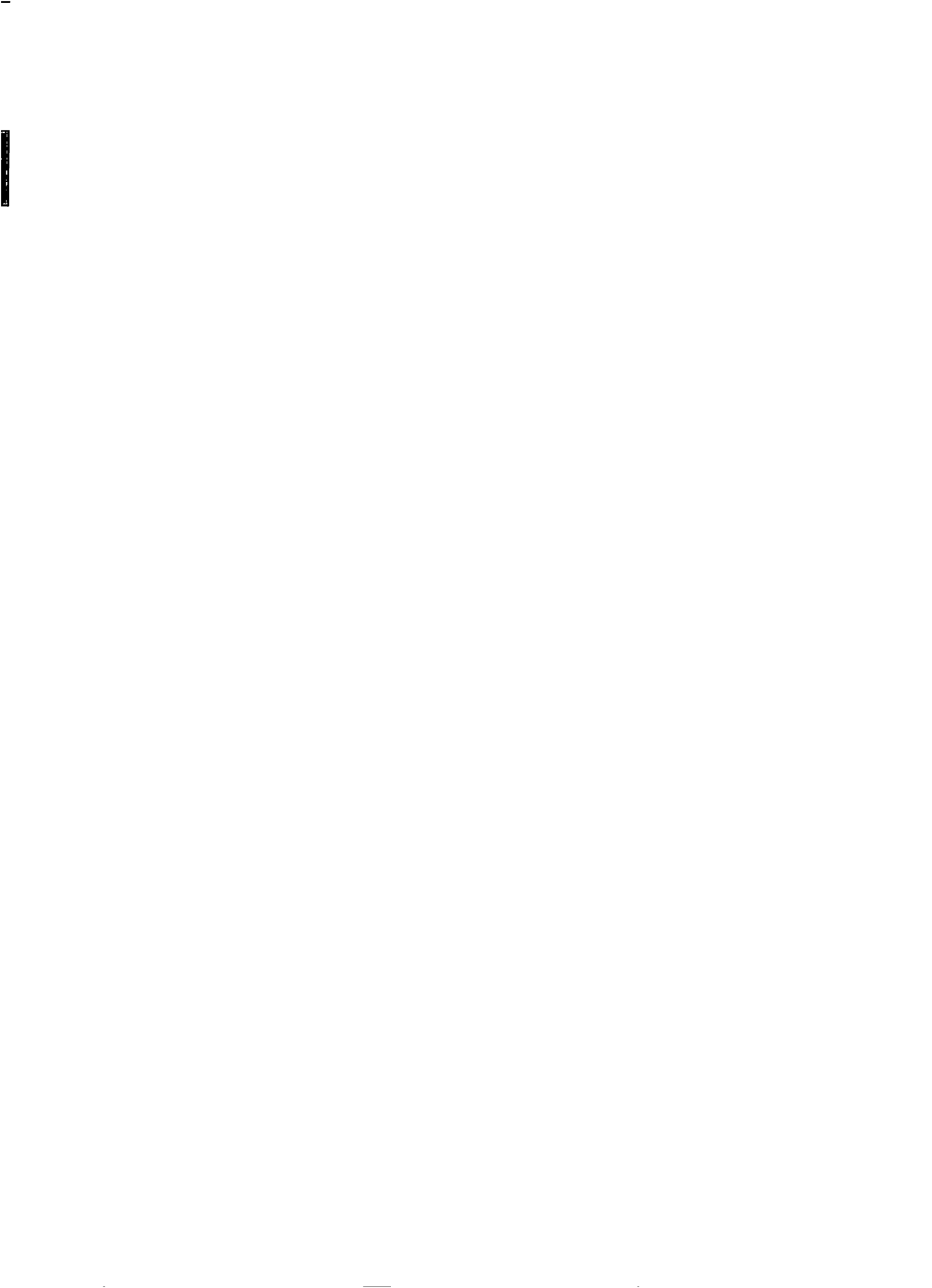
Несколько слов о языке философии. Язык существует для того, чтобы выражать наши мысли и состояния. В классической филологии считалось, что язык есть этакое нейтральное одеяние аналитически для себя самой ясной мысли, которая берет язык как инструмент и через него себя выражает. Значение слов предшествует самим словам. Но в XX в. философия обнаружила, что язык не является нейтральным элементом в философствовании, обыкновенным оружием, с помощью которого мы высказываем свои мысли. То, что мы хотели выразить, не предшествует форме или языку. Философские труды, так же как и художественные произведения, пишутся словами, а не идеями. Иначе говоря, сначала нужно написать и выразить, а потом может возникнуть какая-либо идея, если получится. Только после написания наше знание, понимание или идея определяются. Слово материально, вещественно, и ничего не существует до выражения. *В начале было Слово.* Таким образом, философия имеет дело со словом и выражается только в слове. Чем изощреннее, богаче и выразительней язык мыслителя, тем богаче и значительней содержание его труда, тем полнее и глубже раскрываются исследуемые им явления.

Но философия, в отличие от физики или математики, не имеет своего языка, она вынуждена пользоваться языком повседневным, обыденным. Поэтому многие философские положения и сентенции нельзя понимать буквально. Очень часто они говорят совсем не о том, что представляется повседневному здравому смыслу. Так, великий древнегреческий философ Платон (427–347 до н.э.) говорил о том, что познание — это воспоминание, т.е. познание, как уже говорилось по другому поводу выше, нельзя понимать как перекладывание знаний из одной головы (или из книги) в другую. Человек должен сам все вспомнить. У Платона есть миф, согласно которому душа до рождения человека пела в хоре богов и там набиралась знаний, и человек, родившись, должен эти знания *вспомнить*. Но в этих мифологических рассуждениях *есть глубокий рациональный смысл*: человека действительно ничему нельзя научить, самое главное он должен *вспомнить*. Нельзя, выучив теорию композиции и овладев техникой игры, стать Моцартом. Сальери, вероятно, знал теорию лучше Моцарта. Но в Моцарте было что-то такое, самое главное, что только он мог достать из себя, *вспомнить, услышать те мелодии, которые напевал ему Бог или природа*. Нельзя стать Эйнштейном, даже если прочесть все книги по теоретической физике. Наверняка были люди, знавшие физику лучше Эйнштейна. Эйнштейн, кстати, в школе и в университете не обнаруживал блестящих знаний по физике. То, что сделало его выдающимся физиком, нельзя вычитать из книг, это можно только *вспомнить* из самого себя.

Учение Платона о воспоминании — яркий пример того, как следует понимать философский текст. Это же надо иметь в виду и при чтении данного учебника: он может только подтолкнуть вашу мысль, ваше воображение, а понять, *вспомнить* самое главное вы должны сами. Все, что вы хотите понять, нужно пытаться понять из себя, *вспомнить* самому.

Часть I

**ИСТОРИЧЕСКИЕ ТИПЫ
ФИЛОСОФИИ**



Глава 1

ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА

ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

«Индия» и «философия» — два слова из лексикона европейской культуры. Их значения были и остаются изменчивыми, проблематичными. А их сочетание создает еще больше проблем.

Индия и индийская культура. Реку, которую мы называем Инд, индийцы называют Синдху. Персы произносили это название как Хинду, у греков оно стало звучать как Индос (отсюда и наше название). Со временем на персидском языке слово «хинду» стало обозначать и тех людей, которые живут за рекой Хинду, а пространство их обитания получило имя Хинд (или Хинду-стан). Через греческий и латынь это слово дошло и до современных европейских языков, получив в них разное оформление: во французском — *Inde*, в немецком — *Indien*, в английском — *India*, в русском — Индия.

Границы географического пространства, к которому прилагались те или иные варианты названия «Индия», вплоть до XIX в. были довольно неопределенны, отчасти потому, что в течение тысячелетий это пространство мелевалось многими и подвижными границами различных государственных образований. В III в. до н.э. большая часть южноазиатского субконтинента была ненадолго объединена императором-буддистом Ашокой. В XIII–XIV вв. делийским султанам, т.е. пришельцам-мусульманам, иногда удавалось объединять под своей властью большую часть субконтинента.

В начале XVI в. Захир-ад-дин Бабур (1483–1530), выходец из Ферганы, потомок Чингисхана и Тимура, основал в Индии так называемую империю Великих Моголов, которая к концу XVII в. охватила почти весь южноазиатский субконтинент (включая нынешний Афганистан). Мусульмане, бывшие в течение по крайней мере шести веков господствовавшей политической силой на субконтиненте, внесли немалый вклад в развитие индийской культуры. Понятие «индийская культура» в качестве своей неотъемлемой части включает понятие «культура индийского ислама» (или индо-мусульманская культура)¹.

В XVIII в. империя Великих Моголов начала распадаться, и в течение 100 лет (с середины XVIII до середины XIX в.) ее постепенно прибирали к рукам британцы, создавшие в конце концов свою Индийскую империю, офи-

¹ Некоторые наиболее известные визуальные образы Индии относятся именно к индо-мусульманской культуре (к эпохе Великих Моголов). Так, едва ли не самое знаменитое произведение индийской архитектуры — гробница Тадж-Махал (на персидском — Коронный дворец), построенная для покойной жены могольским императором Шах-Джаханом (правил с 1628 по 1658 г.).

циально провозглашенную в 1858 г. С середины XIX до середины XX в. слово «Индия» было синонимом британской Индийской империи. Границы этой империи определили и границы понятия «Индия».

Британская власть, просуществовавшая в разных частях субконтинента от ста до двухсот лет, оказала мощное преобразующее воздействие на Индию. Современная культура этого региона — синтез (все еще продолжающийся, далеко не заверченный) разнообразных местных традиций и привнесенной новоевропейской культуры.

В 1947 г. британская Индийская империя была преобразована в два независимых государства: Индию (с 1950 г. — Республика Индия) и Пакистан (в 1971—1972 гг. распавшийся, в свою очередь, на два государства: Пакистан и Бангладеш). Таким образом, слово «Индия» с 1947 г. приобрело еще один (более узкий, чем прежний) денотат (значение). Поэтому все большее хождение приобретают чисто географические названия — Южная Азия и южноазиатский субконтинент, которые оправданы еще и потому, что по своему культурному (человеческому) многообразию этот ареал сопоставим с другим субконтинентом Евразии — Европой.

Для обозначения основной массы населения Индии британцы (как и другие европейцы) стали использовать персидское слово «хинду» (в английском написании — hindoo или hindu). Значение этого слова определялось отрицательно: hindus (по-русски — индусы) — это не мусульмане и не представители различных религиозно-этнических меньшинств (джайнов, местных христиан, зороастрийцев, сикхов, иудеев, буддистов и т.д.). По крайней мере с XVI в. некоторые индусы приняли персидское слово «хинду» в качестве самоназвания в противопоставление мусульманам. В XVIII—XIX вв. это название было окончательно утверждено благодаря английскому словоупотреблению. С конца XVIII в. вошло в обиход и производное европейское слово hinduism (по-русски — индуизм) для обозначения всего многообразия верований, традиций и обычаев, существовавших и существующих среди индусов.

В обыденном русском языке слова «индиец» и «индус» нередко употребляются как синонимы. Но в специальной литературе за словом «индиец» закреплено значение более широкой культурно-исторической принадлежности (и/или, в современных контекстах, принадлежности государственной, т.е. гражданства: гражданин Республики Индия), а за словом «индус» — значение принадлежности более узкой, т.е. причастности к миру индуизма (иногда по-русски в том же смысле употребляют и не вполне удачное слово «индуист»). Индиец может быть и индусом, и мусульманином, и христианином или вообще не причислять себя ни к каким традиционным группам. Индус же может быть, например, гражданином Бангладеш, Сингапура или США. Несколько упрощая, мы вправе сказать, что соотношение слов «индиец» и «индус» подобно соотношению слов «европеец» и «христианин» или «русский» («россиянин») и «православный».

Индуизм часто воспринимают и толкуют как обозначение одной из религий и тем самым ставят его в ряд с такими понятиями, как христианство и ислам. Но это справедливо и корректно лишь с оговорками. Прежде всего, следует

помнить, что слово «индуизм» было создано европейцами для обозначения огромного и многообразного культурного мира, в котором то, что мы называем религией, далеко не всегда может быть четко отделено от того, что заслуживает иных обозначений. Поэтому понятие «индуизм» сопоставимо, например, с такими выражениями, как «традиционная культура христианского мира» или «культура ислама».

Аналогичный смысл имеют, например, термин «эллинизм», созданный немецким историком И.Г. Дройзеном (1808—1884) для обозначения определенной культурно-исторической формации, и термин «иуданзм», созданный для обозначения религиозных воззрений и всего образа жизни определенной человеческой общности.

Еще одна важная оговорка: три родственные между собой монотеистические авраамитские религии (иуданзм, христианство и ислам) ведут отсчет истории от времени жизни своих основателей, локализованных в определенных точках однолинейного времени и так или иначе связанных с личностью Бога. И это обстоятельство обеспечивает идентичность трех названных религий при всем внутреннем многообразии каждой из них.

Индуизм не знает (не чтит) ни какого-либо одного основоположника, ни какого-либо одного, признаваемого всеми индусами личностного божества (ни, кстати сказать, однолинейного времени), хотя в некоторых ответвлениях индуизма можно найти и нечто похожее на монотеизм. По меркам авраамитских религий индуизм — это не одна религия, а, скорее, конфедерация некоторого неопределенного числа различных религий, границы между которыми не всегда легко провести.

Что есть индуизм? И что есть Индия? Пожалуй, это центральные проблемы индийской (в том числе и индусской) мысли XIX—XX вв. Тем не менее мы будем пользоваться этими словами, отвлекаясь от их смысловой неопределенности, но и не забывая о ней.

Такова природа едва ли не большинства терминов и понятий в гуманитарном знании (включая философию). Гуманитарий в целом и философ в частности всегда вынужден ходить по тонкой грани, отделяющей ясный смысл от неопределенности. Впрочем, иногда и в так называемых точных науках важнейшие понятия остаются, по сути, неопределенными и неопределимыми: например, сила в физике или множество в математике.

Историк культуры может выделить, по крайней мере, два параметра, определяющих единство мира индуизма: параметр языковой и параметр социальный.

Индусы издавна говорили и говорят на многих разных языках, но один язык имеет особый статус и особое значение. Современные лингвисты различают в этом языке несколько пластов. Наиболее архаичный из них — это язык ведических гимнов (см. ниже). Другой временной пласт — это язык Махабхараты и Рамаяны. Классический вариант этого языка, канонизированный примерно в V в. до н.э. грамматикой Панини, получил название «санскрит», что буквально значит «с-деланный», «от-деланный», «об-работанный». Для благочестивого индуса и язык Вед, и язык Махабхараты, и классический санскрит — это все один язык, *дэва-вани*, речь богов. Именно на этом языке были созданы важ-

нейшие (священные и/или наиболее авторитетные) тексты индуизма, в том числе и те, которые мы теперь называем философскими. Именно в словах этого языка полнее всего выразились, выкристаллизовались основные понятия и представления культурного мира Индии.

Европейские ученые в конце XVIII — начале XIX в. установили историческое родство санскрита с латынью и греческим, а также с германскими, славянскими и другими языками, получившими название индо-европейские. В частности, для русского уха некоторые слова санскрита звучат почти как родные (например, *veda* — ср. ведать, ведение, или *jñāna* — ср. знание). Но подобные сходства обманчивы. За похожими словами стоит мир совсем иных представлений и зачастую совсем иная реальность.

Одно из наиболее характерных явлений социальной реальности индуизма европейцы назвали португальским словом «каста». И это показательный пример того, как упрощаются индийские реалии при их описании европейскими словами. На санскрите для выражения данного круга представлений есть два слова: *varṇa* (буквально — «цвет») и *jāti* (буквально — «род», «рождение»). Согласно идеальной схеме, провозглашенной в авторитетных текстах, индусское общество состоит из четырех *варн*: *брáхманов* (жрецов и ученых хранителей предания)¹, *кшáтриев* (воинов), *вáйшьев* (торговцев и ремесленников) и *шудр* (функция которых — обслуживание трех высших *варн*). В действительности индусское общество делится на многочисленные *джати* (носящие разнообразные имена), и соотношение конкретных *джати* с идеальной схемой *варн* далеко не всегда однозначно. Так, представители какой-нибудь *джати* могут считать себя *брахманами*, но такая самооценка не обязательно совпадает с мнениями *брахманов* из других *джати*. Какая-нибудь иная *джати* относит себя, скажем, к *кшатриям*, но при этом соседи по социуму могут относить эту же *джати* к *шудрам*.

Однако при всех расхождениях во мнениях сам принцип организации социума в виде иерархии групп в традиционной Индии не ставился под сомнение. Даже у индийских мусульман социологи обнаруживают социальные группы, напоминающие касты (хотя это и противоречит эгалитарным принципам ислама).

Ситуация с *варнами* и *джати* — характерный пример плюрализма, царящего в индусском мире. Следует помнить, что в этом мире никогда не было какого-либо единого организующего и направляющего центра. Индуизм — это единство в многообразии (*unity in diversity*, как любят говорить современные индийцы). Поэтому, в частности, слова и понятия, с которыми мы сталкиваемся при изучении индуизма, почти всегда имеют много разных толкований — в зависимости от конкретного контекста.

Применительно же к понятиям «варна» и «джати» можно говорить о плюрализме и в ином, онтологическом, смысле. Европейцы обычно воспринимали эти

¹ От слова «брахман» европейцы образовали термин «брахманизм», под которым подразумевают или некую раннюю стадию развития индийской культуры (особенно религии и освященных религиозией институтов), или идеологию *брахманов* (брахманства как класса) безотносительно ко времени. В.К. Шохин предложил термин «брахманистская философия», но трудно сказать, приживется ли в русском языке это неудобнопроизносимое прилагательное. См.: Шохин В.К. Брахманистская философия. Начальный и раннеклассический периоды. — М., 1994.

индийские категории исключительно в социальном плане, соотнося их с такими собственными категориями, как сословие или социальный класс. Но при более внимательном рассмотрении оказывается, что для самих индусов (по крайней мере для некоторых из них) разные *варны* и соотносимые с ними *джати* — это разные роды существ или, говоря современным языком, разные биологические виды. Подобные воззрения не слишком часто находили четкое выражение в письменных текстах, относясь скорее к области подразумеваемых (базовых) представлений культуры. Но все же есть и такие индийские (индусские) сочинения, ныне относимые к разряду философских, в которых идеи об онтологических различиях между варнами высказаны вполне эксплицитно. Поэтому даже такое, казалось бы, простое слово, как «человек», нельзя без оговорок и оглядок переносить из нашей культуры, где это слово подразумевает единство человеческого рода как биологического вида, в описания культуры индизма.

Как понимать выражение «индийская философия»? Философия как свободный поиск, предпринимаемый человеческим разумом в отрешении от любых предустановленных (унаследованных) рамок (так вкратце можно сформулировать античный идеал философии, унаследованный новоевропейской культурой) — это явление специфически европейское, тесно связанное со всеми особенностями, достижениями и провалами европейской культуры. Философии в таком смысле слова в Индии (Южной Азии), пожалуй, не было вплоть до XIX или даже XX в., т.е. вплоть до того времени, когда в этом регионе были восприняты европейские идеи.

Но даже в пределах европейской традиции слово «философия» может иметь различные значения. Так, когда мы говорим «средневековая философия» или «христианская (католическая, православная и т.д.) философия», очевидно, что слово «философия» употребляется здесь в значении, отличном от классического греческого или новоевропейского. Применительно к этим контекстам философия может быть представлена как «рассуждения наиболее общего порядка о фундаментальных проблемах человека и его существования в мире», рассуждения в рамках неких границ, предустановленных унаследованной традицией. Философия в этом смысле слова в Индии (как и в других неевропейских культурах), разумеется, существовала издревле. Иначе говоря, надо просто отдавать себе отчет в контекстуальных значениях слова «философия»: в словосочетаниях «средневековая (европейская) философия» или «индийская философия» это слово имеет другое (хотя и родственное) значение, нежели, например, в словосочетаниях «философия Декарта» или «философия науки»¹.

Едва ли не каждое историческое понятие таит в себе те или иные подвохи. В современном гуманитарном знании обострено ощущение того, что многие привычные понятия представляют собой конструкты или конструкции сознания, находящиеся в сложных отношениях с той реальностью, которую они призваны описывать и отражать. Например, некоторые современные западные философы утверждают, что само понятие «европейская (западная) философия» со второй половины XVIII в. и в течение XIX в. создавалось как

¹ В этой связи можно вспомнить известное рассуждение Л. Витгенштейна (в его «Философских исследованиях») о различных значениях слова «игра» и «семейном сходстве» между ними.

достаточно условная конструкция, которую мы теперь вправе деконструировать, чтобы по-иному взглянуть на историю европейской культуры, по-иному ее реконструировать¹.

То же, но с еще ббльшим правом, можно сказать о понятии «индийская философия». Это понятие было создано в рамках европейской (западной) индологии, в основном в XIX в., а затем (в том же XIX в. и в еще большей степени в XX в.) подхвачено индийскими (почти исключительно индусскими) мыслителями и идеологами, которые сделали из него своего рода знамя и средство самоутверждения новой индийской культуры. Иначе говоря, «индийская философия» не чисто научное понятие (если такие вообще бывают), а конструкт, который возник в результате сложных процессов взаимодействия европейской и индийской культур и несет отпечаток идеологических страстей и конфликтов, сопровождавших эти процессы.

Одно из характерных проявлений идеологичности понятия «индийская философия» заключается в том, что в подавляющем большинстве работ на эту тему (как западных, так и индийских) под индийской философией понимается исключительно интеллектуальная деятельность индусов (и примыкающих к ним джайнов и буддистов). Более чем тысячелетнее присутствие ислама и мусульман в Южной Азии, как правило, игнорируется. Интеллектуальная деятельность индийских мусульман изучается в рамках других академических дисциплин, другими специалистами.

Отвлекаясь от идеологических аспектов понятия «индийская философия», но не забывая о них, рассмотрим некоторые его свойства, значимые для научного (академического) понимания этого конструкта и, увы, слишком часто упускаемые из виду. Начнем с того, что данный конструкт возник не внутри той культуры, часть которой он призван обозначать и описывать², а в результате столкновения различных культурных традиций — индийской и европейской. Индийский материал (сырье) обрабатывается европейскими методами, и оказывается, что применяемые методы обработки (т.е. понимания, концептуализации) далеко не всегда адекватны обрабатываемому материалу.

Для европейской культуры — от классической Греции до наших дней — свойственно острое ощущение времени и пространства и не менее острое ощущение конкретной человеческой личности, существующей в определенном хронотопе³. Поэтому философия в европейском представлении обычно разворачивается как история философии, т.е. как последовательность интеллектуальных усилий (достижений), связанных с определенными человеческими личностями, локализованными в пространственно-временных координатах.

Историю индийской философии чаще всего стараются излагать по той же схеме, втискивая, более или менее искусно, индийский материал в привычные европейские схемы. В результате получают лишь более или менее искусственные реконструкции.

¹ См., например: *Рорти Р.* Философия и зеркало природы: Пер. с англ. — Новосибирск, 1997.

² В отличие от таких, например, понятий (конструктов), как «греческая философия» или «европейская философия», которые возникли внутри собственных культурных традиций.

³ В разных хронотопах европейской культуры представления и о времени, и о пространстве, и о человеческой личности, разумеется, варьировались. Но здесь мы отвлечемся от подобных различий.

Дело в том, что индийской культурной традиции были свойственны иные представления и о времени-пространстве, и о человеческой личности¹. В домусульманской (и немусульманской) Индии не сложилось своего исторического сознания, своей историографии как рода интеллектуальной деятельности и рода письменности; не было своего Геродота или Сыма Цяня, не говоря уже о более изощренных формах историографии. Более того, память индийской культуры практически не сохраняла дат исторических событий и/или дат жизни выдающихся личностей. Так, например, время жизни Будды (основателя буддизма) лишь приблизительно реконструируется современными учеными на основании довольно туманных и противоречивых показаний различных источников, и, как и в случае многих других дат индийской истории, консенсуса среди ученых здесь нет.

Хронология индийской истории первого тысячелетия до н.э. и первого тысячелетия н.э. реконструируется с помощью иноземных свидетельств: сначала в основном греческих, затем китайских, к которым позже присоединяются свидетельства мусульман. Мусульмане принесли в Индию, среди прочего, и свои традиции историографии, и свои представления о человеческой личности. Но их интересовали прежде всего собственная история и собственные исторические личности. Миром индусской мысли мусульмане, за редкими исключениями, интересовались мало. Поэтому, в частности, значение мусульманских источников для реконструкции истории индусской, а также буддийской и джайнской философии сравнительно невелико.

Собственно индусская традиция сохранила (в рукописях² или в устном предании) огромное количество текстов, которые мы теперь можем воспринимать как философские. Большую часть этих текстов традиция так или иначе ассоциирует с именами их создателей. Но беда в том, что чаще всего это не более чем имена, которые трудно прикрепить к какому-либо определенному хронологу и за которыми трудно разглядеть черты живой и конкретной человеческой личности — столь скудна и/или недостоверна биографическая информация³. При чтении работ по истории индийской философии всегда следует иметь в виду, что имена авторов — это во многом лишь условные знаки для обозначения некоего круга текстов и/или идей, которые большей частью лишь весьма гадательно можно приурочить к тому или иному времени и/или месту в пределах индийского культурного мира.

Еще одна проблема, возникающая при наложении европейских понятий на инокультурный (не только индийский) материал, — это проблема разграничения философии и религии. В работах по истории индийской философии можно прочесть, что в Индии, в отличие от Европы, философия никогда (или почти никогда) не была отделена от религии. Оценки этому факту даются разные. Западные авторы (или, например, индийские марксисты) могут оцени-

¹ Здесь не идет речь о культуре индо-мусульманской, которая в этих отношениях, как и в ряде других, ближе к европейской традиции, будучи ей исторически более родственной.

² Книгопечатание в Индию было импортировано из Европы и всерьез начало развиваться лишь с конца XVIII в.

³ И в истории греческой культуры есть подобные имена: Эзоп, Гомер или легендарные семь мудрецов. Но в Греции такие явления относятся к архаике. В Индии подобная архаика длилась едва ли не до XIX в.

вать данный факт как свидетельство консервативности индийской мысли, как лишнее свидетельство ее принадлежности к предшествующим или даже архаичным стадиям развития. Иные же индийские авторы, например, идеологи неиндуизма, напротив, склонны видеть в том же факте свидетельство неоспоримого превосходства индийской мысли и культуры над Западом, который «погряз в бездуховности», отделил «безжизненную рациональность от живой веры и живых поисков истины»... Однако нетрудно заметить, что сама так называемая неразделенность философии и религии в Индии — это не столько факт, сколько представление, результат использования европейского понятийного языка для описания иной реальности.

В апологетических работах индийских авторов нередко можно встретить высказывания вроде: «В Индии философия (религия) — это не просто философия (религия)¹, это образ жизни». На что европейский исследователь вправе ответить: «Вот именно! В Европе Нового времени, в развитом современном обществе философия выделилась как особый род интеллектуальной деятельности, а религия перестала быть всеобщим социальным регулятором. Индийское же общество было, а во многом остается и до сих пор, обществом традиционным, в котором религия, или во всяком случае традиция, предопределяет и регулирует весь образ жизни, и именно поэтому в Индии до поры до времени не происходило обособления философии как специфического (критического, антитрадиционного) рода умственной деятельности».

Иными словами, новоевропейская философия, а отчасти уже и классическая античная философия, возникла и развивалась в обществе динамичном, претерпевавшем непрерывные социально-политические сдвиги. Сама философия была столь же продуктом, сколь и производителем этих сдвигов. А то, что мы именуем индийской философией, — это продукт общества, которое, за неимением лучшего термина, называют традиционным, т.е. общества гораздо менее динамичного, ориентирующегося не на перемены и инновации, а на воспроизводство прежних образцов.

Из всего сказанного можно, среди прочего, сделать и такой вывод. Адекватное изучение индийской мысли (назовем ли мы ее философской, религиозной или как-то иначе) должно быть сопряжено с изучением индийской культуры в целом — в рамках гуманитарной дисциплины, которой, может быть, еще и не существует и которая могла бы объединить методы и подходы культур — антропологии, религиоведения, филологии, истории философии²... Но пока такой интегральной дисциплины нет, нам приходится изучать индийскую культуру, пользуясь нашей, т.е. новоевропейской, рубрикой, в рамках отдельных гуманитарных дисциплин, сложившихся в нашей культуре. Надо лишь отдавать себе отчет в известной условности и ограниченности подобного подхода. В утешение

¹ Под «просто» философией (или религией) подразумеваются, конечно, европейские образцы (хотя и не всегда верно поняты). Подобным же образом в знаменитом стихотворении Ф.И. Тютчева «Умом Россию не понять...» под «умом» подразумевается европейский ум (верно ли понятый — другой вопрос).

² Потребность в подобной дисциплине ощущается уже давно. Об этом свидетельствует, среди прочего, возникшая в нашей стране в 1990-х гг. «культурология», которая в своем нынешнем виде не может удовлетворить обозначенную потребность.

и в оправдание мы можем сослаться на мысли, изложенные в известной книге Г.-Г. Гадамера «Истина и метод»: «предпонятия» (иначе именуемые предрассудками) есть необходимые предпосылки (условия) познания, и всякое познание осуществляется именно исходя из некоторых «предпонятий».

Отрешенность от времени и пространства, а также от биографического подхода, неразличение философии и религии — одним словом, традиционность или традиционализм, сами по себе не должны умалять в наших глазах индийскую мысль. Большинство современных ее исследователей исходят из убеждения, что по своей интеллектуальной мощи и значимости рассматриваемых проблем она ничуть не уступает западной философии, а иные авторы, особенно индийские, убеждены в превосходстве индийской мысли над западной. Но европейским философам трудно удостоверить в справедливости (или несправедливости) подобных убеждений: чтобы в полной мере понять и оценить индийскую мысль, необходимо освоить ее язык — и не только в переносном смысле (в том, в каком мы говорим, например, «философский язык» или «язык Гегеля»), но и в самом конкретно-лингвистическом. Речь идет прежде всего о санскрите и о других индийских и неиндийских языках. В случае мысли индо-мусульманской речь в первую очередь должна идти о фарси и об арабском языке. Современная западная философия, с одной стороны, и традиционная индийская мысль — с другой, существуют как два отдельных и мало соприкасающихся друг с другом мира. В XX в. возникла дисциплина под названием «сравнительная философия». Это попытки наведения мостов между интеллектуальными (духовными) традициями различных культур (Европы, Индии, Китая, арабо-мусульманского мира). Но подобные попытки имеют пока весьма предварительный и экспериментальный характер¹.

Наивный европоцентризм исходит из предположения, не всегда даже осознаваемого, что язык новоевропейской культуры (в каждом конкретном проявлении: английском, французском, русском и т.д.) без всяких проблем может служить метаязыком для описания иных традиций, подобно тому как язык алгебры служит метаязыком для описания арифметики. Однако вернее исходить из предположения, что язык иной культуры — это всякий раз иная алгебра, для интерпретации которой в алгебре нашей может не хватать понятий и символов.

Сравнительная философия пытается конструировать некие метаалгебры, которые способны были бы объять различные системы мысли, различные видения мира. Но пока у нас нет всеобщей метаалгебры, нет универсального метаязыка, мы вынуждены описывать иную культуру, иную традицию, в данном случае индийскую, тем языком, который есть в нашем распоряжении, осознавая его ограниченную пригодность для данной задачи и поэтому поверяя каждый свой шаг оглядками на собственный язык описываемой традиции.

Веды. Повествования об индийской философии обычно начинаются с рассказа о Ведах, древнейших памятниках индийской словесности. Слово *veda*

¹ См., например: Сравнительная философия [Вып. 1]. — М., 2000; Сравнительная философия [Вып. 2]. Моральная философия в контексте многообразия культур. — М., 2004; Сравнительная философия [Вып. 3]. Знание и вера в контексте диалога культур. — М., 2008; Сравнительная философия [Вып. 4]. Философия и наука в культурах Востока и Запада. — М., 2013.

буквально может быть переведено как «знание». Индийская традиция обозначает словом *veda* весьма обширный комплекс разнообразных текстов, которые почитаются как содержащие (или даже воплощающие в себе) некую высшую мудрость, именно некое знание-ведение, извечное и безусловное. Другое имя для этих текстов — *шрути*, буквально, «услышанное», ибо считается, что они не созданы людьми, а были некогда услышаны древними мудрецами и с тех пор передавались из поколения в поколение, из уст в уста, пока не были упорядочены в единое целое легендарным мудрецом Вьясой. Собственно, и после этого они сохранялись многие века (и сохраняются до сих пор) преимущественно в устной традиции.

Рукописные версии ведических текстов, возникшие довольно поздно, как и версии книгопечатные, появившиеся с XIX в., не имеют в глазах благочестивых индусов той же сакральной ценности, что и устная традиция. В этом одно из характерных отличий индуизма от авраамитских религий (иудаизма, христианства и ислама), каждая из которых имеет Священное Писание. Применительно к индуизму этот термин может иметь лишь метафорическое значение.

Состав ведического комплекса может быть описан (в первом приближении) посредством двух взаимопересекающихся четырехчастных рубрикаций. Во-первых, различают Риг-веду (Веда гимнов), Сама-веду (Веда обрядовых песнопений), Яджур-веду (Веда жертвенных изречений) и Атхарва-веду (Веда заклинаний)¹. Во-вторых, внутри каждой из четырех Вед выделяются (с большей или меньшей четкостью) четыре разных пласта: *самхиты* (собрания), *брахманы* (толкования)², *араньяки* (лесные книги) и *упанишады* (сокровенные наставления).

Самхита — это, можно сказать, главная часть каждой Веды, а с точки зрения современного историка, и самая древняя. Так, Риг-веда-*самхита* — это собрание более тысячи стихотворных текстов (длиною от одной строфы до нескольких десятков строф)³. В основном они содержат восхваления различных богов и обращенные к богам молитвы-прошения (о долголетьи, о преумножении домашнего скота, об одолении врагов и т.д.)⁴. *Брахманы* — это главным образом разъяснения к текстам *самхит*, применительно к их использованию в обрядах и ритуалах, но попутно в них иногда излагаются и различные мифы. *Араньяки* — это своего рода руководства для отшельников, ушедших жить в лес. Об *упанишадах* см. ниже.

¹ Поэтому слово «Веда» может употребляться как в единственном, так и во множественном числе. Русские переводы названий четырех Вед (как почти любые однословные переводы индийских терминов) несколько условны. Их разъяснение потребовало бы слишком много места. См., например: Эрман В. Г. Очерк истории ведийской литературы. — М., 1980.

² Следует отличать слово «брахмана» (в русском — сущ., жен. р.) от слова «бра́хман» (муж. р.), означающего человека высшей *варны* (см. выше). Формы множественного числа у обоих слов совпадают, но прилагательные образуются по-разному: в первом случае — *брахманический*, во втором — *бра́хманский*. См., например: Семенов В. С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. — М., 1981.

³ Риг-веда-*самхита* поделена на десять частей — *мандал* (буквально: кругов или циклов). Общий объем десяти мандал сопоставим с объемом двух поэм Гомера.

⁴ См. полный академический перевод Риг-веда-*самхиты* на русский язык, сделанный Т. Я. Елизаренковой: Риг-веда. Мандалы I–IV. — М., 1989; Риг-веда. Мандалы V–VIII. — М., 1995; Риг-веда. Мандалы IX–X. — М., 1999. См. также: Атхарва-веда. Избранное / Пер., коммент. и вступ. ст. Т. Я. Елизаренковой. — М., 1976; Атхарва-веда (Шаунака). В 3 т. / Пер. Т. Я. Елизаренковой. Т. 1. Книги 1–7. — М., 2005; Т. 2. Книги 8–12. — М., 2007; Т. 3. Книги 13–19. — М., 2010.

Когда в XIX в. западные ученые открыли для себя Веды, естественно, возникли вопросы: когда, где, для чего и кем эти тексты были созданы? В самих Ведах на подобные вопросы прямых ответов нет, их приходится искать с помощью различных косвенных свидетельств, и эти поиски продолжаются до сих пор. В конце XVIII — начале XIX в. европейские языковеды установили, что язык Вед (как и более поздний классический санскрит) родственен другим языкам евроазиатского континента, а ближе всего он языку Авесты, памятнику древнеиранской культуры. Исходя из лингвистических и иных соображений европейские историки выдвинули получившую широкое признание гипотезу о том, что те человеческие сообщества, в среде которых возникли Веды¹, пришли (точнее, приходили несколькими волнами) на территорию Южной Азии с северо-запада и постепенно расселялись по субконтиненту, частью оттесняя, частью ассимилируя тех, кто жил там прежде. Миграции эти предположительно датируют вторым тысячелетием до н.э.² Создание (во всяком случае, оформление) древнейших ведических текстов (в частности, Риг-ведасамхиты) относят к рубежу второго и первого тысячелетий до н.э.³

Очевидно, что гимны Риг-веды и большинство других ведических текстов имели прежде всего ритуальные, обрядовые функции и не могут быть в целом отнесены к тому, что мы именуем философией (если только не придавать этому слову беспредельно широкого значения). Тем не менее и в Риг-веде есть такие тексты, которые не без оснований называют философскими и в которых усматривают зачатки дальнейшего развития индийской мысли. Таков, например, знаменитый, часто цитируемый космогонический гимн из десятой (по-видимому, самой поздней) мандалы Риг-веды (X. 129):

Не было не-сущего и не было сущего тогда.
 Не было ни воздуха, ни небосвода за его пределами.
 Что двигалось туда-сюда? Где? Под чьей защитой?
 Что за вода была бездонная, глубокая? (1)
 Не было ни смерти, ни бессмертия тогда.
 Не было ни признака дня (или) ночи.
 Дышало, не колебля воздуха, по своему закону Нечто Одно,
 И не было ничего другого, кроме него. (2)

 Кто воистину знает, кто здесь провозгласит,
 Откуда родилось, откуда это творение?
 ...Боги (появились) посредством сотворения этого (мира).
 Так кто же знает, откуда он возник? (6)

¹ В ведических текстах самоназвание этих людей — *ārya*, что буквально может быть переведено как «благородный». В русский язык это слово вошло в формах *арий* и *ариец*.

² Однако гипотезу (или теорию) о приходе *ариев* с северо-запада, по-видимому, трудно подтвердить данными археологии. Тексты Вед не имеют бесспорной привязки к какой-либо археологической культуре. Некоторые современные индийские и даже отдельные западные авторы выдвигают контргипотезы об автохтонном происхождении *ариев*. Проблема эта имеет несомненный идеологический привкус.

³ Некоторые авторы (преимущественно индийские) склонны отодвигать датировку Вед в глубь веков и даже тысячелетий. Но подобные расчеты не имеют убедительных оснований.

Откуда это творение возникло.
 Было ли оно создано или же нет —
 Кто надзирает за этим (миром) на высшем небе,
 Только он знает или же не знает¹. (7)

С еще большим основанием к истории философской мысли относят самый поздний пласт ведической литературы — *упанишад*ы. Глагольный корень *sad* значит «сидеть», «садиться» (и родственен корню этих русских слов). С двумя приставками — *upa-ni-ṣad* — он обретал значение «сидеть рядом с кем-либо», подобно тому, как, например, ученик сидит рядом с учителем. Поэтому существительное *upa-ni-ṣad*² может быть переведено как «доверительное наставление», «сокровенное учение». Позже это слово стало обозначением своего рода жанра словесности. Индийская традиция сохранила более двухсот произведений, помеченных жанровым именем «упанишад». Но внутри этого разношерстного множества издревле была определенная иерархия. Лишь некоторые *упанишад*ы (примерно дюжина) почитались как безусловно авторитетные, как составная часть Вед (*шрути*). Современные исследователи считают эти *упанишад*ы древнейшими и относят их к середине первого тысячелетия до н.э. (плюс-минус два-три века — более точная датировка едва ли возможна)³. Прочие *упанишад*ы создавались на протяжении многих веков, иногда уже приверженцами тех или иных направлений более позднего индуизма (шиваитами, вишнуитами и т.д.).

Когда говорят о философии *упанишад*, имеют в виду именно древнейшие *упанишад*ы. В европейских терминах эти тексты можно назвать философскими поэмами — и не только потому, что они написаны частью прозой, частью стихами, но и потому, что идеи излагаются в них не столько (или даже совсем не) в упорядоченно-логическом стиле, сколько в свободной, поэтической форме. Благодетельные индусы воспринимают *упанишад*ы как неотъемлемую и органичную часть Вед. Но современные исследователи не могут не видеть, что *упанишад*ы содержат более позднюю рефлексию, более поздние и более изощренные размышления о проблемах человека и его бытия, чем те, что можно обнаружить в других ведических текстах. В *упанишад*ах не стоит искать (хоть это иногда и делают) некую систему философии. Но в них были впервые сформулированы некоторые идеи и понятия, которые до наших дней остаются центральными для индусской мысли.

Прежде всего следует назвать известную уже многим неспециалистам пару слов «Брахман» и «Атман», которые вместе выражают одну из сквозных идей *упанишад*. На какой-либо европейский язык перевести эти слова довольно

¹ Перевод Т.Я. Елизаренковой.

² На санскрите *upa-ni-ṣad* — слово женского рода с основой на согласный. Иногда и по-русски его воспроизводят как *упанишад*. Но русскому языку не свойственны существительные женского рода с основой на твердый согласный. Поэтому более употребительна форма с добавленным конечным «а»: *упанишад*а (мн. ч. *упанишад*ы) — по аналогии с такими словами, как «засада» или «рассада».

³ Тринадцать из древнейших *упанишад* (и еще, полностью или в извлечениях, 13 более поздних) перевел на русский язык и прокомментировал А.Я. Сыркин (в 1960-х гг.). См. последнее переиздание в одном томе: *Упанишад*ы / Пер. с санскрита, исслед. и коммент. А.Я. Сыркина. — М., 2000.

трудно (поэтому их большей частью и оставляют без перевода), этимология их не очень ясна. Слово *ātman* иногда связывают с глагольным корнем *an* («дышать»). В Риг-веде это слово еще значит просто «ветер» или «дыхание» («дуновение»). Но в более позднем языке это же слово стало просто возвратным местоимением, вроде русского *себя* (*самого*), английского — *self* или немецкого *selbst*. Поэтому *ātman* как существительное — это то, что составляет «я» человека (хотя и остается вопрос, что именно под этим «я» понимать)¹. Слово *brahman*² имеет довольно сложную историю, но в *упанишадах* оно приобрело смысл, который в европейских терминах можно передать примерно как «все то, что есть», «само бытие», «основа, исток и суть всего сущего». В *упанишадах* неоднократно провозглашается тождество *Атмана* и *Брахмана* — иными словами, тождество (в европейских терминах — онтологическое единство) каждого отдельного существа³ и бытия (мира) в целом. Эта идея была (и остается до наших дней) одной из самых популярных среди индийских мыслителей.

В *упанишадах* едва ли не впервые высказаны и другие идеи, составляющие основу индуистского сознания: идея перерождения души (*Атмана*) и ее странствия из рождения в рождение; идея *кармы*, т.е. обусловленности каждого последующего рождения теми делами⁴, которые совершает индивид, и наконец идея и идеал *мокши*, т.е. освобождения от круговорота рождений и смертей как высшей цели человека.

В *упанишадах* же была намечена (хотя окончательно разработана позже) и фундаментальная для индуизма идея (она же норма) четырех стадий человеческой жизни. Согласно этой нормативной идее, каждый индус (точнее, представитель трех высших *варн*) должен в своей жизни последовательно пройти четыре стадии: ученичества, домохозяина, отшельничества в лесу и, наконец, полного отрешения от мира, за которой, в идеале, может воспоследовать *мокша* (т.е. выход из *сансары*) или по крайней мере другое рождение как еще одна ступень на пути к *мокше*.

Буддизм, джайнизм, «Махабхарата». Современные исследователи полагают, что эта идея-норма четырех стадий человеческой жизни была сформулирована в пику различным «диссидентам», которые уже в эпоху *упанишад* осмеливались ставить под сомнение традицию Вед — и в плане ритуала, и в плане философии, и в плане общественных установлений. Середина первого тысячелетия до н.э. была в Индии (точнее, в Северной Индии) эпохой брожения умов⁵. Собственно, и сами древнейшие *упанишад* суть и продукт, и свидетельство этого брожения.

¹ Поэтому на английский *ātman* часто переводят как *Self*, а на немецкий — как *das Selbst*. На русском языке нет соответствующего существительного (кроме несколько искусственного слова «самость»).

² На санскрите это слово *brahman* (имя среднего рода с основой на «-n») легко отличимо от слова *brāhmaṇa* (имя мужского рода с основой на «-a»): по-русски брахман — представитель высшей варны). По-русски отличие приходится подчеркивать заглавной буквой. Некоторые индологи предлагали передавать *brahman* по-русски как Брахмо (ср. р.), но эта форма не получила широкого признания.

³ Не только человека (так по крайней мере это понималось позже). Немецкий философ Артур Шопенгауэр (1788–1860) назвал своего любимого пуделя Атман, чтобы подчеркнуть это всеединство бытия.

⁴ Слово «карма» на санскрите, собственно, и значит — «дело», «деяние».

⁵ Ср. идею К. Ясперса об осевом времени, приходящемся на эту эпоху.

В текстах более позднего времени мы находим свидетельства и о более широком спектре идей, которые имели хождение в эпоху *упанишад* или чуть позже.

Две традиции, возникшие в этом бродильном котле, намного пережили свое время и внесли, каждая по-своему, заметный вклад в индийскую и даже мировую культуру. Для обозначения этих традиций есть европейские слова «буддизм» и «джайнизм». Об этих словах следует сказать то же, что выше было сказано о слове «индуизм»: они обозначают не просто религии, а именно социокультурные традиции (в случае буддизма вернее даже говорить о множестве разных традиций в разных культурных ареалах).

Джина Махавира¹, которого его последователи почитают за 24-го (и последнего по времени) основателя своей веры (вера — она для нас, а для них — истина), отверг авторитет и Вед, и *брахманов* и предложил во многом иной взгляд на мир и, в частности, на человека. Монистической схеме «*Атман = Брахман*» джайнизм² противопоставил схему радикально плюралистическую и, можно сказать, индивидуалистическую: в мире есть множество отдельных существ, и каждое существо (*jīva*) собственными усилиями должно добиваться освобождения от пут бытия (этот конечный идеал подобен индуистскому), не полагаясь на свое якобы предзаданное единство и тождество с неким Абсолютом (*Брахманом*). В социальной сфере джайнизм отрицает деление людей на *варны* и *джати*. Джайнский социум состоит из монахов, подчиненных строгой дисциплине, и мирян, жизнь которых тоже регламентирована, но менее жестко.

В течение многих веков джайнизм был мощной интеллектуальной (иногда даже и государственно-политической) силой на индийском субконтиненте. Джайны были «своими чужими» в духовном (культурном) мире индуизма, разделяя многие его фундаментальные установки, но в то же время расходясь с ним по некоторым не менее фундаментальным вопросам. Из среды джайнов вышло немало выдающихся мыслителей, разработавших как собственно джайнские, так и общие, межконфессиональные, проблемы³.

В XX в. своей философией ненасилия прославился М.К. Ганди (1869—1948). Он был родом из Гуджарата, где издавна и по сей день джайны особенно многочисленны и влиятельны. Одним из главных идейных источников гандизма был именно джайнизм: в практической этике джайнов ненасилие, «неврежение» (*ahimsā*) занимает едва ли не центральное место (в отличие от индуизма, в котором *ahimsā* отнюдь не относится к числу основных принципов).

Еще более масштабны были последствия деятельности другого «диссидента», подвизавшегося в Южной Азии в осевое время и вошедшего в историю под

¹ Джина (*Jina*) значит «победитель», Махавира — «великий герой». Последователи Джинны называются *джайнами* (*jaina*), отсюда — джайнизм. Современные историки относят жизнь Джинны к VI—V вв. до н.э.

² Здесь нет возможности сколько-нибудь подробно описать мировоззрение и историю джайнизма. См.: Терентьев А.А., Шохин В.К. Философия джайнизма // Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. — М., 1994. См. также статьи в Новой философской энциклопедии в 4 т. — М., 2000—2001.

³ Назовем лишь четыре самых знаменитых имени: Кундакунда, Умасвати (оба предположительно датируются первыми веками н.э.), Немичандра (X—XI вв.) и Хемачандра (XI—XII вв.). Ср.: Железнова Н.А. Учение Кундакунды в философско-религиозной традиции джайнизма. — М., 2005; Она же. Дигамбарская философия от Умасвати до Немичандры: Историко-философские очерки. — М., 2012.

именем Будда¹. Согласно преданию, он (принц Сиддхартха Гаутама) родился на территории нынешнего Непала, а 80 лет его жизни прошли в основном в пределах нынешнего индийского штата Бихар. Санскритское слово *buddha* буквально значит «пробужденный», это пассивное причастие от глагольного корня *budh* — «будить», «пробуждать». Имеется в виду то пробуждение, просветление (*bodhi*), в результате которого Будда постиг истины, позже возведенные им миру.

Как и Джина Махавира (возможно, его старший современник), Будда отверг и традиционный авторитет Вед, и весь ритуализм брахманства и стал проповедовать мировоззрение, обретенное им в результате собственных многолетних поисков. К сожалению, ни сам Будда, ни его непосредственные ученики не записывали его слов при жизни учителя. Письменные свидетельства о том, что именно говорил Будда, относятся к более позднему времени. Поэтому мы можем лишь реконструировать содержание его проповедей.

Прежде всего проповедь Будды была обращена ко всем людям (и даже вообще ко всем живым существам) вне зависимости от происхождения, социального статуса (*варны*²), возраста, пола и т.д.³. Проповедь предлагалась как изложение неких истин, которые могут стать очевидными для каждого человека, хотя, разумеется, эта очевидность была обусловлена культурным контекстом. Среди прочих формулировок едва ли не центральное место занимают так называемые четыре благородные истины, вкратце излагаемые так: 1) страдание; 2) причина страдания; 3) избавление от страдания; 4) путь к избавлению от страдания. Кратко пояснить это можно примерно так: всякое существование сопряжено со страданием, есть страдание; причина страдания-существования — жажда, влекущая нас всех к нему; искоренив жажду, искореним и страдание-существование; путь к этому искоренению — в особой (правильной!) стратегии поведения. Будда принимал общие для его культуры представления о метемпсихозе, о *сансаре* как бесконечной череде рождений и смертей и в качестве высшей цели также предлагал освобождение, полный уход из бытия, который в буддизме получил название *нирвана* (буквально — «угасание»).

Но Будда не предполагал никакого единого онтологического Абсолюта наподобие Брахмана упанишад. Напротив, бытие представлялось абсолютно неединным, дробным и непрестанно изменчивым. Это представление запечатлелось в санскритском слове *dharma* (на языке пали — *dhamma*), которое помимо прочих своих значений в буддийских текстах означало некие единицы бытия (и его восприятия), вечно исчезающие и вечно возникающие вновь⁴.

¹ Во многих книгах можно прочитать те или иные даты рождения и смерти Будды. На самом деле время его жизни определяется лишь предположительно и до сих пор остается предметом дискуссий. В западной науке с конца XX в. смерть (*нирвану*) Будды склонны относить к промежутку между 400 и 350 гг. до н.э.

² Сам Будда (как и Джина) был из *варны кшатриев*, но (как и Джина) отверг деление людей на *варны*. Буддийский социум (как и джайнский) предполагает сосуществование монашеской общины и поддерживающих ее мирян.

³ Именно эта универсальность (всечеловечность) способствовала выходу буддизма за пределы Южной Азии и превращению его в мировую религию.

⁴ См.: Розенберг О.О. Труды по буддизму. — М., 1991; *Stcherbatsky Th. The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word «dharma».* — L., 1923; русский перевод в книге: Шербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. — М., 1988.

Соответственно и понятие *Атман*, т.е. представление о некоем едином «я» человека, оказывалось иллюзорным: «я» — это тоже всего лишь бесконечно изменчивый поток *дхарм*.

Проповедь Будды увлекла и убедила многих. Не меньше тысячи лет буддизм был живой и творческой составляющей индийской культуры. Буддийская мысль энергично развивалась в сотрудничестве и соперничестве с другими направлениями. Но к исходу первого тысячелетия н.э. буддизм был побежден и поглощен восторжествовавшим индуизмом — и остался в Индии лишь в качестве прошлого, нередко полу- или вовсе забытого.

Однако тогда же (в первом тысячелетии н.э.) буддизм распространился далеко за пределы Южной Азии — в Китай и Юго-Восточную Азию, Тибет, Корею и Японию, а позже и в другие страны, в XVII в. достигнув пределов нынешней России. Воздействие буддизма на культуру, и в частности на интеллектуальное развитие многих стран и народов, было огромным¹.

Вопрос о том, почему буддизм в Индии постигла такая судьба, очевидно, один из тех вопросов к истории, на которые вряд ли можно дать точный и единственно верный ответ. Среди прочих причин обычно указывают на то, что буддизм в Индии потерял социальную базу. Буддийские мыслители явно не уступали мыслителям-брахманам в интеллектуальном отношении, но, по-видимому, буддизм проиграл в борьбе за сознание широких народных масс, он не смог выработать конкурентоспособного социального проекта.

Напротив, мир индуизма, сложившийся после осевого времени, оказался устроен так, что мог удовлетворять самые разнообразные запросы и интересы. Высоколобый интеллектуализм вполне уживался с массовыми культами богов и богинь, унаследованными от ведийской эпохи или имевшими иное происхождение. Идеал *мокши* (освобождения от *сансары*) сосуществовал с идеалом благоустроенного общества, где каждый должен был знать свое место в иерархической системе социальных групп и возрастов.

Этот мир индуизма во всем (или почти во всем) его многообразии отражен в Махабхарате, огромном своде разнородных текстов, которые создавались на протяжении ряда веков и были собраны воедино, по-видимому, в начале нашей эры. Сами индусы иногда называют Махабхарату пятой Ведой, так сказать, Ведой для масс. В западной науке Махабхарату часто называют эпической поэмой, сравнивая ее с поэмами Гомера, поскольку сквозь все ее 18 книг проходит сюжет о соперничестве и войне между двумя группами эпических героев, в чем-то действительно сравнимый с сюжетом «Илиады». Но эпос в Индии больше чем эпос, и «Махабхарату», по своему объему в несколько раз превосходящую обе поэмы Гомера вместе взятые, можно сравнить не только с «Илиадой», но даже с Библией.

В Махабхарате есть немало разделов, которые в современной науке принято называть философскими. Наибольшую популярность как в самой Индии, так и (с конца XVIII в.) за ее пределами получил сравнительно недлинный (размером в

¹ См., например: Философия буддизма: Энциклопедия. — М., 2011.

700 стихотворных строк) поэтический текст под названием «Бхагавад-гита»¹. Это своего рода религиозно-философская поэма. «Бхагавад-гита» содержит много разнообразных идей, которые сосуществуют в этом тексте не столько по законам логики, сколько по законам поэзии — на протяжении веков разные читатели вычитывали из этой «Песни» весьма разные представления².

Принимая идеал *мокши*, «Бхагавад-гита» называет три пути к этой заветной цели: путь деяний (*карма-йога* или *карма-марга*), путь знания (*джняна-йога* или *джняна-марга*) и путь самозабвенной преданности-любви (*бхакти-йога* или *бхакти-марга*). Первые два пути были известны и прежде, а вот идея *бхакти* как пути, равноценного или даже самого верного, была новой. В последующей истории индийской мысли и индийской культуры *бхакти* как самозабвенная любовь-преданность некоему высшему началу, будь то личностное божество или безличный абсолюте, занимает очень важное место, хотя по европейским понятиям оно относится скорее к сфере религии, чем к философии.

Философские школы и буддийские мыслители. Обратимся теперь к текстам и традициям, в которых, на европейский взгляд, философское содержание преобладает над религиозным. Речь идет о том, что сами индийцы называли *дършана*³. В современных книгах по индийской философии обычно повествуют о шести *дършанах*, сгруппированных попарно: *санкхья* и *йога*, *ньяя* и *вайшешика*, *миманса* и *веданта*. Эти названия обозначают различные интеллектуальные (духовные) традиции, которые сосуществовали, соперничая друг с другом и влияя друг на друга, в мире индуизма, принимая некоторые его общие представления и ценности. Кардинальной установкой и ценностью было признание авторитета Вед, хотя это признание могло принимать довольно причудливые формы, граничившие с отрицанием. Другой общей (базовой) идеей была *мокша*. Конечной целью философствования провозглашалась именно *мокша* в тех или иных вариантах ее понимания. Разные *дършаны* разрабатывали собственные модели мира и поведения в нем человека, акцентируя те или иные проблемы. Так, *санкхья* и *вайшешика* специализировались на онтологической проблематике. *Йога* — это своего рода философия человеческого сознания. *Ньяя* занималась в основном теорией познания и логикой. *Мимансу* можно, несколько упрощая, назвать философией ведической экзегезы, своего рода герменевтикой. Наконец, *веданта*, имевшая ряд разновидностей, впитала интересы и достижения других *дършан* и, можно сказать, стала дискурсом

¹ Название это обычно переводят как «Песнь Господа». Между тем полное название текста в оригинале — *Bhagavad-gītā-upaniṣad* — следует перевести как «Господом возглашенная (буквально — пропетая) упанишада». Это своего рода оксюморон: «Упанишада, т.е. доверительная проповедь, пропетая для всех». См. Бхагавад-гита / Пер. с санскрита, исслед. и примеч. В.С. Семенцова. — Изд. 2-е. — М., 1999. См. также: Махабхарата. Книга VI. *Бхишмапарва* / Пер. и коммент. В.Г. Эрмана. — М., 2009.

² В XX в. М.К. Ганди, которого с Бхагавад-гитой познакомили европейские теософы, вычитал из нее свою философию ненасилия. В то же время убийца М.К. Ганди М. Годсе также утверждал, что вдохновлялся Бхагавад-гитой. См. *Серебряный С.Д.* Многозначное откровение Бхагавад-гиты // *Древо индуизма*. — М., 1999.

³ На санскрите слово *darsana* — это существительное от корня *drś* («видеть»), которое может быть буквально переведено как «видение» или (с некоторой натяжкой) как «точка зрения».

синкретическим, в котором было место и онтологии, и теории познания, и даже (в известном смысле) теологии¹.

Литература *дършан* строилась по сходным принципам. Первоисточником, как правило, выступал текст под названием «сутры», состоящий из очень кратких, конспективных и отчасти мнемонических формулировок, которые могли быть вообще не понятны без комментария. Поэтому не менее (если не более) важную роль играли именно комментарии. Традиция каждой *дършаны* представляла собой ряд комментариев на комментарии (что отнюдь не исключало оригинальность мысли).

Так, традиция *йога-дършаны* открывается «Йога-сутрами» Патанджали (предположительная датировка — IV–V вв. н.э.) и комментарием Вьясы («Йога-сутра-бхашья», возможно VI в.)¹.

В традиции *санкхья-дършаны* текст-основоположник — «Санкхья-карики»⁴ некоего Ишваракришны относят к IV–V вв., а «Санкхья-сутры» хотя и приписываются легендарному мудрецу Капиле, были созданы, как считают современные ученые, не ранее XIV в.⁵

Традиция *ньяя-дършаны* начинается «Ньяя-сутрами» (сложились, вероятно, к III–IV вв. и приписываются легендарному автору по имени Готама), за которыми следует длинный ряд комментариев⁶. В XIII в. эта традиция обрела второе дыхание и возникла школа эпистемической логики под названием *навья-ньяя* («новая ньяя»), интенсивно развивавшаяся чуть ли не до конца XVII в.⁷

В начале традиции *вайшешики* также есть текст под названием «Вайшешика-сутры»: он приписывается легендарному мудрецу по имени Канада и может быть датирован первыми веками н.э. В V или VI в. некий Прашастапада написал во многом оригинальный трактат (для краткости называемый «Прашастапада-бхашья»), который стал почитаться как образцовое изложение этой *дършаны*⁸. Со временем традиции *ньяи* и *вайшешики* практически слились в одну школу мысли, которая так и называется — *ньяя-вайшешика*.

«Миманса-сутры» приписываются легендарному мудрецу по имени Джаймини и датируются периодом от II в. до н.э. по II в. н.э. «Миманса-сутра-

¹ См., напр.: Шохин В.К. Школы индийской философии: Период формирования (IV в. до н.э. — II в.н.э.). — М., 2004. См. также: [Шохин В.К.] Индийская философия: древность и Средневековье // История мировой философии: Учебное пособие / Под ред. В.Д. Губина, Т.Ю. Сидориной. — М., 2007.

² Санскритское слово *sū-trā* происходит от корня со значением «шить» (*tr* — суффикс инструментальности) и буквально значит — «нить, на которую нанизывают мысль». Ср. латинские слова *su-o* — «шью», *sutiga* — «шов», *sutor* — «сапожник».

³ См.: Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья») / Пер. с санскрита, введ., коммент. и реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. — М.: Наука (ГРВЛ), 1992. См. также статьи в НФЭ (см. выше примеч. 3).

⁴ Слово *kārikā* переводится как «мнемоническая стихотворная строфа». *Карики* в данном случае выполняют роль *сutr*.

⁵ См. Лунный свет санкхьи. Ишваракришна. Гаудапада. Вачаспати Мишра / Издание подготовил В.К. Шохин. — М., 1995; Сутры философии санкхьи / Изд-е подготовил В.К. Шохин. — М., 1997.

⁶ См.: Ньяя-сутры / Изд-е подготовил В.К. Шохин. — М., 2001.

⁷ См.: Инголлс Д.Г.Х. Введение в индийскую логику Навья-ньяя / Пер. с англ. Д.Б. Зильбермана. — М., 1974.

⁸ См. *Прашастапада*. Собрание характеристик категорий («Падартха-дхарма-санграха») с комментарием «Цветущее дерево метода» («Ньяя-кандали») Шридхары / Пер. В.Г. Лысенко. — М., 2005. См. также: *Лысенко В.Г.* Универсум вайшешики (по «Собранию характеристик категорий» Прашастапады). — М., 2003.

бхашья» приписывается не менее легендарному Шабарасвамину и датируется соответственно временем после II в. н.э.

«Веданта-сутры» (иначе «Брахма-сутры») приписываются легендарному мудрецу по имени Бадараяна и также могут быть отнесены к интервалу между II в. до н.э. и II в. н.э. Считается, что эти *сутры* резюмируют содержание ведийских *упанишад*¹. Шанкара (VII–VIII вв.), основатель учения под названием *advaita-vedānta* (веданта недвойственности)², написал свой знаменитый комментарий «Брахма-сутра-бхашья» (иначе «Шанкара-бхашья»). Тот же Шанкара написал еще и комментарии на «Бхагавад-гиту» («Гита-бхашья») и на несколько основных *упанишад*. Западные авторы обычно характеризуют философию Шанкары как абсолютный монизм, поскольку в ее основе лежат взятые из *упанишад* представления о *Брахмане* как об Абсолюте, которому тождествен *Атман*-Индивид.

Но были и другие разновидности *веданты*, так или иначе противостоявшие абсолютному монизму Шанкары. Так, Рамануджа (XI–XII вв.), соединив в своем духовном творчестве традицию Вед (*упанишад*) с традицией религиозной (вишнуитской) поэзии на тамильском языке, утвердил так называемую *вишИшта-адвайту*³, в которой было больше места для эмоциональных отношений (*бхакти*) между *Брахмой*-Абсолютом, получившим некоторые свойства личностного Бога, и отдельно взятым человеческим существом. Раманудже принадлежат комментарии на «Брахма-сутры» и «Бхагавад-гиту», а также ряд оригинальных сочинений. Идеи Рамануджи были позже подхвачены различными религиозными движениями.

Во втором тысячелетии н.э. религиозная жизнь Индии становилась все более разнообразной, не в последнюю очередь благодаря распространению ислама. Что касается шести ортодоксальных *дършан*, с течением времени происходило все большее их сближение и взаимопереплетение. В XVI в. несколько авторов высказывали мнение, что все *дършаны* образуют единое целое. Правда, одни считали главной и системообразующей объединенную *санкхья-йогу*, а другие — *веданту*. Традиция изучения *дършан* и создания все новых комментариев на старые тексты в Индии никогда не прекращалась и сохранилась до наших дней. Западные ученые начиная с XVIII в. имели возможность изучать многие индийские тексты не как нечто мертвое и всеми забытое (наподобие текстов древнеегипетских или клинописных), а именно как живую традицию — изучать в общении, а порой в сотрудничестве с живыми представителями этой традиции. Но в новую эпоху, в XIX–XX вв., она была оттеснена на периферию общественной жизни.

По-иному обстояло дело с традицией буддийской мысли. Как уже было сказано выше, в Индии она перестала существовать и была заново открыта европейскими исследователями лишь в XIX–XX вв. Назовем здесь несколько самых важных имен и произведений.

¹ Слово *vedānta* (*veda* + *anta*, «конец»), собственно, значит — «конец (завершение) Вед» — и первоначально относилось именно к *упанишадам*. Позже оно стало названием *дършаны*, опирающейся на авторитет *упанишад*.

² На русском языке см.: *Исаева Н.В.* Шанкара и индийская философия. — М., 1991.

³ Это сложное слово можно перевести как «недвойственность обособленного» или «недвойственность различного».

К первым векам нашей эры можно отнести творчество легендарного Нагарджуны, с именем которого связано учение под названием *мадхьямака* (буквально — «срединное») или *шуньявада* (что несколько условно можно перевести как «учение о пустотности»). В рамках краткого очерка не стоит и пытаться сколько-нибудь внятно пересказать изощренные идеи *шуньявады*. Интересующиеся могут обратиться к обширной литературе на западных языках и к некоторым публикациям на русском языке¹.

Васубандху (предположительно — V в.) был великим систематизатором буддийской мысли. Его энциклопедический труд под названием «Абхидхармакоша» (примерный перевод — «Собрание основоположений») был переведен на тибетский и китайский языки и до наших дней изучается в буддийских монастырях Тибета, Китая и Монголии².

Согласно преданию учеником Васубандху был Дигнага (V–VI вв.), создавший основополагающие сочинения по буддийской теории познания и логике. Учеником ученика Дигнаги был Дхармакирти (VI–VII вв.), написавший на сочинения Дигнаги ряд комментариев, которые в восприятии последующих поколений затмили труды основоположника. Наиболее авторитетным толкователем Дхармакирти был Дхармоттара (VIII–IX вв.). Сочинения этих авторов по сей день изучают там, где буддизм остается живой традицией³.

Как уже было сказано, европейская наука исследует традиционную индийскую мысль вот уже более двух веков. Но предстоит еще немало сделать для того, чтобы представить историю этой мысли во всей полноте и, что еще важнее, подобрать к ней верные герменевтические ключи.

Современная индийская философия развивалась в XIX–XX вв. уже в иных исторических условиях и даже преимущественно на ином — английском — языке. Индийские (южноазиатские) мыслители этих веков в большей или меньшей степени воспринимали достижения западной мысли и тем или иным образом сочетали их с традициями собственной культуры. Со второй половины XX в. философская мысль Южной Азии развивается в нескольких государствах (Индия, Пакистан, Бангладеш, Шри-Ланка, Непал). Но историю новой философии в Южной Азии еще только предстоит достойно описать.

Выводы

1. Индуизм — слово, созданное европейцами для обозначения (описания) того многообразного культурного мира, который сложился в Индии (Южной Азии), а со временем получил распространение и за ее пределами.
2. Индийская философия — понятие, сложившееся в XIX–XX вв., в результате контактов и взаимовлияния европейской и индийской культур. Принимаемое отнюдь не всеми западными историками философии и имеющее

¹ См., например: Андросов В.П. Буддизм Нагарджуны: религиозно-философские трактаты. — М., 2000.

² На русский язык «Абхидхармакошу» с конца 1980-х гг. переводили Е.П. Островская и В.И. Рудой (1940–2009). Перевод (пока не заверченный) публикуется частями с 1990-х гг.

³ См.: Щербатский Ф.И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. 1–2. — СПб, 1903–1909 (Переиздано: СПб, 1995); *Scherbatsky Th. The Buddhist Logic.* — Leningrad, 1930–1932. — Vol. 1–2; частичный перевод в кн.: Щербатский Ф.И. Избранные труды по буддизму. — М., 1988.

различные интерпретации, это понятие чаще всего подразумевает то или иное множество текстов и мировоззренческих идей, созданных и создаваемых индусскими, буддийскими и джайнскими мыслителями Южной Азии с первого тысячелетия до н.э. и вплоть до наших дней.

Контрольные вопросы

1. Каковы причины многозначности названия «Индия»?
2. Каковы происхождение и смысл слова «индуизм»?
3. Когда возникло понятие «индийская философия»?
4. Какие тексты обозначаются словом Веда (или Веды)?
5. Какие идеи обсуждаются в упанишадах?
6. Что нового в мир индийской мысли принес буддизм?
7. Можно ли называть джайнизм мировой религией?
8. Каковы основные школы традиционной индусской мысли?
9. Кто был ключевым мыслителем в традиции адвайта-веданты?
10. Что означает название языка «санскрит»?

Для дополнительного чтения

- Бонгард-Левин Г. М.* Древнеиндийская цивилизация: история, религия, философия, эпос, литература, наука, встреча культур. — М., 2007.
- Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М. Т. Степанянц. — М., 2009.
- Канаева Н. А.* Индийская философия древности и средневековья: Учебное пособие. — М., 2008.
- Лысенко В. Г.* Непосредственное и опосредованное восприятие: спор между буддийскими и брахманистскими философами (медленное чтение текстов). — М., 2011.
- Пуджьяпада. Сарвартхасиддхи / Вступ. ст., пер. с санскрита, прил. Н. А. Железновой. — М., 2015. — Серия «Памятники письменности Востока. — СХLIII.
- Степанянц М. Т.* Восточная философия: Вводный курс. Избранные тексты. — 2-е изд-е, испр. и доп. — М., 2001.
- Чаттерджи С., Датта Д.* Индийская философия: Пер. с англ. — М., 2009.
- Radhakrishnan S.* Indian Philosophy. 2 vols. — Oxford, 1923 (Oxford: University Press, 2009).
- Zimmer H.* Philosophies of India. — Princeton, 1951.

КИТАЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Культурные предпосылки

Человек морфологически двоичен на всех уровнях телесности — от внутриклеточной двойной спирали дезоксирибонуклеиновой кислоты (ДНК), на которой записана вся генетическая информация, до парности основных органов и половой дифференциации. Двуполушарен и главный биологический фактор культуры — человеческий мозг. Вполне естественно возникновение на таком основании бинарных социальных структур: от простого деления примитивных сообществ на две половины — мужскую и женскую, а власти в них — на

царскую и жреческую до сложных парных сочетаний государственной администрации с правящей церковью или партией. Особая значимость бинарной оппозиции издревле нашла отражение в языке как двойственное число, а в мировоззрении — как миф о двойничестве. Этот универсальный принцип не может быть не воплощен и в культуре в целом. Ему всегда следовало китайское мировоззрение, самый известный в мире символ которого — полярные силы *инь* и *ян* (темное и светлое, женское и мужское, пассивное и активное), и ему соответствует глобальная противоположность цивилизаций — западной и восточной. В ее основе лежат фундаментальные антропологические, языковые, психофизиологические, культурные и прочие различия, связанные с самим происхождением человека и процессом его сапиентации.

Одним полюсом такой глобальной альтернативы является западная культура, которая включает не только средиземноморскую по происхождению европейско-американскую, но и арабо-мусульманскую, и индо-иранскую. Другая альтернатива — китайская, или синистическая в более широком смысле (ее можно было бы даже назвать синоиероглифической), она связана с культурным ареалом Китая и сопредельных стран. Таковы две базовые и полярные модели развития человечества. Западная культура исходно создавалась носителями индоевропейских языков, а восточная — синотибетских, для которых, и прежде всего китайского, характерны: 1) неизменяемость слов, являющихся в основном слогоморфемами и слабо отличающихся от словосочетаний; 2) их тональность; 3) минимальная грамматика, факультативность грамматических показателей, отсутствие частей речи и грамматических категорий рода и числа. Этой же оппозиции соответствуют два различных вида письменности: алфавитная и иероглифическая. Таким образом, специфика этих двух типов культур коренится в природе человека, языка, письменности, менталитета. Эволюционный путь протокитайцев существенно отличается от считающегося магистральным — афро-европеоидного.

Первый уровень дифференциации культур — иное строение человека, другой его тип с другим взаимодействием функционально асимметричных полушарий мозга, и это непосредственно связано с использованием алфавитного (фонетического) или иероглифического (логографического) письма. Как исторически более древнее и базовое, синтетическое и холистическое правое полушарие отличается большей стабильностью, и в этом смысле оппозиция правого—левого полушарий имеет не только синхронистическую, но и диахронистическую альтернативу (наподобие оппозиции мужчин и женщин: первая — хранительница базовых человеческих качеств, второй же — «экспериментальное» существо, которое приобретает и проверяет на себе новые и потому потенциально опасные качества). Правое полушарие работает с иероглификой, но с нею работает и левое полушарие. Поэтому у носителей иероглифической культуры, способных реализовать и тот и другой принцип, больше разных возможностей. Тут действует и биомеханика написания текстов: обычно иероглифика связана с леворукостью и писанием справа налево, а не слева направо. Для китайцев же характерны обе модели: они без затруднений могут писать и сверху вниз, и слева направо, и справа налево, а гексаграммы «Канона

перемен» («И-цзин», или «Чжоу-и», — «Чжоуские всеохватные перемены») — даже снизу вверх. Традиционное написание иероглифа и иероглифического текста в целом следует двум векторам, поскольку отдельный знак пишется слева направо и сверху вниз, а весь текст — справа налево и сверху вниз. Это означает бóльшую адаптивность китайцев к разным направлениям записи и считывания письменных знаков, что фактически порождает новое качество — их нелинейное восприятие.

Второй уровень дифференциации — лингвистический. Главное преимущество алфавитного письма — прямая передача звучащей речи не вполне специфично. С одной стороны, в некоторых языках, например в современном английском, слова зачастую пишутся совсем не так, как слышатся, напоминая иероглифы. С другой — во всех развитых иероглифических системах существуют свои способы передачи звучания. Уже в начале н.э. более 80% китайской иероглифики составляли фоноидеогаммы (*син-шэн цзы*), и ее многовековая история знает ряд драматических моментов, когда создавались реальные предпосылки для перехода на алфавитное письмо. За последнее время в Китае обнаружены письменные памятники, сопоставимые с древнейшими письменами человечества. До этого изначальными, хотя и необъяснимо высокоразвитыми, считались мантические надписи на панцирях черепах и лопаточных костях крупного рогатого скота (*цзя-гу вэнь*) второй половины II тыс. до н.э. Уже в них заметна тенденция к фонетизации: использование так называемых заимствованных иероглифов (*цзя-цзе цзы*), на основании одинакового звучания применявшихся для записи разных слов (главным образом из-за ограниченности знакового ресурса). И уже тогда, в первые века I тыс. до н.э., мог быть осуществлен аналогичный и даже синхронный западному переход к алфавитному письму. Но этого не произошло, и количество иероглифов стало увеличиваться в разы, а их написание стандартизироваться.

Следующий после естественного языка и письменности уровень дифференциации двух полярных культур охватывает базовые ритуалы и мировоззренческие представления. Здесь основную оппозицию создают оседлые земледельцы и кочевые скотоводы, для первых главное — пространство, для вторых — время. Центральный ритуал — похорон в иероглифических культурах земледельцев предполагал погребение (в идеале с мумификацией), т.е. максимально долгое сохранение тела усопшего в пространстве этого же мира, а в алфавитных культурах кочевников — сожжение, т.е. наиболее радикальное его изъятие из пространства этого мира для перехода в идеальное время — вечность. Смысл погребального костра — в полной дематериализации и обретении принципиально иного, развоплощенного состояния. Тут возникала идея инобытия как лучшего мира, который не имманентен, а трансцендентен земному пространству. И отсюда произрос западный, т.е. индоевропейский, идеализм, не возникший ни в Египте, ни в Китае, где в схожих иероглифических культурах с одинаковой бережностью сохраняли тела умерших и умело их мумифицировали. Если египетский натурализм можно объяснить зачаточным состоянием философской мысли, то этот аргумент не годится для Китая. Его

развитая философия, несмотря на знакомство с буддизмом и другими вариантами индийского идеализма, упорно держалась исконного натурализма.

Еще один уровень — генеральная оппозиция иероглифического китайского натурализма и алфавитного западного идеализма. В культуре, где развилась идеалистическая философия, выделяются три важные особенности, аналогичные алфавитному принципу. Во-первых, буква является компонентом количественно ограниченного набора: алфавиты колеблются в основном числовом диапазоне от 20 до 40 знаков (с экзотическими вариантами — от 12 до 72), а иероглифические системы содержат на порядки большее количество знаков и принципиально открыты, имея возможность постоянно пополняться до невообразимых размеров. Так, китайских иероглифов в эпоху Шан-Инь (XVII/XV—XI вв. до н.э.) было примерно 5000, около 100-х гг. н.э. — 10 000, в начале XVIII в. — 50 000, а к концу XX в. — почти 90 000. И нет принципиальных пределов этому росту. Во-вторых, буквы находятся в существенно ином отношении к словам, знаменуя собой качественный скачок. Буква десемантизирована в отличие от всегда наделенного смыслом слова. А соединение букв в слово рождает смысл (логос, идею), что буквально напоминает божественный акт творения из ничего. Напротив, в любой иероглифике, в частности в китайской, все знаки одинаково осмысленны и не дают никакого повода для подобного идеалистического представления. В-третьих, буквы как элементы иного уровня и совершенно другого качества, нежели слова, образуя их, становятся для них тем же, чем являются атомы для вещей. Ничего подобного нет в иероглифике. Аналогичным образом западные теоретические модели, отражающие трансцендентную реальность, потребовали специальной, не словесной, а цифровой и буквенной символизации, т.е. использования своеобразных знаковых атомов. В Китае, напротив, в подобной роли выступали все такие же иероглифы.

Общая характеристика

Древнейшие и одновременно наиболее развитые культуры современного мира образуют очевидную глобальную альтернативу, подобную психосоматической, половой и всем прочим бинарным противоположностям человеческого тела, вида и социума. Взаимная полярность западной (евро-американской, индо-иранской, арабо-мусульманской) и восточной (китайской, или синистической) культур имеет глубочайшие антропологические, а не только социальные и историко-культурные корни, выражаясь в кардинальном различии языков, типов письменности, языковых картин мира, психотипов, социокультурных норм, религиозно-философских систем и, возможно, отражая разные варианты сапиентации в двух разных и удаленных друг от друга районах земного шара. Научное осмысление этого необходимо для адекватного соотнесения реального столкновения цивилизаций с идеальным диалогом культур.

Китайский вариант — это предельно развитая культурная позиция здравого мыслящего и максимально социализованного нормального человека, «бесконечно развитый неолит» (П. Тейяр де Шарден), а западный — парадоксальное отклонение от естественной нормы, своего рода извращение ума, устремлен-

ного за пределы реальности в идеалистическом поиске невозможного. Формирование европейской цивилизации было обусловлено рядом уникальных явлений (алфавитное письмо, «греческое чудо», христианство, Ренессанс, реформация, капитализм, научно-техническая революция) и соответственно самоосмыслялось с помощью линейной концепции времени и признания абсолютной неповторимости таких актов исторической драмы, как Боговоплощение, Второе пришествие или Конец света. Напротив, китайская цивилизация развивалась циклически и самоосмыслялась как вечное возвращение на круги своя в соответствии с космическими и династийными циклами, которые описывались с помощью циклических символов *инь-ян*, 5 стихий (*у-син*), 8 триграмм (*ба-гуа*), 10 «небесных ствол» (*тянь-гань*), 12 «земных ветвей» (*ди-чжи*) и т.д.

В западном мировоззрении, будь то платоническая философия, христианская теология или научная теория, происходит удвоение мира в его идеальной конструкции (как прототипа или модели). Для китайского же натурализма мир един и неделим, в нем все имманентно и ничто, включая самые тонкие духовные и божественные сущности, не трансцендентно. В идеальном мире Запада действуют абстрактные логические законы, в натуралистическом мире Китая — классификационные структуры, а место логики занимает нумерология (сходное с пифагорейством и каббалой учение о символах и числах — *сян-шучжи-сюэ* 象數之學). Социальным следствием подобного здравого смысла стало то, что китайская философия всегда была царицей наук и никогда не становилась служанкой богословия.

Впрочем, с теологией ее роднит непреложное использование регламентированного набора канонических текстов. На этом пути, предполагающем учет всех предшествующих точек зрения на каноническую проблему, китайские философы с неизбежностью превращались в историков философии, и в их сочинениях исторические аргументы брали верх над логическими. Более того, логическое историзировалось, как в христианской религиозно-теологической литературе Логос превратился в Христа и, прожив человеческую жизнь, открыл новую эру истории. Но в отличие от настоящего мистицизма, который отрицает как логическое, так и историческое, претендуя на выход и за понятные, и за пространственно-временные границы, в китайской философии преобладала тенденция к полному погружению мифологом в конкретную ткань истории, подобно тому, как в мифологии господствовал историзировавший мифических персонажей эвгемеризм.

Одной из прерогативных инстанций, демонстрирующих фундаментальное различие между китайской и западной научно-философскими традициями и культурами в целом, является атомистическая теория. Как показал выдающийся исследователь китайской науки Дж. Нидэм (1900–1995), китайская физика, оставаясь верной философскому прототипу волновой теории, упорно отвергала атомистику. Китайские мыслители, по-видимому, самостоятельно не создали никакого варианта атомистической теории. Все субстратные состояния как материальных, так и духовных явлений обычно мыслились непрерывно-однородными («пневма» — *ци* 气, «семя-дух» — *цзин* 精), так как господство-

вали континуально-волновые представления о веществе. Если в XIX в. такая мировоззренческая позиция казалась говорящей не в пользу Китая, то в XXI в. она выглядит вполне соответствующей новейшим представлениям о строении Вселенной.

Сходным образом во всей западной культуре до духовной революции начала XX в., ознаменовавшейся переосмыслением времени в философии А. Бергсона и физике А. Эйнштейна, господствовало представление о его вторичности в сравнении с пространством, в Китае же они искони рассматривались в неразрывном единстве, как два атрибута единой Вселенной (космоса, мира, унисверсума), о чем свидетельствуют передающие это понятие термины (*юй-чжоу* 宇宙 — «пространство–время», *тянь-ди* 天地 — «небо–земля», *ши-цзе* 世界 — «век–пределы»).

Генетические и теоретические особенности

Китайская философия возникла примерно в то же время, когда возникли древнегреческая и древнеиндийская философии, — в осевое время середины I тыс. до н.э. Отдельные философские идеи и темы, а также многие термины, образовавшие потом большую часть лексикона традиционной философии, сохранились уже в древнейших письменных памятниках культуры — «Шу-цзине» («Каноне [документальных] писаний» или «Шан-шу» — «Чтимой книге»), «Ши-цзине» («Каноне стихов»), «И-цзине»/«Чжоу-и», сложившихся в первой половине I тыс. до н.э. Это иногда служит основанием для утверждений (особенно китайских ученых) о возникновении философии в Китае в начале I тыс. до н.э. Данная точка зрения мотивируется также тем, что в состав указанных произведений входят отдельные самостоятельные тексты, имеющие развитое философское содержание, например глава «Хун-фань» («Величественный образец») из «Шу-цзина» или комментарий «Си-цы чжуань» («Предание привязанных слов») из «И-цзина»/«Чжоу-и». Однако, как правило, создание или окончательное оформление подобных текстов датируется уже второй половиной I тыс. до н.э.

Первым исторически достоверным творцом философской теории в Китае был Конфуций, осознавший себя выразителем духовной традиции жу — ученых, образованных людей, интеллигентов, что стало затем терминологическим обозначением для конфуцианства.

Конфуций (552/551–479) — латинизированная форма почтительного имени Кунфу-цзы (Учитель Кун; то же Кун-цзы) первого китайского философа и создателя конфуцианства Кун Цю, имевшего также прозвище Чжун-ни, как и имя Цю, связанное с чудесным рождением у священного холма Ницю. Он происходил из родовитой, но обедневшей семьи, генеалогически восходившей к свергнутой в XII/XI в. до н.э. династии Шан-Инь. Уже в молодости стал первым в истории Китая профессиональным преподавателем и организатором сообщества ученых-интеллектуалов (имел более 3000 учеников). Его педагогическая доктрина, легшая в основу образовательной и экзаменационной систем всего имперского периода, строилась на эгалитарно-демократическом принципе равных возможностей (обучение вне зависимости от рода обучаемого) с минимальной (символической) платой (связка сушеного мяса) и предполагала единство заучивания и размышления, теории и практики. Сам он в 15 лет обрел волю к классическому образо-

ванию, основанному на шести искусствах (*лю-и*): ритуальной благопристойности (*ли*); включающей танцы и поэзию музыка (*юэ*); стрельбе из лука (*шэ*); управлении колесницей (*юй*); включающей каллиграфию грамотности (*шу*) и нумерологизированной математике (*шю*). В 50 лет, познав небесное предопределение (*тянь-мин*), попытался сделать карьеру государственного деятеля для практической реализации своей социально-политической теории. В 496 г. достиг поста первого советника в родном царстве Лу, но вскоре был вынужден его покинуть и 13 лет путешествовал с ближайшими учениками по другим царствам, безуспешно внушая их правителям свои идеи. Последние годы жизни провел в Лу, занимаясь развитием своего учения, преподаванием и текстологической работой над каноническими произведениями древности. Собственную историческую миссию Конфуций видел в сохранении и передаче потомкам древней культуры (*вэнь*), поэтому не занимался сочинительством, а редактировал и комментировал письменное наследие прошлого.

Согласно традиционной датировке, старшим современником Конфуция был Лао-цзы, основоположник даосизма (*дао-цзя*) — главного оппозиционного конфуцианству философско-религиозного течения. Однако ныне установлено, что первые собственно даосские произведения были написаны после конфуцианских, даже, по-видимому, стали реакцией на них.

Лао-цзы (Учитель Лао) — Лао Дань, Ли Эр, Ли Бо-ян — предполагаемый основоположник даосизма и автор «Дао-дэ цзина» («Лао-цзы»), согласно традиционной историографии, родившийся в конце VII — начале VI в. до н.э. Его древнейшая биография в «Ши-цзи» (гл. 63) сообщает о рождении в периферийном («варварском») южном царстве Чу (где сохранилась архаическая традиция шаманизма, по-видимому, ставшая первоисточником даосизма); о службе в центре — в династийном домене Чжоу историком-астрологом (*ши*), хранившим дворцовый архив; о прибытии к нему Конфуция, вопрошавшего о благопристойности (*ли*) и сравнившего его с непостижимым драконом; о превращении в благородного мужа-отшельника (*инь цзюнь цзы*) и уходе в конце жизни неизвестно куда через пограничную заставу, начальнику которой Инь Си он оставил книгу из 5000 иероглифов о Пути-*дао* и благодати-*дэ*, а также о его возможной идентичности с другим чусцем Лао Лай-цзы, современником Конфуция, или же с главным историком-астрологом (*тай-ши*) домена Чжоу — Данем (иной иероглиф, нежели в имени Лао Дань), жившим в середине IV в. до н.э. Лао-цзы как историческое лицо, скорее всего, жил позже Конфуция, а как мифологизированный персонаж несет следы буддийского влияния и при формировании исходного образа, и при позднейшей деификации.

Видимо, неточно и традиционное представление о доциньском (до конца III в. до н.э.) периоде в истории китайской философии как об эпохе равноправной полемики «100 школ», поскольку все существовавшие в то время философские школы самоопределялись через свое отношение к конфуцианству. Неслучайно, что закончилась эта эпоха антифилософскими репрессиями императора Цинь Шихуанди в 213–210 гг., направленными именно против конфуцианцев. Термин *жу* с самого возникновения китайской философии обозначал не только и даже не столько одну из ее школ, сколько философию как единый идеологический комплекс, сочетавший в себе признаки философии, науки, искусства и религии. В разные эпохи баланс этих признаков был различным.

В середине II в. до н.э. конфуцианство добилось официального статуса ортодоксальной идеологии, победив претендовавших на это легизм (*фа-цзя*)

и даосизм, но и до этого оно неформально обладало подобным статусом. Следовательно, вся история китайской философии связана с фундаментальным разделением философских школ по признаку соотносительности с ортодоксией. Этот релевантный теологии классификационный принцип имел в традиционном Китае универсальное значение, распространяясь на все сферы культуры, в том числе на научные дисциплины. Конфуций и первые философы — жу — видели свою основную задачу в теоретическом осмыслении жизни общества и личной судьбы человека. Как носители и распространители культуры, они были тесно связаны с социальными институтами, ответственными за хранение и воспроизводство письменных, прежде всего ритуальных, исторических и литературных, текстов (культура, письменность и литература в китайском языке обозначались одним термином — *вэнь*), и их представителями — сcribes (хронографами/историками, астрономами/астрологами) — *ши*. Отсюда три основные особенности конфуцианства: 1) в институциональном плане — связь или активное стремление к связи с административным аппаратом, постоянные претензии на роль официальной идеологии; 2) в содержательном плане — доминирование социально-политической, этической, обществоведческой, гуманитарной проблематики; 3) в формальном плане — признание текстологического канона, т.е. соответствия строгим формальным критериям «литературности» как методологически значимой нормы.

С самого начала программной установкой Конфуция было «передавать, а не создавать, верить древности и любить ее» («Лунь-юй» — «Теоретические речи», VII, 1). При этом акт передачи древней мудрости грядущим поколениям имел культуросозидательный и творческий характер, хотя бы потому, что архаические произведения (каноны-*цзин*), на которые опирались первые конфуцианцы, были уже малопонятны их современникам и требовали осмысляющих истолкований. В итоге доминантными формами творчества в китайской философии стали комментаторство и экзегеза древних классических произведений. Даже самые смелые новаторы стремились выглядеть всего лишь истолкователями или восстановителями старинной идеологической ортодоксии. Теоретическое новаторство, как правило, не только не акцентировалось и не получало явного выражения, но, напротив, намеренно облекалось в сложную форму комментариев и толкований.

Эта особенность определялась целым рядом факторов — от социальных до лингвистических. Древнекитайское общество не знало полисной демократии и порожденного ею типа философа, сознательно отрешенного от окружающей его эмпирической жизни во имя осмысления бытия как такового. Приобщение к письменности и культуре в Китае всегда определялось достаточно высоким социальным статусом и определяло его. Уже со II в. до н.э., с превращением конфуцианства в официальную идеологию, начала складываться экзаменационная система (*кэ-цзюй*), закреплявшая связь философской мысли как с государственными институтами, так и с классической литературой — определенным набором канонических текстов (категорий *цзин* и *цзы*). Издревле же подобную связь обуславливала специфическая (в том числе лингвистическая)

сложность получения образования и доступа к материальным носителям культуры (прежде всего книгам).

То, что собирался передавать Конфуций, было зафиксировано главным образом в исторических и литературных памятниках — «Шу-цзин» и «Ши-цзин». Таким образом, специфику китайской философии определяла тесная связь не только с исторической, но и с литературной мыслью. В философских произведениях традиционно царила литературная форма. С одной стороны, сама философия не стремилась к сухой абстрактности, с другой — литература была пропитана тончайшими соками философии. По степени беллетризации китайская философия может быть сопоставлена с русской философией. Эти черты она сохраняла вплоть до начала XX в., когда под влиянием знакомства с западной философией в Китае стали возникать нетрадиционные философские теории.

Специфику китайской классической философии в содержательном аспекте определяет прежде всего господство натурализма и отсутствие развитых идеалистических теорий типа платонизма или неоплатонизма (тем более классического европейского идеализма Нового времени), а в методологическом аспекте — отсутствие такого универсального общефилософского и общенаучного органа, как формальная логика (что является прямым следствием неразвитости идеализма). Речь идет именно о натурализме, а не о материализме, потому что последний коррелятивен идеализму, и вне этой корреляции термин «материализм» утрачивает научный смысл. Само понятие материи европейская философия получила из недр платоновского идеализма (а термин «идея» — из демокритовского материализма).

Исследователи китайской философии часто усматривают понятие идеального в категориях *у* — «отсутствие/небытие» (особенно у даосов) или *ли* — «принцип/резон» (особенно у неоконфуцианцев). Однако *у* в лучшем случае может обозначать некоторый аналог платоновско-аристотелевской материи как чистой возможности (актуального небытия), а *ли* выражает идею упорядочивающей структуры (закономерности или законного места), имманентно присущей каждой отдельной вещи и лишенной трансцендентного характера.

В классической китайской философии, не выработавшей понятия идеального как такового (идеи, эйдоса, формы форм, трансцендентного божества), отсутствовала не только линия Платона, но и линия Демокрита, поскольку богатая традиция материалистически ориентированной мысли не формировалась в теоретически осмысленном противопоставлении ясно выраженному идеализму и самостоятельно вообще не породила атомистики. Все это свидетельствует о несомненном господстве в ней натурализма, типологически схожего с досократическим философствованием в Древней Греции, но несопоставимо более сложного благодаря многовековому последовательному развитию.

Самоопределение

В традиционной китайской философии отсутствует термин, точно соответствующий западному понятию «философия». Некоторым, хотя и более

широким по смыслу, аналогом его выступает категория *цзы* 子, охватывающая творения философов, ученых, мудрецов, наставников жизни. В широком и разнообразном семантическом поле иероглифа *цзы* выделяется антитеза, которая образуется в результате сочетания указанного значения со значением «зародыш», «дитя», «ребенок», «сын». Самым ярким свидетельством осознанности этой антитезы является образ создателя даосизма и наиболее оригинального китайского философа, первичным и главным символом которого выступает его собственное оксюморонное имя — Лао-цзы, буквально — Старый Ребенок, и связанная с этим именем легенда о его рождении седьм 81-летним старцем.

В главном произведении, отражающем идеи этого философа и носящем его имя «Лао-цзы», иначе называемом «Дао-дэ цзин», представлена как общая апология детскости (§10, 28, 49, 55, 76), вплоть до определения высшей категории *дао* («путь») с помощью термина *цзы* (§ 4), так и самоидентификация автора с состоянием новорожденного младенца (§ 20). Данная философия в целом построена на методологии соединения противоположностей, а в частности на идеях взаимопорождения наличия/бытия и отсутствия/небытия (там же, § 2) и сохранения своей личности за счет ее отчуждения (там же, § 7). В определении сознания-«сердца» (*синь*) такого философа-ребенка сходятся воедино две пары противоположностей: мудрость и глупость, элитарность и народность. Сердце народа оказывается и сердцем «святомудрого» (*шэн*), и сердцем ребенка (там же, § 49). В этом культурном контексте понятия «ребенок» и «народ» сближаются до такой степени, что становятся смыслами единого слова *чи-цзы* (букв. «красное дитя», т.е. новорожденный, младенец). Обретя детско-народное сердце, философ одновременно делается носителем сердца глупца (там же, § 10). Вполне естественная взаимосвязь детскости и глупости, фиксируемая понятием инфантильности, проявлена в употреблении термина «детское сердце» (*тун-синь*) в каноне «Цзо-чжуань» («Предание Цзо», Сян-гун, 31-й г.).

Имя создателя конфуцианства Кун-цзы (Конфуция), как и его главного оппонента Лао-цзы, таит в себе схожий оксюморон. Древнейшее, зафиксированное в «Шу-цзине» и «Ши-цзине», значение иероглифа *кун* — «большой», «великий», «огромный», «громадный». В таком же смысле этот знак употреблен и в оппозиционном «Лао-цзы» (§ 21). Соответственно бином Кун-цзы может иметь буквальный перевод Большое Дитя, Великий Отпрыск, Огромный Младенец или Громадный Ребенок.

В изначальном конфуцианстве и соответственно в «Лунь-юе» иероглиф *цзы* начал приобретать значение «философ». Завершился этот процесс терминологизации в I в. в древнейшем китайском библиографическом каталоге «И-вэнь чжи» — «Трактат об искусствах и текстах» («Хань-шу» — «Книга [об эпохе] Хань», гл. 30), где *цзы* уже выступает как классификационная категория для всех философов и их произведений.

Еще одним терминологическим достижением Конфуция стало придание нового смысла включающему *цзы* биному *цзюнь-цзы* («государев отпрыск, княжич»), который стал у него базовой категорией, обозначающей не сына правителя, а благородного мужа как идеальный тип личности. Эта смысловая трансформация опять-таки строится на возвеличивании дитяти. Здесь

же обнаруживается и очередной оксюморон: *цзюнь-цзы* — это ребенок (*цзы*), который велик и благороден, а его антагонист *сяо-жэнь* — взрослый человек (*жэнь*), который мал и ничтожен (*сяо*).

Следующая важнейшая терминологическая новация Конфуция и его ближайших учеников — приращение иероглифу *жу* 儒 значения «конфуцианец». Однако данное слово, означающее не только ученость, но и слабость, нежность, родственно своему омониму *жу* 孺, имеющему ключ *цзы* 子 и соответствующий смысл «ребенок». Очевидный отголосок этой этимологической коннотации звучит в классическом описании *жу* 儒 Конфуцием во входящей в канон «Ли-цзи» («Записки о благопристойности», гл. 41/38) главе «Поведение жу», где о его облике сказано: «по-детски слабый, будто немощный».

Второй после Конфуция основоположник конфуцианства Мэн-цзы (IV–III вв. до н.э.), вполне соответствующий своей фамилии Мэн — Первенец, теоретически обосновал подобную «слабость» знаменитым тезисом: «Великий человек (*да-жэнь*) — тот, кто не утрачивает своего младенческого сердца (*чи-цзы чжи синь*)» («Мэн-цзы», IV Б, 12). Крупнейший неоконфуцианский последователь Мэн-цзы Ван Ян-мин (1472–1529) развил его в общий принцип «сохранения детского сердца» — *цунь тун (цзы чжи) синь*.

Столь явная приверженность обоих родоначальников китайской философии Конфуция и Лао-цзы к детскости нашла символическое отражение в традиционной иконографии их легендарной, впервые описанной в «Чжуан-цзы» (гл. 14, 21) и «Ши-цзи» («Исторические записки», гл. 47, 63) встречи, третьим участником которой, как правило, изображается стоящий между ними и таким образом объединяющий их ребенок.

На первый взгляд в данном сближении высшей премудрости с детскостью отражена общечеловеческая вера в то, что устами младенца глаголет истина, которая также должна быть глаголема и устами философов. Или, по словам Ли Чжи (1564/5–1630), «высшая культура (*вэнь*) в Поднебесной не может не происходить из детского сердца», которое тождественно «истинному сердцу» (*чжэнь-синь*). Однако при более глубоком рассмотрении связь младенчества с истиной сама нуждается в прояснении, ключом к чему является этимология иероглифа *цзы*, входящего, кроме того, и в состав термина «младенец» («красное дитя» — *чи-цзы*).

В древнейших китайских текстах шан-иньских надписей на костях *цзы* обозначает центрального участника ритуала жертвоприношения предку — ребенка, представлявшего собой его воплощение и своей позой имитировавшего труп, благодаря чему он в дальнейшем, в эпоху Чжоу (XI–III вв. до н.э.), стал именоваться «мальчиком-мертвецом» (*ши*). Такое происхождение термина *цзы* позволяло считать любого великого философа (*цзы*) представителем высших сил и виртуальным двойником синхронно властвующего правителя. Поэтому же, с другой стороны, в энциклопедическом трактате II в. до н.э. «Хуайнань-цзы» (гл. 9 «Чжу-шу» — «Искусство владычествовать») правитель определяется как подобный философу в его величии и ничтожестве виртуальный двойник высших сил: «Путь-*дао* властителя подобен [роли] мальчика-мертвеца [в жертвоприношении] звезде Лин». Данная ритуальная практика прекратилась с соз-

данием империи Цинь (кон. III в. до н.э.), когда верховного правителя стало больше интересовать не представительство мертвого живым, а радикальное преодоление смерти с помощью даосских алхимиков и магов. С этой трансформацией сочеталось и искоренение философии в лице ее материальных носителей — конфуцианцев и их книг в 213 г. до н.э. В наступившую после кратковременного правления Цинь (221–207 гг. до н.э.) эпоху Хань (206 г. до н.э. — 220 г. н.э.), определившую магистральную линию развития китайской культуры, расширилось значение *цзы*, перейдя с люлей на продукты их творчества (*цзы* как категория литературы — научно-философские трактаты).

В целом этимология *цзы* обнаруживает глубинную взаимосвязь высшей мудрости не только с детскостью, но и со смертью. На Западе эту диалектику блестяще раскрыл Платон, определивший философию как науку умирать, а в дальнейшем сделали своей основной темой стоики и другие ведущие философские течения вплоть до экзистенциализма, видящего в жизни «жизнь-к-смерти».

Христианская антитеза веры как науки воскресать на самом деле представляет переосмысление той же взаимосвязи, но только надстраивающее над естественным поправлением жизни смертью сверхъестественное поправление смерти смертью, которое, кстати сказать, осуществляет также «сын», соединяющий в себе, подобно мальчику-мертвецу, три ипостаси: 1) живого человека — как сына человеческого, 2) сверхъестественного существа — как сына Божьего и 3) трупа — как умершего на кресте. За этой общностью, видимо, стоит типологическое единство жертвенного ритуала, давнее, однако, в разных культурах различные формы развития.

В контексте традиционной китайской культуры последний для любой философской мысли вопрос о смерти становится первым, или детским, вопросом, потому что с позиции присущего ей всеобъемлющего натурализма несведущий ребенок и престарелый мудрец хотя и с разных концов, но одинаково близки к смертельному небытию — один из него только что возник, а другой в него уже заглядывает.

Этимологически и семантически присущая иероглифу *цзы* идея радикальной субституции, или полного перевертывания, имеет и более приземленное, социальное приложение. И даосы, и конфуцианцы верили в возможность последнего стать первым, хотя бы и в роли некоронованного царя. На этой, казалось бы эфемерной, основе упрочилась могущественная государственность Срединной империи, допуская, что всякий «человек с улицы» может стать святомудрым владыкой Яо, Шунем или Юем («Мэн-цзы», VI Б, 2; «Сюнь-цзы», гл. 23), т.е. даже простолудин способен превратиться в императора, что неоднократно воплощалось в жизнь.

Именно идея детскости как предельной социальной и просто антропологической малости заключена в конфуцианском понятии образцовой личности, обозначение которой *цзюнь-цзы* совмещает два смысла: «благородный муж» и «сын правителя». Аналогичным образом и благодаря все тому же иероглифу *цзы* данная идея присутствует в стандартном обозначении высшего социального проявления человеческой сущности, коронованного царя, императора — *тянь-цзы*, буквальный смысл которого «сын неба». Следователь-

но, благородные мужи и императоры суть такие же дети, как философы-цзы. Если же развернуть данное определение в обратную сторону, то получится, что благородный муж — это философ, реализующийся в практике управления и самоуправления, а император — философ божьей милостью или от природы (сиречь Неба).

Термин «некоронованный царь» (*су-ван*) составляет в «Чжуан-цзы» (гл. 13) пару с другим обозначением высшего духовного могущества — «таинственным святомудрым» (*сюань-шэн*), которое впоследствии также было в узком смысле соотнесено с Конфуцием. Использованный в этом словосочетании иероглиф *сюань* означает не только тайну, но и красный цвет — символ крови и всякой животворности, что высвечивает родственную связь между «красным святомудрым» (*сюань-шэн*) и «красным мужем» (*чи-цзы*), т.е. младенцем, который, согласно Лао-цзы, столь же таинствен, ибо «объемлет полноту благодати-дэ» («Дао-дэ цзин», § 55), имеющей в свою очередь тот же «красно-таинственный» (*сюань*) окрас (там же, § 10).

В дальнейшем все развитие алхимико-психофизиологического даосизма окрасилось красным цветом киновари (*дань*), которая, став синонимом философского камня как средства прозрения истины и обретения бессмертия, определяла, в частности, характер и бессмертного зародыша (*дань-тай*), и места его вызревания в теле адепта — киноварного поля (*дань-тянь*). Приверженец данного учения должен был совершить «воровской трюк с пружиной естества» (*дао-цзи*), т.е. перевернуть направление естественного движения от колыбели к могиле, а значит, буквально впасть в детство, зачиная и возвращая в самом себе младенца, призванного через десять лун стать новым бессмертным телом и «освободиться от трупа (*ши*)», что вполне реалистично изображалось в сопутствующих иллюстрациях. На новом культурном, философском и даже научном (паранаучном) уровне эта доктрина, в сущности, воспроизводила архаическую структуру натуралистического древнекитайского ритуала, в котором победа над смертью достигалась с помощью животворной силы чадородия, воплощенной в ребенке. Данная мыслительная парадигма в свернутом виде заключена в семантике иероглифа *шэн* («жизнь, родить»), который идентифицирует жизнь, т.е. антисмерть, с порождением.

Однако в развитии описанного ритуального архетипа конфуцианцами и поздними (религиозными) даосами имеется принципиальное различие. Конфуцианцы в полном соответствии с архаической установкой представляли погружение в детскость как обращение к животворному родовому началу. Философ, мыслимый как *цзы*, т.е. «ребенок» или даже «плод», «семя» (таково еще одно значение этого иероглифа), становится естественным представителем собственного родового начала — народа, который при всей своей детскости, будучи «ушами и глазами неба» («Шу-цзин», гл. 4), открывает философу путь к прозрению высших (небесных) истин. Даосы же, возможно, не без влияния буддизма, стали трактовать этот же «путь на небо» как обращенный в младенчество, но без приобщения к родовому началу народности. Именно поэтому конфуцианцы их критиковали главным образом за индивидуализм и асоциальность.

данием империи Цинь (кон. III в. до н.э.), когда верховного правителя стало больше интересовать не представительство мертвого живым, а радикальное преодоление смерти с помощью даосских алхимиков и магов. С этой трансформацией сочеталось и искоренение философии в лице ее материальных носителей — конфуцианцев и их книг в 213 г. до н.э. В наступившую после кратковременного правления Цинь (221–207 гг. до н.э.) эпоху Хань (206 г. до н.э. — 220 г. н.э.), определившую магистральную линию развития китайской культуры, расширилось значение *цзы*, перейдя с людей на продукты их творчества (*цзы* как категория литературы — научно-философские трактаты).

В целом этимология *цзы* обнаруживает глубинную взаимосвязь высшей мудрости не только с детскостью, но и со смертью. На Западе эту диалектику блестяще раскрыл Платон, определивший философию как науку умирать, а в дальнейшем сделали своей основной темой стоики и другие ведущие философские течения вплоть до экзистенциализма, видящего в жизни «жизнь-к-смерти».

Христианская антитеза веры как науки воскресать на самом деле представляет переосмысление той же взаимосвязи, но только надстраивающее над естественным попранием жизни смертью сверхъестественное попрание смерти смертью, которое, кстати сказать, осуществляет также «сын», соединяющий в себе, подобно мальчику-мертвецу, три ипостаси: 1) живого человека — как сына человеческого, 2) сверхъестественного существа — как сына Божьего и 3) трупа — как умершего на кресте. За этой общностью, видимо, стоит типологическое единство жертвенного ритуала, давшее, однако, в разных культурах различные формы развития.

В контексте традиционной китайской культуры последний для любой философской мысли вопрос о смерти становится первым, или детским, вопросом, потому что с позиции присущего ей всеобъемлющего натурализма несведущий ребенок и престарелый мудрец хотя и с разных концов, но одинаково близки к смертельному небытию — один из него только что возник, а другой в него уже заглядывает.

Этимологически и семантически присущая иероглифу *цзы* идея радикальной субституции, или полного перевертывания, имеет и более приземленное, социальное приложение. И даосы, и конфуцианцы верили в возможность последнего стать первым, хотя бы и в роли некоронованного царя. На этой, казалось бы эфемерной, основе упрочилась могущественная государственность Срединной империи, допуская, что всякий «человек с улицы» может стать святомудрым владыкой Яо, Шунем или Юем («Мэн-цзы», VI Б, 2; «Сюнь-цзы», гл. 23), т.е. даже простолюдин способен превратиться в императора, что неоднократно воплощалось в жизнь.

Именно идея детскости как предельной социальной и просто антропологической малости заключена в конфуцианском понятии образцовой личности, обозначение которой *цзюнь-цзы* совмещает два смысла: «благородный муж» и «сын правителя». Аналогичным образом и благодаря все тому же иероглифу *цзы* данная идея присутствует в стандартном обозначении высшего социального проявления человеческой сущности, коронованного царя, императора — *тянь-цзы*, буквальный смысл которого «сын неба». Следователь-

но, благородные мужи и императоры суть такие же дети, как философы-цзы. Если же развернуть данное определение в обратную сторону, то получится, что благородный муж — это философ, реализующийся в практике управления и самоуправления, а император — философ божьей милостью или от природы (сиречь Неба).

Термин «некоронованный царь» (*су-ван*) составляет в «Чжуан-цзы» (гл. 13) пару с другим обозначением высшего духовного могущества — «таинственным святомудрым» (*сюань-шэн*), которое впоследствии также было в узком смысле соотнесено с Конфуцием. Использованный в этом словосочетании иероглиф *сюань* означает не только тайну, но и красный цвет — символ крови и всякой животворности, что высвечивает родственную связь между «красным святомудрым» (*сюань-шэн*) и «красным мужем» (*чи-цзы*), т.е. младенцем, который, согласно Лао-цзы, столь же таинствен, ибо «объемлет полноту благодати-дэ» («Дао-дэ цзин», § 55), имеющей в свою очередь тот же «красно-таинственный» (*сюань*) окрас (там же, § 10).

В дальнейшем все развитие алхимико-психофизиологического даосизма окрасилось красным цветом киновари (*дань*), которая, став синонимом философского камня как средства прозрения истины и обретения бессмертия, определяла, в частности, характер и бессмертного зародыша (*дань-тай*), и места его вызревания в теле адепта — киноварного поля (*дань-тянь*). Приверженец данного учения должен был совершить «воровской трюк с пружиной естества» (*дао-цзи*), т.е. перевернуть направление естественного движения от колыбели к могиле, а значит, буквально впасть в детство, зачиная и взращивая в самом себе младенца, призванного через десять лун стать новым бессмертным телом и «освободиться от трупа (*ши*)», что вполне реалистично изображалось в сопутствующих иллюстрациях. На новом культурном, философском и даже научном (паранаучном) уровне эта доктрина, в сущности, воспроизводила архаическую структуру натуралистического древнекитайского ритуала, в котором победа над смертью достигалась с помощью животворной силы чадородия, воплощенной в ребенке. Данная мыслительная парадигма в свернутом виде заключена в семантике иероглифа *шэн* («жизнь, рождать»), который идентифицирует жизнь, т.е. антисмерть, с порождением.

Однако в развитии описанного ритуального архетипа конфуцианцами и поздними (религиозными) даосами имеется принципиальное различие. Конфуцианцы в полном соответствии с архаической установкой представляли погружение в детскость как обращение к животворному родовому началу. Философ, мыслимый как *цзы*, т.е. «ребенок» или даже «плод», «семья» (таково еще одно значение этого иероглифа), становится естественным представителем собственного родового начала — народа, который при всей своей детскости, будучи «ушами и глазами неба» («Шу-цзин», гл. 4), открывает философу путь к прозрению высших (небесных) истин. Даосы же, возможно, не без влияния буддизма, стали трактовать этот же «путь на небо» как обращенный в младенчество, но без приобщения к родовому началу народности. Именно поэтому конфуцианцы их критиковали главным образом за индивидуализм и асоциальность.

И все же сближало тех и других еще одно проявление детскости. В культуре, которая самоосмыслялась как письменность (*вэнь*), главной задачей их творчества являлось порождение текстов, которое мыслилось вполне натуралистически, именно как порождение, поскольку письменные тексты считались состоящими из телесных сущностей — иероглифов (*цзы* 字). Последние суть самый естественный продукт творчества философов-*цзы* 子, поскольку этимологически они производны своим омонимичным названием от их обозначения и в своей семантике несут идею деторождения, воспитания, взращивания. Эта же идея через общую этимологию пронизывает семантическое поле терминов, обозначающих конечный результат деятельности философа — его учение (*сюэ* 学, *цзяо* 教). В самом общем культурологическом смысле такое учение и по форме, и по содержанию есть натуралистическая регенерация ушедшего в небытие, или «детская» философия поправки жизнью смерти.

Для уяснения специфики традиционной китайской философии важнейшее значение имеет точное понимание смысла (в том числе этимологического) ее самоназвания. Таковое (*цзы*) совмещает в себе понятия учителя-мудреца и ребенка-простеца. Два основных направления китайской философии — конфуцианство и даосизм — теоретически освоили эти смыслы, сделав акцент на первом или на втором соответственно. Более того, определяемые данными образцами физические черты нашли символическое отражение в мифологизированных описаниях внешнего облика и происхождения родоначальников конфуцианства и даосизма — Конфуция и Лао-цзы, а также в самих их именах. Этимологически же термин *цзы* связан с древнейшим ритуалом жертвоприношения предку, в котором обозначал ребенка, представляющего покойного. Воспринявшая подобное наименование философская традиция самоосмыслялась как натуралистическое учение о преодолении хаоса смерти органическими средствами «порождения жизни» (*шэн-шэн*).

Методологическая специфика

Одним из следствий общеметодологической роли логики в Европе стало обретение философскими категориями прежде всего логического смысла, генетически восходящего к грамматическим моделям древнегреческого языка. Сам термин «категория» подразумевает «высказываемое/утверждаемое» (*catēgorēō*). Китайские аналоги категорий, генетически восходя к мифическим представлениям, образам гадательной практики и хозяйственно-упорядочивающей деятельности, обрели прежде всего натурфилософский смысл и использовались в качестве классификационных матриц: например, двоичная — *инь-ян* (*лян-и* — «двоица образов»); троичная — *тянь, жэнь, ди* — «небо, человек, земля» (*сань-цай* — «три материала»); пятеричная — *у-син* — «пять стихий/элементов». Современный китайский термин «категория» (*фань-чоу*) имеет нумерологическую этимологию, происходя от обозначения магического квадрата 3×3 (*ло-шу*), на котором основан «Хун-фань»: *фань-чоу* — сокращенная форма выражения *Хун-фань цю-чоу* («девять полей “Величественного образа”»).

Место логики в Китае занимала так называемая нумерология (*сян-шучжи-сюэ*), т.е. формализованная теоретическая система, элементами которой

являются математические или математикообразные объекты — числовые комплексы и геометрические структуры, связанные, однако, между собой главным образом не по законам математики, а иначе — символически, ассоциативно, фактуально, эстетически, мнемонически, суггестивно и т.д. Как показал в начале XX в. один из первых современных исследователей древнекитайской методологии Ху Ши (1891—1962), двумя ее основными разновидностями были конфуцианская логика, изложенная в «И-цзине»/«Чжоу-и», и моистская логика, изложенная в гл. 40—45 «Мо-цзы», т.е. нумерология и протологика¹. Древнейшие и ставшие каноническими формы самоосмысления общепознавательной методологии китайской классической философии, реализованные в нумерологии «И-цзина»/«Чжоу-и», «Хун-фаня», «Тай-сюань цзина» и в протологике «Мо-цзы», «Гунсунь Лун-цзы», «Сюнь-цзы», ныне вызывают к себе повышенный интерес во всей мировой синологии.

Ху Ши стремился продемонстрировать в древнекитайской философии наличие логического метода, на равных правах включая в него и протологику, и нумерологию. Замечательным достижением китайского философа, получившего образование в США, было открытие в Древнем Китае развитой общепознавательной методологии, но он не сумел доказать ее логический характер, что вскоре было отмечено классиком отечественной китаистики В.М. Алексеевым (1881—1951)². В 1920-х гг. виднейшие европейские синологи А. Форке (1867—1944)³ и А. Масперо (1883—1945)⁴ показали, что даже учение поздних моистов, наиболее близкое к логике в древнекитайской методологии, строго говоря, является эристикой и, следовательно, обладает статусом протологики.

В середине 1930-х гг. понимание «И-цзина»/«Чжоу-и» как логического трактата убедительно опроверг Ю.К. Щуцкий (1897—1938)⁵. И в это же время Шэнь Чжун-тао (Ч.Т. Сун, 1892—1980)⁶ в развернутой форме показал, что нумерология «И-цзина»/«Чжоу-и» может быть использована в качестве общенаучной методологии, поскольку она представляет стройную систему символических форм, отражающих универсальные количественные и структурные закономерности мироздания. К сожалению, Шэнь Чжун-тао оставил в стороне вопрос о том, в какой степени этот потенциал был реализован китайской научной и философской традицией. Методологическая роль нумерологии в самом широком контексте духовной культуры традиционного Китая тогда же была блестяще продемонстрирована выдающимся французским синологом П.М. Гране (1884—1940), рассматривавшим нумерологию в качестве своеобразной методологии китайского коррелятивного (ассоциативного, категориального) мышления⁷. Работы П. Гране способствовали возникнове-

¹ *Hu Shih. The Development of the Logical Method in Ancient China.* — Shanghai, 1922.

² *Алексеев В.М.* Наука о Востоке. — М., 1982. — С. 355—364.

³ *Forke A.* The World-Conception of the Chinese. — L., 1925.

⁴ *Maspero H.* Notes la logiques de Mo-tseu et de son école // *Toung Pao.* 1928. Vol. XXV. P. 13—99.

⁵ *Щуцкий Ю.К.* Китайская классическая «Книга перемен» / Сост. А.И. Кобзев. — М., 1993; То же: 1997, 2003.

⁶ *Sung Z.D.* The Symbols of the Yi King or the Symbols of the Chinese Logic of Changes. Shanghai, 1934; 2 ed.: N.Y., 1969.

⁷ *Гране М.* Китайская мысль. — М., 2004.

нию современного структурализма и семиотики, но долгое время не находили должного продолжения в западной синологии.

Наибольшее развитие теория коррелятивного мышления нашла в трудах крупнейшего западного историка китайской науки Дж. Нидэма¹, который, однако, принципиально разделил коррелятивное мышление и нумерологию. С его точки зрения, первое в силу своей диалектичности служило питательной средой для подлинного научного творчества, вторая же, хоть и производна от первого, скорее тормозила, а не стимулировала развитие науки. Внутренняя противоречивость позиции Нидэма внешне сглаживается сужением понятия китайской нумерологии до всего лишь мистики чисел (естественно, не имеющей общеметодологического статуса). С критикой этой позиции выступил другой выдающийся историк китайской науки Н. Сивин, на материале нескольких научных дисциплин конкретно показавший неотъемлемую органичность присущих им нумерологических построений. Самых радикальных взглядов в методологической трактовке китайской нумерологии придерживаются отечественные синологи В.С. Спирин (1929–2002)² и А.М. Карапетьянц³, отстаивающие тезис о ее полноценной научности. Спирин видит в ней прежде всего логику, Карапетьянц — математику. Сходным образом исследователи из КНР Лю Вэй-хуа, Дун Гуан-би, Лю Ган и другие трактуют нумерологическую теорию «И-цзина»/«Чжоу-и» как древнейшую в мире математическую или информационную философию, математическую логику или теорию модельных построений, аналоговых исчислений и выводов⁴. Спирин и Карапетьянц предлагают отказаться от термина «нумерология» или применять его только к заведомо ненаучным построениям. Подобное разграничение, конечно, возможно, но оно будет отражать мировоззрение современного ученого, а не китайского мыслителя, пользовавшегося единой методологией и в научных, и в ненаучных (с нашей точки зрения) штудиях.

Основу китайской нумерологии составляют три типа инструментов, которые, в свою очередь, делятся на пары: 1) символы (*сян*) — а) черты (*яо/сяо*) — *инь* (— —) и *ян* (— — —), б) фигуры (*гуа*) — триграммы и гексаграммы; 2) числа (*шу*) — а) четные и нечетные, б) «небесные стволы» и «земные ветви», 3) схемы (*ту*) — а) круглые (*юань*) и квадратные/прямоугольные (*фан*), б) *хэ-ту* («изображение [из Желтой] реки») и *ло-шу* («писание [из реки] Ло») (рис. 1.1; 1.2).

Все эти методологемы выражены также тремя типами парных обозначений: 1) символами — геометризованными фигурами и схемами; 2) числами — цифрами и циклическими знаками; 3) иероглифами — простыми (*вэнь*) и сложными (*цзы*). Следовательно, вся их система сама нумерологизирована, поскольку содержательно и формально построена на двух исходных нумерологических числах — 3 и 2, главными онтологическими референтами которых являются «три материала» (*сань-цай*): небо, земля, человек и две силы — *инь* и

¹ Нидэм Дж. Фундаментальные основы традиционной китайской науки // Китайская геомантия. — СПб., 1998. — С. 195–263.

² Спирин В.С. Построение древнекитайских текстов. — СПб., 2006.

³ Карапетьянц А.М. Раннекитайская системология. — М., 2015.

⁴ Подробно см.: Кобзев А.И. «Канон перемен» как мировая константа // В пути за Китайскую стену. — М., 2014. — С. 629–708.

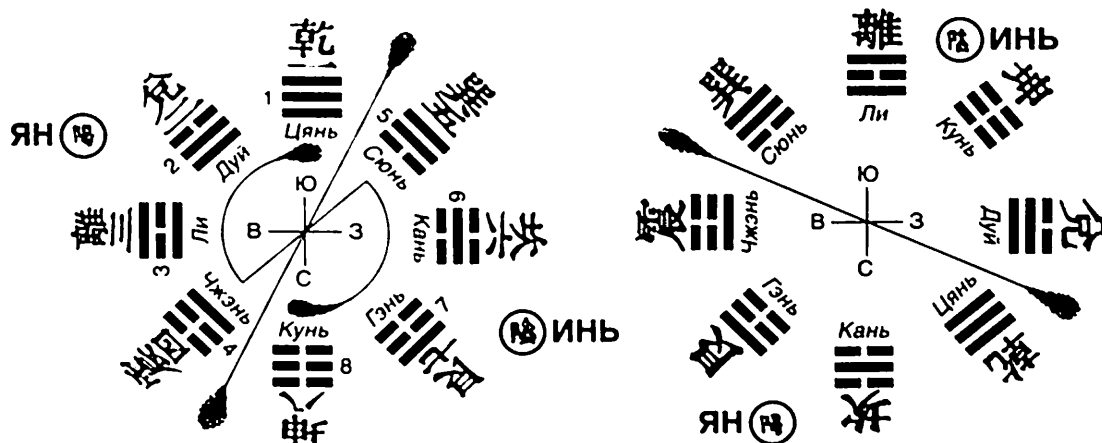


Рис. 1.1. Квадратно-круговые расположения триграмм, приписываемые Фу-си и Вэнь-вану

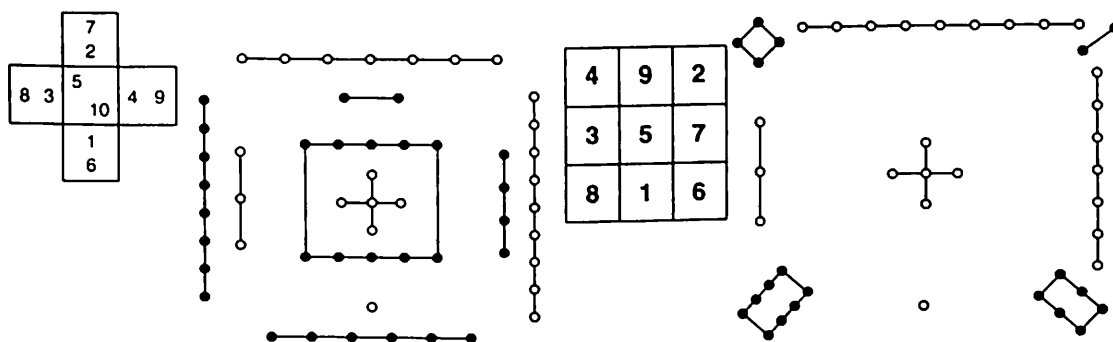


Рис. 1.2. Хэ-ту и ло-шу: традиционные изображения и дубли в арабских цифрах

ян. Объясняется данный факт архаичным происхождением китайской нумерологии, которая уже с незапамятных времен играла культуромоделирующую роль. Древнейшие образцы китайской письменности — предельно схематизированные и нумерологизированные надписи на гадательных костях. Поэтому и подражавшие им канонические тексты создавались по аналогичным стандартам. Так, в сугубо традиционалистском обществе наиболее значимые идеи неразрывно срастались со знаковыми клише, в которых были строго установлены состав, количество и пространственное расположение иероглифов или любых других графических символов.

За свою долгую историю нумерологические структуры в Китае достигли высокой степени формализации. Именно это обстоятельство сыграло решающую роль в победе нумерологии над протологикой, поскольку последняя не стала ни формальной, ни формализованной, а потому не обладала качествами удобного и компактного методологического инструмента (органона).

Протологика одновременно противостояла нумерологии и сильно зависела от нее. Так, находясь под воздействием нумерологического понятийного аппарата, в котором противоречие (контрадикторность) было растворено в

противоположности (контрарности), протологическая мысль не сумела терминологически разграничить противоречие и противоположность. Это, в свою очередь, самым существенным образом сказалось на характере протологик и диалектики, так как и логическое, и диалектическое определяется через отношение к противоречию. Центральная гносеологическая процедура — обобщение — в нумерологии и зависимой от нее протологике была основана на количественном упорядочении объектов и ценностно-нормативном выделении из них главного — репрезентанта — без логического отвлечения совокупности идеальных признаков, присущих всему данному классу объектов. Генерализация сущностно взаимосвязана с аксиологичностью и нормативностью всего понятийного аппарата классической китайской философии, что обусловило такие фундаментальные особенности последней, как беллетризованность и текстологическую канонообразность.

В целом нумерология возобладала при теоретической неразработанности оппозиции «логика—диалектика», недифференцированности материалистических и идеалистических тенденций и общем господстве комбинаторно-классификационного натурализма, отсутствии логизирующего идеализма, а также консервации символической многозначности философской терминологии и ценностно-нормативной иерархии понятий.

Основные школы

В начальный период своего существования (VI—III вв.) китайская философия в условиях категориальной недифференцированности философского, научного и религиозного знания являла собой картину предельного разнообразия взглядов и направлений, представлявших как соперничество 100 школ (*бай-цзя чжэнь-мин*). Первые попытки классификации подобного многообразия предпринимались представителями главных философских течений (конфуцианства и даосизма) в стремлении подвергнуть критике своих оппонентов. Этому специально посвящена гл. 6 «Фэй ши-эр цзы» («Против двенадцати мыслителей») конфуцианского трактата «Сюнь-цзы». В ней, помимо пропагандируемого учения Конфуция и его ученика Цзы-Гуна (V в. до н.э.), автор выделил шесть учений (*лю-шо*), попарно представленных 12 мыслителями, и подверг их резкой критике. В гл. 21 своего трактата Сюнь-цзы, отдавая учению Конфуция роль «единственной школы, достигшей всеобщего Пути-дао и овладевшей его применением (*юн*)», также выделил шесть противостоящих ему «беспорядочных школ» (*луань-цзя*).

Примерно синхронная (хотя, по некоторым предположениям, и более поздняя, вплоть до рубежа н.э.) и типологически схожая классификация содержится в заключительной гл. 33 «Тянь-ся» («Поднебесная») даосского трактата «Чжуан-цзы» (IV—III вв.), где также выделено стержневое, наследующее древнюю мудрость учение конфуцианцев, которому противопоставлены 100 школ (*бай-цзя*), разделенные на 6 направлений.

Эти структурно аналогичные шестеричные построения, исходящие из идеи единства истины (Пути-дао) и многообразия ее проявлений, стали основой для первой классификации основных философских учений как таковых (а не

просто их представителей), которую описал Сыма Тань (ок. 165–110 до н.э.), написавший специальный трактат о 6 школах (*лю-цзя*), вошедший в состав заключительной гл. 130 составленной его сыном Сыма Цянем (145/135–87/86 до н.э.) первой нормативной истории (*чжэн-ши*) «Ши-цзи» («Исторические записки», или «Записки историка-астролога»). В этом произведении перечислены и охарактеризованы: 1) «школа темного и светлого [мирообразующих начал]» (*инь-ян-цзя*), в западной литературе называемая также натурфилософской; 2) «школа ученых» (*жу-цзя*), т.е. конфуцианство; 3) «школа Мо [Ди]» (*мо-цзя*, моизм); 4) «школа имен» (*мин-цзя*), в западной литературе называемая также номиналистской и диалектико-софистической; 5) «школа законов» (*фа-цзя*), т.е. легизм и 6) «школа Пути и благодати» (*дао-дэ-цзя*), т.е. даосизм. Наивысшей оценки удостоена последняя школа, которая, подобно конфуцианству в классификациях из «Сюнь-цзы» и «Чжуан-цзы», представлена синтезирующей главные достоинства всех остальных школ.

Данная схема получила развитие в классификационно-библиографическом труде выдающегося ученого Лю Синя (53 до н.э. — 23 н.э.), легшем в основу древнейшего в Китае, а возможно и в мире, соответствующего каталога «И-вэнь чжи» («Трактат об искусствах и текстах»), который стал гл. 30 составленной Бань Гу (32–92 н.э.) второй нормативной истории «Хань-шу» («Книга [об эпохе] Хань»). Во-первых, классификация выросла до десяти членов — к шести имевшимся прибавились четыре новых: дипломатическая «школа вертикальных и горизонтальных [политических союзов]» (*цзун-хэн-цзя*); эклектико-энциклопедическая «свободная школа» (*цза-цзя*); «аграрная школа» (*нун-цзя*) и фольклорная «школа малых изъяснений» (*сяо-шо-цзя*). Во-вторых, Лю Синь предложил теорию происхождения каждой из 10 школ (*ши-цзя*), охватывающих всех философов/мудрецов (*чжу-цзы*).

Эта теория предполагала, что в начальный период формирования традиционной китайской культуры, т.е. в первые века I тыс. до н.э., носителями социально значимого знания были официальные лица, иначе говоря, ученые являлись чиновниками, а чиновники — учеными. Вследствие упадка «пути истинного государя» (*ван-дао*), т.е. ослабления власти правящего дома Чжоу, произошло разрушение централизованной административной структуры, и ее представители, лишившись официального статуса, были вынуждены вести частный образ жизни и обеспечивать собственное существование реализацией своих знаний и умений уже в качестве учителей, наставников, проповедников. В наступившую эпоху государственной раздробленности борющиеся за влияние на удельных властителей представители различных сфер некогда единой администрации образовали разные философские школы, общее обозначение которых *цзя* (буквально — «семья») свидетельствует об их частном характере.

Конфуцианство создали выходцы из ведомства просвещения, «помогавшие правителям следовать силам *инь-ян* и разъяснявшие, как осуществлять воспитующее влияние», опираясь на письменную культуру (*вэнь*) канонических текстов «Лю-и» («Шесть искусств»), «У-цзин» («Пять канонов»), «Ши-синь цзин» («Тринадцать канонов») и ставя во главу угла «гуманность» (*жэнь*) и «долг/спра-

ведливость» (*и*). Даосизм (*дао-цзя*) создали выходцы из ведомства хронографии, которые «составляли летописи о пути (*дао*) успехов и поражений, существовании и гибели, горя и счастья, древности и современности», благодаря чему постигли «царское искусство» самосохранения посредством «чистоты и пустоты», «униженности и ослабленности». «Школу темного и светлого [мирообразующих начал]» создали выходцы из ведомства астрономии (астрологии, хронографии), следившие за небесными знаменами, солнцем, луной, звездами, космическими ориентирами и чередованием времен. Легизм создали выходцы из судебного ведомства, которые дополняли управление на основе ритуальной благопристойности (*ли*) наградами и наказаниями, определенными законами (*фа*). «Школу имен» создали выходцы из ритуального ведомства, чья деятельность обуславливалась тем, что в древности в чинах и ритуалах номинальное и реальное не совпадало и возникала проблема их приведения во взаимное соответствие. Моизм создали выходцы из храмовых сторожей, проповедовавшие бережливость, всеобъемлющую любовь (*цзянь-ай*), выдвижение достойных (*сянь*), почтение к нациям (*гуй*), отрицание предопределения (*мин*) и единообразия (*тун*).

Дипломатическую «школу вертикальных и горизонтальных [политических союзов]» создали выходцы из посольского ведомства, способные «вершить дела как должно и руководствоваться предписаниями, а не словопрениями»; эклектико-энциклопедическую «свободную школу» — выходцы из советников, сочетавшие идеи конфуцианства и моизма, «школы имен» и легизма во имя поддержания порядка в государстве; «аграрную школу» — выходцы из ведомства земледелия, ведавшие производством продовольствия и товаров, которые в «Хун-фане» отнесены соответственно к первому и второму из восьми важнейших государственных дел (*ба-чжэнь*); «школу малых изъяснений» — выходцы из низкорядных чиновников, которые должны были собирать сведения о настроениях среди народа на основе «уличных пересудов и дорожных слухов».

Оценив последнюю школу (носившую в большей степени фольклорный, нежели философский характер и продуцировавшую беллетристику — *сяо-шо*) как не заслуживающую внимания, авторы этой теории признали девять оставшихся школ «взаимно противоположными, но формирующими друг друга» (*сян-фань эр сянь-чэнь*), т.е. идущими к одной цели разными путями и опирающимися на общий идейный базис — «Шесть канонов» («Лю-цзин»). Заключение означало, что разнообразие философских школ представляет вынужденное следствие распада общей государственной системы, естественным образом устраняющегося при ее восстановлении и возвращении философской мысли в объединяющее и стандартизирующее конфуцианское русло.

Несмотря на отказ от рассмотрения «школы малых изъяснений» в качестве философской, в «И-вэнь чжи» неявно сохранена десятиричность набора философских школ, поскольку далее в специальный раздел выделена «военная школа» (*бин-цзя*), которая в соответствии с общей теорией представлена образованными выходцами из военного ведомства. Истоки этой десятичленной классификации прослеживаются в проникнутых даосским влиянием энциклопедических памятниках III–II вв. до н.э. «Люй-ши чунь-цю» («Вёсны и осени господина Люя») и «Хуайнань-цзы» («[Трактат] Учителя из Хуайнани»).

Созданная в период формирования централизованной империи Хань, наименование которой стало этнонимом самого китайского народа, называющего себя *хань*, теория Лю Синя — Бань Гу в традиционной науке обрела статус классической. В дальнейшем в течение всей истории Китая продолжалась ее разработка, особенный вклад в которую внесли Чжан Сюэ-чэн (1738—1801) и Чжан Бин-линь (1869—1936). В китайской философии XX в. она была решительно раскритикована Ху Ши, но, напротив, поддержана и развита Фэн Ю-ланем (1895—1990), который пришел к выводу, что шесть основных школ создали представители не только разных профессий, но и разных типов личности и образа жизни. Конфуцианство сформировали ученые-интеллектуалы, моизм — рыцари, т.е. странствующие воины и ремесленники, даосизм — отшельники и затворники, «школу имен» — риторы-полемисты, «школу темного и светлого [мирообразующих начал]» — оккультисты и нумерологи, легизм — политики и советники властителей.

Хотя после создания классификации Лю Синя — Бань Гу возникали схемы с еще большим количеством элементов, в частности в официальной истории эпохи Суй (581—618) «Суй-шу» (VII в.) перечислены 14 философских школ, реально значимую роль в историко-философском процессе сыграли шесть из них, выделенные уже в «Ши-цзи» и ныне признаваемые таковыми большинством специалистов.

Стержневая роль конфуцианства

И в осевое время зарождения китайской философии, и в эпоху соперничества 100 школ, и тем более в последующие времена, когда идейный ландшафт утратил столь пышное разнообразие, конфуцианство играло центральную роль в духовной культуре традиционного Китая, поэтому его история является стержневой для всей истории китайской философии или по крайней мере той ее части, которая начинается с эпохи Хань. С возникновения до настоящего времени история конфуцианства в самом общем виде делится на четыре периода, причем начало каждого из них связано с глобальным социально-культурным кризисом, выход из которого конфуцианские мыслители неизменно находили в теоретическом новаторстве, облакаемом в архаизованные формы.

Первый период: VI—III вв. до н.э. Изначальное конфуцианство возникло в середине I тыс. до н.э., когда Китай раздирали бесконечные войны, которые обособившиеся децентрализованные государства вели друг с другом и с нападавшими с разных сторон «варварами». В духовном плане происходило разложение раннежоуской религиозной идеологии, подрываемой реликтами дочжоуских (шан-иньских) верований, неошаманистскими (протодаосскими) культами и инокультурными веяниями, доносимыми до Средних государств их агрессивными соседями — номадами. Реакцией на этот духовный кризис стала канонизация Конфуцием идеологических устоев раннежоуского прошлого, запечатленных прежде всего в «Шу-цзине» и «Ши-цзине», а результатом — создание принципиально нового культурного образования — философии.

Второй период: III в. до н.э. — X в. н.э. Основным стимулом формирования так называемого ханьского конфуцианства стало стремление к восстановле-

нию идейного главенства, утраченного в борьбе с новообразовавшимися философскими школами, прежде всего даосизмом и легизмом. Реакция была, как и раньше, ретроградной по форме и прогрессивной по существу. С помощью древних текстов, в первую очередь «И-цзина»/«Чжоу-и» и «Хун-фаня», конфуцианцы этого периода во главе с Дун Чжун-шу (II в. до н.э.) существенно реформировали собственное учение, интегрировав в него проблематику своих теоретических конкурентов: методологическую и онтологическую — даосов и школы *инь-ян*, политико-правовую — моистов и легистов.

Третий период: X–XX вв. Возникновение неоконфуцианства было вызвано очередным идейным кризисом, обусловленным противостоянием официализированного конфуцианства с новым конкурентом — буддизмом, а также преобразовавшимся под его влиянием даосизмом. Популярность этих учений, особенно в их религиозно-теологических, мистико-метафизических и маги-ко-алхимических аспектах, обуславливалась происходившими в стране социально-политическими катаклизмами, толкавшими к поиску в них спасения. Ответом конфуцианцев на этот вызов стало опять выдвижение оригинальных идей под лозунгом «возврата к древности» (*фу-гу*) и со ссылками на основателей их учения, прежде всего Конфуция и Мэн-цзы.

Четвертый период — последний и незавершенный, начавшийся в XX в. Появившееся в это время новое конфуцианство (постнеоконфуцианство) стало реакцией уже на общемировые катастрофы и глобальные информационные процессы, выразившиеся, в частности, в укоренении в Китае чужеродных западных теорий. Для их новаторского переосмысления конфуцианские модернисты вновь обратились к «золотому запасу» идей исходного конфуцианства и классического неоконфуцианства, в первую очередь Чжу Си (1130–1200) и Ван Ян-мина (1472–1529). Последняя форма конфуцианства в наибольшей степени отлична от всех остальных, предшествовавших ей, и прежде всего потому, что в сферу ее интегративных интенций попал предельно чужеродный, даже в сущности противоположный, духовный материал иного культурного типа.

Заключение

К началу XXI в., вопреки недавним пророчествам о конце истории и триумфальном шествии западной культуры по всему миру, выяснилось, что принципиально иные мировоззренческие модели не только продолжают успешно существовать в своих исконных ареалах, но и активно проникают на Запад. Наиболее радикальную и развитую альтернативу угасающей «фаустовской душе» ныне предлагает вчера казавшийся колоссом на глиняных ногах Китай.

Вместо идеалистического умерщвления или, по крайней мере стыдливого, сокрытия живой плоти и подавления телесных стремлений Запад в XX в. демонстративно предался гедонизму и культу чувственности, что соответствует фундаментальным принципам телесно и виталистически ориентированных китайцев, изобретших алхимию как учение о философском камне и эликсире бессмертия (киновари — *дань*), т.е. макробиотику, занимавшуюся прежде всего продлением жизни, и направленные к той же цели эротологию, диетологию

и т.п. Постхристианский секуляризовавшийся Запад преисполнился тем же рассудочным натурализмом.

Центр тяжести современной западной культуры переместился из левополушарной области идей, выраженных алфавитными текстами, в правополушарную область визуальных образов, весьма напоминающую тотальный визуализм эстетизированной китайской иероглифики. Сами теоретические основы информационной революции XX в. весьма китаистичны. Приведшая к созданию компьютерной техники двоичная арифметика, по признанию ее творца Лейбница, типологически (а может быть, и генетически) идентична нумерологической системе *суа* (три-, гексаграмм), составляющей ядро китайской «книги книг» «И-цзина»/«Чжоу-и».

Все вышеизложенное позволяет видеть в Китае и в целом в синической цивилизации не только перспективного претендента на ведущую роль в грядущем раскладе геополитических сил, но и мощного носителя чудесным образом приспособленной к современным общемировым ценностям оригинальной философии, синтезирующей высшие достижения древнейшей, традиционалистски рафинированной духовной культуры.

В подобной исторической перспективе более достоверным, чем во время своего опубликования в 1948 г., выглядит предсказание одного из лучших в мире знатоков китайской философии Фэн Ю-ланя: «Высшие ценности, с которыми человек соприкасается благодаря философии, даже чаще обретаемых через религию, ибо не смешаны с воображением и суеверием. В мире будущего место религии займет философия. Это следует из китайской традиции»¹.

Выводы

1. Глобальную культурную альтернативу составляют западная культура, включающая средиземноморскую по происхождению европейско-американскую, арабо-мусульманскую, индо-иранскую, и китайская (синистическая или синоиероглифическая), охватывающая цивилизационный ареал Китая и сопредельных стран.

2. В основе всемирно-исторической оппозиции Восток—Запад лежат фундаментальные антропологические, языковые, психофизиологические, культурные и прочие различия, связанные с самим происхождением человека и процессом его сапиентации.

3. В западном мировоззрении происходит удвоение мира в его идеальной конструкции (как прототипа или модели), для китайского же натурализма мир един и неделим, в нем все имманентно и ничто, включая самые тонкие духовные и божественные сущности, не трансцендентно.

4. В идеальном мире Запада действуют абстрактные логические законы, в натуралистическом мире Китая — классификационные структуры, а место логики занимает нумерология (учение о символах и числах).

5. Китайская философия всегда была царицей наук и никогда не становилась служанкой богословия.

¹ Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии. — СПб., 1998. — С. 26.

6. В Китае самостоятельно не возникла атомистика, поскольку господствовали континуально-волновые представления о веществе и субстратные состояния как материальных, так и духовных явлений обычно мыслились непрерывно-однородными (пневменными).

7. Самоназвание традиционной китайской философии *цзы* совмещает в себе понятия учителя-мудреца и ребенка-простеца.

8. Реально значимую роль в китайской философии сыграли шесть школ: 1) «школа *инь-ян*»; 2) конфуцианство; 3) моизм; 4) «школа имен»; 5) легизм и 6) даосизм.

9. С возникновения до наших дней ведущую роль в китайской философии всегда играло конфуцианство, прошедшее в своем развитии четыре периода, причем начало каждого из них связано с глобальным социально-культурным кризисом.

Контрольные вопросы

1. Существует ли историческая и/или логическая связь между алфавитным письмом и атомистикой?

2. В каких произведениях отражено древнекитайское учение о символах и числах?

3. Каков основной инструментарий китайской нумерологии и чем определен ее методологический статус?

4. В каких произведениях отражена древнекитайская протологика?

5. Сколько философских школ было в древнем Китае и каково происхождение главных из них?

6. В чем специфика и общемировое значение китайской философии?

Для дополнительного чтения

Гране М. Китайская мысль. — М.: Республика, 2004 — 526 с.

Духовная культура Китая: Энциклопедия. — Т. 1: Философия. — М.: Вост. лит., 2006. — 727 с.

История китайской философии / Пер. с кит. В.С. Таскина; Общ. ред. и послесл. М.Л. Титаренко. — М.: Прогресс, 1989. — 552 с.

Карапетьяниц А.М. Раннекитайская системология. — М.: Восточная литература, 2015. — 565 с.

Кобзев А.И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. — М.: Наука: Вост. лит., 1994. — 431 с.

Нидэм Дж. Фундаментальные основы традиционной китайской науки // Китайская геомантия / Сост. и пер. М.Е. Ермаков. — СПб.: Петербургское востоковедение, 1998. — С. 195–263.

Спирин В.С. Построение древнекитайских текстов. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2006. — 276 с.

Торчинов Е.А. Даосизм: Опыт историко-религиоведческого описания. — 2-е изд., доп. — СПб.: Лань, 1998. — 446 с.

Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии / Пер. с англ.; науч. ред. Е.А. Торчинов. — СПб.: Евразия, 1998. — 373 с.

Глава 2

АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Термин «античная философия» состоит из двух слов, и каждое из них придает всему выражению специфический смысловой оттенок. Слово «античный» происходит от лат. *antiquus* — древний. В этом смысле античная философия есть философия древняя, и она представляет условную совокупность теоретических, эстетических и этических представлений древней, дохристианской Европы. Слово же «философия» восходит к греч. *philosophia* — буквально — «любобное отношение к мудрости». Мудрость греками понималась как знание совершенное и достаточное, а «любобное отношение» к ней трактовалось по-разному, исходя из уникального опыта каждого философа. В этом смысле античная философия есть философия древних греков и римлян, безотносительно к древности как таковой: для древних их философия была вполне своевременной и современной.

Философия для античного грека начинается с удивления, движется любопытством, проходит в сомнениях и оканчивается загадкой. «То, что известно, известно немногим», — писал в «Поэтике» Аристотель. Философское удивление вызывают вещи обычные и, казалось бы, общепонятные: закон, красота, добродетель, порядок, нрав, справедливость, судьба, бог, душа, мышление, мироздание и т.д. Своеобразие и уникальность античной философской традиции заключается в том, что в ней все эти вещи впервые были осмысленны в своей полноте, т.е. были последовательно представлены как проблема, как понятие и как ценность. Этот процесс всестороннего осмысления мира, природы и человека происходил в античности в двух измерениях: в рамках всей философской традиции (проблемный подход архаики, понятийный — аттической классики, ценностный — эллинизма) и в пределах отдельного философского поколения. То, что одним философам представлялось загадкой и чудом, для других приобретало статус понятного и несомненного, чтобы впоследствии снова утратить свою очевидность и вызывать удивление с новой силой. Многообразие философских теорий, точек зрения и представлений является характерной чертой греческо-римской философской традиции.

К числу характерных особенностей античной философской традиции относятся также: а) общая установка на разумное (рациональное) постижение природной взаимосвязи вещей; б) тесная сопряженность философского опыта с опытом эстетическим: в основе практически всех философских учений античности лежит представление о совершенном, прекрасном, разумном устройстве космоса (мироздания), а стремление к совершенству в том или ином понимании объявляется целью всех философских занятий; в) нестабиль-

ность понятийного аппарата: философская и научная терминология в Древней Греции всегда находилась в постоянном движении и осмыслении, только в ходе частного рассмотрения определенные термины приобретали свои значения; г) приоритет общего над единичным: отдельная вещь, человек, индивид и личность в античной философской традиции всегда представляют собой только частный случай проявления общего — рода вещи, миропорядка, закона, полиса (государства) и бытия.

СТАНОВЛЕНИЕ ФИЛОСОФИИ В ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ

Возникновению философского и научного знания в Древней Греции предшествовало знание мифологическое, укорененное в жизни родовой общины и получившее свое выражение в формах ритуальной практики и в священных преданиях греческого народа — мифах. Основное назначение мифа (греч. *mythos* — предание, сказание) — представление опыта взаимосвязи вещей в качестве непосредственно данного и очевидного. Отсюда проистекают две его фундаментальные характеристики: 1) нерасчлененность в мифе вещного и социального, человека и вещи, вещи и слова, предмета и знака; вещь и причина ее возникновения в мифе также не различались, поэтому объяснение вещи и мира в целом сводилось к рассказу о происхождении и творении; 2) содержание мифа всегда представлялось древнему человеку подлинным.

Предфилософским опытом осмысления содержания мифа в Древней Греции были поэмы Гомера (VIII в. до н.э.) и Гесиода (нач. VII в. до н.э.). В «Илиаде» и «Одиссее» Гомера и в «Теогонии» Гесиода традиционные мифы были впервые подвергнуты рационалистической обработке и стали объектом художественной эстетизации. Боги обрисованы у Гомера так же ярко и индивидуально, как и смертные герои. Они всемогущи, прекрасны, бессмертны, но в остальном обнаруживают чисто человеческие качества. Как и людям, им присущи радость, злоба, зависть, любовь, они способны буйно веселиться и испытывать физические страдания.

Наряду с человеческим естеством и богами Олимпа зримые очертания в поэмах Гомера приобретает Земля и все мироздание. Поверхность Земли уподобляется плоскому диску, который со всех сторон омывается Океаном — огромной кругообразной рекой. Океан — это «предок богов», «от которого все происходит». Сверху мир покрывает небесная «медная» или «железная» полусфера. Пространство под ней состоит из двух областей: в верхней, наполненной светлым, прозрачным эфиром (греч. *aithēr* — воздух легкий, прозрачный), обретаются Зевс и олимпийские боги; в нижней, наполненной воздухом (греч. *aēr* — воздух влажный, тяжелый) и населенной людьми, возникают туманы, дожди и облака. Мир подземный (невидимый) имеет аналогичную структуру: верхней частью подземного мира, ближайшей по отношению к людям, является царство мертвых, Аид (греч. *Haidēs*; буквально — незримый); нижняя часть — Тартар.

В «Теогонии» Гесиода (греч. *theogonia* — происхождение богов) содержится подробное описание Тартара: это пустая темная бездна, в которой носятся

вихри. Вход в него подобен узкому горлышку, над которым расходятся «корни» или «истоки» земли, неба и моря. В начале, по Гесиоду, был Хаос, затем появились широкогрудая Гея (Земля), мрачный Тартар и прекраснейший из богов — Эрос (Любовь). Хаос — это зияющая пустота между землей и небом, Гея — незыблемое основание всего существующего, Любовь — сладостная причина всех зачатий и рождений («Теогония», 116–122). Согласно позднейшей интерпретации Аристотеля («Метафизика», 984 b), Хаос — это пространство, Гея — первоматерия всех вещей, Эрос — их движущая сила. В поэме «Работы и дни» Гесиод в подробностях изображает жизнь человеческих поколений, проходящую через пять веков: «золотой», «серебряный», «медный», так называемый «геронический век» и «железный». Первое поколение каждого века создается богом (Кронос творит людей «золотого века», Зевс — всех остальных), а последнее «покрывается землей», т.е. погибает. Причины гибели людей «золотого века» в точности не известны, «серебряный» пришел к концу, поскольку люди «почестей не воздавали блаженным богам». Люди «медного века» погибли в междоусобной войне. Люди четвертого «века» — это «героев божественных род», сражавшихся некогда и погибших под стенами Фив или Трои. «Век» пятый, «железный» — это «теперешний век» — «век» забот и раздоров, зависти и насилия.

В поэмах Гомера и Гесиода содержание мифа впервые получает свое объяснение и оправдание, т.е. становится обозримым и общепонятным, приобретает определенность и тем самым выявляет свою ограниченность. Миф перестает восприниматься как живая реальность и очевидность, недоступная критике и осмыслению. Бессознательный человеческий опыт перестает быть опытом мира. Мир теряется в разнообразии многообразных вещей и становится чуждым и новым для человека, с одной стороны, и вызывающим любопытство — с другой. Именно с удивления и любопытства перед вещами, происходящими в мире, начинаются философия и наука в Древней Греции. Эти чувства не оставляли ее никогда.

Традиционно история античной философии подразделяется на три периода.

1. **Архаический** (философия ранней Греции): VI — первая половина V вв. до н.э. В это время происходит распад традиционной родовой общины и зарождаются первые греческие города-государства — полисы. Рост городов, развитие ремесла и торговли, возникновение денежных отношений стали причиной глубокого расслоения общества, сопровождавшегося дискредитацией норм обычного (родового) права. Кризис рода сказался не только в ограничении роли родственных связей в человеческом обществе, в эту эпоху сама однородность вещей теряет свою очевидность, и мир впервые предстает во всем своем многообразии. Одновременно происходит разрыв между мифологическим (тем, что было всегда) и историческим (происходящим теперь). Этот разрыв постепенно перерастает в конфликт и приводит к возникновению философского и научного знания. Философия в это время отождествляется с любопытством, т.е. со стремлением человека определить специфику (место) каждой вещи внутри космического миропорядка. Человек осознает себя «вещью среди вещей» этого мира, место которой также нуждается в определении.

Ставший проблематичным опыт взаимосвязи вещей находит свое философское обоснование либо в теории вещи как элемента организованной совокупности — космоса, либо в теории вещи как совокупности элементов. Космос (мир) и фюсис (природа) являются ключевыми словами ранней греческой философской традиции.

2. **Классический** (философия классической Греции): вторая половина V—IV вв. до н.э. Это время расцвета полисной демократии и утверждения норм гражданского права в качестве правил всеобщего законодательства. Хозяйство, государство, нравственность, воспитание — все стороны общественной жизни становятся предметом практического обсуждения и теоретических размышлений. Человек перестает быть «вещью среди вещей» и становится «человеком среди людей», воспринимающим мир и себя самого исходя из своего социального и гражданского опыта. Взаимосвязь вещей, их причинная, формальная, материальная и целевая обусловленность, а также сам характер существования единичной вещи получают свое философское обоснование в единстве понятия (идеи) и бытия. Философия в это время впервые приобретает самостоятельный статус, совмещая два аспекта: научный (образование философских понятий — «первооснов бытия») и воспитательный (образование человека — «идеального гражданина»). Тождество этих моментов легло в основу первых философских систем — Платона и Аристотеля. К числу отдельных характерных особенностей классической греческой философии принадлежат: отождествление знания и добродетели, различение «права и правды природы» (фюсис) и «права и правды закона» («номос»), утверждение, что «человек является мерой всех вещей» и др.

3. **Эллинистический** период подразделяется на два этапа: 1) ранний эллинистический: с конца IV в. до конца I в. до н.э.; 2) поздний эллинистический (или греко-римский): с конца I в. до н.э. по VI в. н.э. В это время происходит упадок греческих городов-государств и утрата Грецией политической независимости. Вместо прежних форм государственной власти появляются новые — эллинистические монархии и Римская империя. Эллинистический человек перестает быть гражданином родного полиса и становится космополитом — представителем мирового гражданства. Для всего периода характерно рассмотрение философских проблем познания и бытия с целью определить нормы и стандарты правильной жизни. Понятийный характер мышления сменяется ценностной установкой: вещь из понятия превращается в ценность. Ценность и достоверность самого мышления ставятся под вопрос. Философия из всеобщей науки перерастает в научную дисциплину или в ряд дисциплин: логику, физику, этику. На раннем этапе эллинистической эпохи поиски нового мировоззрения вызвали к жизни многочисленные философские школы и спровоцировали острую борьбу между ними (стоики, киники, эпикурейцы, академики, перипатетики, скептики). В эпоху позднего эллинизма обнаруживаются попытки примирить враждующие доктрины, выработать универсальное мировоззрение — создаются эклектические учения, в конце концов поглощаемые неоплатонизмом.

КОСМОГОНИЯ И КОСМОЛОГИЯ ДОСОКРАТИКОВ

«Досократики» — термин историко-философской науки Нового времени, означающий неоднородную совокупность философов архаической Греции VI—V вв. до н.э., а также ближайших преемников этих философов, принадлежавших к IV в. до н.э. и не затронутых действием новой, классической (сократической), философской традиции.

Философия досократиков развивалась как на востоке Эллады — в ионийских городах Малой Азии, так и в западной ее части — в греческих колониях Южной Италии и Сицилии (так называемой Великой Греции). Для восточной, ионийской, традиции характерен эмпиризм — своеобразный натурализм, исключительный интерес к многообразию и специфике вешного мира, опора на свидетельства чувств, вторичность антропологической и этической проблематики. Для западной, италийской, ветви досократической философии характерны прежде всего специфический интерес к формальной и числовой составляющим мира вещей, логицизм, опора на доводы разума и рассудка, утверждение онтологической и теоретико-познавательной проблематики в качестве фундаментальных.

В центре внимания всей философии досократиков — космос, мир — в значении структурно организованной совокупности и упорядоченной целостности вещей. Космос не вечен и происходит во времени, буквально, имеет начало, рождаясь на свет из предшествующего ему беспорядка (хаоса). Космический миропорядок в учениях досократиков рассматривается в двух аспектах — космологическом, отражающем структуру и целостность мироздания в статике, и в космогоническом, представляющем мировое устройство в его динамике. На стыке этих двух дисциплин возникает центральная тема досократической философской мысли — природа (греч. *physis*) — в значении естества, характера, внутренней сущности всех вещей, являющейся также порождающим принципом их бытия.

Коренной проблемой ранней греческой философии была проблема нахождения первоосновы сущего, т.е. чего-то неизменного, устойчивого, постоянного, что служит источником или субстратом всех вещей, но как бы скрыто под внешней оболочкой изменчивого мира явлений. Вот почему впоследствии Аристотель назовет всех предшественников Сократа физиологами, буквально — толкователями природы. Другой характерной чертой досократической (доплатоновской) философии является отсутствие четкого различия материального и идеального. Человек и социальная сфера в учениях досократиков не выделяются из общекосмической жизни: космос, общество и индивид подчинены действию одних и тех же законов.

Древнейшей греческой научно-философской школой является школа, образовавшаяся в Милете, крупнейшем торгово-ремесленном и культурном центре Ионии, на западном берегу полуострова Малая Азия (VI в. до н.э.). Милетская школа была преимущественно естественно-научной и ставила целью описывать и объяснять мироздание в его эволюционной динамике: от происхождения земли и небесных светил до появления живых существ. Само

рождение космоса мыслилось происходящим спонтанно (произвольно) из единого правешества — вечного и бесконечного в пространстве. Утверждался всеобщий характер физических законов, традиционное разделение небесного (божественного) и земного (человеческого) впервые было поставлено под вопрос. С милетской школы начинается история европейской математики (геометрии), физики, географии, метеорологии, астрономии и биологии.

Согласно философской доктрине Фалеса Милетского (ок. 640 — ок. 546 до н.э.), «все произошло из воды», т.е. вода является первоначалом всего существующего. «Земля плавает на воде, подобно куску дерева» (этим Фалес объяснял природу землетрясений), и «все в мире одушевлено» (или «полно богов»). По утверждению древних, Фалес приписывал душу магниту, притягивающему железу. Быть, согласно Фалесу, значит жить. Все, что существует, живет, жизнь предполагает дыхание и питание. Первую функцию выполняет душа, тогда как вторую — вода (материя). Предание изображает Фалеса купцом и предпринимателем, изобретателем и инженером, мудрым политиком и дипломатом, математиком и астрономом. Согласно одной легенде, Фалес впервые сумел предсказать полное солнечное затмение (585 г. до н.э.). Согласно другой, он первым из греков начал доказывать геометрические теоремы.

Анаксимандр (ок. 610 — ок. 540 до н.э.) был вторым представителем милетской философской школы. Свое учение Анаксимандр изложил в сочинении «О природе», которое можно рассматривать как первое в истории греческой философии научное произведение, написанное прозой. В отличие от Фалеса источником всех существующих вещей Анаксимандр считал не воду, а некое вечное и беспредельное (греч. *apeiron* — бесконечное, беспредельное) начало, среднее между воздухом и огнем, которое он называл божественным и которое, по его утверждению, всем управляет.

Возникновение космоса Анаксимандр представлял следующим образом. В недрах беспредельного начала возникает зародыш будущего мира, в котором влажное и холодное ядро окружено огненной оболочкой. Под воздействием жара этой оболочки влажное ядро постепенно высыхает, причем выделяющиеся из него пары раздувают оболочку, которая, лопаясь, распадается на ряд колец (или ободов). В результате этих процессов происходит образование плотной Земли, имеющей форму цилиндра (усеченной колонны), высота которого равна трети диаметра основания. Цилиндр не имеет опоры и покоится неподвижно в центре космической сферы. Звезды, Луна и Солнце находятся от центра космоса на расстояниях, равных 9, 18 и 27 радиусам Земли. Эти светила представляют собой отверстия в темных воздушных трубках, окружающих вращающиеся огненные кольца. Живые существа, по мнению Анаксимандра, зародились во влажном иле, некогда покрывавшем Землю. Когда Земля начала высыхать, влага скопилась в углублениях, образовавших моря, а некоторые животные вышли из воды на сушу. Среди них были рыбообразные существа, от которых впоследствии произошли первые люди. Возникновение и развитие мира Анаксимандр считал периодически повторяющимся процессом: через определенные промежутки времени, вследствие полного высыхания влажного и холодного мирового ядра, космос снова поглощается окружающим его бес-

предельным началом (вечной и нестареющей природой). При этом Анаксимандр признавал одновременное сосуществование бесчисленного множества миров (космосов) — структурно организованных частей единого протокосмического правешества.

Последним представителем милетской философской школы был Анаксимен (ок. 585—528/525 до н.э.). Согласно Анаксимену, все вещи происходят из воздуха (греч. *aēr*) — либо путем разрежения, связанного с нагреванием, либо путем сгущения, приводящего к охлаждению. Воздушные испарения (туман), вздымаясь вверх и разрежаясь, превращаются в огненные небесные светила. Наоборот, твердые вещества (земля, камни) суть не что иное, как сгустившийся и застывший воздух. Воздух находится в непрерывном движении и изменении. Все вещи, согласно Анаксимену, являются той или иной модификацией воздуха. Земля представляет собой уплотнение воздуха и находится в центре космической полусферы, которая имеет столообразную форму и покоится на подпирающих ее снизу воздушных массах. Солнце, по выражению Анаксимена, «плоско как лист», а звезды «вбиты» в «ледяной» небосвод наподобие гвоздей. Планеты — это воспламененные «листья», плавающие в воздухе. Когда в одном месте собирается слишком много воздуха, из него «выжимается» дождь. Ветры, возникающие из смешения воды и воздуха, «несутся, подобно птицам». Небесный свод движется вокруг Земли наподобие «шапочки, поворачивающейся вокруг головы». Солнце и Луна не заходят за горизонт, а совершают полет над Землей, скрываясь попеременно за ее северной, «приподнятой» частью.

Иначе природу вещей трактовали пифагорейцы, ученики и последователи Пифагора Самосского (ок. 570 — ок. 497 до н.э.). С точки зрения пифагорейцев, космос и вещи — это не просто материя и вещество, но вещество с определенной структурой, подчиненное соразмерности и числовым отношениям. Пифагор утверждал, что «все есть число», т.е. разумное сочетание величин, составляющих пары противоположностей: предел и беспредельное, нечет и чет, единство и множество, право и лево, мужское и женское, свет и тьма, добро и зло.

Предел обозначал закономерность, совершенство, оформленность, порядок и космос. Беспредельное — беспорядок, бесформенность, незаконченность, несовершенство и пустоту. Геометрическим выражением идеи предела был шар, арифметическим — единица, поэтому космос, согласно учению пифагорейцев, один и сферичен и при этом находится в безграничном пустом пространстве. Возникновение мироздания мыслилось ими как наполнение точки (божественной единицы) пространством (материей, двойкой и пустотой), в результате которого точка получила объем и протяженность. Числовая структура космоса определила характер взаимосвязи вещей и природу каждой единичной вещи. Все происходящее в мире управляется определенными математическими отношениями. Задача философа заключается в том, чтобы эти отношения обнаружить.

К числу отдельных математических разработок пифагорейцев относятся:

1) теория пропорций — арифметической, геометрической и гармонической;

2) теория четных и нечетных чисел; 3) доказательства целого ряда геометрических теорем, в том числе теоремы Пифагора: квадрат, построенный на гипотенузе прямоугольного треугольника, равновелик сумме квадратов, построенных на его катетах; 4) открытие иррациональности $\sqrt{2}$, т.е. таких отношений, которые не выражаются целыми числами.

Многое было сделано пифагорейцами и в области астрономии. Они первыми высказали идею шарообразности Земли и установили порядок планет в следующей последовательности: Земля, Луна, Солнце, Венера, Меркурий, Марс, Юпитер, Сатурн. Согласно учению пифагорейцев Гикета и Экфанта (кон. V — нач. IV вв. до н.э.), Земля не покоится, а движется и вращается вокруг своей оси. С точки зрения Филолая Кротонского (ок. 470 — после 399 до н.э.), в центре Вселенной находится некий срединный огонь, вокруг которого движутся 10 тел: Антиземля, Земля, Луна, Солнце, пять планет и сфера неподвижных звезд, т.е. небесный свод. Введение незримой Антиземли должно было, как полагал Филолай, объяснить природу затмений. Он утверждал: «Все, что познаваемо, имеет число, ибо без него ничего нельзя ни помыслить, ни познать» (фр. 4). Трехмерную величину Филолай обозначал числом «4» (точка—линия—плоскость—тело), качество вещи и цвет — это число «5», одушевленность тела, по Филолаю, — «6», ум и здоровье — «7», любовь и дружба — «8». Особое место в его философской системе занимало число «10» (декада), которое выражало предельную полноту и совершенство числового ряда и тем самым являлось универсальной формулой всего бытия. Разумное основание космоса пифагорейцами символически выражалось числом «4» (тетрактида), представлявшимся в виде суммы первых четырех чисел: $1+2+3+4=10$ и содержащим основные музыкальные интервалы: октаву (1:2), квинту (2:3) и кварту (3:4). Руководствуясь формулой «нет движения без звучания», пифагорейцы соотносили движение Солнца, Луны и звезд с тем или иным интервалом, причем высота звучания тел считалась пропорциональной скорости их движения: самый низкий тон был у Луны, самый высокий — у звездной сферы. Впоследствии эта теория получила название гармонии сфер, или музыки мира. Гармония сфер служила свидетельством сокровенной числовой природы космоса и имела глубокий этический и эстетический смысл.

Душа с точки зрения пифагорейцев бессмертна и является «демоном», т.е. бессмертным живым существом полубожественного происхождения — либо ведущим блаженную жизнь среди богов, либо пребывающим в метемпсихозе (греч. *metempsychōsis* — переодушевление), т.е. в странствии по телам животных и растений. Душа находится в теле, «как в могиле», и попадает в него в качестве наказания за грехи. Только в том случае, если душа побывает в трех разных телах, не совершив при этом ни одного злодеяния, она навсегда обретает покой и вечное блаженство. В соответствии с этой теорией пифагорейцы учили об однородности всех живых существ и очищении «демона», или души, через вегетарианство.

Младшим современником Пифагора был Гераклит Эфесский (ок. 540 — ок. 480 до н.э.). В качестве первоосновы вещей Гераклит выбрал огонь. «Этот космос один, — говорит Гераклит, — один и тот же для всех, не создал никто

из богов, никто из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живым огнем, мерами вспыхивающим и мерами погасающим» (фр. 51). Огонь в философии Гераклита — не столько одна из мировых стихий, сколько образ вечного движения и изменения. Периоды «возгорания» и «угасания» огня чередуются друг за другом, и это чередование продолжается вечно. При угасании («путь вниз») огонь превращается в воду, а та переходит в землю и воздух. При возгорании («путь вверх») из земли и воды исходят испарения, к числу которых Гераклит причислял и души живых существ. Души вовлечены в круговорот космических элементов, вместе с ними восходят и заходят. Попеременным преобладанием тех или иных испарений объясняется смена дня и ночи, лета и зимы. Солнце — «не шире человеческой ступни», а затмения происходят по той причине, что небесные «чаши» поворачиваются к Земле своей выпуклой, темной стороной. «Все обменивается на огонь и огонь на все, подобно тому как все вещи обмениваются на золото и золото на все вещи» (фр. 54). Гераклит учил о безостановочной изменчивости вещей, их текучести. В сознание последующих поколений он вошел прежде всего как философ, учивший, что «все течет» (греч. *panta rhei*). «На входящих в одну и ту же реку набегают все новые и новые воды», — писал Гераклит (фр. 40). Важнейшим положением его философской доктрины было то, что «путь вверх и путь вниз — один и тот же» (фр. 33) и мудрость заключается в том, чтобы «все знать как одно» (фр. 26). Гераклит, подобно пифагорейцам, считал, что все в мире состоит из противоположностей, однако при этом не сочетающихся между собой, а противоборствующих и сражающихся друг с другом: «Должно знать, что война общепринята, что вражда — обычный порядок вещей и что все возникает через вражду и взаимообразие» (фр. 28). «Война — отец и царь всех вещей: одних он объявляет богами, других — людьми, одних творит рабами, других — свободными» (фр. 29). Взаимодействием и борьбой противоположностей определяется существование каждой вещи и любого процесса. Действуя одновременно, эти противоположно направленные силы образуют напряженное состояние, которым и определяется внутренняя гармония вещей. Эту гармонию Гераклит называет тайной и говорит, что она лучше явной, пифагорейской.

Для выражения этой тайной гармонии Гераклит использовал слово, ставшее впоследствии знаменитым, — «логос» (греч. *logos* — слово, речь, условие, определение, соотношение, соразмерность, разум, мнение, рассуждение, закон, понятие, смысл). «Эту речь (логос), — говорит Гераклит, — сущую вечно люди не понимают и прежде, чем выслушать ее, и выслушав однажды. Ибо, хотя все люди и сталкиваются с ней напрямую, они подобны незнающим» (фр. 1); «и с чем они в самом непрестанном общении (т.е. с логосом, управляющим всеми вещами), с тем они в разладе» (фр. 4). Логос Гераклита, с одной стороны, обозначает разумный закон, управляющий мирозданием и задающий, определяющий космосу меру его возгорания и угасания, а с другой — такое знание о вещах, согласно которому вещи являются частью общекосмического процесса, т.е. даны не в статике своего состояния, а в динамике перехода. «Бессмертные смертны, смертные бессмертны, одни живут за счет смерти других, за счет других умирают» (фр. 47). Отдельное знание о единичных вещах —

многознание, по Гераклиту, — заведомо ложно и недостаточно, так как оно «не научает уму» (фр. 16). «Учитель большинства — Гесиод: про него думают, что он очень много знает — про того, кто не знал даже дня и ночи! Ведь они суть одно» (фр. 43). «Люди живут так, как если бы у каждого из них имелось свое особое сознание (фр. 23). Они подобны спящим, ибо каждый спящий живет в своем мире, тогда как у бодрствующих существует один общий мир». Гераклит, в отличие от пифагорейцев, отрицал бессмертие души, утверждая, что «демон» — это всего лишь человеческий нрав и характер (фр. 94). «Человек, — писал Гераклит, — это свет в ночи: вспыхивает утром, угаснув вечером. Он вспыхивает к жизни, умерев, подобно тому, как вспыхивает к бодрствованию, уснув» (фр. 48).

Большой резонанс имело учение Ксенофана Колофонского (ок. 570 — после 478 до н.э.), состоявшее из двух частей: отрицательной (критики традиционных греческих религиозных представлений) и положительной (учения о едином универсальном боге, пребывающем во Вселенной). Ксенофан резко критиковал Гомера и Гесиода за то, что они приписывали богу поступки, которые у людей считаются предосудительными и позорными: воровство, прелюбодеяние, взаимный обман (фр. 11). Людям свойственно, по утверждению Ксенофана, представлять себе то, что превышает их понимания, по собственному образцу: так, например, люди считают, что боги рождаются, имеют человеческий облик и носят одежду (фр. 14); эфиопы на юге рисуют богов чернокожими и с приплюснутыми носами, фракийцы на севере — рыжими и голубоглазыми (фр. 16).

Традиционной антропоморфической и политеистической религии Ксенофан противопоставил монотеистическую концепцию, основанную на представлении о едином боге, вечном и неизменном, ни в чем не похожем на смертные существа. «Один бог, наивеличайший среди богов и людей, не похожий на смертных ни телом, ни разумом» (фр. 23). Он пребывает неподвижным, ибо «ему не пристало двигаться то туда, то сюда» (фр. 26), и одной лишь «силой ума» он «все потрясает» (фр. 25). По утверждению Ксенофана, «все из земли и в землю все умирает» (фр. 27). «Все есть земля и вода, что рождается и прорастает» (фр. 29). Суша периодически погружается в море, и при этом все существа погибают, а при отступлении воды рождаются вновь. Только Бог, по Ксенофану, обладает высшим и абсолютным знанием, тогда как людское (обычное) знание никогда не выходит за пределы отдельного мнения и строится на догадках (фр. 34).

Учение Ксенофана оказало влияние на становление элейской философской школы, получившей свое название от Элеи, греческой колонии на западном побережье Южной Италии. Основателем этой школы был Парменид (род. ок. 540/515 до н.э.). По свидетельствам древних авторов, Парменид сначала учился у Ксенофана, а потом — у пифагорейцев. Свои воззрения он изложил в поэме, состоящей из двух частей и мистического вступления, написанного от лица безымянного юноши.

Во вступлении описывается его полет на колеснице в сверхчувственный мир через «врата дня и ночи» от «тьмы» невежества к «свету» абсолютного

знания. Здесь он встречает богиню, которая открывает ему «как бестрепетное сердце совершенно круглой Истины, так и мнения смертных, в которых нет истинной достоверности» (фр. 1, 28–30). Соответственно этому в первой части поэмы излагается учение об истинном, умопостигаемом бытии, которое чуждо мнению смертных («путь истины»). Во второй части Парменид рисует наиболее правдоподобную картину обманчивого мира явлений («путь мнения»).

Изначально Парменид делает два теоретических допущения: 1) нечто «есть и не может не быть» — есть сущее и бытие; 2) нечто «не есть и может не быть» — есть несущее и небытие. Первое допущение приводит на «путь убеждения и истины». Второй пункт должен быть сразу отброшен как «совершенно непознаваемый», ибо «то, чего нет, нельзя ни познать, ни высказать» (фр. 2). Отрицание существования чего-либо предполагает знание о нем и тем самым его реальность. Отсюда выводится тождество бытия и мышления: «Мыслить и быть — одно и то же» (фр. 3). Небытие немыслимо, и «то, чего нет», невозможно. Допущение наряду с бытием существования небытия имеет своим результатом «путь мнения», т.е. приводит к недостоверному знанию о вещах — «тех или иных», существующих «так или иначе».

С точки зрения Парменида, необходимо, не доверяя ни мнениям, ни ощущениям, признать истинно верным путь «есть». Из этого «есть» с необходимостью проистекают все главные характеристики истинно сущего бытия: оно «не возникло, неуничтожимо, целокупно, единственно, неподвижно и нескончаемо во времени» (фр. 8, 4–5). То, что бытие не возникло и не может погибнуть, непосредственно следует из невозможности небытия. О бытии нельзя сказать было или будет, так как «оно есть все вместе, одно, сплошное» (фр. 8, 5–6). Оно неделимо и однородно (фр. 8, 22), так как признание неоднородности и делимости потребовало бы допущения пустоты, т.е. «того, чего нет». Оно вечно пребывает на одном и том же месте (фр. 8, 29) и «ни в чем не нуждается» (фр. 8, 33).

Вторая часть поэмы Парменида посвящена мнениям смертных. Здесь Парменид излагает свою космологию. Мир мнения не вполне нереален: он смешан из бытия и небытия, истины и лжи. «Смертные, — говорит Парменид, — различают две формы вещей». С одной стороны, это «свет», или «эфирный огонь», светлый, разреженный, всюду тождественный самому себе (бытие). С другой стороны, это темная «ночь», плотная и тяжелая (небытие). «Свет» — это «горячее», или огонь; «ночь» — это «холодное», или земля (фр. 8, 56–59). Все вещи либо причастны «свету» и «тьме», либо являются смесью того и другого. Вместе с тем «ночь» есть отсутствие «света», и утверждение этой формы (элемента вещей) в качестве самостоятельно существующей является главной и поистине роковой ошибкой смертных.

Учеником Парменида был Зенон из Элеи (род. ок. 500/490 до н.э.). Зенон был автором книги, включавшей ряд задач, или апорий (греч. *aporia* — затруднение), единственной целью которых была защита учения Парменида. Зенон подвергал анализу тезисы противников Парменида (например, что сущее — множественно, а не едино, что движение, возникновение и изменение в мире вещей реально существуют и т.д.) и показывал, что все эти допущения с не-

обходимостью приводят к логическим противоречиям. Самыми знаменитыми были четыре апории против движения: «Дихотомия», «Ахиллес и черепаха», «Стрела» и «Стадион».

С точки зрения элеатов, поскольку есть то, что есть, оно тождественно самому себе, следовательно, неделимо, следовательно, одно. Вера в реальную множественность вещей и реальность движения являются результатами ошибки, допущения, что наряду «с тем, что есть» (бытие), есть и «то, чего нет» (небытие), т.е. различие в бытии, делающее его не одним, а многим, т.е. делимым. Именно на парадоксе делимости бытия (и движения) строятся все четыре задачи Зенона: 1) «Дихотомия» (буквально — деление надвое): прежде чем пройти некоторое расстояние, утверждает Зенон, необходимо пройти половину этого расстояния, но, прежде чем пройти половину, необходимо пройти половину половины и так до бесконечности. Однако «невозможно пройти или коснуться бесконечного числа точек в конечное (определенное) время» (Аристотель, «Физика», 233а). Следовательно, движение никогда не начнется и никогда не окончится, — отсюда противоречие; 2) «Ахиллес и черепаха»: «самый быстрый бегун (Ахиллес) никогда не догонит самого медленного (черепахи), поскольку догоняющий должен прежде достичь того места, откуда сдвинулся убегающий, так что более медленный будет всегда чуть впереди» (239b); 3) «Стрела»: «если всякий предмет покоится, когда занимает равное себе место, а движущийся всегда находится в точке “теперь”, то летящая стрела неподвижна» (239b); 4) «Стадион»: здесь говорится о «равных телах, движущихся по стадиону в противоположных направлениях мимо равных им неподвижных тел», при этом оказывается, что «половина времени равна двойному», поскольку движущееся тело проходит мимо другого тела, движущегося ему навстречу, в два раза скорее, чем мимо покоящегося. Последняя апория основана на игнорировании сложения скоростей при встречном движении. Первые три логически безупречны, они не могли быть решены средствами античной математики.

Мелисс с о. Самос (род. ок. 480 до н.э.) был третьим из представителей элейской философской школы. В сочинении, называвшемся «О природе или о сущем», Мелисс осуществил попытку свести воедино аргументацию Парменида о едином, неизменном и неподвижном бытии. К прежним характеристикам истинно сущего бытия он добавил две новые: 1) бытие не имеет границ, поскольку, если бы бытие было ограничено, оно граничило бы с небытием, но небытия нет, следовательно, бытие не может быть ограниченным; 2) бытие бестелесно: «Если оно есть, — пишет Мелисс, — то оно должно быть одно, а коль скоро оно одно, то должно не иметь тела. Если бы оно имело толщину, то имело бы и части и больше не было бы одним» (фр. 9).

Философское учение элеатов стало своеобразным рубежом в истории ранней, досократической греческой мысли. Аргументы элейской школы о свойствах истинного бытия казались последующему поколению философов в большей части неопровержимыми. В то же время учение Парменида наносило серьезный удар по ранней ионийской традиции, занимавшейся поиском некой космической праосновы вещей, источника и начала всего существующего.

В рамках предложенной элеатами теории бытия искомая взаимосвязь всех вещей не только не получала своего обоснования, но и сам принцип обоснова-

ния ставился под вопрос и утрачивал свою очевидность. Выход из создавшегося положения был найден в отказе от поисков какого-то одного порождающего начала и в допущении многих структурных элементов вещей. Эти начала переставали считаться единными и неподвижными, однако по-прежнему назывались вечными, качественно неизменными, не способными возникнуть, уничтожиться и переходить друг в друга. Эти вечные сущности могли вступать друг с другом в различные пространственные отношения: бесконечное разнообразие этих отношений обуславливало многообразие чувственного мира. Наиболее выдающимися представителями этого нового направления в греческой философии были Эмпедокл, Анаксагор и атомисты Левкипп и Демокрит.

В основе учения Эмпедокла из Акраганта (Сицилия) (ок. 490 — ок. 430 до н.э.) лежит теория четырех элементов, которые он называет «корнями всех вещей» — это огонь, воздух (или «эфир»), вода и земля. «Корни вещей» у Эмпедокла вечны, неизменны и не способны переходить друг в друга. Все прочие вещи получаются в результате соединения этих элементов в определенных количественных пропорциях.

Эмпедокл принял тезис Парменида о невозможности перехода небытия в бытие и бытия в небытие: для него рождение и гибель вещей — лишь неправильно употребляемые имена, за которыми стоит чисто механическое соединение и разъединение элементов. В качестве внешней причины взаимного стремления и отталкивания стихий Эмпедокл постулировал существование двух космических сил — любви и вражды (или ненависти), которые он представлял себе нематериальными, но пространственно протяженными. Из этих природных сил первая соединяет (перемешивает) разнородные элементы, тогда как вторая разъединяет их. Попеременным преобладанием этих сил обусловлен циклический ход мирового процесса. Отдельный космогонический цикл имеет четыре фазы: 1) эпоха любви — все четыре элемента смешаны самым совершенным образом, образуя неподвижный и однородный шар; 2) вражда проникает в шар и вытесняет любовь, разъединяя разнородные элементы и соединяя однородные, в силу того, что огонь скапливается в одной половине шара, а воздух — в другой, происходит нарушение равновесия, приводящее к вращению мира — сначала медленному, но постепенно ускоряющемуся; этим вращением объясняется, в частности, смена дня и ночи; 3) любовь возвращается, постепенно соединяя разнородные элементы и разъединяя однородные; движение космоса замедляется; 4) четвертая фаза, в свою очередь, распадается на четыре ступени: а) во влажном, теплом иле возникают отдельные члены и органы, которые беспорядочно носятся в пространстве; б) образуются неудачные сочетания членов — разнообразные, большей частью уродливые существа; в) возникают цельноприродные существа, не способные к половому размножению; г) зарождаются полноценные животные с половой дифференциацией.

Космос, с точки зрения Эмпедокла, имеет яйцеобразную форму, его оболочка состоит из затвердевшего эфира. Звезды имеют огненную природу: неподвижные звезды прикреплены к небесному своду, тогда как планеты свободно парят в пространстве. Солнце Эмпедокл уподобляет огромному зеркалу, которое отражает свет, испускаемый огненной полусферой космоса. Луна об-

разовалась из сгущения облаков и имеет плоскую форму, получая свой свет от Солнца.

Эмпедокл не делал различия между процессом мышления и чувственным восприятием. Согласно его теории ощущений, от каждой вещи непрерывно отделяются материальные «истечения», которые проникают в «поры» органов чувств. Познание (восприятие) осуществляется в соответствии с принципом «подобное познается подобным». Так, он считал, что внутренность глаза состоит из всех четырех элементов, и при встрече данного элемента с соответствующими ему «истечениями» возникает зрительное восприятие.

Воззрения Анаксагора из Клазомен (ок. 496–428 до н.э.) сформировались под сильным влиянием милетской школы и учения Парменида о бытии. Известна первая фраза из сочинения Анаксагора: «Вместе все вещи были, бесконечные и по количеству и по малости» (фр. 1). Начальное состояние мира, по Анаксагору, представляло собой неподвижную «смесь», лишенную всяческих очертаний. «Смесь» состояла из бесконечно большого числа мельчайших, не видимых глазу и бесконечно делимых частиц, или «семян», всевозможных веществ. Аристотель впоследствии назвал эти частицы «гомеомериями» (греч. *homoiomereia* — подобочастие), т.е. такими структурными элементами бытия, у которых каждая часть подобна другой и одновременно целому. В какой-то момент времени и в каком-то участке пространства эта «смесь» приобрела быстрое вращательное движение, сообщенное ей внешним по отношению к ней источником — «умом» (греч. *nous* — ум, разум, мысль).

Анаксагор называет «ум» «легчайшей из всех вещей», которая ни с чем не смешивается, и утверждает, что он «содержит в себе полное знание обо всем и имеет величайшую силу» (фр. 12). Под действием скорости вращения происходит отделение темного, холодного и влажного воздуха, собирающегося в центре космического вихря, от светлого, горячего и сухого огня («эфира»), устремляющегося к его периферии. В дальнейшем из воздуха выделяются более плотные и темные компоненты: облака, вода, земля, камни. В соответствии с принципом «подобное стремится к подобному» происходит соединение сходных «семян», образующих массы, воспринимаемые органами чувств как однородные вещества. Однако полного обособления этих масс произойти не может, поскольку «во всем имеется часть всего» (фр. 6), а каждая вещь только кажется тем, что в ней преобладает (фр. 12). Общее количество вещества всегда остается неизменным, так как «никакая вещь не возникает и не уничтожается, но соединяется из существующих вещей (т.е. «семян») и разделяется» (фр. 17).

Космический вихрь, постепенно замедляясь, в дальнейшем воспринимается как круговращение небесного свода. Земля, образовавшаяся из наиболее плотных и тяжелых веществ, замедлялась быстрее, и в настоящее время она неподвижна в центре космоса. Она имеет плоскую форму и не падает вниз, поддерживаясь находящимся под ней воздухом. Небесные светила были оторваны от земного диска силой вращающегося «эфира» и затем раскалились под его воздействием. Солнце — огромная пылающая глыба железа. Звезды — раскаленные камни. Луна имеет более холодную природу, на ней имеются впадины и возвышенности; возможно, она обитаема.

Ощущения возникают вследствие действия подобного на неподобное, контрастностью этого действия определяется интенсивность ощущения, поэтому ощущения всегда относительны и не могут быть источником истинного знания. Но и без них знание невозможно, «так как явления суть видимое обнаружение невидимого» (фр. 21а).

Основатели атомистики Левкипп (о жизни его ничего не известно) и Демокрит Абдерский (ок. 460 — ок. 370 до н.э.) в противовес элеатам утверждали, что небытие существует несколько не менее, чем бытие, и это небытие есть пустота. Пустота разделяет мельчайшие частицы бытия — атомы (греч. *atomos* — неделимый). Атомы отличаются друг от друга величиной, формой и положением в пространстве, они носятся в пустоте и, соединяясь друг с другом, порождают всевозможные вещи. Эти первоосновы вещей неизменны, невидимы, неделимы и совершенны, их — бесконечное множество. Причиной движения атомов, их сцепления и распада является необходимость — природный закон, правящий мирозданием. Большие сцепления атомов порождают огромные вихри, из которых возникают бесчисленные миры. При возникновении космического вихря прежде всего образуется внешняя оболочка, подобная пленке или скорлупе, которая отгораживает мир от внешнего пустого пространства. Эта пленка препятствует атомам, находящимся внутри вихря, вылетать наружу и таким образом обеспечивает стабильность образующегося космоса. Кружась в таком вихре, атомы разделяются по принципу «подобное стремится к подобному»: более крупные собираются в середине и образуют плоскую Землю, более мелкие устремляются к периферии.

Земля имеет форму барабана с вогнутыми основаниями, вначале она была невелика и вращалась вокруг своей оси, но потом, став плотнее и тяжелее, перешла в неподвижное состояние. Некоторые сцепления атомов воспламеняются из-за скорости движения, в результате чего возникают небесные светила. С точки зрения Демокрита, все миры различаются по величине и структуре: в некоторых мирах нет ни Солнца, ни Луны, в других Солнце и Луна больше наших или имеются в большем числе. Могут возникать и такие миры, которые не имеют животных и растений и вообще лишены влаги. Миры образуются на различных расстояниях друг от друга и в разное время: одни только еще зародились, другие (такие, как наш) находятся в расцвете, а третьи погибают, сталкиваясь друг с другом.

Различные виды живых существ (птицы, наземные животные, рыбы) различаются характером атомов, из которых они построены. Все живое отличается от неживого наличием души, которая, по Демокриту, состоит из мелких округлых подвижных атомов, подобных атомам огня. Душа имеется не только у человека и животных, но и у растений. Душа сохраняется в теле и увеличивается благодаря дыханию, однако она умирает вместе со смертью тела, рассеиваясь в пространстве. Боги также состоят из атомов, потому они не бессмертны, а представляют очень устойчивые соединения атомов, которые недоступны органам чувств.

Отталкиваясь от учения Эмпедокла, Демокрит полагал, что от каждого тела во все стороны исходят «истечения», представляющие тончайшие сочетания

атомов, отклоняющиеся от поверхности тела и несущиеся в пустоте с величайшей скоростью. Эти истечения Демокрит называл образами. Они попадают в глаза и другие органы чувств и по принципу «подобное действует на подобное» воздействуют на подобные им атомы в человеческом организме.

Все ощущения и восприятия представляют результат взаимодействия атомов, из которых составлены образы, и атомов соответствующих органов чувств. Так, ощущение белого цвета вызывает в глазу «гладкие атомы», черного — «шероховатые»; «гладкие атомы», попавшие на язык, вызывают ощущение сладости, а попавшие в нос — ощущение благовония и т.д. С точки зрения Демокрита, ощущения не бесполезны, они служат исходным этапом на пути к познанию: этот исходный этап Демокрит называл темным познанием, противопоставляя его истинному познанию, к которому может привести только разум.

АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФСКАЯ КЛАССИКА: СОФИСТЫ, СОКРАТ, ПЛАТОН, АРИСТОТЕЛЬ

Приблизительно к середине V в. до н.э. в Греции возникли условия для культурного переворота, который в течение нескольких десятилетий затронул все сферы общественной и политической жизни и радикально изменил образ мыслей значительной части гражданского населения, а также само направление философских занятий. Главной причиной произошедшего катаклизма стало развитие греческой политической жизни. В период, начавшийся после персидских войн, центр тяжести политической и культурной жизни Эллады переместился с территории Малой Азии и островов Эгейского моря в континентальную Грецию, возросло значение Афин, крупнейшего города Аттики — области на юго-востоке Балканского полуострова, поэтому этот период истории древнего мира часто называют аттическим. С установлением политической гегемонии Афин интересы многочисленных греческих городов-государств впервые в истории Греции приобретают общее направление — вследствие роста гражданского самосознания и актуальности обоснования собственной политической идентичности. В Афинах политика впервые становится делом каждого гражданина, наиболее важным моментом его повседневного существования. «Человек есть животное политическое», — утверждал Аристотель.

В это время, когда человек и его специфический опыт поневоле становятся мерой всех вещей, появляются первые теоретики нового мироотношения — софисты (буквально — специалисты по мудрости) — платные преподаватели красноречия, политической добродетели и всевозможных знаний, считавшихся необходимыми для активного участия в гражданской жизни. К старшим софистам (вторая половина V в. до н.э.) традиционно относят Протагора, Горгия, Гиппия, Продика, Антифонта, Крития. К младшим (первая половина IV в. до н.э.) принято причислять Ликофрона, Алкидаманта и Фрасимаха. Софистам удалось произвести подлинную интеллектуальную революцию. «Наполовину философы, наполовину политики» (Продик Кеосский), софисты поставили целью своих занятий не разгадывание тайн природы, а постижение человека во всем его своеобразии.

Главный принцип софистики был сформулирован самым старшим из них — Протагором Абдерским (ок. 480—410 до н.э.): «Человек есть мера всем вещам — существованию существующих и несуществованию несуществующих» (фр. 1). Принимая учение Гераклита и Парменида об относительности и противоречивости человеческого знания, Протагор отказался от противопоставления этого знания, основанного на чувственном опыте, знанию божественному, как бы проникающему в скрытую сущность вещей. Нет у вещей никакой скрытой сущности, есть только сами вещи, данные в ощущениях. Однако мир человеческих ощущений противоречив, поэтому, по словам Протагора, «относительно каждой вещи можно выставить два противоположных суждения» (Диоген Лаэртский, IX, 51). Ставшая традиционной оппозиция истины и мнения оказывается в этом случае преодоленной: всякая истина есть чье-то мнение, и всякое мнение истинно. «Быть» для софиста значит «являться», поэтому, говорил Протагор, «каким что является мне, таким оно верно для меня, а каким тебе — таким для тебя» (Платон, «Теэтет», 151).

Другой знаменитый софист — Горгий из Леонтин (ок. 480—380 до н.э.) — в сочинении с парадоксальным названием «О том, чего нет, или о природе» (своеобразной пародии на элейскую метафизику) аргументировал три положения: 1) ничто не существует; 2) если и есть нечто существующее, то оно не познаваемо; 3) если даже оно и познаваемо, то его познание невыразимо и неизъяснимо.

Учение софистов с неизбежностью вступало в конфликт с традиционными религиозными представлениями. Сочинение Протагора «О богах» начиналось словами: «О богах я не могу знать ни того, что они есть, ни того, что их нет, ни как они выглядят, ибо многое препятствует этому: и неясность предмета, и краткость человеческой жизни» (фр. 4). Афинские граждане обвинили Протагора в безбожии, ему пришлось тайно бежать, и, по легенде, застигнутый в море штормом, он утонул при кораблекрушении.

Близкие к софистам Диагор Мелосский и Феодор Киренский, прозванный безбожником, прямо отрицали существование богов. Продик Кеосский видел истоки религии в почитании хлеба и вина, солнца, луны и рек, т.е. всего, «что приносит пользу людям» (фр. 4). Критий объявил религию выдумкой, предназначенной для того, чтобы заставлять людей соблюдать законы (фр. 25).

Софисты были знатоками многих вещей: Гиппий обучал астрономии, метеорологии, геометрии и музыке, Горгий был сведущ в вопросах физики, Критий разделял учение Эмпедокла о душе, Антифонт занимался задачей квадратуры круга и пытался объяснять метеорологические явления. Софисты сделали важный шаг к созданию науки о языке: Протагор занимался категориями словоизменения и синтаксисом предложения, Продик заложил основы учения о синонимах. Гиппий гордился тем, что знает не только все науки, но и все ремесла: сам себе выткал плащ, окрасил его в пурпурный цвет, расшил золотом, стачал сандалии, вытесал посох и выковал перстень.

«Царицей наук» для софистов была риторика — искусство убеждать. Горгий, Гиппий и Фрасимах славились прежде всего своим неподражаемым красноречьем. Умение выстроить речь, сделать ее ясной и привлекательной,

украсить ее антитезами, аллитерациями, поэтическими метафорами, придать ей звучность и музыкальность, умение убеждать людей на народных собраниях и управлять настроениями толпы, было так необходимо в изменившейся политической обстановке, что за обучение этому ремеслу софистам платили огромные деньги.

Образцом софистической диалектики могут служить софизмы (буквально — уловки) — задачи, направленные на то, чтобы найти неправильный ход мысли. Например, «Рогатый»: «То, чего ты не терял, ты имеешь. Ты не терял рогов, стало быть, ты имеешь рога». Или — «Покрытый»: «Знаешь ли ты, кто стоит перед тобой под покрывалом? Нет? Но это ведь твой отец, значит, ты не знаешь собственного отца». Самым знаменитым был софизм «Лжец»: «Критянин сказал: “Все критяне — лжецы”. Сказал ли он правду или ложь?». Если правду — значит, он тоже лжец — стало быть, он солгал — значит, на самом деле критяне правдивы, и т.д.

Поскольку о каждой вещи, как утверждали софисты, можно высказать несколько противоречащих друг другу суждений, каждому доказательству можно противопоставить другое, противоположное, столь же хорошо обоснованное и убедительное. Более сильным окажется то доказательство, которое будет практичнее и насущнее. Нельзя сказать, что такое-то утверждение более истинно, чем другое, можно сказать только, что оно полезнее.

Законы, обычаи и само государство не были созданы волей богов, они появились вследствие соглашения между людьми. Отсюда — центральное для софистики различие существующего «по природе» (греч. *physis*, «природа») и существующего «согласно человеческому установлению» (греч. *nomos*, «закон»). Например, Гиппий, согласно Платону, провозгласил, что все люди «родственники, свойственники и сограждане — по природе, а не по закону, ведь подобное родственно подобному по природе, закон же — тиран над людьми — принуждает их ко многому, что противно природе» (Платон, «Протагор», 337d). Алкидаманти заявлял, что «бог сделал всех свободными, природа никого не сделала рабом» (Схолии к «Риторике» Аристотеля, 1373b). Антифонт и Ликофрон отвергали преимущество знатного происхождения. Фрасимах определял справедливость как «то, что пригодно сильнейшему» (Платон, «Государство», I, 338c), и утверждал, что каждая власть устанавливает свои законы, полезные для нее самой: демократия — демократические, тирания — тиранические и т.д.

С точки зрения софистов, все людские обычаи — условность, и даже самые привычные из них возникли не по природе, а по соглашению. Добро и зло, прекрасное и постыдное, истина и ложь суть вещи относительные, и то, что для одного есть благо — для другого зло, что для одного прекрасно — для другого безобразно, а истина в устах одного — ложь в речах другого.

Противоположного взгляда держался Сократ (ок. 470–399 до н.э.), «справедливейший из людей» (Платон), который решил и словом и делом учить «добродетели как таковой», безотносительно к софистическим частностям и условностям. Добродетель (греч. *aretē* — добродетель, доблесть, добротность), с точки зрения Сократа, есть высшее и абсолютное благо, составляющее цель

человеческой жизни, ибо только она дает счастье. Добродетель состоит в знании добра и действии соответственно этому знанию. Подлинно храбрым является тот, кто знает, как нужно вести себя в опасности и именно так поступает; подлинно справедливым является тот, кто знает, что подобает делать в делах государственных и делает именно это; подлинно благочестивым окажется тот, кто знает, что следует делать в религиозных обрядах и таинствах и поступает именно так, и т.д. Добродетель не отделима от знания. Люди поступают безнравственно, заблуждаются и страдают именно потому, что не знают, что́ есть добро, а что́ — зло.

Добродетели можно и должно научиться. Однако Сократ не учил добродетели так, как учили софисты, предпочитая речам и наставлениям непосредственный разговор (по-гречески — диалог) с собеседником. Отсюда название его философского метода — диалектика. Диалектика состоит из иронии и майевтики. Ирония (буквально — притворство) в чем-то напоминает софистический способ аргументации, призванный вскрыть внутренние противоречия в речи противника или в исследуемом воззрении. Прикидываясь простачком и утверждая, что сам ничего не знает и ничему научить не может, Сократ предлагал своему собеседнику ответить на ряд вопросов: что есть добро? зло? справедливость? мужество? Путем наводящих вопросов и ответов соображения собеседника последовательно доводились до абсурда, в результате чего выявлялись противоречия между словами этого человека и его поступками. На этой основе осуществлялась майевтика (буквально — родовспоможение): Сократ, любивший сравнивать себя с повивальной бабкой, помогал своему собеседнику разродиться истиной.

В своей философской практике Сократ исходил из того, что каждый человек уже содержит в себе знание истины, но только не осознает ее, пока предложенные ему вопросы не приведут его к противоречию с самим собой, а следовательно, к признанию своего невежества. Сомнение же в истинности прежних суждений ведет к самопознанию. В своеобразном единстве практики и теории, жизни и философии, в стремлении выразить сущность поступка через понятие и понятие претворить в действительность заключается главный смысл философской доктрины Сократа, и в этом кроется разгадка его уникального философского опыта.

В начале IV в. до н.э. некоторыми учениками Сократа были основаны новые философские школы, получившие название сократических. К их числу относятся: 1) мегарская; 2) киренская и 3) киническая.

Мегарская школа была основана Евклидом из Мегары (ум. после 369 до н.э.), одним из ближайших учеников Сократа. Противники этой школы прозвали ее эристической, а ее представителей — эристиками (т.е. спорщиками). Отталкиваясь от учения Парменида о том, что существует только единое бытие, и от учения Сократа о благе, тождественном добродетели, Евклид утверждал, что «существует одно только благо, называемое различными именами: иногда разумением, иногда богом, а иногда умом и прочими наименованиями, а противоположное благу Евклид отрицал, заявляя, что оно не существует» (Диоген Лаэртский, II, 106).

Мегарская школа сыграла значительную роль в развитии логики, занимаясь природой логических парадоксов (софизмов) и анализом форм логической импликации. Мегарец Стильпон отрицал существование общих понятий и утверждал, что тот, кто говорит «человек», не называет ни одного конкретного человека и, следовательно, говорит «никто» (II, 119). Другой представитель школы — Диодор Крон — отождествлял бытие возможное с бытием действительным и отрицал сам феномен движения: он полагал, что «ничто не движется, но всегда бывает продвинувшимся».

Киренскую школу основал Аристипп из Кирены (ок. 435 — после 366 до н.э.). Он утверждал, что все существует ради какого-то блага или зла, и единственным, что имеет значение, является либо хорошее, либо плохое. Поэтому Аристипп отвергал математику, для которой различия между плохим и хорошим не существует. Природа, по его утверждению, непознаваема, и ее изучение есть занятие невозможное и бесполезное. Человека Аристипп уподоблял осажденному городу — он как будто пребывает в плену своих ощущений, не получая известий извне.

Ощущения суть восприятия наших собственных состояний, а не самих вещей природного мира. Душе могут быть свойственны только два состояния: движение ровное и спокойное (наслаждение) и движение резкое и порывистое (боль). Учение киренаиков гедонистично (греч. *hēdonē* — наслаждение, удовольствие): наслаждение объявляется ими целью человеческой жизни, а счастье — совокупностью наслаждений. Богатство само по себе является не благом, а исключительно средством для получения наслаждений. Имущество может быть обременительно для того, кто к нему привязан, поэтому, говорил Аристипп, «нужно иметь столько вещей, сколько можно спасти при кораблекрушении». Мудрость, с точки зрения киренаиков, заключается в том, чтобы не быть рабом наслаждений, а подчинять их своей разумной воле.

Последователь Аристиппа Гегесий, прозванный убеждающим умереть, считал совершенное счастье недостижимым, так как «тело наше исполнено многих страданий, а душа разделяет страдания тела и оттого волнуется», поэтому смерть для разумного человека предпочтительна, а жизнь безразлична (Диоген Лаэртский, II, 94).

Основателем школы киников был Антисфен Афинский (ок. 455 — ок. 360 до н.э.), сначала ученик софиста Горгия, а затем Сократа. Название школы восходит к слову «собака» (греч. *kuōn, kynos*), так как киники, по утверждению их врагов, счастье видели в том, чтобы жить как собаки, т.е. быть ближе к природе. Философия, с их точки зрения, есть жизненная мудрость, не нуждающаяся в отвлеченном знании. Антисфен утверждал, что сущность вещи определить невозможно, можно только сказать, что данная вещь имеет те или иные качества. Отсюда — тезис о невозможности противоречия: «Об одном может быть высказано только одно, а именно только его собственное наименование» (Аристотель, «Метафизика», 1024b).

Вещь должна обозначаться только ее собственным именем, обозначающим только ее одну. С этих позиций киники критиковали платоновское учение об идеях. Согласно Платону, каждая вещь (единичное) является чем-то

определенным в силу причастности к той или иной идее, универсальной сущности (общее), однако, по утверждению киников, о единичном нельзя высказать общее, т.е., к примеру, сказать: «Сократ — человек». Можно сказать только то, что Сократ — это Сократ, а человек — человек. Если истинное понимание вещи сводится к ее собственному наименованию, то истинное благо есть собственное благо каждого человека. Это благо не вещи, не власть, не имущество, не здоровье, даже не жизнь как таковая. Подлинно собственным для человека является его внутренняя свобода. Она есть подлинная добродетель, которая заключается в воздержании от наслаждений и нечувствительности к страданиям.

Вслед за софистами киники различали природу («фюсис») и людские установления («номос»). Природа в их понимании определяет тот минимум, в котором нуждается человек, и служит достаточным критерием нравственного поведения. Все, что считается нормой в человеческом обществе, искусственно и условно, мнения ложны и уводят в сторону от истинного счастья, добродетель и порок в общепринятом смысле слова — пустые слова. «Народных богов много, а природный один», — утверждал Антисфен (Цицерон, «О природе богов», I, 32). Киники осуждали богатство, роскошь и наслаждения, предпочитая этим вещам неприхотливую жизнь, умеренный труд, дающий душевный покой и укрепляющий тело, честную бедность.

Учеником Антисфена был Диоген Синопский (ок. 404 — ок. 323 до н.э.). Все, о чем говорил Антисфен, Диоген осуществлял на практике. Он бродил по Греции босой, в грубом плаще на голое тело, с нищенской сумой и с толстой палкой. На вопрос, откуда он родом, Диоген отвечал: «Я — гражданин мира». Все его добро заключалось в одной глиняной чашке, да и ту он разбил о камень, увидев однажды, как мальчик пил у реки просто из ладоней. В Коринфе, где он бывал чаще всего, Диоген поселился в круглой глиняной бочке — пифосе. Кормился на площади подаванием, требуя его, как должного. Кто-то заметил ему, что хромым и слепым милостыню подают, а философам нет, на что Диоген ответил: «Потому что люди знают: хромыми и слепыми они могут стать, а философами никогда». Он ходил по улицам среди дня с фонарем и кричал: «Ищу человека!» Платон дал знаменитое определение: «Человек есть двуногое животное, лишенное перьев». В ответ Диоген ошипал петуха, принес к нему в школу и сказал: «Вот платоновский человек!» Ему говорили: «Ты ничего не знаешь, а философствуешь!» Он отвечал: «Если бы я лишь притворялся мудрецом, и это было бы философией!» Он дожил до дней Александра Македонского. Когда Александр был в Коринфе, он пришел посмотреть на Диогена. Тот лежал и грелся на солнце. «Я Александр, царь Македонии, а скоро и всего мира, — сказал Александр. — Что для тебя сделать?» «Отойди в сторону и не заслоняй мне солнце», — ответил Диоген. Александр отошел и сказал друзьям: «Если бы я не был Александром, я хотел бы быть Диогеном» (Диоген Лаэртский, VI, 20–81).

Наиболее выдающимся учеником Сократа был Платон Афинский (ок. 427–347 до н.э.), автор первой в истории греческой мысли законченной философской системы. Платон — первый античный философ, книги которого

полностью сохранились до нашего времени. Корпус его сочинений включает 34 произведения в жанре философского диалога (не все из них подлинны), речь «Апология Сократа», несколько стихотворений и 13 писем, причем часть из них, по всей вероятности, аутентична.

Главным действующим лицом большинства произведений Платона является Сократ, «справедливейший из людей» и «наилучший философ». В своих диалогах Платон неоднократно «воспроизводит» беседы Сократа с тем или иным оппонентом, чаще всего софистом, именем которого, как правило, и называется все сочинение. На основе этих бесед Платон формирует собственный философский метод, который был назван им вслед за Сократом диалектическим.

Диалектика, по Платону, это умение ставить вопросы и давать ответы («Кратил», 390c), способность в беседе выхватить из потока живой речи нечто незыблемое и добраться сквозь мысленное разделение до неделимого первоначала («Федр», 277b–c). Точное определение какой-либо вещи (чего-то одного) с необходимостью отличает ее от иного, это приводит к отрицанию всего того, чем данная вещь не является, отличию вещи от ее бытия, т.е. ее сверхчувственной и идеальной сущности — эйдоса, или идеи. Поэтому диалектика для Платона — это не только учение о познании, но и учение о бытии, об идеях, т.е. сверхчувственном, сверхсуществующем бытии в его родовой спецификации.

Источники философской доктрины Платона:

1. Гераклит и его софистические истолкования. Платон разделяет мысль Гераклита, что все существующее находится в изменении, есть «вечно текущее», и в окружающем нас чувственном мире нет ничего устойчивого, постоянного, общего.
 2. Парменид и его школа. Платон соглашается с ними в том, что всеобщее универсальное бытие существует, что оно открывается только в мышлении и с мышлением отождествляется.
 3. Сократ. Платон заимствовал у него диалектический метод и проблематику общих понятий: мужества, справедливости, благочестия и т.д. самих по себе.
 4. Пифагорейцы. От них у Платона квантитативный (лат. *quantum* — количество) подход в философском познании (рассмотрение взаимосвязи реального и идеального в плане математических отношений, редукция физики к математике и т.д.) и учение о бессмертии души.
- Главное положение его философской системы заключается в том, что мир, воспринимаемый человеческими чувствами, есть лишь слабое отражение, бледный отпечаток самостоятельно существующих идей (греч. *eidos, idea* — вид, наружность, образ), сверхчувственных, только в мышлении постигаемых прообразов всех вещей. В этих отвлеченных, наделенных самостоятельным существованием идеях заключено то общее, которое, подобно предметам, отбрасывающим тень, проявляется в разнообразии отдельных вещей, воспринимаемых при помощи зрения, слуха и т.д. Только эти умопостигаемые общие понятия существуют реально, вечно и неизменно, напротив, мир чувственных вещей реален не более, чем мир теней.

Познание универсальных сущностей («стольности», «чашности», «человечности») тождественно припоминанию (греч. *anamnēsis*). Согласно Платону, душа человека бессмертна и способна после вхождения в тело помнить все то, что она созерцала в тамошнем мире до своего рождения. Так, наблюдая прекрасные вещи, человек вспоминает прекрасное; сопоставляя две вещи, сходные между собой, он вспоминает понятие сходства; видя общее между столами, домами, людьми, человек вспоминает идеи этих вещей — вечные и неизменные. Постигая с помощью чувств нечто прекрасное, доброе, справедливое, большее или меньшее, человек вспоминает когда-то известные, но забытые при рождении истины: идеи добра, красоты, справедливости и т.д.

Сам человек, утверждает Платон, — это его душа («Алквиад I», 133b–c). В диалоге «Федон» излагается несколько аргументов в пользу бессмертия души: все возникает из противоположного, значит, и душа из здешнего мира переходит в загробный, а из загробного возвращается в здешний. Душа бессмертна постольку, поскольку бессмертны сами идеи, т.е. объекты ее познания. Душа не есть одна из вещей — живущих и умирающих, но является принципом жизни — бессмертным и не подверженным гибели. В другом платоновском диалоге («Федр») о душе говорится иначе. Сущность ее заключается в том, что она «движет себя сама», в отличие от телесных вещей, которые движутся по причине воздействия. То, что движет само себя, не может возникнуть или иметь начало, оно само есть начало и не имеет конца, по этой причине душа может быть только бессмертной.

Согласно Платону, в душе человека соединяются два начала: разумное «светлое» и неразумное «темное». Она подобна упряжке из двух коней — черного, неистового и белого, благородного нрава, управляемой только одним возничим — разумом. Душа принадлежит и земному миру, и небесной области. «Эту область занимает бесцветная, без очертаний, неосязаемая сущность, подлинно существующая, зримая лишь кормчему души — уму, на нее-то и направлен истинный род знания» («Федр», 247c). Совершенная и окрыленная, душа парит в вышине и правит миром, если же она теряет крылья, то носится, пока не ухватится за что-нибудь твердое, тогда она вселяется туда и получает земное тело, которое, благодаря ее силе, кажется движущимся само собой. Все вместе, т.е. единство души и тела, получает название «смертный» или «животное существо». Теряет же крылья та душа, у которой темный конь оказывается сильнее. Деграция душ происходит по-разному. «Душа, видевшая всего больше, попадает в зародыш будущего философа и любителя красоты, преданного музам и Эроте; вторая за ней — в царя, соблюдающего законы, в человека воинственного и способного управлять, третья — в государственного деятеля, в хозяина, в дельца; четвертая — в того, кто усердно занимается упражнением или врачеванием тела; пятая по порядку будет вести жизнь прорицателя или причастного таинствам; шестая станет поэтом или художником; седьмая — ремесленником или земледельцем; восьмая — софистом или демагогом; девятая — тираном. Из всех них тому, кто проживет, соблюдая справедливость, достанется лучшая доля, а тем, кто ее нарушит — худшая» (248). Пока человек живет, его душа все время томится по прежней блаженной жизни. Вслед

за пифагорейцами Платон называет тело «гробницей души». Только любовь к мудрости (философия) вновь окрыляет душу, кони души устремляются ввысь, видят там истину и совершенную красоту.

Воспитание человека (души) является главной проблемой платоновской философии. Наиболее полно эта проблема раскрывается в сочинении «Государство». Полис, согласно Платону, возникает по той причине, что ни один человек не может удовлетворить свои потребности в одиночку и вынужден обращаться к помощи других. Государство создается для обеспечения людям благополучия и безопасности. Трем частям души (разумной, аффективной и вожделеющей) соответствуют три сословия граждан: правители или философы, охранители государства — «стражи» и демиурги — ремесленники и земледельцы. Каждому сословию (типу души) должна соответствовать своя добродетель: мудрость, мужество, благоразумие. Соответствие всех этих моментов, достижимое правильным воспитанием, приводит к возникновению справедливости, идеального государства и посмертной награды; несоответствие — к появлению несправедливости, разных форм несовершенного государственного устройства (тимократии, олигархии, демократии, тирании) и загробного наказания.

Платон предлагает собственный вариант «идеального государства». Здесь воспитанию человека подчиняется все: быт, занятия, досуг, даже само рождение гражданина. Править в таком государстве должны только философы. «Пока в государствах, — пишет Платон, — не будут царствовать философы, либо так называемые нынешние цари и властители не станут благородно и основательно философствовать, и государственная власть и философия не сольются в одно... до тех пор государствам, да и всему человечеству не избавиться от несчастий» («Государство», V, 473d). Отбор в сословия должен производиться с учетом природных задатков людей на основании испытаний, чтобы правители были мудры, стражи — мужественны, а демиурги — благоразумны. Среди демиургов за каждым следует закрепить только одно ремесло. Торговлей должны заниматься только «самые слабые телом и непригодные ни к какой работе». Специального воспитания требуют стражи, к сословию которых принадлежат и женщины. Для них Платон отвергает возможность семьи и частной собственности. Браки у них заключаются навсегда и подчиняются соображениям государственной целесообразности. Дети стражей не знают своих родителей и почитают любого мужчину и женщину в качестве матери или отца. Все граждане в государстве, невзирая ни на какие отличия, должны блюсти справедливость. Платон этим понятием обозначает не только «законность распределения граждан согласно достоинству каждого», но и сам смысл земного человеческого существования. В таком понимании справедливость выступает синонимом государства, с одной стороны, и важнейшим жизненным достоинством человека — с другой. Истинный смысл справедливости открывается только перед лицом бессмертия. Справедливость этого мира имеет целью освобождение от него, ибо достигшая высшей справедливости душа освобождается от дальнейших земных воплощений.

Нечто само по себе, т.е. идея вещи, в текстах Платона неоднократно становится целью специального рассмотрения. Идея, согласно Платону, «не рождается и

не умирает» («Тимей», 52a). Взаимосвязь идей и вещей получает свое выражение в понятиях «подражания» и «причастности»: вещи рождаются вследствие подражания определенной идее и существуют по причине причастности. В философской системе Платона идея является: 1) образцом (парадигмой) вещей; 2) общим понятием класса сходных вещей (их родовой и видовой характеристикой); 3) сущностью данного класса вещей; 4) их причиной — в значении цели, к которой стремятся все вещи. В диалоге «Тимей» называются три первоначала космоса: идеи — первообразы сущего, божественный ум-демиург и материя. Бог-демиург из смеси материи и идей творит «мировую душу» (жизненный принцип вещей) и делит ее на стихии — воздух, огонь, воду и землю. Космос имеет черты округлого шара, он совершенен, един и единственен, так как единственным был образец (идея), подражая которому бог в начале времен творил видимый мир. Время — «подвижное отражение вечности» — было создано демиургом вместе с божественным космосом. В центре Вселенной — Земля. «Звезды»: Солнце, Луна и планеты («зримые божества») образуют небесные сферы, которые движутся по орбитам в одном направлении — с запада на восток. Навстречу им медленно движется «круг неподвижных звезд», т.е. небесный свод. Число «неподвижных звезд» совпадает с числом человеческих душ, «звезды» и души между собой взаимосвязаны. «Тот, кто проживет отмеренный ему срок должным образом, возвратится в обитель соименной ему звезды и будет вести обычную, блаженную для него жизнь», — пишет Платон в «Тимее» (42b). Когда движения «звезд» и небесного свода возвращаются к первоначальной точке, истекает космический год (10 тыс. лет), и история мироздания начинается с начала.

Все идеи находят свое отражение в космосе, кроме одной — идеи Блага. Подобно тому, как солнце, пишет Платон, дает всем вещам рождение, рост и питание, так и Благо дает всем вещам бытие, однако само бытием не является. «Оно — за пределами всякой сущности, превышая ее достоинством и силой» («Государство», VI, 509b). Если идея есть вещь «сама по себе», а также предел ее совершенства, то Благо — это «идея идей» и «бытие бытия». Благо не постижимо умом, так как умом постигаются только идеи. Согласно Платону, есть пять ступеней познания: имя, определение, изображение, знание как таковое и знание неизреченное («Письмо» VII, 342a–344d). Только на пятой, последней, ступени человеческий разум способен достичь понимания Блага — в виде своеобразного тождества «истины, красоты и соразмерности» («Филеб», 64e–65a). То, что отлично от Блага как такового, — это материя. Если первое — это предел, единица, идея, ум, бытие и добро, то второе — само беспредельное, множество, небытие, безграничная двойца, необходимость и зло.

Основы платоновской философии были подвергнуты критике Аристотелем (384/383–322 до н.э.), учеником Платона и основателем собственной философской школы, получившей название перипатетической (греч. *peripatos* — круговая дорожка, или галерея). Сохранившиеся произведения Аристотеля представляют собой преимущественно записи его лекций, неоднократно редактировавшиеся: «Метафизика», «Физика», «О душе», «О небе», «О возникновении и уничтожении», «Никомахова этика», «Эвдемова этика», «Политика», «Риторика», «Поэтика», сочинения по логике, зоологии, метеорологии и т.д.

С точки зрения Аристотеля, философия не вдохновение и не экстаз, а наука (греч. *epistēmē*), предметом которой являются высшие принципы, или начала бытия. Существуют четыре ступени познания: ощущение, память, человеческий опыт и наука («Метафизика», 980a–982a). Знать для Аристотеля — это видеть причины и элементы вещей, т.е. первичное по природе и вторичное для нас. Первично для нас — единичное, вторичным является общее. С точки зрения Аристотеля только об общем возможна наука, знать единичное невозможно.

Аристотель, в отличие от Платона, не признавал самостоятельного существования общих понятий — идей, составляющих сущность и бытие чувственно воспринимаемой реальности. Приписывать всем вещам одноименные с ними идеи, значит, только удваивать мир, как будто большее число сущностей легче познать, чем меньшее. Идеи провозглашаются причинами, однако они неподвижны и не могут быть причиной движения. Причастность вещей идеям — это только пустые слова и поэтические метафоры. Вообще невозможно, чтобы «врозь находились сущность и то, сущностью чего она является» («Метафизика», 1079b). Общее не существует отдельно от единичного, но пребывает в самой единичной вещи и познается только через нее. Не созерцание запредельного мира идей, а наблюдение и изучение мира реальных, природных вещей ведет к пониманию высшей истины.

Философия, по Аристотелю, делится на теоретическую (умозрительную), цель которой — знание ради знания, практическую, цель которой — знание ради деятельности, и поэтическую (творческую), цель которой — знание ради творчества («Метафизика», 1025b). Теоретическая философия подразделяется на физическую, математическую и философию в собственном смысле слова — первую философию. Предмет физической философии — то, что существует отдельно (самостоятельно, субстанциально) и движется; математической — то, что не существует отдельно (абстракции) и неподвижно; предмет первой философии — то, что существует отдельно и неподвижно (сущее как таковое или бог). К практической философии относятся этика и политика, к поэтической — риторика и поэтика. Теоретические науки возвышаются над практическими и поийетическими науками, а первая философия — над остальными теоретическими.

Первая философия, в свою очередь, подразделяется на онтологию и теологию. Онтология (буквально — наука о бытии) исследует «сущее, поскольку оно сущее», а также причины, или высшие принципы, бытия. Теология (буквально — наука о боге) изучает особый вид бытия — неподвижную субстанцию. Поскольку все движущееся, по мнению Аристотеля, подвижно чем-то определенным, а бесконечный регресс причинения недопустим, наряду с первым движимым следует предположить существование первого движущего, т.е. такого, которое будет само по себе неподвижно. Первое движимое Аристотель отождествляет с первым небом (сферой неподвижных звезд), а первое движущее — с «неподвижной субстанцией», пребывающей выше небес и не имеющей никакой пространственной величины («Физика», кн. VIII). Этот небесный «неподвижный вечный первый двигатель» есть, по утверждению

Аристотеля, высший бог и ценностное начало, от которого зависят Вселенная и природа («Метафизика», 1071b). Бог является чистой формой (эйдосом) и энергией (осуществленностью), лишенной всякой потенциальности и материальности, поэтому бог есть ум, мыслящий только себя самого и обретающий в этом самомышлении жизнь вечную и блаженную (1072b). Будучи неподвижным и бестелесным, бог-перводвигатель движет телесным космосом, подобно объекту любви, к которому все стремится как к высшему благу и конечной цели.

Онтология Аристотеля строится на основании трех моментов: 1) категориального анализа сущего, или учения о «бытии чем-либо определенным»; 2) каузального, т.е. причинного, анализа субстанции (определенного нечего); 3) учения о сущем в возможности и сущем в действительности (потенциальном и актуальном).

Учение о категориях (в самых общих онтологических характеристиках, предикатах) имеет двойственный логико-онтологический характер и основывается на семантической классификации предикатов (свойств бытия) той или иной вещи. В суждении: «Данная вещь есть то-то и то-то» — «данная вещь» будет субъектом высказывания (логическим подлежащим), а «то-то и то-то» — его предикатом (сказуемым). Изначально категориальный анализ рассматривается Аристотелем как классификация значений связки «есть»: «Сколько значений у связки “быть”, столько обозначаемых ею видов сущего» («Метафизика», 1017a). Каждая вещь «есть» определенное «нечто», определенного «качества» и «количества», «находится» в определенном «месте», «времени», «состоянии» и т.д. В соответствии с этим Аристотель устанавливает 10 семантических классов предикатов (или категорий): сущность, количество, качество, отношение, место, время, положение, состояние, действие и претерпевание. Только первая категория («сущность») относится к сфере субстанциально сущего (лат. *substantia* — «подлежащее», «сущность»), все остальные — к сфере акцидентально сущего (лат. *accidentia* — «привходящее свойство»).

«Сущность» определяется Аристотелем как то, что «не сказывается ни о каком подлежащем и не находится ни в каком подлежащем» («Категории», 2a). Она сама и является тем «подлежащим», о котором «сказывается» (предицируется) все остальное. Например, предикат «белый» сказывается о «человеке» как о своем «подлежащем», но не наоборот. Это значит, что сущность есть нечто «само по себе» и оно не тождественно «качествам» (белизна) и «отношениям» (большее или меньшее), как это было у Платона. «Подлежащее» на логическом уровне выступает как субъект предикатов, на онтологическом — как сущность, которой свойственно то, что этими предикатами обозначается. Предикативность, таким образом, оказывается показателем несубстанциальности. Первая категория тоже предикативна («Сократ — человек»), но она автопредикативна: для нее «сказываться о чем» не означает «быть в чем», так, человек «сказывается» о Сократе, но не «находится» в нем. Все остальные категории гетеропредикативны.

С тем чтобы отличить предикативную сущность (человек — вид, животное — род, т.е. «эйдос», идея) от сущности-подлежащего (Сократ, индивид),

Аристотель делит все сущности на первичные и вторичные. Вторичные сущности — это те, которые «сказываются» о первичных, а первичные — те, которые, уже ни о чем не «сказываются». В этом смысле вид (человек) — более сущность, чем род (животное), а отдельный индивид (Сократ) — более сущность, чем вид. Различие между конкретной сущностью и сущностью предикативной («эйдосом») традиционно передается словами «субстанция» и «эссенция» (лат. *essentia* — «сущность»). Субстанция есть конкретное «нечто», тогда как эссенция («эйдос» — в значении «чистая сущность») есть качественная определенность вещи. Для выражения «чистой сущности» Аристотель использовал собственный неологизм — «чтойность» (греч. *to ti ên einai*, лат. *qui(d)ditas*), «что значит быть тем-то и тем-то» или «то, что делает вещь тем, что она есть».

Причинный анализ нацелен уже не на все сущее, а только на субстанциально сущее: он устанавливает начала, или причины, субстанции. Таких причин бытия четыре: 1) форма («эйдос», «идея», «чтойность», «сущность», «эссенция») — «формальная причина»; 2) материя («то, из чего») — «материальная причина»; 3) источник движения — «действующая причина»; 4) цель («то, ради чего») — «целевая причина» («Метафизика», 983а). «Форма» Аристотеля — это платоновская «идея», превращенная из небесного «образца» во внутренний принцип существования вещи. Формы — вечны и неизменны, они суть общее по отношению к единичному и по природе первичны. Однако при этом они не оторваны от вещей (т.е. субстанций) и сами не являются вещами. Формы имеют значение предикатов вещей, их родовой и видовой онтологической характеристики. Все возникающее возникает под чьим-то воздействием, из чего-нибудь образуется и чем-то становится. «Быть» для вещи значит «быть чем-то определенным», т.е. иметь форму.

С точки зрения Аристотеля, нет абсолютного, субстанциального бытия, как и нет абсолютного небытия. Бытие и небытие могут быть только акцидентальными. Аристотель заменяет понятие «небытия-в-себе» понятием «еще небытия», «небытия чем-то определенным» или «лишенности» формы. Становление протекает не от абсолютного небытия к бытию, но от акцидентального «небытия чем-либо» («необразованный человек») к положительному обладанию «эйдосом» или формой («образованный человек»), причем субъект изменения («конкретный человек») не возникает и не уничтожается.

Аристотель перечисляет три принципа возникновения: форма, отсутствие формы («лишенность») и материальный субстрат, причем первые два понимаются как противоположности. Материя, по Аристотелю, это возможность или потенция (лат. *potentia* — возможность, способность) вещи быть или не быть чем-то определенным. Форма — осуществление этой потенции. Оба эти начала представляют собой структурные элементы вещи, которые не отделяются от нее и не являются вообще определенными нечто. Субстанциальным существованием обладает только первичная сущность — конкретная целостность вещи, нерасторжимая связь ее элементов — формы и материи (принцип гилеморфизма — от греч. *hylē* — материя и *morphē* — форма).

Возможность есть способность вещи осуществлять движение. Аристотель различает четыре типа движения (или изменения): 1) возникновение и унич-

тожение; 2) качественное изменение; 3) количественное изменение, т.е. увеличение и уменьшение; 4) перемещение вещи с места на место. Время не есть движение, но оно не существует без движения. Оно — «число движения по отношению к предыдущему и последующему» («Физика», 219b). Число не может существовать в отсутствие души, ибо нет числа без считающего. «Если же ничему другому не присуща способность счета, кроме души и разума души, то без души не может существовать время, а разве лишь то, что есть как бы субстрат времени» (223a). Этот «субстрат» — движение.

Движение определяется Аристотелем как переход от возможности к действительности. «Сущее актуально всегда возникает из сущего потенциально под действием сущего актуально», — пишет Аристотель («Метафизика», 1049b). Например, человек «производится» действием человека, образованный — действием образованного и т.д. «Энергия» (греч. *energeia* — действие, осуществление) имеет онтологический, ценностный и временный приоритет над потенцией. От энергии (осуществления) как процесса следует отличать энтелехию (греч. *entelecheia* — законченность, завершенность), т.е. конечную осуществленность способности вещи быть чем-то определенным (ср. «дом» и «строительство дома»). Если энергия — это действие, переход от возможности к осуществленности, то энтелехия — следствие и результат этого перехода.

Душа, согласно известному определению Аристотеля, «есть энтелехия тела, потенциально обладающего жизнью» («О душе», 412a). Поскольку материя есть возможность (для мрамора стать изваянием, для семени — человеком, для глины — горшком), то энтелехия, в качестве реализации этой возможности, отождествляется с формой, а так как конечный итог процесса реализации есть его цель (греч. *telos*), то энтелехия соответствует целевой причине. Для космоса в целом таким актуальным началом (одновременно действующей, формальной и целевой причиной) должен быть бог — «вечный и неподвижный первый двигатель», сам себя мыслящий ум, существующий в вечности, а не во времени, и исполняющий в акте мгновенного и непрерывного творчества все потенции материального, действуя в качестве объекта любви, к которому все стремится как к высшей цели.

Основные принципы натурфилософии Аристотеля: 1) финитизм — космос конечен (сферичен) и ограничен в пространстве; бесконечности и пустоты не существует; 2) телеологизм — «бог и природа ничего не делают напрасно» («О душе», 432b); 3) квалитативизм (лат. *qualitas* — качество) — квантитативные методы математики не применимы в области физики (вопреки учениям пифагорейцев и Платона); 4) дуализм подлунного мира четырех элементов и надлунного мира квинтэссенции (лат. *quinta essentia* — пятая сущность, эфир), отменяющий всеобщность физических законов: в подлунной области все тела образованы из четырех элементов: огня, воздуха, воды и земли; это область изменчивого и преходящего, в ней происходят процессы возникновения, роста и гибели всевозможных вещей, движение тел в этой области строго прямолинейно; в надлунной области нет места возникновению и гибели: это область пятого элемента, эфира, который ни с чем не смешан и вечен, он не обладает

тяжестью или легкостью и его естественным движением является движение по кругу.

В этике и политике Аристотель — классический представитель эвдемонизма. Высшим благом для человека является счастье (греч. *eudaimonia* — счастье), которое заключается в деятельности души по осуществлению своей добродетели. Душа состоит из двух частей: разумной и неразумной. Разум действует как бы в двух направлениях: с одной стороны, он осуществляет контроль за неразумной частью души («умеряет страсти»), с другой — правильно действует сам по себе. Правильность действия разума определяется правильной нормой, обусловленной социально, и по этой причине не претендующей на всеобщность. Добродетели, осуществляемые в разумной деятельности, делятся на этические и дианоэтические (интеллектуальные). «Дианоэтическая добродетель возникает и развивается по преимуществу через обучение, почему и нуждается в опыте и во времени, этическая же слагается через привычки» («Никомахова этика», 1103a). Этическая добродетель определяется Аристотелем как «середина между двумя пороками» (принцип метриопатии, «умереннострастия»). Смелость — это среднее между драчливостью и трусостью; щедрость — между мотовством и скупостью; справедливая гордость — между чванством и унижением; остроумие — между шутовством и грубостью; скромность — между застенчивостью и бесстыдством и т.д. Справедливость — это среднее между бесправием и беззаконием, поэтому, с точки зрения Аристотеля, «понятие справедливости означает одновременно как законное, так и равномерное, а несправедливое — противозаконное и неравное» (1129a). Сопоставление справедливости с законом и равенством приводит к ее разделению на уравнительную и распределительную. Цель первой — способствовать воздаянию равным за равное, цель второй — распределение благ согласно достоинству граждан.

Государство, по Аристотелю, есть «общение подобных друг другу людей в целях возможно лучшего существования» («Политика», 1328a). Конечная цель государства (полиса), как и каждого человека, состоит в счастливой и прекрасной жизни, поэтому главной его задачей является воспитание граждан в нравственной (т.е. этической) добродетели. Отсюда учение Аристотеля о формах государственного устройства. Все они делятся им по двум основаниям — по количеству правящих лиц и по цели правления. С точки зрения цели все государства являются либо правильными, либо неправильными: в первых власть имущие имеют в виду общую пользу, во вторых — исключительно собственную. Если делить по количеству правящих, то в одних государствах будет один правитель (либо монарх, либо тиран), в других — богатое меньшинство (либо лучшие — аристократы, либо немногие — олигархи), в третьих — бедное большинство (либо политы — граждане, либо демос — народ). В результате, по Аристотелю, образуются три правильные формы правления — монархия, аристократия и полития — и три неправильные — тирания, олигархия и демократия. Желательным государственным строем является аристократия — «правление лучших» («Политика», 1293b), однако в реальных условиях для большинства государств наиболее образцовой формой правления Аристотель считает политию — смешение олигархии и демократии.

В отличие от этических добродетелей, основанных на воспитании и привычках, другой класс добродетелей — дианоэтических — строится на обучении и рассуждении. Этические добродетели деятельны или практичны: люди становятся справедливыми, совершая справедливые поступки, скромными — поступая скромно, мужественными — действуя мужественно. Дианоэтические добродетели теоретичны и созерцательны. Виды последних делятся в соответствии с расчленением разумной части души на научную и расчетливую (планирующую) способность. Цель первой из них — отыскание истины ради нее самой, цель второй — установление норм поведения и творческой практики. К числу добродетелей первой группы принадлежат научное знание («эпистема») и интуиция, единством которых является мудрость. К числу второй группы добродетелей относятся искусство (греч. *technē*) и рассудительность (греч. *phronēsis*), т.е. нравственное сознание. Теория (умозрение), с точки зрения Аристотеля, находится выше практики, а человеческий разум — это начало, которое правит людьми и ведет их к прекрасному и божественному, «будучи то ли самó божественным, то ли сáмой божественной частью нас» («Никомахова этика», 1177а).

Высший нравственный идеал, по Аристотелю, заключается в том, чтобы жить созерцательной жизнью (греч. *bios theōrētikos*, лат. *vita contemplativa*), так как счастье является разновидностью созерцания. Настоящая цель человеческой жизни не наслаждения, а блаженство. «Из других же живых существ ни одно не бывает счастливо, поскольку они никак не причастны созерцанию» (1178b). Блаженная жизнь состоит в наслаждении умозрением, т.е. в занятиях философией. Философия, предметом которой являются высшие принципы бытия, — наиболее умозрительная из наук. Следовательно, жизнь, посвященная философии, — наиболее совершенная.

ФИЛОСОФСКИЕ НАПРАВЛЕНИЯ ПОЗДНЕЙ АНТИЧНОСТИ: СКЕПТИЦИЗМ, ЭПИКУРЕИЗМ, СТОИЦИЗМ

После Аристотеля начинается третий и последний период развития греческой философии, получивший название эллинистический. Он заканчивается в начале VI в. н.э., когда император Юстиниан издал эдикт (529 н.э.), запрещавший язычникам преподавание философии и риторики. Начало этого периода характеризуется упадком греческих полисов и последующей потерей греческими государствами политической независимости, а также распространением греческой образованности далеко за пределами Эллады, эллинизацией окружающих Грецию стран и усвоением греками элементов восточных цивилизаций. Исчезновение резких национальных границ, рост имущественного неравенства, утрата веры в прочность религиозных, моральных и политических принципов, организовывавших жизнь древнегреческих полисов, неуверенность в будущем стали причинами возникновения новых философских теорий и направлений, искавших себе опору не в политической практике и не в общественных преобразованиях, а в особом мировоззрении, обеспечивающем человеку покой, невозмутимость духа и сознание внутренней свободы.

Философия этого времени претендует на руководство лишь частной жизнью человека и становится эквивалентом житейской мудрости.

Одно из философских учений поздней античности получило название скептицизм (греч. *skeptikos* — рассматривающий, исследующий). Его основателем был Пиррон из Элиды (ок. 365 — ок. 275 до н.э.), учившийся в молодости у софистов и атомистов. По легенде, он принимал участие в восточном походе Александра Македонского и встречался с индийскими мудрецами и персидскими магами. Главным методом философии он провозгласил эпохе (греч. *epochē* — остановка, задержка) — воздержание от суждений, т.е. такое состояние ума, при котором мы ничего не отрицаем и ничего не утверждаем. В результате эпохе человек сперва достигает афасии (греч. *aphasia* — оцепенение, онемение) — состояния, при котором о вещах нечего больше сказать, а затем атараксии (греч. *ataraxia* — невозмутимость, спокойствие) — безмятежности и тишины (греч. *galēnē* — спокойное море, штиль), т.е. полного отсутствия волнений. «Пиррон ничего не называл ни прекрасным, ни безобразным, ни справедливым, ни несправедливым и вообще полагал, что истинно ничто не существует, а людские поступки руководятся лишь законом и обычаем, ибо ничто не есть в большей степени одно, чем другое» (Диоген Лаэртский, IX, 61). Существенно, однако, что сомнение и эпохе у Пиррона являются не самоцелью, а исключительно средством для обретения душевного покоя. Смысл человеческой жизни заключен в атараксии — полной независимости от вещей и каких бы то ни было обстоятельств. Абсолютная автономия личности и полный отказ от желаний — первейшего из зол, преодоление всех эмоций, в том числе страха и боли, приводит скептика к утверждению: смерть ничуть не более страшна, чем жизнь.

Эпикурейская школа получила свое название по имени основателя — Эпикура Афинского (341–271 до н.э.). Школа представляла собой содружество людей, стремившихся путем философских бесед и занятий достичь безмятежной и блаженной жизни. Эпикур был автором многочисленных сочинений (около 300), важнейшими из них были 37 книг «О природе». Из всех сочинений Эпикура до нашего времени полностью дошли «Письмо к Геродоту», в котором излагается физика Эпикура; «Письмо к Менекею», в котором излагается этическое учение, «Письмо к Пифоклу», посвященное вопросам астрономии и метеорологии, «Главные мысли» — собрание извлечений из его физических сочинений, а также большое количество фрагментов и выдержек из иных произведений.

По мнению Эпикура, философия есть деятельность, доставляющая людям посредством исследования и размышлений счастливую и безмятежную жизнь. «Пусты слова того философа, — говорит Эпикур, — которыми не врачуеться никакое страдание человека. Как от медицины нет никакой пользы, если она не изгоняет болезни из тела, так и от философии — если она не изгоняет болезни души». Цель философии — достижение счастья, т.е. полного отсутствия страданий.

Философия состоит из трех частей — этики, физики и каноники (греч. *kanōn* — правило, образец). Этика — самая главная из дисциплин, она пред-

ставляет учение об условиях достижения счастья, а также о том, что ему препятствует. Своеобразным обоснованием этики служит физика — учение о природных началах (атомах) и строении мироздания. Обоснованием физики служит каноника — знание критерия истины и правил ее постижения. Если счастье состоит в освобождении от страданий, в частности от страданий, которые внушаются верой в бессмертие, в сверхъестественные божественные силы, неправильными представлениями о смерти и верой в рок или судьбу, то физика путем открытия естественных связей в мире должна разрушить веру и суеверие, а каноника показать критерии истины, без чего невозможна разумная жизнь. Эпикур признавал существование богов, «наслаждающихся блаженной жизнью» («Письмо к Менекею», 123), однако при этом он отрицал их влияние на жизнь Вселенной и человека, отводя им место в промежутках между бесчисленными мирами (метакосмиях). Боги живут незаметно, в полном согласии с главным этическим принципом Эпикура.

Эпикур называет три основные критерия истины — ощущения, предвосхищения (греч. *prolēpsis*, лат. *anticipatio*) и претерпевания. Впоследствии эпикурейцы прибавили к ним дополнительный — «воображаемый набросок мысли» (Диоген Лаэртский, X, 31). Под ощущениями Эпикур понимает как чувственные восприятия, так и образы фантазии. И те, и другие являются следствием проникновения в человека образов (отображений) вещей, подобных по виду плотным телам, но по тонкости далеко их превосходящих («Письмо к Геродоту», 46—48). Эти образы проистекают от единичных вещей и проникают внутрь человека различными способами: либо они истекают от вещи с устойчивым постоянством и проникают в органы чувств, образуя при этом чувственные восприятия, либо носятся изолированные в воздухе, подобно паутине, время от времени переплетаясь друг с другом, а затем проникают не в органы чувств, а в поры нашего тела, и тогда возникают различные фантастические образы (химеры, кентавры и т.д.). На основе всех прошлых ощущений вырабатывается предвосхищение, т.е. такое знакомство с тем или иным предметом, которое позволяет отличить один предмет от другого, а затем уже обсуждать и исследовать данную вещь. «Предвосхищением эпикурейцы называют нечто вроде постижения или верного мнения, или понятия, или общей мысли, заложенной в нас, т.е. память о том, что часто являлось нам извне, например: “Это вот — человек”. В самом деле, когда мы говорим “человек”, предвосхищение вызывает в нашей мысли его отпечаток, предварением которого были ощущения» (Диоген Лаэртский, X, 33). «Мысленный отпечаток» вещи в душе приводит к возникновению претерпевания, т.е. такого чувства, которое в дальнейшем подсказывает человеку, какие ощущения следует предпочитать, а каких избегать. Последний критерий истины — «воображаемый набросок мысли» — есть, согласно эпикурейцам, движение разума навстречу тому впечатлению, которого он не испытывал, или набросок, отображение чувственной вещи, еще не оставившей в нем своего материального отпечатка.

Источником знания, по Эпикуру, являются ощущения, которые истинны и очевидны. Ложь возникает только вследствие мнения и суждения. «А ложь и ошибка всегда лежат в прибавлениях, делаемых мыслью к чувственному вос-

приятно относительно того, что ожидает подтверждения или опровержения, но что потом не подтверждается или не опровергается» («Письмо к Геродоту», 50). Все заблуждения возникают как результат ошибочных предположений (предвосхищений) разума. Эпикур принимал одновременно несколько объяснений одного и того же явления, если только они исходили из естественных причин. Ибо «если кто одно объяснение оставляет, а другое, в такой же мере согласное с видимыми явлениями, отбрасывает, тот, очевидно, оставляет область всякого научного исследования природы и спускается в область мифов» («Письмо к Пифоклу», 87).

В основании физики Эпикура находятся два положения, не доступные чувственному восприятию: 1) ничто не происходит из несуществующего; 2) Вселенная всегда была такой, какая она теперь, и всегда будет такой оставаться («Письмо к Геродоту», 38). Следуя Демокриту, Эпикур полагал, что тела либо представляют собой соединения, либо то, из чего образованы соединения — неделимые плотные атомы, различающиеся по форме, величине и весу. Допуская различие атомов по весу, Эпикур отступал от учения Демокрита, не указывавшего на такое различие. Атомы существуют в безграничном пространстве и вечно движутся в пустоте с одинаковой скоростью (40–41; 54–56; 61–62): под действием собственной тяжести все они движутся прямолинейно, т.е. сверху вниз. Число атомов бесконечно.

Наиболее важной особенностью физики Эпикура было то, что в противоположность Демокриту, не допускавшему случайности и свободы в природе и считавшему, что все связано между собой строгой необходимостью, Эпикур признавал свободу как в поведении людей, так и в движении атомов. Он учил о спонтанном (случайном) отклонении атомов от прямолинейного движения, в результате которого их траектории пересекаются, образуются вещи, взаимосвязи между вещами и само мироздание (космос). Вселенную Эпикур считал бесконечной и безграничной, как и число миров, возникающих в ней вследствие взаимодействия атомов (42–43; 45). Душа человека, по Эпикуру, представляет собой вещество, состоящее из тонких частиц, рассеянное по всему телу, «очень похожее на ветер» (63). «Говорящие, что душа бестелесна, — писал Эпикур о платониках, — утверждают вздор» (67). Вместе с разложением тела душа рассеивается. «Самое страшное из зол, смерть, не имеет к нам никакого отношения: когда мы есть, то смерти еще нет, а когда смерть наступает, то нас уже нет» («Письмо к Менекею», 125).

Главным положением этики Эпикура было утверждение, что началом и концом счастливой жизни является наслаждение (греч. *hēdonē* — удовольствие, наслаждение), что оно — «первое и прирожденное благо» (128). Цель жизни, с его точки зрения, заключается в состоянии полной свободы от телесных страданий и душевных тревог, т.е. в душевной невозмутимости и безмятежности (атараксии). Удовольствие, по Эпикуру, является главным критерием поведения человека: «С него начинаем мы всякий выбор и избегание, к нему возвращаемся мы, используя претерпевание как мерилло всякого блага» (129). Удовольствие следует подчинять благоразумию (греч. *phronēsis* — разумение, благоразумие). Благоразумие Эпикур считал величайшим из благ: «Оно доро-

же даже самой философии, и от него произошли все остальные добродетели: благоразумие учит, что нельзя жить приятно, не живя разумно, нравственно и справедливо, и, наоборот, нельзя жить разумно, нравственно и справедливо, не живя приятно» (132).

Все желания Эпикур делил на естественные и вздорные (или пустые), а естественные подразделял на необходимые и не необходимые (127). В отдельных случаях Эпикур советовал избегать удовольствия и предпочесть им страдания, например, когда «удовольствие сопровождается большими неприятностями или когда за страданием следует большее удовольствие». «Наслаждение, будучи от природы родственно нам, есть благо, но не всякое благо заслуживает предпочтения; равным образом и всякая боль есть зло, но не всякой боли следует избегать, а надо обо всем судить, рассматривая и соразмеряя полезное и неполезное, ведь порой мы и на благо смотрим как на зло и, напротив, на зло — как на благо» (129).

Умение сочетать разумное и приятное не дается человеку легко, поэтому счастье (невозмутимость духа, атараксия) достигается только вследствие длительного обучения и упражнения (греч. *askēsis*). Главный нравственный принцип своей философии Эпикур сформулировал в виде правила: «Живи незаметно». Государство, с его точки зрения, представляет общество индивидов, где каждый стремится жить по-философски, т.е. в свое удовольствие, и не мешать при этом другим. Понятие справедливости определяется им на основе общественного соглашения между людьми не вредить друг другу: «В целом справедливость для всех одна и та же, поскольку она есть польза во взаимном общении людей, но в применении к особенностям места и обстоятельств справедливость не бывает для всех одна и та же» («Главные мысли», 36).

Одним из самых значительных последователей Эпикура был римский поэт и философ Тит Лукреций Кар (ок. 99 — ок. 55 до н.э.), автор поэмы «О природе вещей». В шести книгах поэмы излагаются основания физики Эпикура (кн. I и II), учение о душе (кн. III), о природе познания (кн. IV), о рождении мира и устройстве Вселенной (кн. V–VI). Источник социального зла Лукреций усматривает в ложных мнениях людей, а самым опасным из них ему представляется страх перед смертью, вытекающий из представлений о загробной жизни души. Люди стремятся к богатству, почестям и прочим мнимым благам из-за боязни лишений, а боязнь лишений есть не что иное, как смягченная форма страха перед смертью. Преодоление этого страха на основании эпикурейского учения должно устранить источник ненужных стремлений и открыть перед людьми перспективу блаженной жизни.

Лукреций последовательно излагает философские взгляды своего предшественника. Материя (лат. *materia* — термин Лукреция) вечна и нерушима. Бесконечное количество атомов — индивидов (лат. *individuum* — неделимое) и безграничное пустое пространство исчерпывают природу; никакой третьей сущности, помимо материи и пустоты, не существует. Каждая вещь, доступная нашему восприятию, представляет сочетание разнородных атомов, но сочетания эти не вечны — вечны только первотела. Рождается и гибнет бесконечное количество миров, и среди них наша земля и наше небо составляют

лишь единицу в бесчисленном множестве. Душа и разум рождаются вместе с телом и вместе с ним умирают. Если душа распадается вместе с телом, и никаких ощущений после смерти уже не будет, то смерть не имеет к нам никакого отношения: пока мы живы, нет смерти; когда наступает смерть, нет нас. Страх перед смертью вызван грубыми суевериями, непониманием законов природы, неумением правильно жить и уйти из жизни «наподобие гостя, насытившегося пиршеством».

Основой для объяснения ощущений служит учение о материальных отображениях, которые отделяются от тел и проникают в органы наших чувств. Возникновение всех живых существ Лукреций приписывает богатству «жизненных семян» в молодой земле. Земля сотворила многочисленные породы животных, но далеко не все из них оказались приспособленными к жизни и к продолжению рода. Человеческая культура молода и еще совершенствуется. Движущие силы развития человечества — нужда и потребность. Человек учится искусствам у природы, используя при этом свои природные задатки. Например, естественные крики легли в основу языка. «Все это людям нужда указала и разум пытливый. Этому их научил в движении вперед постепенном», — утверждает Лукреций. Запас вещества, составляющего наше тело и душу, необходим для последующих поколений, и сознание того, что на фоне вечной жизни природы отдельные вещи неизбежно являются преходящими, Лукреций считает важнейшим условием для достижения безмятежности, т.е. счастья.

Философской противоположностью эпикуреизму явилось учение стоической школы, сложившееся на основе иных теоретических принципов и иначе решавшее основные проблемы практической философии. Основателем этой школы был Зенон из Кития (на Кипре) (ок. 333—262 до н.э.), в молодости испытавший большое влияние сократиков — киников и мегариков. Свое название стоицизм получил от названия места собрания учеников Зенона — разукрашенной Стои (греч. *Stoa poikilē* — портик в Афинах, украшенный картинами художника Полигнота). Среди представителей школы выделяются: Хрисипп из Сол (281/277—208/205 до н.э.), Панетий Родосский (ум. ок. 100 до н.э.), Посидоний (ок. 135—51/50 до н.э.), Луций Анней Сенека (4/1 до н.э. — 65 н.э.), Эпиктет (ок. 50 — ок. 140 н.э.) и император Марк Аврелий (121—180 н.э.).

Философия, с точки зрения стоиков, есть стремление к мудрости и упражнение в добродетели. Мудрость для них является знанием дел божественных и человеческих. Цель философии — научить человека правильной (добродетельной) жизни, т.е. жизни согласно с природой, поскольку природный закон и закон добродетели — одно. Стоический идеал — это мудрец, т.е. такой человек, который безропотно, но с достоинством повинуется неизбежности или воле богов, руководствуясь в жизни принципом: «Кто хочет, того судьба ведет, кто не хочет, того она тащит».

Стоики делили философию на физику, этику и логику. Логика сравнивалась с костями и сухожилиями животных и скорлупой яйца, этика — с мясом животных и белком яйца, а физика — с душой животных и желтком яйца. Мир (космос) представляется в стоицизме находящимся в бесконечном про-

странстве (пустоте) разумным живым существом, организующим все свои части в целесообразно устроенное целое. «Мир един, конечен и шарообразен по виду», «его окружает пустая беспредельность, которая бестелесна, а бестелесно то, что может быть заполнено телом, но не заполнено. Внутри же мира нет ничего пустого, но все едино в силу единого дыхания и напряжения, связующего небесное с земным» (Диоген Лаэртский, VII, 140). Реальными признавались только тела, бестелесными стоики называли место, время и пустоту, а также значения слов и предложений. В мире, едином самом по себе, различались два начала — активное и пассивное, действующее и претерпевающее. «По мнению стоиков, есть два начала мироздания — действующее и испытывающее воздействие. То, которое испытывает воздействие, это бескачественная сущность или вещество, а действующее — это присутствующий в ней логос или бог. Он вечен и творит все, что в ней существует» (VII, 134). Единство этих начал образует единство Вселенной, оба начала телесны и не имеют формы, они не существуют друг без друга и различаются только в понятии. Претерпевающее начало является материей в собственном смысле слова. Действующее начало есть разум, логос и божество, представляющее собой тончайшую, всюду распространенную и все наполняющую материю, которую стоики, следуя Гераклиту, называли «огнем», «творческим огнем» или «теплым дыханием» — пневмой (греч. *пнеута* — дыхание, дуновение). В процессе возникновения вещей часть огненного дыхания обращается в воздух, часть воздуха — в воду, часть воды — в землю.

Говоря о строении вещей, стоики различали связующие начала — огонь и воздух — и связываемые начала — воду и землю. По истечении определенного периода времени наступает «мировой пожар» (греч. *ekpyrōsis*) и все вещи вновь обращаются в огонь. Затем возникает новый мир, после чего через определенный срок следует новый «мировой пожар». Так следует друг за другом бесконечное число мировых циклов. «Творческий огонь», или бог, является «семенем» космоса, «сперматическим логосом» (греч. *logos spermatikos*) и источником формирующих смыслов отдельных вещей, имеющих то же название. Бог или логос, пронизывающий весь мир, одновременно является и природой целокупного космоса, его внутренней силой и природным законом, управляющим мировым развитием. «Природой стоики называют иногда то, чем держится мир, иногда то, чем порождается все земное. Природа есть самодвижущее самообладание, производящее и поддерживающее свои порождения в назначенные сроки» (VII, 148). Логос также является промыслом (греч. *pronoia* — промысел, попечение) и судьбой (греч. *heimarmenē* — судьба, рок), которую стоики трактовали как последовательность событий или как цепь совокупности всех причин. Промысел и судьба в виде огненной пневмы пронизывают весь мир и образуют «космическую симпатию» (греч. *sympatheia* — сочувствие) всех отдельных частей и тел, на основе которой возможно осуществление предсказаний.

Душа, по учению стоиков, также телесна и является частью божественного огня. Она пронизывает все тело, а после его смерти отделяется от него и перестает быть носителем личностных свойств. Душа имеет восемь частей: пять

чувств, речевая и порождающая способность, а также «ведущая часть души». «Ведущая часть души — это главная ее часть, в которой зарождаются представления и побуждения и откуда исходит разум, место ее — в сердце» (VII, 159).

Познание возникает из ощущений и представлений (греч. *phantasia* — представление, впечатление). Представление есть отпечаток вещи в ведущем начале. Из таких отпечатков образуются воспоминания, на основе которых складывается опыт. Представления бывают постигающие и непостигающие. Постигающие представления — это те, что «возникают от существующего, отпечатлевают и запечатлевают существующее, как оно есть. Непостигающие представления — это те, что возникают и не от существующего, а если от существующего, то отпечатлевают его не так, как оно есть, но неясно и неотчетливо» (VII, 40). Критерием истины стоики полагали постигающее представление (греч. *katalēptikē phantasia*), т.е. представление, возникающее от существующего. Когда «ведущая часть души» одобряет постигающее представление и признает его истинным, на основе такого суждения достигается знание — постижение (греч. *katalēpsis*).

Значительное место в учении стоиков отводилось логике, которую они понимали очень широко — как науку о мысли и речи, т.е. учение о божественном разуме (логосе) в его мысленном и речевом выражении. Логика делилась стоиками на диалектику (учение о рассуждениях в форме вопросов и ответов или наука об истинном и ложном и о том, что не относится ни к тому, ни к другому) и риторику (учение о рассуждениях в форме непрерывной речи).

Диалектика в свою очередь подразделялась на учение об обозначаемом, т.е. звуках речи и словесных выражениях, и обозначаемом, том, что они обозначают и выражают. В анализе слова стоики различают бестелесный смысл слова — высказываемое, которое бывает истинным или ложным; обозначающее — телесный звук и телесный объект или предмет, к которому относится слово. Десять аристотелевских категорий (онтологических предикатов) стоики свели к четырем: субстанция, качество, состояние и отношение. Основной единицей логического анализа они считали предложение, а основной формой умозаключения — условный силлогизм.

С точки зрения стоиков, все в мире предопределено, и человеческая свобода сводится к тому, чтобы поступать согласно предопределению из собственного побуждения, а не по принуждению. «Первым побуждением живого существа, — говорят стоики, — является самосохранение, ибо природа изначально дорога сама по себе» (VII, 85). Не на удовольствие, как учили эпикурейцы, а на самосохранение направлено основное влечение человека. Главным этическим принципом философии стоиков было требование жить согласно природе. Удовольствие может быть только следствием удовлетворения влечения, соответствующего природе. Из всех элементов человеческого существа высшим является разум, через который человек познает мировой порядок. На сохранение разума и должна быть направлена человеческая деятельность. Только пребывая в согласии с разумом человек не вступает в противоречие с требованиями природы. Поэтому жизнь человека должна быть разумной (греч. *bios logikos*).

Если для Эпикура критерием нравственного поведения было разумное удовольствие, то для стоиков таким критерием становится долг, определяемый разумом. Деятельность согласно разуму есть добродетель. «Добродетель заслуживает стремления сама по себе, а не из страха, надежды или иных внешних причин. В ней заключается счастье, ибо она устроит душу так, чтобы вся жизнь стала согласованной. С этого пути разумное существо иногда сбивается, увлекшись внешними заботами или попав под влияние близких, но сама природа никогда не дает ему поводов сбиться с пути» (VII, 89). Добродетель — это подлинное благо, и она сама по себе достаточна для блаженства. Злом является только порок, все остальное (внешние блага): жизнь, здоровье, богатство безразличны.

Безразличные вещи стоики подразделяли на две категории: предпочтительные — здоровье и богатство и неpreferируемые — болезни и бедность. Страсть, по утверждению стоиков, есть «неразумное и несогласное с природой движение души или же избыточное побуждение» (VII, 110). Главные страсти составляют четыре рода — скорбь, страх, желание и наслаждение. Скорбь есть неразумное смятение души. Страх есть ожидание зла. Желание есть неразумное возбуждение. Наслаждение есть неразумное возбуждение к предмету, который лишь по видимости предпочтителен. Страсти следует не только умерять, но и полностью искоренять, т.е. нужно стремиться к освобождению от страстей, к бесстрастию или апатии (греч. *apatheia* — отсутствие страстей). Человек, достигший апатии и автаркии (греч. *autarkeia* — независимость, самостоятельность), становится мудрецом. Мудрец бесстрастен, несуетен и божественен, он один свободен, тогда как все остальные люди — рабы.

Чертой радикализма этики стоиков было отрицание степеней добродетельности. Между пороком и добродетелью нет середины: человек может быть или добродетельным — мудрецом или порочным — глупцом. Признание жизни лишь внешним благом приводило к допущению добровольного ухода из жизни: при невозможности жить и действовать в соответствии с разумом стоики считали оправданным самоубийство. Они ценили брак, основанный на нравственных началах, дружбу, не отвергали государства, но приходили к проповеди космополитизма, к учениям об универсальном мировом гражданстве, о равенстве и братстве всех людей как детей единого бога или природы.

НЕОПЛАТОНИЗМ И ЗАВЕРШЕНИЕ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ

Неоплатонизм (т.е. новый платонизм), зародившийся в III–IV вв. н.э., представляет собой не только последний этап греческой эллинистической философии, но и, по замыслу своих представителей, своеобразный синтез всех достижений античной философской традиции, начиная с досократических, архаических времен. Неоплатонизм сводится к учению об иерархическом строении бытия и к мысленному конструированию его нисходящих ступеней, последовательно возникающих путем постепенного ослабления первой и высшей ступени в следующем нисходящем порядке: «единое», «ум», «душа» и «материя». При этом структурное разделение истинно сущего бытия аналогично

внутренней структуре самопознания. В космосе, учат неоплатоники, совершается вечная жизнь в виде «истощения» и «нисхождения» бытия из высших сфер в низшие и обратного его «восполнения» и «восхождения». Задача человека состоит в осознании им своего «заключения» в материальном мире и в подготовке к выходу из него путем внутреннего восхождения от телесной, земной жизни к жизни Души, от жизни Души к жизни Ума и от Ума к тому высшему сосредоточению человеческого существа, которое ведет к общению с Единым. Концепцию Единого (греч. *to hen* — одно, единственное) как единого первоначала бытия вещей неоплатоники разрабатывали на основе гл. 20 платоновского диалога «Парменид» (137с — 142а) и учения о высшем Благе как таковом в кн. VI—VII «Государства».

Родоначальником традиции неоплатонизма был Плотин из Ликополя (204/205—269/270 н.э.) в Египте. Плотин не успел придать своим сочинениям законченной литературной формы. Незадолго до смерти он завещал своему ученику Порфирию Тирскому отредактировать эти записи, привести их в порядок и издать. Прежде всего Порфирий разделил все тексты Плотина на шесть отделов в соответствии с основной тематикой философии своего учителя. Каждый отдел Порфирий, в свою очередь, разделил на девять частей, вследствие чего каждый отдел получил у него название «Эннеады», т.е. девятки (греч. *ennea* — девять). В первую «Эннеаду» вошли трактаты этического содержания; во вторую — натурфилософского; в третью «Эннеаду» Порфирий включил сочинения с космологической проблематикой; в четвертую — сочинения о Душе; в пятую вошли трактаты, касающиеся природы Ума; в шестую — тексты, рассматривающие природу Единого.

Будучи основателем нового философского направления, Плотин вместе с тем не считал, что создает нечто новое по сравнению с тем, что было сказано в книгах Платона и в учениях более древних философов — досократиков (Пифагора, Парменида, Гераклита, Эмпедокла, Анаксагора). «В наших теориях, — пишет Плотин, — нет ничего нового, и они не сейчас родились. Они сформулированы уже давно, но не получили развития, и сегодня мы являемся лишь толкователями этих старых доктрин, о древности которых говорят нам сочинения Платона» (Энн. V, 1, 8).

Подобно Платону, Плотин различает два вида реальности: истинно сущее бытие — идеальное и совершенное и чувственный мир природы — изменчивый и обманчивый. Истинно сущее бытие представляет собой платоновский мир идей, объединенных в Уме, — первом осуществлении мощи Единого (или Блага) — принципа бытия Ума, Души и всего мироздания. «Единое, — пишет Плотин, — переполняясь самим собой, требует перехода в иное, однако при этом Единое не убывает и остается всегда тем же самым, и иное только отражает его, т.е. является видом (идеей), Умом и умопостигаемым космосом» (V, 9, 9). Само Единое выше Ума и бытия, оно непознаваемо, неизреченно, сверхмыслимо и сверхчувственно. Оно — «первоначальная самость и сверхбытийная самость» (VI, 8, 14). «Поскольку природа Единого творит все вещи, оно само не есть что-либо из них. Следовательно, оно не есть ни качество, ни количество, ни Душа, ни Ум» (VI, 9, 3). «Единое существует не потому, что

оно действует или мыслит, а только ввиду того, что оно покоится в себе самом. Это — нечто, от чего зависит все, но которое само ни от чего не зависит. Стало быть, оно должно оставаться неподвижным, и все должно обращаться к нему, как круг ориентирован на центр, откуда исходят радиусы» (I, 7, 1). «Подобно тому. — утверждает Плотин, — как источник наполняет все реки, и при этом не иссякает, подобно тому, как солнце освещает поверхность земли, и при этом нисколько не затемняется, подобно тому, как цветок испускает свой аромат и сохраняет свой запах, так Единое изливается, излучается вне себя от избытка своей полноты, неизменно пребывая в самом себе».

Первым таким истечением, эманацией (лат. *emanatio* — истечение, распространение), внутренней мощи Единого является Ум, тождественный с бытием. Ум теряет единство и простоту Единого и составляет первое множество (первоначальную двоицу) — тождество бытия и мышления. Ум познает себя самого, а «познающий себя является двойственным» (V, 3, 4). Ум и объекты его мышления (идеи) отождествляются. Красота и совершенство Ума превышают красоты природного мира: «Да, Ум прекрасен; он — прекраснейшее из всего, что есть; окруженный чистым светом и ослепительным блеском, он охватывает природу всех существ. Наш вещественный мир, такой красивый — не более чем его отражение и тень. Ум живет благословенной жизнью; восхищение овладевает тем, кто его видит, приобщается к нему и соединяется с ним так, как это необходимо» (III, 8, 11).

Если Ум представляет собой результат преизлияния мощи Единого, то Душа является производением (эманацией) Ума. Ум творит Душу в силу своего совершенства: «поскольку он совершенен, он должен рождать, ибо такая полнота силы не может оставаться бесплодной» (V, 1, 7). Со своей стороны, Душа «произвела все живые существа, вдохнув в них жизнь: тех, которых питает земля и море, и тех, что в воздухе, и божественные звезды в небе, и она же произвела Солнце и великое небо, которое она устроила и украсила, привела в движение и призвала к жизни. Она должна, следовательно, быть более ценным, чем все то, что возникает и уничтожается согласно тому, дает ли она жизнь или отнимает. Сама же она существует вечно, ничуть не умаляясь» (V, 1, 3).

Душа, согласно Плотину, состоит из двух частей: высшая (разумная) ее часть всегда пребывает в области умопостигаемого, другая — низшая (чувственная) ниспадает в дерзостном своеволии «быть» в область материи, к беспредельной возможности бытия. Низшую часть Души Плотин называет природой. Подобно тому, как Ум мысленно расчленяется на множественность идей, образующих мир умопостигаемый, так и Душа разрождается во множестве душ, наполняющих мир реальный. Высшая часть Души рождает богов и звезды, низшая Душа, или природа, размножается в человеческих, животных и растительных душах, а также творит весь чувственный космос и саму материю — видимость небытия. Как свет и тепло по мере удаления от своего источника ослабевают и, наконец, исчезают в совершенном мраке и холоде, так и эманация высшего света и тепла через Ум и Душу постепенно ослабевает в природе, пока не доходит до полного отсутствия или лишения истины и блага в материи, которая есть, таким образом, небытие и зло.

Цель человеческой жизни заключается в том, чтобы душа посредством чувств постепенно вернулась от вешного, материального или плотского к идеальному или умопостигаемому, а от него — к Единому, сверхсущему принципу бытия. «Подлинный человек иной, — утверждает Плотин. — Он свободен от всего, что связывает нас с животным началом. Он обладает созерцательными добродетелями, живущими в душе, которая отрывается от тела, отрывается и даже уже оторвалась полностью, будучи еще здесь» (I, 1, 10). Первый шаг к возвышению над чувственностью есть любовное, бескорыстное отношение к самой этой чувственности как к предмету познания, а не бессмысленной страсти. «Каким образом, — пишет Плотин, — все вещи обращаются к своему центру, который есть Благо само по себе? Неодушевленные вещи обращаются к Душе, а Душа обращается к благу (Единому), проходя через Ум. Даже неодушевленные вещи содержат частицу Блага, так как каждая вещь — это в некотором роде единство и сущность» (I, 7, 2). Второй шаг есть отвлеченное мышление: «Надо перестать смотреть, надо, закрыв глаза, научиться видеть иначе и пробудить способность, которой обладают все, но мало кто пользуется» (I, 6, 8). Третий шаг есть любовь к Благу ради него самого: «Души касается веяние, которое ей сообщает Благо. Она тотчас приходит в волнение, она вне себя, она полнится желаниями. Рождается любовь. Пока душа не испытала любви, ее не привлекает Ум, как бы прекрасен он не был» (VI, 7, 22). «В этом состоянии она понимает, она знает, что именно этого желала и может утверждать, что нет ничего выше блага» (VI, 7, 34). Последний шаг есть восхищение, или экстаз (греч. *extasis* — исступление, восторг), в котором Ум становится простым и единым, как само Благо, и, наконец, совпадает и сливается с ним. «Увлеченная как бы волной самого Ума, поднявшись ввысь на гребне прибоя, душа внезапно начинает видеть, не ведая как. Однако зрение, приблизившись к свету, не позволяет увидеть предмет на свету, который не является светом. Тогда виден только сам свет. Там нет отдельно предмета, доступного зрению, и света, позволяющего его видеть, как нет там отдельно Ума и предмета, который он мыслит. Но есть сам чистый свет, из которого позже родятся все эти противоположности» (VI, 7, 36). «Душа понимает, что здесь присутствует то, что дает настоящая жизнь, и она ни в чем более не нуждается, напротив, она должна отринуть все остальное и найти покой в общении с Благом: надо стать им одним, далеко отбросив наши покровы. Душа созерцает себя пребывающей в свете, преисполненной светом... — чистым, невесомым, легким» (VI, 9, 9).

Учеником Плотина был Порфирий (ок. 234 — ок. 305). В главном своем сочинении «Отправные пункты для восхождения к умопостигаемому» Порфирий дает краткое описание философской системы Плотина, опуская при этом учение о Едином и подчиняя все философские рассуждения этической проблематике. Цель философии, с точки зрения Порфирия, состоит в исцелении и спасении души, которое достигается путем «философского самоубийства» — отрешения души от тела, ее очищения и последующего восхождения к богу (т.е. к божественному Уму). Приобщение к божеству происходит не пространственно и телесно, а в результате его познания. Для философа («знающего») бог всегда находится рядом, а для невежды («незнающего») он, пребывая во

всем, отсутствует. Это знание бога тождественно самопознанию, поэтому восхождение к собственной сущности (т.е. к содержанию своего ума) начинается с любви к себе самому и находит свое выражение в стремлении к добродетельной жизни.

Все добродетели делятся, как полагал Порфирий, на четыре группы: 1) политические (гражданские) имеют своей целью обуздывать неразумные страсти; 2) катартические (очистительные) освобождают от всего земного и способствуют достижению бесстрастия; 3) душевные добродетели обращают душу к первопричине всего; 4) духовные, или умственные, создают первообраз всех добродетелей. Таким образом, добродетели располагаются иерархически, соответствуя ступеням восхождения к умопостигаемому.

Наибольший резонанс в последующие века получило логическое сочинение Порфирия «Введение» к «Категориям» Аристотеля. Здесь Порфирий ставит вопрос об онтологическом статусе родов и видов вещей, выражаемых общими понятиями: «Существуют ли они самостоятельно или же находятся в одних только мыслях, и если они существуют, то тела ли это или бестелесные вещи, и обладают ли они отдельным бытием, или существуют в чувственных предметах и опираясь на них?» («Введение», 1а). Такая постановка проблемы, сформулированная латинским комментатором и переводчиком текстов Порфирия, теологом и философом раннего Средневековья — Северином Боэцием (ок. 480—524/526), послужила позднее поводом для схоластических споров о природе универсалий (общих понятиях) между номиналистами, реалистами и концептуалистами.

Порфирий последовательно анализирует понятия рода, вида, видового отличия, собственного признака и признака привходящего или случайного. Род — это то, что относится ко многому и различному и высказывается о них как сущность. Род высказывается о видах (животное — род по отношению к людям, быкам, лошадям и т.д.) и индивидах (каждый отдельный бык, человек и т.д. — тоже животное существо). Вид высказывается об индивидах («Сократ — человек»). Оба признака и видовое отличие могут быть в равной мере и видами, и индивидами. В результате всех этих рассуждений образуется знаменитое древо Порфирия — своеобразная пирамида понятий различной степени общности: все сущности первоначально делятся на телесные и бестелесные; телесные сущности делятся на живые и неживые; живые сущности делятся на чувствующие и бесчувственные; чувствующие — на разумные и неразумные и т.д. вплоть до единичных сущностей (индивидов).

Древо Порфирия представляет собой, с одной стороны, схему обобщения понятий путем отбрасывания частных признаков, с другой — наглядное изображение метода постижения высшего принципа бытия — Единого, т.е. такого понятия, из которого вследствие его разделения образуются все остальные понятия — характеристики бытия единичных вещей. Это высшее понятие, с точки зрения Порфирия, охватывает все сущее, и в то же время оказывается самым бедным и бессодержательным, хотя и претендует на то, чтобы быть самым богатым и полным. По этой причине Единое может быть определено только отрицательным способом: все его позитивные определения исключаются по

мере постепенного восхождения от единичных вещей к универсальной всеобщности.

В основание всех последующих неоплатонических концепций были положены две фундаментальные задачи: 1) построение универсальной философской системы, основывающейся на детальнейшем осмыслении и подробнейшем комментировании текстов Платона (главным образом диалогов «Тимей», «Парменид», «Государство», «Федр», «Федон»); 2) определение статуса высшего первоначала — Единого, или Блага. В последнем случае неоплатоники исходили из принципа, что между единой первопричиной всего и производным от этой причины многообразием вешного мира должен быть ряд промежуточных звеньев, поскольку прямой, непосредственный переход одного в другое (т.е. сверхсущего первоначала в дробное и беспредельное множество) сам по себе немыслим и невозможен.

Виднейшие неоплатоники IV–VI вв. н.э. — Ямвлих из Халкиды (Сирия) (ок. 240 — ок. 325); Прокл Диадох (412–485) и Дамаский (ок. 462 — после 538). С точки зрения Ямвлиха, следует различать начало совершенно неизреченное, которое выше всякого бытия, познания и именованя, и просто Единое, или Благо, которое выступает в качестве творческой первопричины Ума. В свою очередь, Ум (т.е. истинно сущее бытие) подразделяется Ямвлихом на вечно существующий Ум — образец всего существующего — и совокупность родов сущего, или совокупность идей. Вечно существующий Ум представляет первую умопостижимую триаду — «отец», «сила» (потенция) и собственно «Ум», или, что то же самое, бытие, возможность бытия и сознание возможности как действительность бытия. Каждый член триады объявляется особым божеством и самостоятельной сущностью. Такую же операцию Ямвлих проделывает со вторым Умом (совокупностью всех идей), а также с Душой и ее частями. В результате образуется пантеон надкосмических, сверхмировых божеств, за которыми следуют всевозможные классы внутримировых богов (небесных, поднебесных, творящих, одушевляющих, сочетающих и сохраняющих).

Согласно учению Прокла, высшее первоначало — это «Единое», «Благо» и «Бог», производящий всякое множество. За ним следуют сверхсущие «божественные числа» — чистые формы мысли, отвлеченные от всякого бытия и превышающие его. Числам причастны «сущие боги», или «умы», которые представляют собой истинно сущее бытие, понимаемое как единство моментов предела, беспредельного и их соединения. Бытию и умопостижимым богам Прокл противопоставляет Ум в собственном смысле слова и «мыслящих богов». Таким образом, Прокл различает три аспекта, или сферы Ума: «мыслимый ум», «мыслящий ум» и «ум мыслимый и мыслящий одновременно». Преобладающее свойство первого ума — бытие, второго — мышление, третьего — жизнь, т.е. тождество бытия и мышления. Души также подразделяются на три рода — божественные, демонические и человеческие. Материя, с точки зрения Прокла, представляет эманацию истинно сущего бытия, т.е. единства предела, беспредельного и их смешения. По этой причине материя не является злом или его источником. Зло проистекает из конфликтов и противоречий, в которые вступают между собой благие сущности, произведенные

высшим первоначалом. Оно представляет результат их взаимных связей и отношений, необходимых для бытия самих этих сущностей, поскольку они различны и отличаются друг от друга. Поэтому зло, с точки зрения Прокла, в мире необходимо. Особенностью учения Прокла является последовательное проведение принципа эманации как развития, развертывания многообразия существующего из сверхсуществующего единства и последующего свертывания, возвращения бытия в исходное первоначало. «Произведенное, — утверждает Прокл, — по природе своей сходно с производящим, будучи ему причастно, но оно и отлично от него как произведенное». Произведенное, следовательно, всегда остается в своей первопричине, а причина содержится в нем как бы в свернутом виде. Несмотря на свое отделение и отличие от сверхсущей первопричины (т.е. Единого, или Блага), произведенное постоянно обращается к производящему, стремится воспроизвести его и сочетаться с ним в новом, обновленном синтезе. Отсюда берет начало триадический ритм вечной жизни целокупного космоса и бытия, который получает свое выражение в терминах «пребывание» (греч. *monē* — пребывание, остановка), «исхождение» (греч. *proodos* — выступление, выход) и «возвращение» (греч. *epistrophē* — возвращение, обращение назад).

Согласно философской доктрине Дамаския последнего крупного представителя античной философской традиции, первое начало совершенно непознаваемо и невыразимо, оно возвышается не только над Умом, но и над Единым: «Совершенно невыразимое невыразимо настолько, что о нем невозможно утверждать даже то, что оно невыразимо. Единое же невыразимо в той мере, насколько оно ускользает от всякого составления, присущего рассуждению и имени, и от всякого отделения, например, такого, как отделение познаваемого от познающего» («О первых началах», 1, 5). Высшему первоначалу не свойственны никакие предикаты, и единственно правильным отношением к нему было бы молчание и признание полного своего незнания. По этой причине и переход от него к сущему бытию вешного мира не может быть адекватно описан. С признанием внутренней невозможности определить, осознать и даже просто назвать последнее основание всех вещей и всего мироздания античная философия приходит к своему концу, а на смену ей приходит средневековая философия христианского Запада.

Выводы

1. Своеобразие и уникальность античной философской традиции заключается в том, что в ней закон, красота, добродетель, порядок, нрав, справедливость, судьба, бог, душа, мышление, мироздание впервые были осмыслены в своей полноте, т.е. были последовательно представлены как проблема, как понятие и как ценность.
2. Характерные особенности античной философской традиции: а) общая установка на разумное (рациональное) постижение природной взаимосвязи вещей; б) тесная сопряженность философского опыта с опытом эстетическим — в основе практически всех философских учений античности лежит представление о совершенном, прекрасном, разумном устройстве космоса

(мироздания), стремление к совершенству в том или ином понимании объявляется целью всех философских занятий.

3. Для адекватного понимания античной философии нужно учитывать ее эволюцию, своеобразие мысли на разных этапах развития.

4. **Архаический период** (философия ранней Греции): VI — первая половина V вв. до н.э. характеризуется разрывом между мифологическим (тем, что было всегда) и историческим (происходящим теперь). Этот разрыв постепенно перерастает в конфликт и приводит к возникновению философского и научного знания.

5. **Классический период** (философия классической Греции): вторая половина V—IV вв. до н.э. Человек перестает быть «вещью среди вещей» и становится «человеком среди людей», воспринимающим мир и себя самого исходя из своего социального и гражданского опыта. Философия в это время впервые приобретает самостоятельный статус, совмещая два аспекта: научный (образование философских понятий — «первооснов бытия») и воспитательный (образование человека — «идеального гражданина»). К числу отдельных характерных особенностей классической греческой философии принадлежат: отождествление знания и добродетели.

6. И наконец, для эллинистического периода характерно рассмотрение философских проблем познания и бытия с целью определить нормы и стандарты правильной жизни. Философия из всеобщей науки перерастает в научную дисциплину или в ряд дисциплин: логику, физику, этику. Философия поздней античности претендует на руководство лишь частной жизнью человека и становится эквивалентом житейской мудрости.

Особое место занимает неоплатонизм, зародившийся в III—IV вв. н.э., это не только последний этап греческой эллинистической философии, но и, по замыслу своих представителей, своеобразный синтез всех достижений античной философской традиции, начиная с досократических, архаических времен. Задача человека состоит в осознании им своего «заключения» в материальном мире и в подготовке к выходу из него путем внутреннего восхождения от телесной, земной жизни к жизни Души, от жизни Души к жизни Ума и от Ума к тому высшему сосредоточению человеческого существа, которое ведет к общению с Единым.

Контрольные вопросы

1. В чем заключается общность теоретических установок представителей Милетской философской школы?
2. В чем состоят отличительные черты философских учений Эмпедокла, Анаксагора и Демокрита?
3. В чем новаторство философской теоретической установки Сократа по отношению к досократикам?
4. В чем сказалось влияние пифагорейской традиции на платоническую психологию и космологию?
5. Как отразилось учение Гераклита Эфесского о космическом логосе в философской догматике Древней Стои?

6. Как отвечали Парменид и Платон на вопрос об отношении категорий бытия и мышления?
7. Каковы главные элементы критики Аристотелем учения Платона об идеях?
8. Каковы отличительные черты натурфилософских концепций стоицизма и эпикуреизма?
9. Каковы отличительные черты стоической этики и учения Аристотеля о добродетелях?
10. В чем заключалось своеобразие философской позиции неоплатоников в отношении метафизики Платона?

Для дополнительного чтения

Васильева Т.В. Поэтика античной философии. — М., 2008

Греческая философия: В 2 т. / Под ред. М. Канто-Спербер и др.; Пер. с франц. — М., 2006–2008.

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

Guthrie W.K.Ch. A History of Greek Philosophy. — Cambridge, 1962–1981. — Vol. I–VI.

Routledge Companion to Ancient Philosophy / Ed. by J. Warren, F. Sheffield. — N. Y., 2014.

The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy / Ed. by D. Sedley. — Cambridge, 2003.

СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ ЗАПАДА

До недавнего времени средневековую философию чаще всего представляли как конгломерат эклектических и релятивистских идей. Дело в том, что господствующим мировоззрением Средних веков было христианство, магистральные идеи этого времени — это идеи теологические, касавшиеся того, как понимать Бога, Троицу, творение и т.д. Философия считалась служанкой богословия, в чем философы Нового времени, а зачастую и современности, усматривали ее приниженный статус. Само понятие философии калькировалось с античных представлений о ней или с понятий, бытовавших в Новое время, потому средневековая философия казалась пара- или псевдофилософией, внутри которой отдельные свободные умы перекраивали христианское мировоззрение в духе платонизма, аристотелизма или стоицизма. Такой подход означал, что самостоятельного философствования в ту пору не существовало. Философия казалась консервантом античных традиций при одном инструменте теоретизирования — формальной логике и при одном инструменте согласования всеобщего и единичного — символе.

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

ПЕРИОДИЗАЦИЯ ФИЛОСОФИИ

В отличие от истории Средних веков, отсчет которой ведется, как правило, с IV в., истоки средневековой философии усматриваются в раннехристианской эпохе. Средневековую философию можно условно разделить на три периода: 1) патристику (II—VI вв.); 2) выявление возможностей Слова, связанного с христианской идеей творения мира по Слову, и Его воплощения в мире (VII—X вв.); 3) схоластику (XI—XIV вв.). И в каждом периоде обычно различают рационалистическую и мистическую линии. Однако стоит подчеркнуть, что разум был мистически ориентирован, а мистика рационально организована. И обе эти линии вплоть до XIII в., когда произошел разрыв разума и веры, были

нераздельны, каждой из них было свойственно то, что называлось «схождением ума в сердце». Все это потребовало новых способов духовного и душевного совершенствования: ими были молитва, исповедь, наставление, облеченное в форму притчи. Именно потому, что философия составляла с теологией единый идейный комплекс, она развивалась не только в светских школах (с XI в.) или в университетах (с XIII в.), но прежде всего в монастырях, религиозных орденах, и среди них наиболее известными были ордена францисканцев (Александр Гэльский, Бонавентура, Иоанн Дунс Скот, Уильям Оккам) и доминиканцев (Альберт фон Больштедт, прозванный Великим, Фома Аквинский). Даже имена средневековых философов и школ связаны с наиболее известными соборами и обителями (Гугон Викторинец, или Гуго Сен-Викторский, Теодорик Шартрский, Бернард Клервоский, Ансельм Кентерберийский).

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

Философствование, выявляющее возможности Слова, — это фактически все средневековое философствование, его можно выделить в отдельный период весьма условно, подразумевая христианизацию новых ареалов — территорий будущей Западной Европы. Важнейшие представители такого философствования — папа Григорий Великий, Исидор Севильский, Бэда Достопочтенный, магистры Каролингской академии, прежде всего Алкуин, Иоанн Скот Эриугена.

Период, связанный со схоластическим методом исследования, можно разделить на ранний (XI–XII вв.) и поздний (XIII–XIV вв.). Представителями раннесхоластического периода являются Иоанн Росцелин, Ансельм Кентерберийский, Петр Абеляр, Бернард Клервоский, Гильберт Порретанский и др. Среди представителей позднесхоластического периода — Раймонд Луллий, Роберт Гроссетест, Роджер Бэкон, Фома Аквинский, Бонавентура, Сигер Брабантский, Иоанн Дунс Скот, Уильям Оккам и другие. Для позднесхоластического периода характерно влияние арабской философии (Авиценна, Аверроэс), физических и метафизических идей Аристотеля, что в итоге привело к формированию идеи двух истин: разума и веры.

ОСОБЕННОСТИ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ

1. В отличие от Античности, где полагалось, что истиной надо овладеть, средневековый мир мысли пребывал в уверенности относительно того, что истина открыта в Священном Писании (Библии). Идея откровения была разработана отцами церкви и закреплена в догматах. Так понятая истина сама стремилась овладеть человеком, проникнуть в него. Эта идея была не совместима с греческой мудростью. Полагалось, что человек рожден в истине, он

должен постичь ее не ради себя, но ради нее самой, ибо ею был Бог, воплощением которого на земле являлся Христос в единстве Божественной и человеческой природы. Потому дольний мир, соответственно и человеческий разум, изначально мыслились встроенными в высшую реальность, сопричастными с ней. Причастный разум — определение средневекового разума. Функции философии — обнаружение правильных путей для осуществления причастия: в этом смысл выражения «философия — служанка богословия».

2. Основаниями средневековой философии были: а) учение, считавшее Бога центром и высшей целью мироздания (теоцентризм); б) учение о сотворении мира Богом «из ничего» (креационизм); в) истолкование исторического процесса как осуществления замысла Бога (провиденциализм); г) учение о воплощении Слова; д) учение о спасении (сотериология) и др. Опора на авторитеты, без которых немислима обращенность к традиции, объясняет идейную нетерпимость к ересям.

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

Попытки разрешения проблемы универсалий открывали возможность обнаружить процедуру сопричастности земного и горнего миров. В контексте теологически ориентированной культуры логика, будучи и инструментом, и частью философии, представляла собой особые способы созерцания Бога, позволявшие строить между Ним и человеком субъект-субъектные отношения. По существу, такая логика непременно становилась теологией.

3. Средневековое слово в зависимости от его векторности претерпевало двойное преобразование: воплощение (Божественного Слова) и развоплощение (при направленности слова от человека к Богу). Слово было наивысшей реальностью именно в силу его существования в двух модусах. Мир мыслился существующим потому, что было сказано, что он существует. Сказание вело к существованию, но при этом любое сотворенное существо не могло быть пассивным: вещь начинала вещать о себе, иной вещи Средневековье не знало. Любая вещь в силу акта творения Богом — Верховным субъектом, была субъектной и, соответственно, личностной, Северин Боэций назвал ее субъект-субстанцией.

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

5. Новое время привыкло считать, что философия — это мышление в понятиях и что она представлена авторами. В Средневековье же, ориентированном на авторитет, не было авторов в принятом смысле слова. Истинным автором как мира, так и слова о мире считался Бог, авторитетами — отцы церкви. Выражение мира в понятиях было лишь одним из вербально-интеллектуальных способов его осмысления. Принцип креационизма, лежащий в основе христианского отношения к миру, предполагал, что всеобщее-необходимое знание принадлежит только Богу. Следовательно, возникшая в Античности логика, рассчитанная на выявление истинных и ложных суждений (то, что принято называть формальной логикой), перестала быть равноправной с логикой диспута, с диалектикой, стремящейся к истине не путем однозначных логических операций, а всеми путями, доступными человеческому познанию. На человеческом уровне роль всеобщее-необходимого знания начинает исполнять этика, цель которой состоит в поисках правильных путей для реализации идеи спасения. Путь к достижению спасения лежал через обращение к собственной душе, ставящее человека непосредственно перед Богом, т.е. самопознание понималось как богопознание, но совершаемое определенным образом: при таком самопознании мысленно расставлялись основания мышления и основания веры. Потому исповедь есть еще и философствование, примером чему является «Исповедь» Аврелия Августина (354–430), где очевидна личная, вопросительная позиция философии относительно несомненности веры.

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

7. Всякое знание приобретает модальный или правдоподобный характер. Потому в Средние века приоритетным оказывается диалектическое знание, а не формально-логическое, а приоритетным способом мышления — тропы (метафора, метонимия, синекдоха, ирония и т.д.), поскольку любое точнейшее рассуждение перед непостижимым Богом — всего лишь вероятное рассуждение. Формой представления знания становится трактат (от лат. *tracto* — об-суждаю) или диалог. Средневековую диалектику, сопровождаемую любовью к Богу, австрийский философ Р. Томас назвал медитативной диалектикой.

8. Средневековое мышление предполагает доказательства, часто состоящие из примеров, оно требует комментария библейских текстов, который есть речевая встреча смыслов Божественного откровения и человеческого понимания. В речевом диалоге, принявшем форму диспута, была создана возможность формирования такой диалектики, понятия которой одновременно — двусмысленно — направлялись на сакральное и мирское. Идея двусмысленности, или эквивокации, становится одной из важнейших философских идей. Само философствование осуществляется в момент чтения авторитетного текста или в момент его комментирования, т.е. оно всегда в настоящем, где временное прикасается к вечному. Философия через комментарий обнаруживала в себе теологическую сущность, понимая удвоение сущего как общего для мира людей и как Божественного всеобщего. Потому наряду с унаследованными от Античности понятиями (бытие, сущность или субстанция, количество, качество, отношение) огромное значение приобретают идеи присущности, интуиции, эквивокации, ничто, статуса вещи, интенции, субъект-субстанции, персоны, сингулярности, концепта, трансляции.

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

ВИДЫ ФИЛОСОФИИ

Ко времени Аниция Манлия Торквата Северина Бозция (ок. 480–524/526) философия рассматривалась как одно из искусств, подразделяясь на три вида: спекулятивную, практическую (или моральную) и рациональную (или логику). Спекулятивное знание, в свою очередь, делилось на теологическое, математическое и естественное или физическое. Естественное знание — неотвлеченное, оно рассматривает вещи в движении, исследуя формы тел вместе с материей. Математическое, также неотвлеченное, исследует вещи без движения, а формы — без материи. Теологическое — знание отвлеченное и лишнее движения, поскольку Божественная субстанция лишена как материи, так и движения. В практическую философию входили не этика, политика и экономика, как это было у Аристотеля, а исключительно этика. Третья составляющая философии — рациональная — заместила риторику и поэтику. Все три вида философии находились между собой в тесном сопряжении, что вытекало из парадоксального единства оснований, сформулированных Аврелием Августином: «верую, чтобы понимать» и «понимаю, чтобы верить». Эти формулы выражали двусмысленно направленное внимание человека на объект постижения — Бога.

СМЫСЛЫ ФИЛОСОФИИ

Патристика

В период доникейской патристики формируется идея возникновения мира из ничего, подчеркивается важное значение для христианства не только духа, но и плоти, обсуждаются тринитарные проблемы (определение и место Лиц в Троице), следствием чего явились: 1) проблема *filioque*, связанная с пониманием происхождения третьего Лица Троицы — Святого Духа, что стало причиной размежевания православия и католичества (первое признает происхождение Святого Духа только от Бога Отца, второе — «и от Сына», что есть *filioque*); 2) трудности истолкования смысла терминов «ипостась» (ὑπόστασις) и «сущность» (οὐσία). Подобного рода проблемы вели не только к появлению новых логико-философских понятий и представлений, но и к последовательному формированию христианской теологии как особой дисциплины.

Впервые термин «теология» применительно к философским спекуляциям употребил Аристотель. Его деление умозрительной философии на теологию, математику и физику сохранялось весь период раннего и развитого Средневековья — вплоть до XII в. Теология считалась первой философией, которая исследует, как говорил Аристотель, «самостоятельно существующее и неподвижное», являясь источником и целью бытия. В Средние века теология в качестве особой дисциплины возникла в XII в., а в первой половине XIII в. в Париже был открыт теологический факультет. Однако, повторим, вплоть до XIII в. теология развивалась в тесном содружестве с философией, представляя своего рода теологизированную философию или философствующую теологию.

С момента, когда раннехристианская церковь в борьбе с язычеством и ересями осознала эпоху «апостольских мужей» как завершённую, появились предпосылки для канонизации текстов Библии и создания к ним пяти типов комментариев: исторического (буквального), аллегорического, мистического, символического и тропологического (теория иносказаний). Рациональные способы суждения, душевные порывы, аскетическое воспитание были обращены к изначальному смыслу бытия и отвечали на вопросы религии. Поскольку полагалось, что истина была открыта, то земной мир считался ее свидетельством, а человек в триединстве души, плоти и духа врожденным в нее и сопричастным ей. Когда Тертуллиан (155/165 — после 220) назвал такое философствующее богословие христианством, то последнее он рассматривал как философскую школу, наподобие платонизма, объясняя смысл такого именованья тем, что «философы только стремятся к истине... христиане же владеют ею». Такие представления обусловили двусмысленную природу первой философии: с одной стороны, она опирается на сверхразумное откровение Бога, а с другой — на рациональный анализ откровения с помощью выработанных мыслительных приемов, преобразивших систему античных категорий, в которой традиционно воспитывался богословствующий философ. Разум находился в прочном родстве с верой. Можно даже сказать, что христианское Средневековье открыло способность разума быть верующим.

Как полагал Тертуллиан, интуитивное, дологическое знание Бога дано душе. Разум расчищает путь к нему до тех пор, пока не наткнется на нечто

предельное, о чем уже ничего нельзя сказать, на что можно только указать: вот оно, и оно есть. Поскольку Бог как первая реальность обнаруживает себя именно таким образом, в Него можно лишь уверовать, уверовав одновременно и в то, что предел познания положен Богом, «не желавшим, чтобы ты верил во что-то иное, кроме установленного Им, а потому не желающим, чтобы ты еще что-то искал». На вопрос, что вначале — Афины или Иерусалим, поставленный Тертуллианом и повторявшийся впоследствии в христианстве Петром Дамиани, Бернардом Клервоским и другими. Тертуллиан дает ответ в пользу второго по следующим основаниям. В правильность поисков Бога необходимо верить: если нет веры, нет и правильности, т.е. правила: «Нашел ты тогда, когда поверил, ведь ты не поверил бы, если бы не нашел, равно как ты не стал бы искать, если бы не надеялся найти. Значит, для того ты ищешь, чтобы найти, и для того находишь, чтобы поверить». Вера есть свертывание разума в душе. Познание, начавшись в душе, в пределе вновь возвращается в эту же душу, или в «простоту сердца», укрепив его, — мысль, чуждая античной философии, а по Тертуллиану доказывающая, почему рациональные Афины всегда после духовного Иерусалима. В Средневековье полагалось, что только Бог — обладатель полноты знания, потому верифицирующая процедура спекулятивной философии: 1) всегда обращена в прошлое, поскольку оно свершено, неизменно и подтверждено свидетельствами; 2) оформлена как ссылка на текст Откровения.

Это один круг проблем, которые были связаны с началом христианской эры. Другой круг был связан с формированием этических начал («Послания» Климента Римского, «Пастырь» Ерма), которые направляли человека к постижению Высшего блага (им полагался Бог), наставляли его на путь спасения и определяли способы причастности к праведности (крещение, евхаристия, молитва).

Вся патристика основывалась на таком представлении об этике. Понимание Бога как Высшего блага, которому сопричастны все люди, и следование которому ведет к презрению к смерти, служит у Юстина этическим доказательством бытия Бога. «Если это не так, то Бога нет, или если есть, но он не печется о людях, то и добродетель, и порок — ничто».

II–III вв. знаменуются острыми теолого-философскими спорами о троичности Бога и Божественной и человеческой природах Христа, которые продолжались на протяжении всего Средневековья. Осмысление отношения каждой Божественной ипостаси к миру теснейшим образом связывается с этическими задачами. В этом отношении особый интерес приобретают воззрения Оригена (ок. 185–253/254), который связывал этику непосредственно с особенностями воздействий на человека разных ипостасей Троицы. Существа, как он полагал, получают свое бытие от Бога Отца, разум — от Бога Сына, а святость — Духа Святого. Совокупное воздействие не дает возможности вразумленным существам полностью разрушить свое нравственное состояние, но позволяет возвратиться на прежние ступени. Действие Бога Отца и Бога Сына распространяется на весь тварный мир, как живой, так и неживой, как на праведников, так и на грешников. Потому все разумные существа причастны Слову,

т.е. разуму, получая от Бога способность к знанию и разумению. Поскольку разум способствует различению добра и зла, злодеяние всегда осознанно, поэтому человек повинен во грехе. Основание для такого вывода дает ему истолкование действий третьей Ипостаси Троицы — Бога Святого Духа: они распространяются только на живой мир и только на тех, кто живет в добродетели, т.е. это Лицо Троицы принимает участие только в святых. Живущий в добродетели человек — осознанно поступающий человек. Поскольку всякий человек причастен разуму, то, поступая неразумно, он как бы впадает в безумие и заслуживает прощения на основании неведения. Осознанно же совершающим злодеяние является тот, кто обратился вспять, заслужив предварительно участие в нем Святого Духа. Такой человек прощения не заслуживает: нравственное состояние оказывается сопряженным с личностным.

Рассуждая о природе твари, Ориген описывает мистическую лестницу нисхождений: ангелы, начальства, троны, господства и т.д., что позволяет назвать его учение интеллектуально-мистическим. Рассматривая каждое находящееся на этой лестнице существо, Ориген делает следующее умозаключение: если все эти власти и господства получают свое достоинство по природе или необходимо, подобно им, по природе необходимости получают недостойность низшие твари. Можно было полагать, что зло появилось не после сотворения их сущности, а являлось самой этой сущностью, что невозможно в силу благодати Творца. Поэтому разумные существа возносятся ввысь не по природе, а по заслугам, которые они приобрели вследствие свободы. Понятия заслуги и свободы воли становятся предметом активного обсуждения. Так, например, встал вопрос: поскольку даже вследствие кары никто не лишал людей свободной воли, могут ли получившие возмездие когда-либо вновь вернуться к добру? Ориген дает положительный, хотя и не ортодоксальный ответ на этот вопрос. Мир, в том числе небесный, находится в постоянном изменении. Это свидетельствует о том, что он не подвержен гибели. Смена образа не означает совершенного уничтожения материальной субстанции, в противном случае совершенно непонятно бестелесное небесное существование Троице. Потому на протяжении многих «невидимых» веков каждое разумное существо может постепенно переходить из одного чина в другой, возвращаясь к изначальному состоянию.

Ориген строит своего рода терапевтическую концепцию: души, даже падая вновь и вновь, способны к исправлению по природе блага, что со временем превратится в привычку, и они вновь повернутся к Богу. В таком случае предполагается три возможности конца мира: 1) обретение бестелесной жизни после того, как все покорятся Христу; 2) соединившись с Богом, все разумные существа составят один дух, а телесная субстанция превратится в эфир; 3) мир окончится, хотя небо и земля сохранятся как небо и земля совершеннейших душ после их наказания и исправления.

Неортодоксальная этическая концепция Оригена, признанного спустя два века после смерти еретиком, тем не менее обсуждалась на протяжении всего Средневековья (ее сторонником впоследствии был Иоанн Скот Эриугена) на-

ряду с ортодоксальной, что создавало внутреннее напряжение в этот исторический период.

В сферу рациональной философии входили прежде всего исследования проблем, связанных с понятиями «творение» и «рождение», «субсистенция», «субстанция», «субъект-субстанция», «персона» или «личность», а также анализ категорий, их сопряженность друг с другом, определялись возможности внепонятийного мышления. Поскольку мир, как считалось, был создан по Слову Бога, исследованию подвергалась идея речи.

Василий Великий (330–379) попытался обосновать и онтологическое единство Троицы, т.е. единство по сущности, и Ее же онтологическое различие, т.е. различие ипостасное. Различение Лиц не должно было носить характер логических предикатов. Для обозначения такого рода предикатов, не обладающих самостоятельным бытием, употреблялся термин *πρόσωπον* (личина). К тому времени на Западе стала складываться традиция переводить «просопон» как «персона», а «ипостась» как «субстанция». Василий Великий для объяснения этого феномена особенного всеобщего обратился к понятиям рода, вида, отличительного, собственного и приходящего признаков.

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

Имя «человек» выражает некую расплывчатую мысль, «подлежащая» же вещь (Павел) или, как впоследствии это переведут на Западе — «субъект-вещь» или «субъект-субстанция», этим именем не обозначается. Ипостась, таким образом, по Василию Великому это не неопределенное обозначение общей сущности, а обозначение общего, представленного через очевидные отличительные признаки (свойства). Именно так представляется единство Троицы по сущности и различие по Ипостасям. Чисто логические категории — «перво-сущности», «сущности» или «ипостаси» — обретают в таком рассуждении значение Божественной сущности и Лица.

Сущность (в латинской традиции — субстанция) и ипостась (персона) выражают важнейшие для христианской мысли представления: 1) о взаимоотношении разных личностных свойств внутри одной сущности; 2) о том, что личностные свойства лежат в основании самой сущности, что впоследствии послужило основанием для Августина в «Исповеди» произвести сопряжение субстанции с субъектом. Такого рода сопряжение позволило субъекту рассуждать не столько о субстанции, сколько в/внутри нее, и из этого следовало самопознание, обращение к истокам собственной души, т.е. к началу, к границе ее творения, где вопрошающий лицом к лицу стоит не перед образом Бога, а непосредственно перед Богом.

Учение Августина. Вещь сама по себе

Доникейский и посленикейский периоды проходят в спорах, в которых определяются ортодоксальные (Афанасий Великий, каппадокийцы) и еретические позиции (арианская, сабеллианская, пелагианская, несторианская). В спорах о предопределении главную роль сыграл Аврелий Августин: его учение о Боге как истинной и единственной вещи, которую надо искать каждому стремящемуся к истине, о граде Божием определило теологические проблемы всего Средневековья.

Аврелий Августин родился 13 ноября 354 г. в Тагасте, получил риторическое образование в Карфагене. В 383 г. он переехал в Рим, годом позже — в Медиолан (Милан), где занял должность придворного ратора. В это время Аврелий был весьма близок к манихеям. В Медиолане он познакомился с неоплатонической мыслью, заставившей его отойти от манихейских убеждений. Встреча с епископом Амвросием, чтение Посланий ап. Павла полностью изменили его жизнь. В 387 г. он принимает крещение и уже в 390 г., после недолгого пребывания в Риме и Тагасте, перебирается в Гиппон (на север Африки), где строит небольшой монастырь. С 395 г. Августин — епископ Гиппона. Он тяжело пережил весть о падении Рима в 410 г. под натиском вестготов. Следствием этого стал замысел трактата «О граде Божием», работа над которым продолжалась последние почти 20 лет его жизни: он умер 28 августа 430 г. во время осады Гиппона вандалами. Среди его главных работ — «Против академиков», «О бессмертии души», «О свободном решении», «О пользе веры», «О христианском учении», «Исповедь», различные проповеди против еретиков, «О благодати и свободном решении».

С именем Августина связано доказательство бытия Божьего, основанное на идее причастия. Бытие по христианским основаниям двусмысленно (оно нетварное и тварное, вечное и временное, неизменное и изменяемое). Тварное, временное и изменяемое, материальное могут или склоняться к небытию, или неким образом быть причастными к истинному бытию. Чем больше материя соответствует форме вещи, тем более она причастна ей. Чем больше она отпадает от формы вещи (а ею в пределе является Бог), тем менее интенсивным становится ее бытие, тем более она приближается к ничто.

Однако, чтобы быть причастным к истинному, т.е. божественному, бытию, нужно попытаться понять, что оно такое. В трактате «О христианском учении», который был создан в 396–426 гг., Августин наметил путь к Богу. «Всякое учение, — полагает он, — касается либо вещей, либо знаков. Потому прежде всего надо понять, что такое вещь, а что такое знак. Дым, например, это некая вещь, но он свидетельствует о том, что где-то рядом огонь. Дым, таким образом, есть знак огня, как след животного есть знак этого животного. Это значит, что есть вещи, которые одновременно могут быть знаками». Следовательно, нужно каким-то образом различать, о чем в том или ином случае идет речь. Вещью, как полагает Августин, надо считать то, что специально не употребляется для обозначения чего-либо, например дерево, камень, животное. Но в пределе есть некая высшая вещь, которая никогда ни для чего не служит обозначением. Эта вещь — Бог. Это такая вещь, которой можно только наслаждаться и которую можно только любить ради нее самой. Существовая сама по себе, будучи нетварной, вечной и бесконечной, она может быть обнаружена лишь с помощью ее

созданий, т.е. через чувственный мир. Эта совершенная вещь, по мысли Августина, может быть описана троично: через единство (Бог Отец), равенство (Бог Сын) и согласие единства и равенства (Бог Дух Святой).

Из этого следует, что та истинная и единственная вещь, по Августину, — не та вещь, которую мы привыкли называть таким именем. Это не дерево, камень, животное, т.е. не то, что существует в пространстве и времени и что по христианским воззрениям относится к сотворенному миру. Их, разумеется, мы по-прежнему будем называть вещами, но в переносном смысле. Та же уникальная вещь, если и может быть названа, то только Богом. О ней можно высказаться, но всякий раз это будут недостаточные высказывания. Бог полностью не выразим в слове. Сотворенная вещь, сама созданная этим невыразимым Словом, также несет на себе печать этого Слова. Поэтому и она невыразима полностью. Именно сотворенная вещь существует и сама по себе, и может служить знаком другой вещи.

Знак, по Августину, это то, что служит некоей меткой для обозначения определенной вещи. Но поскольку знак существует, он в некотором роде тоже вещь («всякий знак есть некая вещь»), поскольку не существует только ничто. Можно сказать, что если истинная вещь — это Бог, то все остальные сотворенные вещи есть знаки, обладающие значением. Это значение вещей и подлежит интерпретации, чтобы через нее обнаружить саму истинную вещь.

Знаки делятся на собственные и переносные. Собственные знаки обозначают вещи сами по себе, переносные знаки, т.е. тропы, — вещи, которые, хотя и обозначаются собственными словами, но вместе с тем могут обозначать и что-либо другое. Знание тропов необходимо для прояснения значения библейского текста, ибо, как говорит Августин, он требует двусмысленной интерпретации. Любую вещь можно понимать в духовном смысле, не нарушая истины истории (т.е. буквы или плоти) в силу того, что сам человек существует в единстве души и плоти, обладая плотской душой или душевным (а в перспективе — духовным) телом. Двусмысленность возникает в том случае, когда некая вещь имеет противоположные значения, т.е. когда вещь на основании определенного сходства постигается то как благая, то как злая (лев может означать и Христа, и дьявола), когда некая вещь имеет не противоположные, а просто разные смыслы (вода — это и Святой Дух, и народ), и в некоторых других случаях. Но чтобы правильно интерпретировать переносную речь, необходимо изучать историю, свободные искусства (прежде всего диалектику), в основании которых лежит обыденный язык. Именно в словах такого языка можно легко обнаружить, что одна вещь может иметь множество значений.

Значение и смысл. Значение образуется при познании предмета и зависит не столько от природы вещи, сколько от взаимного согласия понимать под вещь то-то или то-то. Это приписывание значения вещи свойственно тому, что впоследствии получило название номинализма. Значение здесь связано с понятием о вещи. Но истинное познание, по Августину, связано с внутренним постижением вещи, т.е. с самим Богом. Без такого внутреннего постижения любое имя может оказаться пустым звуком — об этом он подробно пишет в «Исповеди». В процессе же познания, как полагает Августин, нужно доверять

не чужим словам, а собственным глазам. Доверять чужим словам необходимо для того, чтобы обратить свое внимание на то, что прежде сам видел, но не так, и потому надо это заново исследовать. Детей, по его мнению, посылают в школу не для того, чтобы они узнали только мнение учителя, но чтобы сопоставить свою интуицию с теми внешними знаками вещи, о которых говорит учитель.

Путь к пониманию единственно уникальной вещи намечен в кн. IX «Исповеди». Рассказывая о последних днях своей матери, Августин пишет: «Мы говорили: “Если в ком умолкнет волнение плоти, умолкнут представления о земле, водах и воздухе, умолкнет и небо, умолкнет и сама душа и выйдет из себя, о себе не думая, умолкнут сны и воображаемые откровения, всякий язык, всякий знак и все, что проходит и возникает, если наступит полное молчание ...если они, сказав это, замолкнут, обратив слух к Тому, Кто их создал, и заговорит Он Сам, один — не через них, а прямо от Себя, да услышим Слово Его не из плотских уст, не в голосе ангельском, не в грохоте бури, не в загадках и подобиях, но его Самого, которого любим в созданиях Его. Да услышим Его Самого — без них, как сейчас, когда мы вышли из себя и быстрой мыслью прикоснулись к Вечной Мудрости, над всем пребывающей. Если такое состояние могло бы продолжиться, а все низшие образы исчезнуть... если вечная жизнь такова, какой была эта минута постижения, то разве это не то, о чем сказано: “Войди в радость господина Твоего?” Когда это будет? Не тогда ли, когда “все воскреснем, но не все изменимся?”».

Здесь Августин предлагает заместить воображение действием смотрения на вещь. Само понимание (минута постижения), по Августину, не понятие вещи. Все это остается далеко позади. Толкование (земли, воды и воздуха, неба, самой души и т.д.) — это лишь предварительный важный этап на пути к пониманию. Оно наступит, когда умолкнут язык, знак, сны и образы, загадки и подобия. Это не переход от знака к значению, а встреча непосредственно с самой Вещью. Понимание находится за пределами толкования. Понимание — это непосредственное прикосновение к самой вещи, что связано со смыслом. Смысл — это не комментарий, остающийся в знаковом и значимом мире, а мысль, прикоснувшаяся к не-значимой Истине. К ней можно только прильнуть. Перед Нею можно только умолкнуть. Творение молча внимает Творцу, обратившись к прямому смыслу его Слова. Но чтобы это понять, нужно переходить со ступени на ступень познания.

В теории теолого-философского познания Августин различает семь ступеней: страх, благочестие, знание, оснащенное любовью, силу, совет милосердия, чистоту сердца, мудрость. При поддержке познания человек укрепляется и очищает свою душу, или, по словам Августина, «око сердца», «которым можно видеть Бога».

В процедуре понимания знанию принадлежит то место, которое свойственно не святым, а всем людям, кто «усердно стремится» испытать себя в постижении Писания и научиться рассуждать о предмете с разных сторон. Знание, таким образом, является срединной ступенью в изучении Священного Писания, ибо оно способствует не столько пониманию его, сколько формированию памяти и образованию здравомыслящего человека.

Он прекрасно понимает, что при чтении Священного Писания у человека может возникнуть много неясностей. Для их устранения необходимо знание и самих вещей, и разных наук — прежде всего диалектики, поскольку она способствует устранению софизмов, а также естествознания, механики и истории, которая освобождает от суеверий, лженаук, подвергает критике устоявшиеся традиции, среди которых одной из основных считается заимствование христианского учения из античной философии.

При этом возникает вопрос, имеющий для Августина немаловажный интерес. При отвержении традиции старого мышления, как быть с теми рассуждениями, которые «случайно» были высказаны «так называемыми философами, главным образом платониками»? Ответ на этот вопрос требовал твердого следования истинам Откровения. Эти истины требовали признания философвооткрывателей таких рассуждений «незаконными владельцами». Христианин должен такие положения изымать у таких владельцев и применять во благо евангельских заповедей и на пользу людям. Отсюда следует, что не христиане являются наследниками языческих традиций, прежде всего философии, а язычники, наткнувшись на некоторые богооткровенные истины «не по собственному суждению, а по Божественному повелению», злоупотребили тем, что им не принадлежало, прежде всего «свободными искусствами». Честь освобождения таких истин принадлежит африканским христианам — св. Киприану, Лактанцию, Викторину, Оптату, Иларию. Однако такого рода «изъятие ценностей» у язычников, по Августину, незначительно по сравнению с тем, что получено из Иерусалима, а именно — со Священным Писанием.

Идеи Августина о вещи самой по себе и о различении значения и смысла не только оказали огромное влияние на средневековую мысль, они актуальны до сих пор. Трактаты Августина «О свободном решении», «О благодати и свободном решении», «Исповедь», «О граде Божием» и др. посвящены моральным проблемам.

Воля и предопределение. Учение о воле Августина было основополагающим вплоть до XII в. В трактате «О граде Божием» (написанном ок. 413—426) воля определяется как природа, которая есть «дух жизни». Этот животворящий дух, по Августину, есть сам Бог, «дух во всех отношениях не сотворенный». Воля знаменует собой отношение, в котором она обретает свою сущность и качество. Она присуща Богу, поскольку Бог — Творец, т.е. Тот, Кто извечно находится в отношении с тем, что Он творит, с тварью, с производением. Отношение воли есть сила, которая внутренне присуща воле в качестве способности различения (сила воли).

Поскольку Бог есть Благо, Он — Творец всего благого. Его воля не может инициировать грех. Но поскольку Он абсолютно свободен, Он может творить существа только со свободной волей, естественно, не являясь при этом ответственным за различные, в том числе злые, расположения сотворенных волей, возникающие вследствие их отношения друг к другу. Будучи существом сотворенным, человек двусмысливается, как все сотворенное: он зависим от Творца по факту творения и независим по акту творения свободным, поскольку любое творение, выйдя из рук Творца, начинает самостоятельную жизнь. По-

скольку в Боге свобода, благо, воление, жизнь — тождество, по праву причастности человек истинно свободен в желании блага, поскольку быть свободным и быть благим — это одно и то же. Учитывая такое состояние человека, нужно рассматривать идею Августина о предопределении.

Идея предопределения (предестинации) тесно связана с идеей предведения (предзнания, прогноза) и отстаивается Августином в тесной связи с идеей свободы воли. Предопределить значит расположить в своем предведении свои будущие действия. Отрицать предопределение значит отрицать предзнание. Предзнание без предопределения возможно, но не наоборот, ибо предзнание предполагает все возможные случаи, а предопределение только тот, что будет обязательно осуществлен человеком, т.е. оно осуществится при сознательно совершенном выборе.

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

Расположения воли могут быть благими или злыми. Благие они в том случае, когда человек направляет свою жизнь на благо. Это позволяет Августину поставить проблему того, что есть истинное бытие. Он полагает бытие как тождество жизни, мысли и блаженства. Стремление к блаженному бытию, по Августину, отличает христианского философа, поскольку любовь к мудрости означает любовь к Богу, ибо Он есть мудрость. Мудрость же есть знание, которое делает человека блаженным. Потому любое знание преломляется в сфере морального сознания, востребующего всю полноту человека — не только его дух или душу.

Душа, как уже говорилось, проходит ряд ступеней, прежде чем доходит до мудрости. Мысль, ориентированная на постижение мудрости, т.е. Бога, подчиняет этой цели все человеческие действия. Этим она сообщает им моральный характер. Душа, достигшая предела благодатного познания с помощью правил, способна воспринять Божественную иллюминацию (озарение), способствующую возникновению морального сознания или совести. Она и есть основание, которое придает всеобщее-необходимый характер суждениям человека. Совесть есть согласование двух правильностей: Божественного закона и человеческих моральных установлений. Мораль, таким образом, есть указатель определенного вида бытия. Бытие есть, поскольку озарено Божественным светом, оно созерцает и любит.

Учение Августина о благодати связано с решением проблемы зла, порока и греховности человека. Все сотворенное Богом по природе творения

есть благо. Однако Высшее благо просто и вечно, а тварное, поскольку его источник — ничто, временно и изменчиво, оно связано с Высшим благом идеей причастия. Признак причастия — ощущение счастья или несчастья. Чувствующая, хотя и страдающая природа лучше бесчувственной, а разумная страдающая природа лучше неразумной. Порок есть то, что вредит природе, потому порок противоестествен. Тварь, не делающая себя причастной Богу, отличается от причастной Ему не природой, а пороком. Порицание порока есть доказательство благодати природы. Сам порок есть не природное зло, а моральное, понимаемое как умаление добра в силу невозможности предположения, чтобы добро производило зло. Причина зла не производящая, а изводящая. Злая воля не восполнение, а убывание. Ее начало в уклонении от высочайшего бытия. Причину такого уклонения Августин объясняет с помощью физической аналогии: она кроется в желании «видеть мрак или слышать безмолвие». Оба желания известны: первое благодаря глазам, второе — ушам. Отсюда выводится следующее положение: знание полагает не-знание, «то, о чем я знаю, что не знаю этого». Расположение воли, таким образом, оказывается злым не вследствие не-знания, а вследствие сознательного незнания. Это есть, с одной стороны, свидетельство крепкой связи воли с интеллектом, позволяющей «научаться через незнание», а с другой — доказательство того, что Бог использует во благо и злую волю. Смысл последнего утверждения заключается в том, что человек может быть свободен от зла и, соответственно, от проблемы выбора между добром и злом. Утверждение об одновременном наличии добра и зла в одной вещи приводит Августина к мысли об ограничении зоны действия закона запрещения противоречия. Он пишет, «к этим противоположностям, которые называются злом и благом, неприменимо диалектическое правило, гласящее, что две противоположности нигде не существуют вместе».

Северин Боэций. Судьба и поступок

Обсуждение идей предопределения, свободы воли, судьбы, блага стало общим местом всего Средневековья. Боэций, философ, без имени которого не обходилось ни одно серьезное, будь то теологическое или логическое сочинение, и с именем которого связан почти весь понятийный аппарат того времени (субъект-субстанция, субсистенция, дефиниция и т.д.), подверг эти темы внимательному анализу.

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

Перу Боэция принадлежат многочисленные комментарии к сочинениям Аристотеля, Цицерона, Порфирия. Он перевел на латинский язык «Категории», «Об истолковании», 1-ю и 2-ю «Аналитику», «О софистических опровержениях» Аристотеля. Он написал несколько небольших теологических трактатов и огромный свод «Наставлений» к тривию (грамматика, риторика, диалектика — отсюда слово «тривиальный») и квадривию (арифметика, геометрия, астрономия, музыка). Особую славу принесла Боэцию его последняя книга «Утешение философией». В ней он дал теоретическое осмысление идеи поступка, не связанное с идеей предопределения.

Поступок у Боэция или, как он его называет, «результат действия», базируется на сопряжении двух идей: Провидения, которое есть образ многообразия сущего в Божественном уме, и судьбы, которая возникает от сопряжения этого разума с изменчивыми вещами. Судьба понимается как воплощение провиденциального порядка во времени и пространстве. Образом такого порядка у Боэция является множество колес, вращающихся вокруг одной и той же оси: чем ближе колесо к оси, тем меньше превратностей судьбы, чем дальше — тем больше. Смысл Провидения состоит не в том, чтобы сообщать вещам необходимость, а в том, чтобы быть знаком необходимости их осуществления в грядущем — по свободному волеизъявлению или по воле случая, который является стечением противоречивых обстоятельств. Лишь совершенный поступок выявляет необходимость, за что и следует Божественное и мирское воздаяния в виде кары или благодати, которые нужно принимать со смирением, так как человек в силу несовершенства разума, не способного предвидеть случайных обстоятельств, способен сбиться с правильного пути.

Универсалии и способы связи вещи и имени. Такое представление о поступке связано у Боэция и с логическими проблемами. Решению проблемы универсалий посвящены его «Комментарии...» к трактатам Аристотеля и Порфирия. Отношение к этой проблеме тесно связано у Боэция с пониманием идеи двуосмысленности или эквивокции, связанной, в свою очередь, с особым статусом вещи в условиях творения мира из ничего. Вещи есть по акту творения. В них изначально запечатлено слово Бога («сказал и сделал»), что позволяет человеку впоследствии составить о них понятие, или коренящееся «в истине вещей», или не соответствующее действительности, ибо второе свое имя, прилагательное на основании акта познания, вещи получают от человека. Боэций вслед за Порфирием ставит проблему существования универсалий: «существуют ли они самостоятельно или же находятся в одних только мыслях, и если они существуют, то тела ли это или бестелесные вещи, и обладают ли они отдельным бытием или же существуют в чувственных предметах и опираясь на них»? Эту проблему он решает в духе концептуализма (общее в вещах), полагая, что род как общее полностью находится в единичной вещи.

Первым делом человеческой души, которая обладает «божественной природой», является дознание относительно каждой вещи, есть ли она, какова она, и т.д. Хотя глагол «есть» сказывается одинаково о вещах, но при этом вещи характеризуются неодинаковой субстанцией или природой. Поскольку же вещь имеет два имени — изначально божественное и человеческое, дан-

ное после ее создания — эти имена могут не совпадать. Человеческие имена могут не выражать бытия вещи или исказить его, меняя значения вещей. Но поскольку именно человек осмысливает и самого себя, и вещи (в этом состоит его поступок), он формирует сущность и самого себя, и всех тварных вещей. Эта сущность никогда не бывает тождественна существованию, потому что тварную сущность можно изменить: из грешного стать безгрешным, из бессмертного — смертным, но и наоборот. Поэтому субстанция у Боэция субъектна, интенциональна и личностна.

Вопрос о сущности вещи мог быть поставлен после того, как будет дан ответ на вопрос о существовании вещи. Существование понималось как результат акта творения, который представлял собой не чисто интеллектуальный акт, а именно акт существования. Этот подход привел к тому, что центром логических проблем стали именно проблемы именованности. В «Комментариях...» к «Категориям» Аристотеля Боэций выделил четыре типа связи вещей с именами, осмысленные в духе Августина. Связь называется: 1) однозначной, если вещи связываются друг с другом и именем, и определением (например, человек и животное: будучи животным, человек может быть назван животным и иметь то же определение, что и животное — это чувствующая одушевленная субстанция); 2) многозначной, или полифонической, когда вещи связаны только определением (меч — клинок); 3) разнозначной, если вещи имеют разные имена и разные определения; 4) двузначной, или двусмысленной, если у вещей одно и то же имя, но разные определения (например, человек живой и человек нарисованный — обоих можно назвать людьми или животными, но определения у живого человека и его изображения будут разными). По Боэцию эта двусмысленность характерна как для имен, так и для союзов, предлогов и глаголов, выражающих в одних случаях активное значение, в других — пассивное. К двусмысленному относятся и переносные значения слов типа *gubernator*, который в одном случае переводится как «кормчий», в другом — как «возница», а в третьем — как «правитель».

Деление на двузначное (двусмысленное) и однозначное возможно лишь в том случае, когда в наличии истинное определение, т.е. когда определение обращается. Пример с человеком, который может быть определен как животное, приведенный Боэцием для иллюстрации однозначного, свидетельствует о возможности именно такого обращения. «Если ты скажешь: что есть человек? — Разумное смертное животное, — то это правильно. Если скажешь: что есть разумное смертное животное? — Человек — и это правильно», т.е. речь идет об однозначном. «Но если кто-либо скажет так: “Что есть человек? — Чувственная, одушевленная субстанция”, — то это истинно. А если скажет: “Что такое чувственная, одушевленная субстанция? — Человек”, то это будет правильно не во всех смыслах, потому что лошадь тоже чувственная, одушевленная субстанция, но она — не человек».

Определение по Боэцию не обращается, если оно дано от общего имени, каким для человека и лошади является «животное», в этом и подобных случаях оно всегда двусмысленно. Такое рассуждение позволяет сделать вывод: общими и, соответственно, двусмысленными именами всегда являются

наивысшие роды, т.е. роды, над которыми не стоит никакой другой род. Поскольку определение возможно только через род, наивысший род (им является субстанция вещи) не может быть определен — об этом Боэций рассуждает в «Комментарии к Порфирию». Полностью входящий в единичную вещь (Боэций назвал такую вещь субъект-субстанцией) он может быть только описан.

Чем, однако, отличаются описания от определения? Определение создается на основании родовидовых отношений, описание — это информирование о вещи и формирование вещи на основании ее собственных свойств. Род вещи и отличительные признаки в описании не входят. Эквивокативность вещи, которая может быть и определена, и описана, состоит в следующем: она представлена через собственный признак и в описании, которое есть образ вещи, и в определении, составленном на основании рода и вида. Описание, т.е. образ, использует переносные значения, являясь намеком на нечто иное, скрытое внутри субстанции. Поэтому не о разных вещах, поименованных одним словом, может идти разная речь, как это было у Аристотеля. Но она может идти об одном и том же сущем, одно и то же имя которого будет при новом повороте логического внимания свидетельствовать о разном. Сократ — грамматик и Сократ — белый, это не разные определения разных субъект-субстанций с одинаковыми именами, но разные статусы одной и той же субъект-субстанции. Эквивокативность оказывается фундаментальным принципом отношений вещи и имени, что вполне соответствует мысли Боэция о том, что род как универсалия не вещь, а определенный способ отношений между общим именем и вещами, о которых оно сказывается.

Делая акцент на эквивокативной связи вещи и имени и представляя вещь через собственный признак, Боэций в логике существенно ограничивает роль определения через родовидовые отношения. В итоге создаются логические основания для неопределенности единичной вещи. Определения этой вещи через подчиненные роды или общие понятия (универсалии) сказываются о ней не полностью, выражая направленность логического внимания на ее статусы, что, кстати, может создавать неверные интерпретации вещи. В данном случае речь идет не столько о существовании универсалий, общих для земного и горного миров, сколько о существовании универсальных понятий, присущих только земному миру. Проблему последних Боэций решает в концептуалистском духе: они существуют в чувственных предметах и опираясь на них, а мыслятся (абстрагируясь в уме) помимо тел. Вещь есть носитель всех признаков (и субстанциальных, и акцидентальных). Без отношения к вещи как к субъекту, творящему высказывания о себе, вообще не может быть ни определения, ни описания, потому она всегда субъект-вещь, или субъект-субстанция.

Но вещи не существует без иной вещи. Эта инаковость определяется благодаря отличительному признаку. Именно он, а не род, оказывается фундаментальным принципом сущего. Отличительный признак есть то, что вплотную подводит Боэция к пониманию акта творения из ничего, ибо анализ действия этого признака вскрывает некоторые противоречия, существующие в системе родовидовых отношений. С одной стороны, казалось бы, «из ничего ничего не происходит», поскольку вид может получить отличие только от рода, в та-

ком случае отличительный признак имеет генетическое происхождение. Но с другой стороны, так как вид богаче рода (род — животное, а вид — человек — животное разумное и смертное, превосходящее разумностью и смертностью собственный род), отличительные признаки появились из ничего. Ничто есть чистая возможность вещи, ее предположенность в мыслящем субъекте. Различие у Боэция оказывается истинной универсалией, связывающей ничто и мыслящий ум. Оно сообщает вещи не только ее принадлежность к роду через определение, но и позволяет по-разному (эквивокативно) описывать саму вещь. Универсалии перестают быть эквивалентными только роду и виду, являясь и атрибутом вещи.

Августин и Боэций представили две стратегии мышления об универсалиях: первый — через идею тождества, второй — через идею различия, но у обоих это общее сказывается и мыслится в системе двусмысленности бытия.

Псевдо-Дионисий Ареопагит

Алофатическая теология. В IV–VII вв. сложилась развитая система догматики. Работа над догматами в основном была завершена на Седьмом Вселенском соборе 787 г. В VIII в. Иоанн Дамаскин выразил в «Изложении православной веры» сложившееся к тому времени предание на языке уже логически выраженных догматов.

Почти одновременно с развитием основанной Боэцием логической линии теофилософии начала решительно развиваться линия мистическая, связанная с именем Дионисия (или Псевдо-Дионисия) Ареопагита (VI в.) и его трактатами «О божественных именах» и «О таинственном богословии» (533 г.) Причем теологическая позиция Псевдо-Дионисия Ареопагита была весьма существенна и для восточной (православной), и для западной (католической) мысли. Основная мысль его «Таинственного богословия» — странность Бога миру, предполагающая парадоксальные высказывания о Нем. Он — Мышление и Жизнь, безымянен и достоин любого имени, даже такого, которое передает представление о Боге через телесность. Последнее по Псевдо-Дионисию есть одна из важнейших возможностей богопознания, в котором участвуют все человеческие способности — чувственно-эмоциональные, рациональные, духовно-мистические, составляющие единый онтогносеологический акт. Важнейшими ступенями к богопознанию являются покаяние, молитва, исповедь, приятие искупления. Молитва — свидетельство «напряженного стремления к таинственным созерцаниям» при отрешенности от всего видимого. Погружение в Бога, осуществляемое с помощью специальной подготовки души, Псевдо-Дионисий называет очищением. После него «при полном бездействии познавательных энергий» возможно соединение человека с Богом.

Странность Бога миру предполагает парадоксальную логику, парадоксальное мышление о том, кто безымянен и достоин любого имени. Имена могут означать общее, частное или означать видения, согласно которым Богу придают человеческие, т.е. телесные черты. Последнее есть одна из возможностей богопостижения, для чего необходимы разные свидетельства. Бесконечность наименований не имеет отношения к частичности, неполноте наименований.

Напротив, каждое имя выражает через себя Божественную полноту. Тем не менее сами имена могут быть обобщающими (Сверхблаго, Сверхбожественность, Сверхсущность) и разделяющими (Бог Отец, Бог Сын, Бог Дух Святой). Обобщающие имена присущи только единению, разделяющие — единению и обобщению. Логическое следствие этого различия таково: поскольку Бог есть Троица, справедливо суждение «Бог — это Отец, Сын, Святой Дух вместе», но поскольку каждое имя обладает полнотой Божества, не менее справедливы суждения «Бог — это Отец», «Бог — это Сын», «Бог — это Святой Дух». По Аристотелевой логике эти суждения тождественны, по христианской не тождественны, поскольку при единстве сущности ипостасные свойства Отца, Сына и Святого Духа не равны между собой. Предикаты упомянутых суждений суть не определения, а свойства субъекта-подлежащего, Бога. При фундаментальной смене угла зрения с суждения, как то было в Античности, на абсолютное Божественное начало, логика оказалась первым и непосредственным образом возведена в ранг теологии. Рациональное и мистическое сомкнулись в единый онтогносеологический акт.

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

Познание возможностей слова

Второй этап средневековой философии — VII—X вв., гораздо менее освоенный в философском и теологическом отношении по сравнению с другими периодами. Он связан с распространением христианства среди новых народов и началом его превращения в мировую религию. Огромный вес приобрела передача накопленного вероучения: прояснение идеи эсхатологии, значения чудес, возможностей души (Григорий Великий, Беда Достопочтенный), укрепление аллегорического и аналогического способа мышления, что спровоцировало появление бесчисленных этимологий (Исидор Севильский), обучение метафорическому способу мышления.

Священная Римская империя Карла Великого строилась на единстве сакральных и политико-государственных функций, требовавших и реформы образования. Именно при дворе Карла была создана академия, наподобие афинской, во главе которой стоял англосакс Алкуин (730—804), который, преподавая диалектику, впервые ввел в философский обиход понятие десяти категорий. В это время разрабатывались жанры видений («Видение Веттина» Хейтона), светских житий («Жизнь Карла Великого» Эйнхарда), гимнов, стихотворных молитв. Дьякон Фридугис написал трактат «О ничто и тьме», в котором отождествлял с ничто ту неизвестную материю, из которой была сотворена человеческая душа. В отличие от Августина он полагал, что поскольку ничто является значащим именем, а «всякое обозначение относится к тому, что обозначает», то «ничто не может не быть чем-то». Оно есть «нечто великое и замечательное, а сколь велико то, откуда произошло столько и таких замечательных вещей, доискиваться не следует».

Следствием интереса к проблеме чуда, «мистического богословия» было обращение к трактатам Псевдо-Дионисия Ареопагита и его комментатору Максиму Исповеднику. Карл Лысый, внук Карла Великого, в 843 г. пригласил ко двору из Англии Иоанна Скота Эриугену (ок. 810 – после 877), которому поручил перевести «Ареопагитики». Иоанн Скот выполнил поручение, составив к ним собственный комментарий, а также комментарии к трактатам Боэция и Августина. Известны также его собственные сочинения «О божественном предопределении» и «О разделении природы». Его мысль обращена к поискам смыслов понимания, коренящихся в идее разделения сущностей, или природ. В трактате «О разделении природы» он различает четыре природы: 1) творящую и несотворенную; 2) творящую и сотворенную; 3) сотворенную и нетворящую; 4) нетворящую и несотворенную. Первая и четвертая природы — Бог начала и конца мира, непознаваемый Бог Отец. Вторая природа — природа ума, творящая вешный мир, третья — сам вешный мир, простая видимость. Круг творения замыкается в Боге посредством идей.

Схоластика: начало дисциплинарного знания

Третий период средневековой философии (на ранней стадии) связан с появлением среды городских интеллектуалов, что привело к необходимости не только религиозного, но и светского образования. Это, в свою очередь, обусловило: 1) начало распада единой дисциплинарной основы теологии и философии; 2) анализ проблемы универсалий как фундаментальной схоластической и диалектической проблемы, теснейшим образом связанной с формированием идеи речи; 3) рождение схоластики.

Часто полагается, что схоластика формировалась в течение V–X вв. Ее истоки принято искать в позднеантичной философии с ее установками на вычитывание ответов из авторитетных текстов Платона, энциклопедическое суммирование разнообразной проблематики, соединение мистических прозрений с рациональными суждениями. Теоретическими источниками схоластики обычно считают трактаты Аристотеля, посвященные разработке идеи слова и высказывания («Категории» и «Об истолковании»), сочинения стоиков и неоплатоников (Порфирия, Прокла), а также до- и посленикейскую патристику. В IX–X вв. предшественниками схоластики называют Иоанна Дамаскина и Иоанна Скота Эриугену, поскольку они представили, по мнению сторонников такого взгляда, систематизацию и философское обоснование теологии. Более радикальные представители такой точки зрения отцом схоластики считают Боэция. Основания находят в его принадлежности к латинской (катафатической) традиции и к аристотелизму. В таком случае понятие схоластики тождественно понятию философии.

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

и как логика мысли, как мысль, обосновывается внелогическим, но не сакрализованым, началом.

В XI в. «первая философия» была занята уже не сотворением, а объяснением догматов. Появлению тончайших комментариев к богословским текстам способствовали многочисленные переводы (помимо Псевдо-Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина) еврейских и исламских теологов. Во время крестовых походов и испанской реконквисты иудей ибн Гебироль (Авицеброн) и мусульманин аль-Газали (Альгецель) являлись школьными авторитетами. Создавались многочисленные «диалоги между философами, иудеями и христианами» (Петр Абеляр, Гильом из Шампо). Тексты европейских теологов, в свою очередь, переводились на иврит.

Онтологическое доказательство бытия Бога

Самым выдающимся теологом XI в. был бенедиктинец Ансельм из Аосты (1033–1109).

Ансельм родился в Северной Италии, на границе с Пьемонтом. Религиозное чувство пробудилось в нем рано: в 15 лет он пытался уйти в монахи, но сделать это не позволил отец. Три года после смерти матери Ансельм скитался в Бургундии и во Франции. В Бекский монастырь Ансельм пришел, когда им руководил Ланфранк, борец с номинализмом, создавший в Беке прекрасную школу. В 1060 г. Ансельм стал монахом, а после того как Ланфранка пригласили на аббатство в другой монастырь, бекским приором вместо него стал Ансельм. В 1078 г. он стал там аббатом. В Беке были написаны диалоги «О грамотном», «Монологион», «Прослогион», «Об истине» и др. В 1093 г. он заместил Ланфранка в Кентерберии, став там архиепископом. Обычно в литературе его и называют Ансельмом Кентерберийским. В последние годы жизни написал трактат «О согласии провидения, предопределения и благодати Бога со свободной волей».

С именем Ансельма связано появление аргумента, который Кант назвал онтологическим доказательством бытия Бога, а Фома Аквинский, опровергавший это доказательство, размышлением, согласно которому нельзя доказать, что Бог есть, поскольку это известно само по себе. Девизом Ансельма была «вера, ищущая разумения». Аргументы в пользу бытия Бога выдвигаются им в «Монологионе» и «Прослогионе». Это были первые трактаты, где вероисповедные истины доказывались без опоры на авторитет Священного Писания и были ориентированы на постижение только рассудком человека, «даже если он ум имеет средний».

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

Проблема, которую пытается решить Ансельм в этом трактате, заключается в изучении того, как возможно возникновение чего-то существующего из

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

В «Прослогионе» доказательство бытия Бога проводится с помощью аргумента, который представляет Бога как «нечто, больше чего нельзя ничего себе представить». Ансельм использовал пример из Псалтири, где некий безумец отрицал Бога. Если, по предположению этого безумца, объекта мысли нет, то это означает, что Бога нет вне его интеллекта, а значит, Он и не существует. Но если тот безумец говорит и думает о Боге, следовательно, Бог есть в его интеллекте как произведение в уме художника, «даже если он не имеет в виду, что такая вещь существует». Если принять Бога за превосходящее все мыслимое и отрицать его бытие вне разума, это означает признание существования в реальности нечто большего, чем Бог. Потому либо Бог есть то, выше чего нельзя помыслить, что означает его существование и в уме, и в действительности, либо мыслится нечто большее, чем Бог, но тогда отрицающий Бога отрицает сам предмет мысли. Исходя из проведенного Августином отождествления бытия, благодати и познания, в которое входит и чувственное познание, Ансельм ведет к необходимости, а не к возможности существования Бога, к его вечности и всемогуществу. Ансельм утверждает немыслимость представлений о Боге, «не могущем многого»: не могущем «повреждаться, лгать, делать истинное ложным, как бывшее небывшим». Он предполагает, что упомянутые «способности мочь» являются немощью, о чем, как о мощи, говорится «в иносказательном смысле, как многое говорится в несобственном значении».

Универсалии и проблема имени

Философско-теологическая деятельность Ансельма прилась на тот момент, когда с новой силой возобновился анализ проблемы универсалий, ос-

нованный на схоластическом методе. Схоластический метод применялся при анализе идеи универсалий с XI в. Именно в это время стали появляться идеи, которые можно истолковать как идеи номиналистического толка. Одним из тех, кого впоследствии стали называть номиналистом, был Иоанн Росцелин (ок. 1050 — ок. 1122). Поскольку Росцелин был осужден как еретик, его трактаты не сохранились, а идеи известны только от его оппонентов (Ансельма Кентерберийского, Петра Абеляра): они касались различия Божественных Персон (три Божественные ипостаси есть только слова, имя «Бог» есть имя субстанции, а не ипостаси, т.е. оно изобретено для обозначения природы субстанции, а не Лица). Трудно сказать, сколь идеи Росцелина соответствовали идее номинализма, но они обозначили проблему существования общего с новой силой.

Ансельм Кентерберийский определял универсалии через тождество субстанции: различные между собой по форме вещи сущностно имеют одну и ту же субстанцию. Если бы стало возможно эту форму отделить, между вещами не было бы никакого различия. Потому природа универсалий принципиально онтологична. Саму эту проблему Ансельм связывает с идеей речи, которую он представляет не через конвенциональное, а монологичное внутреннее слово, что позволило многим философам считать его реалистом. Вопрос был в степени соответствия слов и вещей. Как ясно из онтологического аргумента Ансельма, не только всякая вещь имеет имя, но всякому имени должна соответствовать вещь. Поэтому раз существует имя «справедливость», ему соответствует некая вещь.

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

При исследовании функции собственных и окказиональных значений «значащих звуков» Ансельм обнаружил важное отличие определений имени и глагола от тех, которые им дал Аристотель. По Аристотелю, имя — это устойчивое звуко сочетание с условленным значением безотносительно ко времени, глагол же наряду с этим обозначает и время. Ансельм утверждал, что такие определения подходят к имени и глаголу при условии их прямого значения, но не окказионального. Так, слово «сегодняшний» оказалось бы не именем, а глаголом, поскольку оно обозначает время, что есть глагольный признак. Отсюда

следует вывод: если вещь не может одновременно относиться к нескольким категориям, для слова это возможно в силу того, что оно может иметь разные значения. «Белый» может означать качество и обладание этим качеством, т.е. смысл слова превосходит границы его формы.

Начало дисциплинарного разведения философии и теологии

Петр Абеляр продолжил разработку проблемы универсалий, однако с его именем было связано гораздо более глубокое реформаторство: он способствовал дисциплинарному разведению теологии и философии.

Петр Абеляр (1079 – 21 апреля 1142), будучи уже прославленным магистром, державшим школы в Мелене и Париже, в 34-летнем возрасте стал школяром в Ланской школе, где впервые попытался разрешить теологические вопросы не на основании авторитета, а на основании разума. Занятия, начатые в Лане, он продолжил в Париже. Будучи домашним учителем в доме каноника Фулберта, он влюбился в его племянницу Элоизу. Однако брак с Элоизой имел трагические последствия: ради сохранения брака в тайне Абеляр временно поместил Элоизу в монастырь. Узнав об этом, ее родные истолковали это как желание от нее избавиться. Тогда они наняли слугу, чтобы оскотить его, что и было совершено. Петр был вынужден принять монашеский постриг. Но и в монастыре Сен-Дени, затем в молельне Параклет, наконец, на холме св. Женевьевы (будущем Латинском квартале) в Париже, где Абеляр раскинул школьный стан, он продолжал занятия не только философией, но и теологией, не получив на то церковной лицензии. Следствием этих занятий были книги «Введение в теологию», «Теология Высшего блага», «Христианская теология», за которые в 1121 г. на соборе в Суассоне и в 1140 г. на соборе в Сансе, инспирированном Бернардом Клервоским, Петр Абеляр был признан еретиком. Он, разумеется, не был теологом по преимуществу. Его называли «вторым Аристотелем», блестящим логиком, который доказывал возможность изучать теологию именно логическим способом.

Абеляр впервые попытался рассмотреть знания из «суммы философии» как отдельные науки. Он выделил теологию как полную теоретическую дисциплину. У этики, или моральной философии, на его взгляд, также были все основания стать обособленной дисциплиной, предметом которой, в отличие от теологии, стала бы деятельность не человечества в целом, а лишь живущего поколения людей, которая проходит проверку на истинность в этой жизни. Впервые в Средние века он написал трактат «Этика, или Познай самого себя» не в качестве одной из частей теологии. Абеляр теоретически сформулировал мысль: 1) об исторической ограниченности человеческого знания и 2) необходимости постоянного ввода в него знания нового. Предположение о существовании такого знания существовало с апостольских времен, но с этого времени оно стало расцениваться не только как факт интуиции: оно должно быть выявлено в предмете, поставлено как проблема и переведено в ранг признанного знания с помощью диалектических процедур и при условии, что оно не противоречит Священному Писанию. В философско-теологическом сообществе XII в., ориентированном на уже испытанную традицию, мысль Абеляра вызвала опасение, хотя такое представление можно обнаружить у Амвросия Медиоланского, Августина («О христианском учении», «О граде Божием») и других, а спустя полтора столетия Фома Аквинскому утверждение о необходимости создания нового знания уже вменялось в заслугу.

Тем не менее именно с Абеяра спекулятивная философия теоретически осознанно обнаруживает себя как диалектическая рациональная теология. Магистр Петр (в той мере, в какой он занят теологией) предстает как теолог-новатор, который опосредует результаты эксперимента текстом Бога, с его помощью осуществляя проверку на истинность. Контролирующая функция такой проверки состоит не в отсылке к Богу вообще, а к конкретному месту авторитетного текста. При становлении теологии как дисциплины были выработаны критерии того, что в это время она вместо привычного *ars*-искусства начинает называться *scientia* (в будущем это разовьется в понятие науки). Фактически в текстах XI–XII вв. наблюдается рождение науки из теологии, в них зарождается будущая научная дисциплинарность, разрабатываются стандарты познавательной точности.

Этика Абеяра: проблемы интенции

До XI в. этические проблемы обсуждались, как правило, в рамках богословствования в широком смысле слова. В монастырях они исследовались применительно к жизни, отрешенной от мира, с ее отвращением к греху, пренебрежением к земным ценностям, повиновением канонам. С конца XI в. с возникновением мощного светского интеллектуального запроса о нравственной ориентированности в мире одним из центральных пунктов схоластической мысли стало определение понятий греха и добродетели. Более того, XII в. стал временем, когда этика как дисциплина выделилась из теологии (созерцательной философии), куда она входила с первых веков христианства. И, как и в случае с теологией, инициатором подобного обособления этики стал Петр Абеяр.

Позиция Петра Абеяра, выраженная в трактате «Этика, или Познай самого себя», состояла во введении в этику (и в логику) понятия интенции, осознанного умысла поступка, в отрицании представлений Августина о воле как инициаторе поступка (воля, обузданная добродетелью воздержания, перестает быть основанием для греха), в переносе внимания с поступка на оценку состояния души, которое позволяет выявить при внешне одинаковых поступках различные намерения («двое вешают некоего преступника. Один движим ревностью к справедливости, а другой — застарелой вражеской ненавистью, и хотя оба совершают одно и то же деяние... из-за разницы в намерениях одно и то же делается разное: одно — со злом, другое — с добром»). Следствием такого отношения к греху было следующее: поскольку грех определялся через интенцию и искупался благодаря осознанному раскаянию и покаянию, что происходило благодаря внутренней потребности души, то: 1) грешнику не нужен посредник (священник) в общении с Богом; 2) грешниками не являются люди, совершившие грех по неведению или в силу неприятия евангельской проповеди (например, палачи Христа); 3) человек наследует не первородный грех, а наказание за этот грех.

Проблема универсалий: концептуализм

Петр Абеяр (в «Диалектике», «Логике для начинающих», «Теологиях») полагал, что универсальная вещь как вещь не может существовать, ибо это была

бы противоречивая вещь: если такая вещь существует, то все единичное — фикции. В анализе проблемы универсалий он исходит из идеи высказывающей речи. Сотворенный по Слову мир словом же постигает себя. Личностное Слово Бога при воплощении образует столь же личностного субъекта речи. Такой субъект первично — полностью и непосредственно — в силу акта творения обладает всеми возможными формами бытия, т.е. универсально обладает и универсалиями. Под термином «субъект» Абельяр понимает: 1) подлежащее; 2) основание; 3) предположение. Все значения, все смыслы такого субъекта, заложенные в нем, интенциональны друг другу. Такой универсальной интенцией внутри субъекта считается звук, необходимо являющийся свойством субстанции в силу ее субъектности. Звук — уже не Божественное слово и еще не человеческая речь. Он принципиально эквивокален.

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

Речь как бы схватывает, или конципирует, все возможные произнесения, связывая вещи и речь. Речевое высказывание (серия предложений, сравнимо выше с Августиновым представлением о периоде) образует концепт, который надо отличать от понятия. Понятие непосредственно связано с языковыми структурами, которые выполняют объективные функции становления мысли, независимо от общения. Концепт с общением связан неразрывно. Определение его таково: 1) он формируется речью, 2) освященной по средневековым представлениям Святым Духом и 3) потому осуществляющейся «по ту сторону грамматики или языка» — в пространстве души с ее ритмами, энергией, интонацией; 4) концепт предельно субъектен, 5) изменяя душу размышляющего индивида, он при формировании высказывания предполагает существование другого субъекта — слушателя или читателя; 6) он актуализирует те или иные смыслы в ответах на его вопросы; 7) память и воображение — неотъемлемые свойства концепта, 8) направленного на понимание здесь и сейчас, с одной стороны, но с другой — он 9) синтезирует три способности души и как акт памяти ориентирован в прошлое, как акт воображения — в будущее, а как акт суждения — в настоящее. Одной из важнейших идей Абельяра была идея переноса или трансляции значений из одного вида знания (естественного или математического) в другой (теологический).

Субстанция и субсистенция

Проблемы концепта, эквивокации и переноса находились и в поле зрения другого знаменитого философа того времени Гильберта Порретанского.

Гильберт Порретанский (1085/90–1154) — современник Гильома из Шампо, Петра Абеляра, Бернарда Клервоского, ученик Ланской и Шартрской школ. В Шартре он долгое время (1126–1137) был канцлером. С 1141 по 1147 г. Гильберт — магистр в Париже, с 1142 г. до кончины — епископ Пуатье. Он был участником собора в Сансе (1140) в качестве оппонента Абеляра в диалектических диспутах, однако весьма уважавший его Абеляр, проходя мимо, предостерег его стихами Горация: «Дело дошло до тебя, если дом загорелся соседний». И действительно, обличитель Абеляра Бернард Клервоский на Парижском соборе 1147 г. выдвинул обвинения в ереси уже против Гильберта за различение идей Бога (*Deus*) и Божественности (*Deitas*), которое вело, по его мнению, к четырехипостасности Бога, задевая один из основных христианских догматов — о Троице. Однако диспут проходил иначе, чем во время слушания «дела» Абеляра, и положение Гильберта не было затронуто. Гильберту принадлежат три произведения: «Комментарии к теологическим трактатам Бозция», «Комментарии к Псалмам» и «Комментарии к Посланиям ап. Павла».

Гильберт провел фундаментальное различие внутри субстанции. Всякая вещь, полагает он, такова, «какой она является» или «что она есть» (*quod est*), «благодаря чему-то», что делает ее таковой (*quo est*). Первым такое деление произвел Бозций, но у Гильберта оно стало основанием для его анализа вещи как особого рода единичности. Вещь, какова она есть, — не «чтойность» или сущность вещи. Скорее она — «этость» вещи. Сущность вещи не отвечает на вопрос, реальна ли вещь, поскольку можно знать сущность некоей вещи, но не знать, существует ли она. А вот «этость» свидетельствует о ее реальности, поскольку «это» существует. Существование — знак конечной реальности, сущность — свидетельство ее возможности. «То, каковой является вещь», Гильберт называет субсистирующим, т.е. имеющим место сейчас, а «то, благодаря чему вещь такова» — субсистенцией, реальность которой обнаруживает субсистирующее.

Структурирование субстанции обусловлено двумя важнейшими для Гильберта терминами — «конкретность» и «сингулярность», связанными, как и у Абеляра, с идеей концепта. Концепт у него есть чувственно-интеллектуальное «конкретное целое», поскольку вещь изначально рождается как некий качественный состав, который благодаря отличительному признаку задает определенный тип бытия этой вещью. Человек, например, есть тот, каков он есть, благодаря человечности, камень — благодаря каменности. Эйдосы Платона у Гильберта исполняют функции дифференций, способствующих прояснению того, что проистекает из того факта, что человек все же не только человек, но и философ, грамматик, разумное, душа и плоть. Сингулярность «того, благодаря чему вещь существует» — необходимый вывод из образующейся с помощью этого основания определенной возможности для реализации вещи. Каждое основание сингулярно и представляет численно одну естественную конкретию. Рациональность, например, не только создает нечто рациональное, но и одну разумную вещь, поскольку она — одна. Введение идеи сингулярности обуславливает двойственную природу не только Христа, но и человека как такового. В том смысле, в каком человек уникальное единичное бытие, он индивидуален. В том смысле, в каком он универсальное бытие, он сингулярен, поскольку состоит из бесконечного множества составляющих его статусов, которые сходятся к некоему порождающему его ядру.

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

С точки зрения Гильберта, этот пример показывает шаткость любого человеческого определения. Высказывание «человек бессмертен» означает неразрывность его души и тела, «человек смертен» — признание их разрыва. Статус человека меняется в зависимости от его греховности, потому определение его как разумного смертного животного относится к области естественного знания, но не теологического. Прачеловек, таким образом, был чистой возможностью. Это в самом деле «Божий человек», где термин «Божий» употребляется в переносном смысле — в смысле произведения его Богом, тогда как остальные люди были порождены людьми. Возможности переносных смыслов выражены Гильбертом и термином «трансляция», как у Абельяра, и термином «трансмупция» (перестановка), который входил в то время в науку о тропах (тропологию).

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

Структура теологии

Диалектическая теология подверглась критике со стороны мистической теологии (Бернард Клервоский), которая первично основывалась на данностях внутреннего опыта, а не на логических аргументах. Тем не менее результа-

ты обсуждения предмета теологии не замедлили сказаться при создании новых познавательных схем. Гугон Викторинец в «Дидакаликоне» («Семь книг назидательного обучения») выявляет двухуровневую структуру теологии, разделив ее на «мирскую теологию» и «божественную теологию». Первая исследовала сущность Бога, впоследствии ее назвали естественной теологией. Вторая, считавшаяся высшей, исследовала Бога, воплощенного в Логосе и церковных таинствах, позже ее стали называть теологией откровения. Членение единой теологии надвое становится устойчивым. Это означает, что самому понятию естества или природы придается устойчивый характер, чего не было в Античности, понимавшей под природой мир рождающихся и преходящих вещей или указание на генезис вещи. В развитом Средневековье природа сакрализуется как время и пространство. Именно в XII в. образ Книги природы, появившийся значительно ранее, с одной стороны, становится поэтическим штампом, с другой — употребляется, чтобы подчеркнуть отличие от библейской Книги «Бытия» (Ален Лилльский, Раймунд Себундский). Подобного рода разделение вело к далеко идущим последствиям: поскольку у обеих Книг был один и тот же автор — Бог, природа начинает осознаваться как священный текст, равного достоинства с библейским.

Схоластика: сумма истин

XIII в. известен как век рождения университетов. В 1253 г. в Латинском квартале Парижа возникло общежитие для студентов и магистров богословской школы, что стало фундаментом Парижского университета, который по имени его основателя Р. де Сорбона, духовника Людовика IX, стал именоваться Сорбонной. Возросшее общение с Востоком — через Испанию, Византию и Ближний Восток — привело к тому, что Западу стала известна не только арабско-мусульманская и еврейская философия, главным образом труды Авиценны, или Ибн Сины (980–1037), Аверроэса или Ибн Рушда (1126–1198), Моисея Маймонида (1135–1204), но и оригиналы трактатов Аристотеля «Метафизика» и «Физика». Внутри церкви стали появляться новые ордена. Если XII в. известен главным образом появлением монашеско-рыцарских орденов, то в XIII в. появились ордена нищенствующих, прежде всего францисканцев и доминиканцев, существенно изменивших взгляд на мир.

Христос в толковании Франциска Ассизского (1181/82–1226) снова стал Сыном Человеческим, и человеку вновь позволено было любить не только Бога, но и человека, тварь. Св. Франциск положил начало своеобразному культу телесности. Впервые после Августина тело выступало в единстве с духом. Великими францисканцами были Бонавентура, Роджер Бэкон, Иоанн Дунс Скот, Уильям Оккам. Орден св. Доминика (1170–1221), предписывающий братьям не заниматься свободными искусствами и осваивающий дела инквизиции, подарил миру величайших мыслителей — Альберта Великого и Фому Аквинского. С доминиканцами связан схоластический метод рассуждений, с францисканцами — мистический и научный.

Характер философии изменился. Прежде всего это коснулось логики, разделившейся на старую и новую. Предметом первой был анализ слова, осно-

ванный на «Категориях» и «Об истолковании» Аристотеля, предметом новой логики — анализ логических отношений, основанный на подлинных 1-й и 2-й «Аналитике», «Топике» и «О софистических опровержениях». Начинает разрабатываться теория модальностей, семантических антиномий, формулируются правила о равносильности высказываний, выявляются виды логических формализаций. Новая логика вместе с семиотической проблематикой приобретает характер сводов (новейшая логика). Создается рубрикация тем для логических исследований: суппозиция, ограничение, расширение, наименование, консеквенции, парадоксы, статусы, связки и т.д. Все эти темы собраны в «Кратком своде логики» Петра Испанского (второе десятилетие XIII в. — 1277), который впоследствии стал папой Иоанном XXI, потребовавшим осуждения последователей Аверроэса в Парижском университете.

Подлинным реформатором логики был Раймунд Луллий (1234/35—1315/16), создавший теорию комбинирования понятий («Великое искусство»), суть которой заключается в том, что из произвольно выбранной совокупности элементарных терминов комбинаторным путем можно вывести различные силлогистического типа комбинации этих терминов и предикатов. В XIII в. в Парижском университете едва ли не господствующим течением стал аверроизм, осужденный в 1277 г. специальным декретом парижского епископа Етьена Тампье.

Анализ идей Аристотеля, Авиценны и Аверроэса привел к появлению доктрины двух истин, которую выдвинули магистры Парижского университета Сигер Брабантский, Боэций Дакийский и другие. Их и стали называть аверроистами. Согласно этой доктрине истины разума или философские истины, требующие доказательств, не соответствуют истинам веры, опирающимся на Откровение. Это окончательно разделило теологию и философию. Сподвижником Сигера Брабантского, парижского аверроиста, был датчанин Боэций Дакийский. В трактате Боэция Дакийского «О вечности мира» речь идет об анализе идеи «двойственности истины». Разум утверждает истинность на иных основаниях, чем вера. Это легко прослеживается при сопоставлении суждений христианина и философа о вечности мира. Утверждение христианина: мир не вечен, первое начало — причина субстанции мира, в противном случае было бы много первых начал, но то, чье бытие от другого, следует за ним по длительности, по природе, по сотворенности, а не по рожденности, по новизне.

Утверждение натурального философа: мир может быть вечным. Доказательства таковы: хотя следствие подчинено своей причине, по длительности оно может с нею совпадать. Мир и все сотворенное есть следствие первосущего: следовательно, при вечности первосущего мир может быть ему совечен. Для треугольника обладание тремя углами, равными двум прямым, вечно, и причина этого вечного лежит вне его. Стало быть, вечное может иметь причину. Но поскольку вечному ничто не может предшествовать в длительности, следствие может быть совечным со своей причиной.

Здесь подчеркивается не основание для единства веры и разума, а принципиальная различность оснований Божественного и физического миров. Согласование суждений веры о конечности мира и философии о его вечности

может произойти только в случае, если «тонко понимающий христианин», как пишет Боэций, допускает «разные основания». Универсалии словно бы теряются: универсальным признается только интеллект. О вещи свидетельствуют их единичные номинации.

Учение Фомы Аквинского. О сущем и существовании

Философские позиции аверронстов вызвали оппозицию многих теологов, среди них были Альберт Великий и Фома Аквинский, и деятелей католической церкви. Фома Аквинский, хотя и утверждал автономную философию, пытался, однако, найти общие основания веры и разума.

Отпрыск графского рода, Фома Аквинский (1225/26–1274) получил первоначальное образование в Монтекассинском монастыре, учился в Неаполитанском университете. В двадцатилетнем возрасте вступил, к огорчению родственников, в доминиканский орден и затем учился у Альберта Великого — сначала в Парижском университете, затем в Кельне. В 1252 г. прибыл в Париж, где с 1256 г. начал преподавать в университете. С 1260 по 1269 г. Фома жил в разных городах Италии, затем вернулся в Париж. В 1272 г. он способствовал обустройству доминиканской школы при Неаполитанском университете, в начале 1274 г. отправился в Лион для участия в Соборе, но по дороге тяжело заболел и умер в монастыре Фоссануова на полпути между Неаполем и Римом. Перу Фомы Аквинского принадлежат многотомные труды «Сумма теологии» и «Сумма против язычников», «О сущем и существовании», «О началах природы», многочисленные «Вопросы», «Комментарии» к Библии, к трактатам Аристотеля, сочинение «О единстве разума против парижских аверронстов».

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

«Не иметь определения» не значит «не быть». Это заставляет Ф. Аквинского рассмотреть другой аспект сущего, который заключается в суждении, соотносящем вещь с высказыванием о ней. Чтобы это осмыслить, необходимо проанализировать сам «принцип индивидуации», которым является не всякая, а означенная материя. В качестве видового определения «человек» есть не означенная материя, а Сократ — означенная, ибо в первом случае мыслится «человек вообще», а во втором случае — «этот» человек, который как субъект-субстанция говорит о себе именем.

Определениями такой субъект-субстанции по принципам старой логики являются род (живое существо) и вид (человек). Род (или вид) не есть сама материя, но определяется на основании материи, а видовое отличие (разумное), не являясь формой, становится определением на основании формы. Получил-

ся своего рода парадокс: то, чему надлежало быть определением, оказывается неопределенным, поскольку неопределенно выражает всякое живое существо или всякое разумное. Определение, таким образом, имеет чисто знаковые функции, означая именем наиболее существенное в индивиде. Род именуется материальную часть человека, а вид — формальную. Поскольку род и вид означают разные части сущности, сама сущность как имя может быть предикатом некоей конкретной вещи. Можно сказать: «Сократ есть некоторая сущность», но можно сказать и «Сократ не есть сущность Сократа», так как конкретное имя не может выражать сущности человека. Эта, казалось бы, номиналистическая логика, лишает имя статуса универсалии, поскольку каждый раз речь может идти о чем-то единичном и существующем.

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

В бытии вещь существует, в разуме она существует в качестве подобия, которое всегда обозначает нечто частичное (род — материю, видовое отличие — форму), и, следовательно, не может быть универсалией, поскольку является акциденцией. Смысл поставленного Фомой Аквинским вопроса состоит в том, что акциденции могут получить свое бытие и свидетельствовать о каком-то ином бытии только в том случае, если есть субъекты, о которых сказываются эти акциденции. Эти субъекты относятся уже не просто к акту существования, но и к тому, кто этот акт осуществляет, т.е. к Богу, в котором сущность тождественна существованию и от которого по акту творения различные сущности получили интеллектуальное и материальное существование. Но такие сущности связываются с сущим именем, благодаря которому и осуществляется их познание. Имя, таким образом, оказывается не только конвенцией. Оно образует связь между собственно субъектом и его разумными подобиями, что есть универсалии. Это внутреннее постижение вещи в уме, выраженное через знак, Ф. Аквинский называет концептом. Здесь имеется в виду речь, взятая в ее первичной интенциональной структуре, и придание вещам имен, совпадающих с их сущностью. Универсалии оказались внедренными в первую сущность, и в качестве таковых не имеют определения по свойству первой сущности. Концепты — это знаки, представляющие собой единство идеального и материально-феноменального, постигаемые в едином акте интуиции.

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

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

Реальное сущее выражает сущность вещи, которая, в свою очередь, присуща (как общее) всем однородным вещам, выражая их «чтойность» или природу. В полной мере такое наименование сущего относится к субстанциям, которые принимают акциденции, и потому некоторым образом и в определенном смысле имя сущего относится и к акциденциям. Но «более истинным и благородным образом» сущее есть в простых субстанциях, состоящих из материи и формы. Только в их единстве сущность есть сущность. Иначе не различались бы физические и математические определения.

Когда вещь получает бытие, она есть и в том, что относится к сущности, и в том, что относится к существованию. Здесь нет временного предшествования или последовательности: акт существования обеспечивает бытие сущности, но не наоборот. Сущность не обеспечивает вещи необходимости ее существования. Прежде всего это относится к акту высказывания. Если субъектом высказывания (подлежащим) является конечная вещь, такое высказывание случайно. Но оно может быть необходимым, если его субъектом будет сущность бесконечная. Тожество сущности и существования осуществляется в Боге, потому только о Нем и можно сказать, что Он может существовать.

Доказательства бытия Бога. Фома Аквинский отвергает аргумент Ансельма Кентерберийского о существовании Бога, который он считает не доказательством, а самоочевидностью, поскольку тот основывается, как если бы оно было что впиталось душой с детства, так крепко удерживается, как если бы оно было естественно и известно само по себе); 2) отсутствию различия между тем, что просто известно само по себе, и тем, что известно само по себе «для нас». Из ясного и понятного имени «Бог» еще не следует, что «Бог есть». И не для всех, кто соглашается с тем, что Бог есть, очевидно, что Он есть то, больше чего нельзя ничего помыслить, «поскольку многие древние говорили, что этот мир есть Бог».

Фома отвергает и мнение, согласно которому существование Бога определяется только верой. Считающие так полагают, что основанием для дока-

зательства существования Бога является то, что обозначает имя. Смысл же того, что обозначается именем, есть определение. Поскольку Бог не подлежит определению, для доказательства Его существования не остается пути. Если же основания (это следует из «Второй аналитики» Аристотеля) берутся из того, что воспринимается чувствами, в таком случае то, что превосходит всякое чувство, недоказуемо. Опровергая эти доводы, Фома предлагает доказательства исходя не из представления о Божественной сущности, относительно которой человеческому разуму ничего не известно, а из идеи Божественных действий, которые можно воспринять чувствами, хотя Бог выше всего чувственно воспринимаемого. Эти действия дают основания для доказательства того, что Бог есть. Потому начало познания о Том, что превосходит чувство, обретается в самом чувстве. Фома ведет свои доказательства с признания эмпирических фактов, которые намечают пять путей к Богу.

«Первый и самоочевидный путь тот, который берется из движения». Движение есть существенная неустранимая деталь универсума. Космическая функция движения не деструктивный элемент, вносящий разлад в стройный космический замысел, а необходимый инструмент для достижения соответствия между изменчивостью и вечностью, правдоподобием и истиной, разумом и верой. Движение есть перевод чего-то одного во что-то другое, например, перевод потенции в акт. Но осуществить такой перевод может тот, кто уже активен. Однако одна и та же вещь не может одновременно быть движимым и двигателем. Значит, то, что движется, чем-то движимо. Все изменчивое и движимое неизбежно приводится к началу неизменному и неподвижному, т.е. к Богу.

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

«Третий путь взят из возможного и необходимого». В мире есть вещи, бытие которых возможно. Это вещи конечные — возникающие и исчезающие, т.е. они обладают возможностью как небытия, так и бытия. Они не могли бы быть, если бы не было нечто, необходимо существующее, в противном случае было бы невозможно никакое начало. Все сотворенное сущее имеет необходимость в чем-то другом, кто имеет необходимость не в другом, а в себе самом, т.е. в Боге.

«Четвертый путь берется из степеней, которые обнаруживаются в вещах». Все сущее в мире характеризуется разными степенями совершенства. Однако отношение «более-менее» подразумевает некое абсолютное совершенство, выше, истиннее и добрее чего уже нет, т.е. Бога.

«Пятый путь берется из управления вещами». Все тварные, в том числе неразумные, сущности имеют свою цель (этот путь доказательства называется также путем финализма или распорядка природы) для полного выявления своей сущности. Очевидно, что цель, или финал, достигается определенными

намерениями. Ясно, что неразумное не может двигаться к цели без руководства чем-то разумным. Эта сила есть Бог.

Этика Фомы Аквинского. Мысль об интенции поступка пролагала себе путь в Средневековье. Особенно это оказывалось насущным с XIII в. с появлением идеи двух истин: разума и веры, когда стала очевидной невозможность судить поступок по одному основанию.

Этической проблематике посвящены многие разделы «Суммы теологии» и «Суммы против язычников» Фомы Аквинского. Хотя автор разделяет функции философии и теологии («теолог рассматривает грех изначально как оскорбление Бога, в то время как моральный философ рассматривает его как существующий вопреки разуму»), он стремился написать, по выражению М. Грабмана, «христианскую, сверхъестественную, а не чисто философскую этику, и в наиболее полном объеме привлечь учение Библии и Отцов Церкви». Подобно Августину, Ф. Аквинский полагает, что все сущее как сотворенное Высшим благом — Богом — изначально благо, а зло есть лишенность блага. Лишенность не есть полное небытие, поскольку зло предполагает конкретного носителя. Потому в некотором смысле оно есть. Однако нельзя усматривать в Боге причину зла, поскольку Бог, будучи первопричиной, «не только дает всем остальным вещам существование, но и позволяет им быть причинами». Эти «вторичные причины» не обладают высшим совершенством, что и позволяет усматривать в них зло. Стремясь к различным целям, люди полагают их как благо, т.е. они стремятся к блаженству. И только Бог может быть высшей целью творений, ибо, стремясь к совершенству, люди стремятся уподобиться Богу. Однако, поскольку созерцание Бога недостижимо в земной жизни, встает вопрос о возможности счастья как цели в этой жизни, что Фома называет несовершенным блаженством.

В иерархии творений человеку и человеческим способностям уделяется особое место. Наиболее благородными и важными являются способности разума, которые Фома делит на практические и теоретические. На исследовании этих способностей он основывает свое учение о воле. Если теоретический разум направлен на постижение общего, то практический, под которым Ф. Аквинский подразумевает любой навык, связанный с техникой, правилами и искусством изготовления произведений, может быть добродетельным лишь в том случае, когда связан с волей. Организующими состояниями воли, когда она становится причиной какого-либо действия, являются интенция, выбор, согласие (консенсус) и применение (узус).

Интенция — это намерение, которое является действием воли. Интенция позволяет воле направляться сразу на несколько объектов, как на ближайший, так и на конечный. После того как воля получила интенцию, разум начинает размышление, связанное с выбором, имеющим дело со средствами достижения цели. После выбора разумом этих средств воля соглашается и применяет их.

Основополагающим в моральной философии Фомы является утверждение о свободе воли, поскольку без свободы лишается смысла любое порицание, назидание, похвала или наказание. Это связано с индивидуальностью всякого действия. Ко множеству таких действий воля относится неопределенно, ибо в

них благое не всегда постигается сразу и вместе. Так, с необходимостью желается блаженство, поскольку это желание связано с определенной ориентацией разума.

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

Однозначность бытия

Иоанн Дунс Скот (1265/66—1308), францисканец, оксфордский и парижский преподаватель, прославился своим «Оксфордским сочинением» и комментариями к Аристотелю, Порфирию, Петру Ломбардскому. Он предложил подвергнуть критике сложившуюся к тому времени сумму теологических и философских аргументов. Иоанн Дунс Скот выступал за разделение границ между философией и теологией, поскольку каждая из этих дисциплин рассматривает свой предмет своими методами: предмет первой — бытие (*ens*), предмет второй — вера. Полагая, что человеческий ум в состоянии познать сущее и что познание опирается на данные чувственного опыта, он порывает с идеей Августина об особой роли в познании божественного озарения (иллюминации). Собственным объектом человеческого интеллекта является постижение Бога, т.е. истинного бытия, поскольку оно однозначно, т.е. приложимо и к тварному, и к нетварному миру, его познание может осуществляться при предположении не двужначных (эквивокальных), а однозначных «простых сущностей». Простое конечное сущее не требует доказательства в силу своей очевидности. Но его требует простое бесконечное сущее. Это сущее есть в силу того, что оно есть основание или причина, существующая или действующая сама по себе. Этим и определяются границы философии, поскольку понятие бесконечного сущего не может выразить полноты и таинственности Бога.

Внимание к принципам индивидуации и интенции связано у Дунса Скота с особым вниманием к проблеме материального и формального. Определение материи парадоксально и антитетично. Он вел речь о материальных предметах, бытие которых состоит в их небытии. Материя определяется через отрицание (белое — это не черное). Такое определение материи (через бытие в других вещах) означает ее небытие в собственном смысле. Проблема, которую поставил Дунс Скот, состоит в выяснении того, имеется ли положительная сущность в субстанции, отличная от формы, можно ли сказать о материи что-либо еще, кроме того, что у нее может быть форма? Положительной сущностью материи оказывается ничто. Это тезис. Антитезис: ничто — это и есть положительная сущность материи. Это своего рода бытие небытия, взаимное присутствие в одно и то же время и в одном месте всех возможностей форм,

т.е. бесформенности (в известном смысле концепцию Дунса Скота можно назвать «апофатическим материализмом»). На этом основании он полагал, что принцип индивидуации зависит от формы, которая является для материи не просто видовым отличием, но предполагает внутреннее совершенство. Это и есть «этовость», добавленная к виду, который перестает тем самым быть общей природой для всех индивидов и превращается в конкретную особенность определенной личности.

Концепты Дунс Скот определяет как мыслимое сущее, которому присуща «этовость», понятая как внутренний принцип вещи. Внутренний принцип есть интенция. Дунс Скот различает две интенции в человеческом сознании: первичную и вторичную. Первичная направляет внимание на определенные объекты конкретной человеческой деятельности, вторичная — на умопостигаемое, на которое воздействуют реальные вещи, играющие роль случая, провоцирующего разум к активности. Так что поступки могут совершаться на разных — чувственных и интеллектуальных — основаниях, не всегда сопрягаемых друг с другом.

«Бритва Оккама»

Уильям Оккам (ок. 1281—1348) — тоже францисканец, учившийся в Оксфорде и известный такими своими сочинениями, как «Сумма логики», «Трактат о таинстве», «Естественная философия» — стремился к максимальному обособлению знания от веры, полагая, что человек, познавая, должен максимально опираться на свои естественные способности — разум и чувство. Но при этом способы решения логико-философских проблем были у него подчинены теологическим задачам. Этот парадокс делает проницаемой перегородку между Божественной и человеческой творческой деятельностью, что позволяет человеку действовать и в земном, и в божественном творческом мире.

Полагая абсолютно свободным акт творения, Оккам на этом основании считал, что в бытии не может быть ничего, что способствовало бы наделению вещей необходимыми определениями. Такие необходимые определения вещи, по его мнению, получали благодаря универсалиям, если признать их существующими до вещи в уме Бога, как предполагали реалисты. Лишение универсалий онтологического статуса автоматически удаляло из мира необходимость и оставляло лишь свободное волеизъявление.

Оккам выдвинул три основания, согласно которым универсалии не являются особыми реальными субстанциями, существующими вне человеческой души: 1. Если бы это было так, то уничтожалось бы или различие между общей и единичной вещью или единичную вещь можно бы рассматривать как универсалию. Универсалии есть фикции, которым могут соответствовать лишь вещи, по сущности уподобленные друг другу. 2. Универсалии не могут содержаться в единичных вещах в качестве особого в вещи и реального в вещи — это привело бы к умножению субстанций, что запрещено так называемой бритвой Оккама («не следует умножать сущности сверх необходимости»). 3. Универсалии не существуют ни до, ни внутри вещи, ни после вещей: в любом случае они оказывались бы единичностями, сосредоточенными либо в вещи, либо в

абстрагирующем уме, где вещи нет, потому они имели бы значение либо для вещи, либо для мышления. Общее перестало бы быть общим, имеющим силу и для бытия, и для мышления. Выражая себя в речи, универсалия есть только образ и знак вещей. Знаки называются терминами, отчего позиция Оккама была названа терминизмом. От терминов, имеющих определенный смысл (человек, камень — категорематические термины), Оккам отличил так называемые синкатегоремы. «Под термином в прямом смысле слова понимают то, что... может быть субъектом или предикатом суждения. И в этом смысле ни глагол, ни союз, ни наречие, ни предлог, ни междометие не есть термин. Ведь многие имена, а именно синкатегоремы, не термины», они исполняют функциональную роль при определении модусов имен.

Как и Дунс Скот, Оккам различает два типа интенций — первичные и вторичные. В первичной интенции, когда мыслятся сущие вещи, слова исполняют роль суппозиций, заменяющих имена сущих вещей. Во вторичной интенции они выражают контекстуальный объем, предметом которого являются универсалии. Субъект при этом атомизируется, из онтологического он становится гносеологическим, что и образует тенденцию нового мышления. Эта же тенденция вела и к отделению логики, которая становилась формальной, от метафизики. Такая логика могла использоваться независимо от метафизических споров.

Выводы

1. Основания средневековой философии: 1) учение, считающее Бога центром и высшей целью мироздания (теоцентризм); 2) учение о сотворении мира Богом из ничего (креационизм); 3) истолкование исторического процесса как осуществления замысла Бога (провиденциализм); 4) учение о воплощении Слова; 5) учение о спасении (сотериология) и др. Опора на авторитеты объясняет идейную нетерпимость к ересям. Самопознание как богопознание. Логика как теологика.
2. Истина открыта в Священном Писании (Библии). Идея откровения, разработанная отцами церкви, закреплена в догматах. По-христиански понята истина сама стремилась овладеть человеком, проникнуть в него. Земной мир и человеческий разум встроены в высшую реальность, сопричастны с ней. Причастный разум — определение средневекового разума; функции философии — обнаружение правильных путей для осуществления причастности: в этом смысл выражения «философия — служанка богословия».
3. Средневековая философия рассматривается как выявление возможностей Слова, связанного с христианской идеей творения мира и Боговоплощения в нем. Поскольку Слово лежало в основании творения и, соответственно, было общим для всего сотворенного, то оно предопределило рождение проблемы общего, или универсалий. С ними связаны три философских течения: концептуализм (существование общего вне и внутри конкретной вещи), реализм (существование общего вне и до вещи) и номинализм (существование общего после и вне вещи).
4. Внимание к Слову способствовало появлению герменевтического, логико-семантического и грамматического анализа речи, анализа соотношения

вещи и знака, смысла и значения. Связи имени и вещи определялись как эквивокальные (двузначные или двусмысленные), унивокальные (однозначные), деноминативные, полифонические и разнозначные. Слова человеческого обыденного языка рассматривались как тропы языка божественного.

5. Тропы (метафора, метонимия, синекдоха, оксюморон, ирония) как онтология речи.

6. Разум был мистически ориентированным, а мистика рационально организованной.

7. Знание имеет правдоподобный характер. Средневековая диалектика как медитативная диалектика.

8. Личность как образец следования истине.

Контрольные вопросы

1. Периодизация и принципы средневековой философии.
2. Бытие, сущность и существование (Августин, Фома Аквинский, Иоанн Дунс Скот).
3. Проблема времени у Августина (по «Исповеди»).
4. Соотношение вещи и знака, смысла и значения (по диалогу Августина «Об учителе»).
5. Понятие природы у Боэция. Определение личности (по произведению Боэция «Против Евтихия и Нестория»).
6. Идеи свободы воли и предопределения.
7. Доказательства бытия Бога по Ансельму Кентерберийскому.
8. Концептуализм Петра Абеляра. Отделение теологии от философии.
9. Доказательства бытия Бога у Фомы Аквинского.
10. Понятие интенции у Петра Абеляра, Фомы Аквинского, Иоанна Дунса Скота и Уильяма Оккама.
11. Переход от идеи эквивокального бытия к однозначному. Идея однозначности у Иоанна Дунса Скота. Понятие «этовости».
12. Терминизм Уильяма Оккама. «Бритва Оккама».

Для дополнительного чтения

- Жильсон Э.* Философия в Средние века. От истоков патристики до конца XIV в. — М., 2004.
- Жильсон Э.* Избранное: христианская философия. — М., 2004.
- Карсавин Л. П.* Основы средневековой религиозности в XII—XIII вв. преимущественно в Италии. — СПб., 1997.
- Коплстон Ф. Ч.* История средневековой философии. — М., 1997.
- Неретина С. С., Огурцов А. П.* Пути к универсалиям. — СПб., 2006.
- Неретина С. С., Огурцов А. П.* Реабилитация вещи. — СПб., 2010.

АРАБО-МУСУЛЬМАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Под классической арабо-мусульманской философией подразумеваются основные философские течения: калам, фалсафа и суфизм, получившие развитие с VIII по XIV вв. на территории Арабского халифата, простиравшегося от Гибралтара до Инда¹ в ареале единой средиземноморской культуры и цивилизации. Классические арабо-мусульманская философия и культура сохранили и преумножили наследие Античности и внесли свой вклад в гуманистическое развитие средиземноморской культуры. Неудивительно, что на арабском Востоке почетный титул «Первый учитель» принадлежал Аристотелю, высок был и авторитет мудреца Платона, а античное наследие рассматривалось как исток и неотъемлемая часть культуры мусульманского мира.

ОСОБЕННОСТИ МУСУЛЬМАНСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Развитие мусульманской цивилизации тесно связано с зарождением и укреплением ислама и Арабского халифата, обширное пространство которого стало новым центром взаимодействия и взаимообогащения различных культурных традиций. «Золотой век» мусульманской цивилизации пришелся на IX–XII вв. Высокая степень экономического и культурного развития халифата во многом обуславливалась ростом и статусом городов, ставших процветающими центрами политико-административной, торгово-ремесленной и духовной жизни. О масштабах урбанизации можно судить по численности городского населения. Так, в VIII–X вв. в Багдаде, Басре и Куфе жили не менее 600 тыс. чел., т.е. 20% от общей численности населения. В Египте городское население Каира и Александрии составляло вместе около 400–500 тыс. человек, т.е. 10% всего населения. В эпоху Омейядов (661–750) в Кордове жили от 250 тыс. до 1 млн чел., в Толедо — 37 тыс., в Альмерии — 27 тыс. (в крупнейших городах Европы того времени проживали 8–10 тыс.). Расцвет городской культуры во многом определялся тем, что Арабский халифат объединил средиземноморскую цивилизацию с индоиранским культурным ареалом. О количестве книг в арабских библиотеках Багдада, Каира, Кордовы и других городов

¹ В историко-философской литературе часто употребляется термин «арабоязычная философия». Однако еврейская средневековая философская традиция также представлена арабоязычными памятниками. Поэтому употребление термина арабо-мусульманская философия представляется более корректным, так как, с одной стороны, арабский язык служил языком культуры и науки, а с другой — творцами этой философской традиции были мусульманские народы (арабы, персы, турки, берберы и др.).

ходили легенды. Так, выдающимся библиофилом в истории мусульманской Испании считался халиф ал-Хакам (961–976), библиотека которого насчитывала 400 тыс. томов. Каталог содержал 44 списка, и в каждом из них было по 50 листов одних только заглавий книг и имен авторов. Благодаря широкому «переводческому движению», особенно во времена основателя Дома мудрости халифа ал-Мамуна (813–833), мусульманский мир получил возможность ознакомиться с достижениями естественно-научной, философской и культурной мысли Древней Греции и Рима, Ирана, Средней Азии и Индии.

Письменная культура и книжное знание были в Арабском халифате достоинством не только узкого круга правителей и религиозных деятелей, но и сравнительно широких слоев городского населения. Население арабской империи имело довольно широкий доступ к образованию, например, в ал-Андалусе были созданы бесплатные школы для детей несостоятельных родителей. Известными центрами образования считались знаменитые университеты «Низамийя» в Багдаде и Нишапуре, университет ал-Азхар в Каире (основан в 970 г.). Основными понятиями, обозначающими образование в средневековом мусульманском мире, были адаб и адиб. Последнее обозначало образованного и воспитанного человека, а адаб — систему норм образованности и воспитанности, включавшую знание философии, астрономии, математики и определенные правила поведения.

Важной особенностью идеала знания в исламе являлось то, что оно определялось шариатом, в частности положением о правотворчестве только *Аллаха* и пророка Мухаммеда во всех областях жизни и предполагало отсутствие посредников между богом и человеком. Ислам не знает ни института церкви и церковных соборов, ни церковной идеологии и догматической теологии, ни ортодоксии и ереси в том смысле, как они понимались в христианстве. Вследствие этого любой мусульманин имеет формальное и реальное право давать священным текстам свое толкование, соответствующее его мировоззренческим установкам. Отсутствие институционализованного порядка решения спорных вопросов привело к развитию иджитхада — самостоятельного решения на основе свободного толкования Корана и сунны. Многочисленные течения в исламе претендовали на право истинного понимания Корана и сунны, не признавая его за другими. Так в рамках ислама сложился религиозный (суннизм, шиизм, хариджизм с их многочисленными течениями) и правовой плюрализм: например, в суннитской юриспруденции право на существование получили сразу четыре школы — ханбализм, маликизм, шафиизм и ханифизм.

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

Американский ориенталист Ф. Роузентал в своей работе «Торжество знания» подчеркивает, что здесь оно приобрело значительность, которой не было равных в других цивилизациях. Универсальному торжеству знания, и научно-

го, и религиозного, в мусульманской цивилизации отчасти способствовал и сам ислам. Пророку Мухаммеду традицией приписывается ряд высказываний: «Ищите знания, хотя бы даже в Китае», «Чернила ученого более святы, чем кровь мученика», «Час размышлений и изучения творений Бога лучше, чем год поклонения ему» и т.д. Таким образом, знанию как доминирующей ценности мусульманской цивилизации противопоставляется не вера, а незнание и невежество. Речь идет о знании в более широком смысле, чем то, которым характеризуется распространенный тип книжника-теолога.

При описании парадигмы мусульманской цивилизации важно выделить две его доминирующие составные — ислам и эллинизм. В своей истории мусульманская цивилизация показывала и показывает как свое «западное» лицо, поскольку оно содержит элементы эллинизма, иудаизма и христианства, так и «восточное», отходя от сущности этих составляющих. Учет последнего обстоятельства позволяет понять гуманистический характер и идеалы мусульманской культуры, связанные с попыткой сделать человека человечней и способствовать раскрытию его искомого величия. Можно говорить о трех аспектах гуманизма в средневековой мусульманской культуре: о религиозном гуманизме; адабном гуманизме, идеал которого — адаб, сформировавшийся в IX в., соответствует характерному для Европы XVI в. идеалу *humanitas*, т.е. идеалу развития во имя всеобщего блага нравственных, умственных и физических способностей человека; философском гуманизме, суть которого кратко выразил Хайян ат-Таухиди: «Человек стал проблемой для человека».

КАЛАМ

Калам (араб., буквально — речь, беседа) — термин, который в средневековой мусульманской литературе имел три основных значения: слово Божие (в смысле «логоса» Филона Александрийского, христиан и неоплатоников); способ рассуждения, основанный на разуме, — логика или диалектика; спекулятивная теология (илм ал-калам). Калам рассматривается как наука о качествах Аллаха, сущности пророчества, о начале и конце бытия в соответствии с положениями ислама. Именно вместе с каламом в исламе возникла концепция атрибутов Бога, связанная с проблемами единобожия, свободы воли, судьбы грешников в потустороннем мире и других проблем, основывавшихся на аналогии (кыяс). Калам как способ рассуждения можно сравнить с философскими доводами в защиту догматов ислама.

Калам как спекулятивная теология — одно из направлений арабо-мусульманской философии, сложившееся в начале IX в. и опиравшееся на силлогизм и аналогию, в основе которых лежали философские положения, а не следование религиозным авторитетам (таклид). В целом представители калама — мутакаллимы подвергались резкой критике со стороны догматиков-традиционалистов (салафитов) — ханбалитов, которые, отвергая антропоморфизм, отказывались обсуждать антропоморфистские стихи Корана; хашвитов (антропоморфистов), которые отказывались обсуждать стихи, запрещавшие антропоморфическое представление о Боге.

В историко-философском плане калам можно рассматривать как третью попытку философизации Священного Писания после Филона Александрийского и представителей патристики. Можно выделить шесть основных проблем, по которым мутакаллимы давали трактовку Корана в терминах философии.

1. Проблема атрибутов Аллаха. Начало изучения этой проблемы было положено в каламе спорами между мусульманами и христианами относительно Троицы вскоре после завоевания арабами Сирии (635 г.). С развитием калама вера в реальное существование нетелесных атрибутов Бога была воспринята большинством религиозных авторитетов, но отвергалась теми мутазилистами, которые утверждали абсолютную единственность Бога, отрицая в нем всякую множественность и реальность приписываемых ему атрибутов и считая, что они лишь обозначают его имена.
2. Проблема извечности и сотворения Корана. Одни мутакаллимы утверждали, что Коран является воплощением слова Божия и поэтому имеет и божественную, и земную природу, а другие считали, что Коран — это не более чем выражение предшествующего слова Божия или подражание ему.
3. Проблема сотворения мира. Концепцию творения *ex nihilo* в явной форме нельзя найти в мусульманском писании. Одни мутакаллимы трактовали творение мира «из не-сущего», т.е. из ничто, а другие (мутазили-ты) рассматривали «не-сущее», как нечто реальное и, таким образом, утверждали, что мир был сотворен из некой предшествующей материи.
4. Проблема атомарной структуры мира. Древнегреческая атомистика была воспринята мутакаллимами для опровержения вечности мира и наличия в нем причинно-следственных связей.
5. Проблема причинности. Мутакаллимы отрицали объективную причинно-следственную связь между явлениями, считая, что регулярная последовательность событий есть не что иное, как результат таких действий Бога, которые в человеческом мире называются обычаем.
6. Проблема свободной воли и предопределения. Мутакаллимы толковали проблему человеческой воли по-разному: одни считали, что Бог наделил человека свободой воли с самого рождения и поэтому человек несет ответственность за свои поступки, другие же утверждали, что Бог наделяет человека перед каждым его действием соответствующей силой (концепция «касб» — «приобретение»). В каламе принято выделять три этапа: ранний калам — мутазилизм (IX в.); поздний калам — ашаризм (X—XII вв.); сближение калама с философией восточного перипатетизма (XIII—XV вв.).

МУТАЗИЛИЗМ

Мутазилизм возник и получил первоначальное развитие в ходе диспутов мусульман с представителями других верований, прежде всего христианства, а также с появлением в исламе различных религиозно-политических течений. Деятельность мутазилитов проходила в период активного переводческого движения работ античных мыслителей во второй половине VIII в. Мутазилиты отрицали необходимость слепого следования религиозным авторитетам и традициям (таклид). Сомнение они рассматривали как первое условие познания, считая, что «50 сомнений стоят больше одной догмы». Они полагали, что чело-

век, кроме пяти чувств, имеет и шестое — разум, «свет разума», на суд которого должны быть отданы все проблемы. Они опирались на силлогизм и аналогию (кьяс), в основе которых лежали философские, а не религиозные положения. Все трактаты, которые приписывают или относят к мутазилитам, включали два основных раздела — о справедливости и единобожии (таухид), — и поэтому их называли поборниками справедливости и единобожия.

Мутазилиды основывали свои взгляды на учениях Демокрита, Эпикура, Эмпедокла и других античных философов. Наиболее известными представителями мутазилизма были ал-Алляф (ум. ок. 840), ан-Наззам (ум. 835–846), ал-Джахиз (ум. 868). Мутазилиды были активными сторонниками свободы воли. Они считали, поскольку Бог справедлив, он может творить по отношению к своим созданиям только то, что целесообразно и справедливо. Отсюда они выводили, что Бог не может быть источником зла и несправедливости, потому что если человеческая воля несвободна и все поступки людей предопределены, получается, что Бог несправедлив, наказывая их за зло. Иными словами, мутазилиды утверждали, что у человека наличествует свободная воля и за все дурные поступки он должен отвечать перед Богом.

Бог согласно учению мутазилидов всемогущ, но только относительно добра и справедливости. Зло и несправедливость не исходят от Бога, значит, есть такие акты, которые Всевышний не способен совершать. Когда, например, ан-Наззама обвинили в отрицании всемогущества Бога, он ответил: «Вы не допускаете, чтобы Аллах творил зло актуально, а я не допускаю, чтобы потенциально». Если человек свободен, он волен совершать как добрые, так и дурные поступки. Бог в силу своей справедливости вынужден награждать человека за благие дела и наказывать за дурные. В итоге получается, что Бог совершает это не по своей воле, но по своей справедливости. Бог обязан, желает он того или нет, награждать или наказывать свои создания.

Они считали, что мусульманское единобожие несовместимо с признанием реальности и извечности божественных атрибутов как неких сущностей, отличных от божественной сущности. Традиционный список основных положительных атрибутов Бога обычно включал следующие семь: знание, могущество, жизнь, воля, зрение, слух и речь. Из них субстанциональными, т.е. внутренне присущими божественной сущности как таковой, мутазилиды признавали только первые три, объявляя их тождественными божественной сущности и в этом смысле извечными. Остальные же характеристики они относили к атрибутам действия, возникающим во времени, изменчивым, а потому отличным от божественной сущности. Отсюда следует и мутазилитское учение о сотворенности Корана как Слова Божьего, расходящееся с преобладающим в мусульманской мысли представлением об извечности Корана.

Пять основных принципов этического рационализма мутазилидов, общих для всех его школ, включали: объективность ценностей; Бог — источник одного лишь блага; рациональная познаваемость ценностей; человеческая способность действовать и познавать ценности — источник зла; вечное вознаграждение или наказание в потустороннем мире сообразно с ответственностью человека, вытекающей из третьего и четвертого принципов.

Наиболее известные мутазилитские школы были в Басре и Багдаде в IX–X вв. При халифе ал-Мамуне и двух его преемниках, с 813 по 847 гг., к деятельности мутазилитов правители относились весьма благосклонно, даже рассматривая тезис о сотворенности Корана в качестве принципа лояльности религиозных авторитетов к правящему режиму. Однако после 847 г. мутазилиты подверглись гонению.

АШАРИЗМ

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

Видными представителями ашаризма были последователи учения ал-Ашари (ум. в 936), ал-Бакиллани (ум. в 1013), ал-Багдади (ум. в 1037), ал-Джувейни (ум. в 1085), аш-Шахрастани (ум. в 1153). Ашаризм можно охарактеризовать как реакцию, направленную против мутазилизма, но с одной немаловажной оговоркой. Ашаризм был солидарен с ханбалитами (догматиками-традиционалистами) в критике мутазилизма, но, в свою очередь, ашариты были подвергнуты гонениям со стороны ханбалитов, выступавших против всякой аллегорической интерпретации священных текстов. Первоначально такая реакция была вызвана преследованиями, которым подверглись противники мутазилизма в период правления халифа ал-Мамуна (813–833) и его непосредственных преемников.

Ал-Ашари одним из первых попытался найти золотую середину между фатализмом и учением о свободе воли. Он пытался утвердить идею всемогущества Бога, в отличие от мутазилитов, которые во главу угла ставили божественную справедливость. Для этого он вводит концепцию «касб» (присвоение). «...Истинное значение присвоения заключается в том, что вещь происходит от ее присвоителя благодаря сотворенной силе». Это утверждение он поясняет следующим образом: «Бог ввел такой обычай (синнат), что после сотворенной способности (имеется в виду человеческая способность) или вместе с ней он творит совершаемое действие; если человек захочет этого и берет за это действие, такое действие называется “касб”. Так что оно сотворено Богом и присвоено определенным человеком». Но, утверждая, с одной стороны, что касб является силой, действием, а с другой — подчеркивая, что эта сила сотворена Богом, ал-Ашари становится сторонником учения о предопределении. Бог не только творец человеческих действий, но и реальный деятель как принудительных (имеются в виду природные действия), так и присваиваемых действий. «Человек присваивает действия благодаря сотворенной силе». Таким образом, ал-Ашари отрицает за человеком способность быть творцом своих поступков и действий.

Ученик ал-Ашари ал-Бакиллани в значительной степени отличается от своего учителя, когда объясняет термин «присвоение». Он вводит отсутствующие у ал-Ашари понятия выбора и намерения в присвоении. Человек ответствен

за свои поступки, считает ал-Бакиллани, только в том случае, когда он сознательно выбирает что-то (это, в принципе, мутазилитская идея). Но в утверждении того, что человек может действовать или присваивать только в том случае, когда Бог сотворит в нем силу для определенного действия, он следует за ал-Ашари.

Суть точки зрения ал-Бакиллани хорошо подметил ал-Шахрастани: «Он отличается от своего учителя тем, что сотворенная способность (человеческая) оказывает какое-то влияние на осуществление действия и, особенно, на характер действия. Так, например, если движение сотворено Богом, то характер движения: хождения, вставания и сидения, — совершается сотворенной способностью».

Ал-Джувейни не согласился с трактовкой ал-Бакиллани. Он считал, что действие в своем существовании опирается на человеческую способность, и эта способность, в свою очередь, опирается на другую причину, так что отношение способности к этой причине аналогично отношению действия к способности. И таким образом каждая причина имеет свою причину, пока мы не дойдем до причины причин, до творца всех причин, не нуждающегося в причине. Как мы видим, ал-Джувейни достаточно далеко зашел в трактовке данной проблемы. Даже ал-Шахрастани был вынужден отметить, что «все это не из учения мусульман». А ведь ал-Джувейни считался последователем ал-Ашари.

Большинство ашаритов считало, что всякое человеческое действие творится Богом и только присваивается человеком, т.е. человеческое действие самоценно лишь в том смысле, что сам человек — место совпадения действия и способности, сотворенных Богом. Еще дальше ашариты заходили в толковании начала Священного Писания. Они полагали, что Коран извечен в отношении смысла, но не словесного выражения. Более того, по мнению некоторых ашаритов, во втором отношении Коран не только порожден во времени, но и не обязательно является божественным. Бог передал архангелу Джебраилу только смысл Откровения, который тот и сообщил Мухаммеду, откуда следует, что словесное оформление Корана может принадлежать самому Пророку.

В религиозных дискуссиях вырабатывался не только характерный для ашаризма и калама в целом особый круг теологических проблем, но и специфический метод их решения, исключающий ссылки на какие-либо авторитеты (в том числе на Коран и сунну) помимо разума. Провозглашался безусловный приоритет разума над верой, а сомнение объявлялось методологическим принципом познания. Ашариты считали необходимым для каждого мусульманина пройти этап, когда все религиозные представления его разум подвергает сомнению.

Проблематика ашаризма, как и калама в целом, не сводилась, однако, к теологическим вопросам. Показательно, что в классических сочинениях по каламу теологическая проблематика занимает менее четверти их объема, остальное же место отводилось натурфилософии, онтологии и гносеологии. В каламе разрабатывались оригинальные атомистические концепции, в которых финитистский подход к структуре физических тел распространялся на движение, пространство и время.

Основные черты ашаризма и калама — рационализм, антиавторитаризм, преимущественное внимание к собственно философской проблематике — объясняют тот факт, что деятельность ашаритов воспринималась достаточно настороженно, а порой и резко враждебно со стороны большинства мусульманских традиционалистов (салафитов). Начиная с деятельности аш-Шахрастани и ар-Рази, происходит сближение калама и восточного перипатетизма, завершившееся в итоге их слиянием.

«ЧИСТЫЕ БРАТЬЯ»

«Чистые братья» (ихван ас-сафа) — тайный религиозно-философский союз, возникший в середине X в. в г. Басре. «Чистые братья» имели широкую сеть проповедников, которых отличала строгая дисциплина и конспиративность. Организационная структура союза предусматривала четыре ступени совершенства: на первой ступени находились новобранцы в возрасте 15–30 лет, отличавшиеся чистотой нравов и разумностью; на вторую ступень допускались люди в возрасте 30–40 лет, характеризовавшиеся склонностью к организационно-руководящей работе, обходительностью и великодушием; на третьей ступени находились члены союза в возрасте 40–50 лет, от которых требовалось быть пропагандистами и иметь сильную волю; четвертой ступени совершенства достигали люди старше 50 лет, которые должны были отличаться высоким уровнем нравственных и интеллектуальных добродетелей.

«Чистые братья» стремились решить многочисленные проблемы в рамках единой универсальной доктрины, основанной на принципах, позаимствованных у различных религий и школ. «Чистые братья» всегда находились в оппозиции к правящему режиму, официальной идеологии и стремились на основе аллегорической интерпретации священных текстов найти общечеловеческую универсальную истину. Рассматривая существующее государство как государство зла, они резко критиковали имущественное неравенство, считая панацеей от социальных конфликтов идею просвещения, приобщения людей к научным знаниям и на основе этих знаний — к нормам нравственности и воспитанию. С этой целью было написано 52 трактата, энциклопедический свод знаний — «Послание “Чистых братьев” и верных друзей». Синкретичность и противоречивость содержания этих трактатов была обусловлена тем, что некоторые из них предназначались для новобранцев, а другие — для тех, кто в большей или меньшей степени были знакомы с философией и естественными науками. В этих трактатах можно обнаружить хорошее знание сочинений Аристотеля в вопросах логики и философии, Галена — в области антропологии, психологии и медицины, Евклида — в геометрии, Птолемея — в астрономии, а также учения пифагорейцев и философов древней Индии и Ирана.

Определяя философию и ее цель, «Чистые братья» пишут, что это «универсальная наука, познание истинного состояния вещей с их причинами и следствиями, с теми особенностями, которые им присущи, и тем внутренним смыслом, ради которого они созданы».

В основе онтологического и космологического учения «Чистых братьев» лежало представление о макро- и микрокосмосе. Они писали о Человеке-

земле, Человеке-небе, Человеке-времени. Универсальном Человеке (или Человеке-знании и Человеке-религии), которые в целом составляют образ Совершенного Человека. Эманацию сущего от Бога они связывали с развитием человеческого организма, который проходил семь стадий образования Человека-Деятельного разума как эманации божества. И если на первой стадии человек находился у истоков сущего повеления Божия, то на седьмой стадии совершенства деятельного разума он объединял в себе всю совокупность эманации.

Бог сотворил вещи «единым актом», т.е. в извечности. Если в потенциальном состоянии бытие относится к его творениям одинаково, то актуальное бытие проявляется в них с разной интенсивностью в зависимости от близости или удаленности от материи. Соответственно, различные ступени сущего (деятельный разум, душа и материя) по-разному причастны к трем онтологическим состояниям: существованию, пребыванию (бака), полноте и совершенству, ибо деятельный разум обнимает все эти четыре состояния, душа — первые три, а материя — первые два.

Божественная эманация для всех вещей обнаруживается с одинаковой силой, но сами вещи не способны отражать ее, поэтому зло не от Бога, а от самих вещей. Человек, соединившийся с деятельным разумом, в наибольшей степени отражает в себе божественные атрибуты (могущество, жизнь, знание). Принимая во внимание, что души у людей разные, религии по-разному передают для всех божественную истину, а истина так или иначе заключена во всех религиях.

Единое начало «Чистые братья» отождествляли с Богом всех мировых религий. Считая, что Бог лишен положительных качеств (о нем никто не может сказать ничего определенного), они утверждали, что единственный путь познания Творца связан с изучением его творений, т.е. познание Бога предполагает изучение разнообразных наук и исследование окружающего мира. Таким образом, Бог символизирует единство и законосообразность процессов, происходящих в мире, а всеобщая гармония мира означает, как и у пифагорейцев, что структура неба определяется законами музыкальной гармонии. Венцом развития сущего, по учению «Чистых братьев», является человек как самое совершенное существо во Вселенной, а разум человека — это не только источник знаний, но и критерий нравственности, и, следовательно, истинное знание рассматривается как добродетель высшего порядка.

«Чистые братья» ставили своей целью исправление нравов, просвещение людей и через это восстановление справедливости и создание государства, основанного на разуме и высоких принципах морали. Устранение господства ложной идеологии, основы «государства людей зла», «Братья» связывали с приходом пророка Мухаммеда. Но Мухаммед согласно исламскому вероучению — последний из пророков. Следовательно, «каим», в котором нашла свое отражение иудейско-христианская идея ожидаемого Мессии, на поверку оказывается не только борцом против незаконной власти, но и человеком, призванным установить в государстве господство принципиально новой идео-

логии — «религии философов». В этом отношении точка зрения «Братьев» перекликается с учением крайних исмаилитов — карматов, согласно которому «каим» явится с новым шариадом, отменит шариат пророка Мухаммеда и провозгласит новый Коран.

Таким образом, «Чистые братья» не только не отстаивали какую-то особую религию в традиционном смысле этого слова, не только призывали к веротерпимости, но и подготавливали почву для построения идеального государства, в котором будет доминировать универсальная, объединяющая все народы идеология, основанная на философии. В этом государстве открываются перспективы для нравственного совершенствования человека и его восхождения к вершинам аподиктического знания, обеспечивающего бесконечное блаженство, в состоянии которого он уподобляется Богу.

ФАЛСАФА

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

О нерасчлененности светской и религиозной власти в Арабском халифате можно говорить лишь до 945 г., когда багдадские халифы уступили реальную власть светским правителям, султанам, оставив за собой лишь высшие религиозные посты. Можно также сказать, что одним из основных последствий такого разделения власти стало то, что авторитеты религиозного знания — факихи (мусульманские юристы) и улемы (мусульманские теологи) были почти отстранены от прямого участия в государственных делах. Но вместе с тем они оставались главными идеологами мусульманского общества, строго следившими за чистотой мусульманского мировоззрения. Развитие исполнительной власти потребовало от светских правителей поиска новых помощников и советников, и если главными чиновниками стали катибы (секретари), то советниками в основном были философы или научные авторитеты. Поэтому философы в своей деятельности старались изыскивать такие формы и способы изложения, которые бы открыто не противоречили принятым в окружении правителей и общества ценностям и нормам. Более того, для легализации философии и естественных наук они часто предпринимали попытки доказать необходимость их культивирования с помощью самой религии. Поэтому вопрос о соотношении философии и религии был одним из главных в классической арабо-мусульманской философии.

Родоначальником фалсафа считается ал-Кинди (801–873), прозванный «философом арабов». В условиях господства мусульманского мировоззрения

он сформулировал главные для всей арабо-мусульманской философии вопросы: рационально-аллегорическое толкование священных текстов; отождествление Бога с первопричиной; толкование творения как наделения вещей существованием, как разновидности причинно-следственных отношений и, наконец, как процесса эманации; философская интерпретация проблемы бессмертия индивидуальной души.

Основоположителем восточного перипатетизма по праву считается Абу Наср ал-Фараби (870–950).

Ал-Фараби родился в Фарабе на Сырдарье, при впадении в нее реки Арысь. Позже город стал именоваться Отраром. Многие годы жизни ал-Фараби провел в Багдаде, где получил хорошее образование и впервые познакомился с трудами античных философов. Широкая образованность и ученость снискали ему славу Второго учителя (после Аристотеля). Последние годы жизни ал-Фараби провел в Алеппо и Дамаске, пользуясь уважением и поддержкой происмаилитски настроенного правителя Сейфа ад-Дауля. Ал-Фараби оставил большое наследие, написав свыше 150 философских и научных трактатов. Круг его интересов был широк: философия и логика, политика и этика, музыка и астрономия и т.д. Наиболее известными работами ал-Фараби являются «Книга букв» и «Трактат о взглядах жителей добродетельного города».

Ал-Фараби первым попытался концептуально решить вопрос о соотношении философии и религии. Философия и религия, согласно мнению Второго учителя, возникают после того, как люди, овладев практическими искусствами, стремятся понять причины окружающих вещей. Направленная на это мысль проходит в своем развитии ряд ступеней, возвышаясь от менее достоверных знаний к более достоверным. Этим ступени связаны с рассуждениями, соответствующими риторике, софистике, диалектике и аподейктике. Люди приобщаются к истинам двумя путями: с помощью собственно аподиктических рассуждений и посредством диалектических, риторических или поэтических речений. Первым путем следуют в том случае, когда к поиску истин приобщаются избранные, а вторым — когда к ним обращается широкая публика.

В эволюции познавательных способностей человека поэтические речения приходят в конце, т.е. после риторических и диалектических, что соответствует времени возникновения потребности людей в религии. Потребность в религии ал-Фараби связывал с появлением потребностей в политической науке и праве. В идеале народом должны управлять философы-аподейктики, передающие полученные ими истины широкой публике через истинную религию в образах и аллегорических рассуждениях, представляющих подражание философским истинам.

Основные задачи философии и религии ал-Фараби пытался решить в контексте их подчиненности задачам гражданской науки или политики. Именно политическая наука, по ал-Фараби, позволяет определить основы мусульманского общества в его развитии и направленности на достижение счастья, а что такое счастье и как его достичь, определяет философия. Опираясь на платоновское «Государство» и аристотелевские «Политику» и «Метафизику», он попытался через отождествление функций правителя (философа) и пророка

(религиозного законодателя) решить проблему соотношения философии и религии, не впадая в крайности.

Особенности его классификации наук со всей очевидностью показывают, что религия в обществе имеет лишь функциональное значение. Ал-Фараби выделял: 1) науку о языке; 2) логику; 3) математику; 4) физику и метафизику, или божественную науку; 5) политику, юриспруденцию и калам.

Эта классификация отличалась и от аристотелевской, в которой науки делились на теоретические и практические, и от той, которая была распространена на мусульманском Востоке и разделяла науки на рациональные и традиционные (нерациональные). У ал-Фараби метафизика была связующей между логикой, математикой, физикой (науками теоретического разума) и политикой, юриспруденцией, каламом (науками практического разума).

Метафизика рассматривала в качестве своего предмета иерархическую структуру бытия и Бога. Необходимо подчеркнуть, что ал-Фараби разводил метафизику и калам: между ними находились политика и юриспруденция. Под политикой ал-Фараби понимал основные идеи, изложенные в «Государстве» Платона и «Политике» Аристотеля, и в его политике ничего не говорилось о пророчестве и религии. Другое дело — юриспруденция (фикх) и спекулятивная теология (калам), которые исходят из пророчества и откровения и рассматривают взгляды и действия религиозной общины. Ни калам, ни фикх не имеют дела ни с философией, ни с политикой. Рассматривая цели и содержание политической науки, ал-Фараби не упоминал ни Бога, ни религиозных преданий, в то время как при изложении проблем юриспруденции и калама он часто ссылаясь на Аллаха, откровения, таинства и чудеса. Но существовало одно исключение: разъясняя различия между действительным и воображаемым счастьем, ученый утверждал, что действительного счастья можно достичь только в потустороннем мире, тогда как воображаемое счастье (богатство, почести, наслаждения) является целью в этой жизни. Говоря о счастье в потустороннем мире, ал-Фараби имел в виду мир философской истины, ориентированной на добродетель и знание, т.е., по его мнению, философ не должен ограничивать свою цель в этой жизни богатством и почестями, а должен стремиться к более высокой цели, связанной с умопостигаемым миром.

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

Абу Али Ибн-Сина (980–1037) родился в Бухаре. Вся его жизнь — это жизнь «вечно-го странника». Он в раннем возрасте испытал влияние исмаилизма, еще в юности общился к религиозным наукам, античному наследию, логике и математике, физике и медицине. Слава искусного врача пришла к нему после того, как он в 17 лет вылечил эмира Бухары. Авиценна — автор знаменитого «Канона врачебной науки», многотомного энциклопедического труда «Книга исцеления» и многих других философских научных трактатов. Философские и медицинские идеи Ибн-Сины оказали большое влияние на развитие науки в странах Востока и Запада. Умер ученый в Исфахане.

В классификации наук Ибн-Сина соединил теоретические науки с практическими: этика, домоводство, политика, с одной стороны, ремесла, производ-

ство, торговля, медицина — с другой. Эта связь осуществлялась посредством выделения в теоретических науках первичных — чистых и вторичных — прикладных дисциплин, их субординации и подчинения высшей науке — метафизике. Метафизику Ибн-Сина делил на универсальную и божественную. Первая изучала начала естественных наук, а вторая содержала принципы эманиционного учения, служащего переходом к этике и другим практическим наукам. К своего рода прикладной метафизике относились знания, касавшиеся откровения и потусторонней жизни.

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

После логики у Ибн-Сины следовала онтология, в частности учение об универсалиях, соотношении сущности и существования, бытия возможном и необходимом или, как уточняет известный российский историк философии А.В. Сагадеев, о бытийно-возможном и бытийно-необходимом, поскольку бытие, согласно Аристотелю и Ибн-Сине, не может выступать в качестве рода, делимого на какие-то виды.

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

Предметом метафизики у Ибн-Сины, как и у Аристотеля, выступало сущее как таковое. Отношения между предметами, необходимо сопутствующими сущему как таковому (субстанция и акциденции, единое и многое, потенциальное и актуальное, общее и частное, возможное и необходимое), Ибн-Сина характеризовал в терминах, создававших иллюзию, будто речь идет о реальных отношениях между реальными предметами. Однако мыслятся они как чисто логические отношения между умственными конструкциями, которые созданы на основе чувственного опыта и служат адекватному познанию действительности. Основная же задача метафизики — доказательство наличия у сущего единого начала или того, что античные философы называли «архэ» (первосущее). Без этого сущее обрекалось на безначалие, при котором наблюдаемые в

нем регулярность и законосообразность явлений превращались в чистую видимость, обычай, а место научного познания мира должна была занять вера во вмешательство сверхъестественных сил. Содержание универсальной науки Ибн-Сины было направлено против интерпретации происходящих в мире процессов как только возможных, т.е. таких, бытие или небытие которых определяется трансцендентным и единственно необходимым божественным началом.

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

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

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

Ибн-Баджа (1070–1139) родился в Сарагосе. Получил традиционное образование, проявил недюжинные способности к поэзии и музыке. Он хорошо знал работы Платона, Аристотеля и других античных философов. Долгие годы был визирем альморавидских правителей в мусульманской Испании. После завоевания Сарагосы в 1118 г. христианскими войсками переехал в Марокко, где незадолго до смерти был обвинен в вероотступничестве, заключен в тюрьму и отравлен.

Долгое время имя Ибн-Баджи было неизвестно. Его основные работы впервые были переведены с древнееврейских рукописей на французский язык лишь в середине XIX в., а с арабских рукописей на испанский и частично на английский язык — в середине XX в. До сих пор имеются самые скудные сведения о жизни мыслителя, широко известного средневековой Западной Европе под латинизированным именем Авампас или Авампаце.

К наиболее важным работам Ибн-Баджи можно отнести «Прощальное послание» («Рисалат ал-Вада»), в котором рассматриваются вопросы о первом

двигателе, человеческой цели, соединении человека с деятельным разумом и «Жизнеустройство уединенника» («Тадбир ал-мутаваххид»). Название последней работы определяет философскую максиму его учения о том, как философ или группа философов могут достичь счастья или обрести интеллектуальные высшие и нравственные добродетели в обществе, далеком от совершенства. Речь идет о путях достижения счастья именно мудрецами, философами, а не суфиями, путь которых к блаженству лежит через аскезу и экстаз.

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

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

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

Люди наделены различными способностями к познанию истины, и в зависимости от способности к отвлеченному мышлению того или иного уровня Ибн-Баджжа делит их на три разряда: 1) массы, которые пользуются интеллектуальными формами только в практических искусствах (ремеслах); 2) умозрители, оперирующие абстракциями в их связи с чувственно воспринимаемыми

предметами; 3) счастливые, отрешившиеся от чувственно воспринимаемого, телесного мира и соединившиеся с деятельным разумом. Только счастливые могут достичь высшей ступени, которую Ибн-Бадджа называл потусторонней жизнью и высшим человеческим счастьем.

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

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

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

Ибн-Бадджа видел конечную цель уединившегося в постижении универсальных, интеллигибельных форм, имеющих энтелехию в самих себе и представляющих собой идеи идей. На высшей ступени самосовершенствования уединившийся характеризуется приобретенным разумом, который изливается на него от деятельного разума. В этом состоянии уединившийся достигает вечного бытия или потусторонней жизни.

В трактате «Жизнеустройство уединенника» Ибн-Бадджа рассматривал такой случай, когда философия развивается в условиях несовершенного общества. Он не довольствовался описанием несовершенных городов и жизнью в них уединившихся. Превращение несовершенных городов в совершенные, по Ибн-Баддже, обеспечивается наличием в них «ростков» (навабит). Так ал-Фараби называл людей, которые правильно представляют себе счастье и пути его достижения, но в жизни преследуют иные цели или допускают ошибки, уводящие их в сторону от цели. Ал-Фараби характеризовал их как граждан, не

вписывающихся в принятый данным городом образ жизни и не способных образовать свой особый город.

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

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

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

В своей единственно дошедшей до нас работе «Хайя бен Якзан» Ибн-Туфайл рассматривает возможность познания мира как философской истины на основе представления о естественном появлении и развитии представителя человеческого рода, его умственных и физических способностях. Формирование мировоззрения человека Ибн-Туфайл связывал прежде всего с размышлением о жизни и смерти. Богу нет места в теории антропогенеза и космогонии Ибн-Туфайла. Это лишало человека ореола святости и уникальности. Человек, возникающий из материи благодаря естественным процессам, в единстве и гармонии своих органов отражает единство и гармонию всего Сущего.

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

В отличие от своих предшественников Ибн-Туфайл, исходя из идеи о неспособности и нежелании масс к постижению философских истин, приходил к необходимости полной социальной изоляции искателей истины. Философы, по его мнению, должны в одиночестве вести естественную жизнь, не пытаясь раскрыть свои убеждения широкой публике: «Ибо поняли, он и его друг Асаль, что для этих простодушных и недалеких людей нет иного пути к спасению; что если и поднять их до высот умозрительного размышления, то разрушится то, чего они держались, но и степени счастливых достичь им будет не под силу. Они придут в волнение, смутятся и найдут недобрый конец».

Ибн-Туфайл отказался от идеи ал-Фараби и Ибн-Сины о возможности существования «добродетельной религии», посредством которой массы должны были достичь счастья. Он писал: «Если же они останутся с прежними верованиями до самой смерти, то обретут спасение...», т.е. удел широкой публики — верить догматам традиционной религии и оставаться в невежестве.

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

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

Научное наследие Ибн-Рушда огромно. В него входят самостоятельные труды и комментарии чуть ли не по всем известным тогда отраслям знания. Большинство сочинений комментаторского характера представляет собой толкования трудов Аристотеля, написанных Аверроэсом в форме малых, средних и больших комментариев.

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

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

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

Другим искусством (наряду с софистикой), способным принести пользу при наставлении широкой публики на путь истинный, Ибн-Рушд считал поэтику, склоняющую людей к совершению одних действий и воздержанию от других. Разница между поэтикой и риторикой состоит в том, что если первая

говорит о том, каков он, то вторая — чем он является. В отличие от рационального рассуждения, характерного для риторики, в поэтике место рациональных доводов занимают образы. Поэтому поэтическая речь не имеет никакого отношения к истине или лжи.

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

Как известно, проблема происхождения мира и его отношения к первосущему в философии ал-Фараби и Ибн-Сины решалась на основе теории эманации, сочетавшей основные положения неоплатонического учения об истечении всего сущего из Единого с космологией Аристотеля. Ибн-Рушд отвергал эманационную теорию происхождения мира и считал, что волонтаристское объяснение сущности Бога мутакаллимами есть не что иное, как поэтическая речь. Этой концепции Бога Ибн-Рушд противопоставлял теорию, согласно которой первосущее действует по определенным законам и его провидение простирается лишь на всеобщий ход мировых процессов, подобно тому, как ведет себя правитель иерархичного государства, ведающий лишь общими делами и предоставляющий людям право распоряжаться друг другом. Данная теория соответствует трактовке Аллаха предшествовавшими восточными перипатетиками как первосущего, действия которого следуют определенному разумно-логическому началу.

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

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

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

Согласно учению кордовского мыслителя о душе, тесно связанному, как и у его предшественников по восточному перипатетизму, с космологической доктриной, космический деятельный разум соединяется с отдельными познающими индивидами, которым присущ так называемый пассивный, или претерпевающий, разум. Деятельный же разум выводит из представлений содержащиеся в них потенциально умопостигаемые формы. Носитель этих интеллигибельных форм есть тот же самый деятельный разум, но выступающий в качестве потенциального, или материального, разума. Если благодаря деятельному разуму у человека возникает умопостигаемый образ, то этот человек тем самым приобщается к материальному разуму в той форме, которую он принял в мыслимом умопостигаемом образе. Можно сказать, что материальный разум по бытию один и тот же во всех людях и различается в индивидах своей формой, поскольку различаются между собой и познающие индивиды. Поскольку познание у отдельных людей развивается различно, то и приобретенный разум, с одной стороны, индивидуален и потому преходящ, а с другой — всеобщ и бессмертен, поскольку бессмертен род людской, который, по убеждению Аверроэса, всегда культивирует науку и философию.

С этической точки зрения, высшего счастья человек достигает, приобщаясь к деятельному разуму, т.е. в познании всеобщих и необходимых истин. Именно через различие и преемственность между людьми и материальным разумом Аверроэс сумел примирить аристотелевскую концепцию вечности разума и природу человеческого счастья в этой жизни с верой в систему воздаяний и наказаний — в потустороннем мире. Когда человек умирает и его тело погибает, он теряет свое единство с материальным разумом. Хотя смерть всеобща, когда человек воскреснет, его душа будет иметь тело, т.е. материю, и он воссоединится с материальным разумом. И, подобно тому как в этой жизни счастье к людям приходит через участие в интеллектуальной деятельности, так и в потусторонней жизни блаженство придет к ним тем же путем. И степень счастья в этой жизни зависит от приобретенного человеком знания. Таким образом, основной особенностью философии восточных перипатетиков являлось признание только одной истины — истины аподиктического знания, в то время как религия рассматривалась в качестве политического искусства, оперирующего риторическими и поэтическими высказываниями.

Следующего представителя арабо-мусульманской мысли — Ибн-Хальдуна — современники философом не считали. Он критически относился к учениям восточных перипатетиков и весьма отрицательно к деятельности му-

такаллимов. Вряд ли его можно причислить и к суфиям. Ибн-Хальдуна почти не интересовали классические проблемы космологии и первой философии. Сферой его научных и философских интересов были история и общество. Он впервые в истории науки создал теорию поступательного развития общества от низшей ступени (варварства) к высшей (цивилизации) через развитие форм производительной деятельности людей, объясняя развитие форм общественной жизни развитием производства. Философско-социологическое учение Ибн-Хальдуна в действительности являлось продолжением высокого духа рационализма восточных перипатетиков.

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

Основной труд Ибн-Хальдуна «Книга назидательных примеров из истории арабов, персов и берберов и их современников, живших с ними на земле» (Китаб ал-Ибар) состоит из трех частей. Первая, «Мукаддима», известная в европейской литературе как «Пролегомены», разделена на тематические разделы, в которых освещаются наиболее важные методологические проблемы социальной философии и философии истории: о природе исторического знания, об историческом познании, о культуре и цивилизации, о человеческом обществе, о стадиях его развития, о происхождении, сущности и структуре государства, об экономической обусловленности исторических процессов, о значении политики и экономики в развитии человеческой цивилизации и т.д. Вторая часть посвящена истории народов мусульманского Востока, третья — истории народов Магриба.

«Мукаддима» начинается с введения в предмет истории: «Это есть самостоятельная наука, ибо она имеет специальную тему исследования — социальную жизнь людей и человеческое общество; она занимается также последовательным разъяснением фактов, связанных с сущностью темы. Она является достоянием всяких наук, будь то традиционные или рациональные». Критику традиционной историографии, тесно связанной с религиозными преданиями, Ибн-Хальдун вел с теоретической точки зрения. Причинами заблуждений и исторических небылиц, считал он, является неспособность постичь соотношение между видимостью и действительностью, стремление приблизиться к власти сильных мира сего, снискать их милости восхвалением и лестью. Коренной недостаток традиционной историографии он видел в незнании естественных законов общественного бытия: ведь всякое явление, по его мнению, имеет собственную природу, заключенную в нем самом и в связанных с ним обстоятельствах.

Ибн-Хальдун пытался выработать философский взгляд на историю человечества как на историко-социальное бытие и специально рассматривал вопрос о природе социальной жизни, всеобщих закономерностях движения социального бытия (умран), изменения его содержания и формы. Поэтому история, по его мнению, «одна из важнейших основ философии и может быть достойной причисления к философским наукам». Ибн-Хальдун хотел поднять историю до уровня философской науки, теоретической дисциплины, стремясь выявить единую основу исторического процесса. Более того, история у него не только теоретический компонент цивилизации (опять же, умран), но и методология ее исследования¹.

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

Ибн-Хальдун полагал, что существует тесная связь цивилизации и политики как искусства управления, и это отражалось в употребляемых им понятиях. «Умран» является синонимом слова «маданийа» — город, город-государство, гражданское общество, а также синонимом слова «хадара» — оседлая городская жизнь. «Хадара», в свою очередь, весьма близко по значению к слову «тамаддун» — жить или стать организованным в городе.

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

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

Переход к цивилизации, по Ибн-Хальдуну, обусловлен материальными причинами. У людей появляется излишек (заида), борьба за который ведет к разрушению примитивного равенства и соперничеству. При этом и бадава — примитивная, бедуинская, сельская жизнь, ассоциировавшаяся в основном с земледелием и скотоводством, и хадара — городская жизнь, связанная с

¹ Ибн-Хальдун хотел поднять историю с уровня искусства (сынаа) до уровня науки. Он рассматривал «Мукаддиму» как работу, которая должна была обосновать методологические принципы новой истории. Эти принципы науки о цивилизации (ильм умран) относятся к истории так же, как логика к философии или как фикх — к шариату.

ремеслами, торговлей, наукой и искусствами, рассматривались им как естественные этапы в развитии человечества, отличавшиеся способом снискания жизненных средств. Ибн-Хальдун четко зафиксировал идею закономерного перехода общества от низшей (варварство) к высшей ступени своего развития (цивилизации), связанного с развитием форм производительной деятельности. Идея избыточного продукта (заида) лежала в основе перехода к высшей ступени развития общества (хадаре). Источник развития общества по теории Ибн-Хальдуна, находился в самом обществе. Он первым из средневековых мыслителей понял значимость экономики для политики, важность ее для развития государства. Именно от стабильного экономического развития, считал он, зависит благополучие государства.

По мнению магрибского мыслителя, каждое новое государство не только преодолевает негативные последствия предшествующего, разрушившегося государства, но и способствует дальнейшему развитию высшей формы социальной жизни — городской цивилизации. Ибн-Хальдун создал учение о закономерном характере развития человеческого общества. Он увидел зависимость уровня культуры, характера государственного правления от общественного разделения труда и экономического развития. Ибн-Хальдун показал тесную связь религии и государственной власти, рассматривая первую как необходимый политический институт.

Говоря о социально-философских взглядах Ибн-Хальдуна, следует отметить, что они отражают прежде всего его эпоху — эпоху заката последних Арабских халифатов. В его философии истории есть размышления и анализ главных тенденций развития государства и попытка определить дальнейшие пути его развития. Ибн-Хальдун остро чувствовал необходимость изменения традиционной политической доктрины, и его не удовлетворяли социальные утопии восточных перипатетиков. Ибн-Хальдун сам прекрасно понимал независимый от традиции характер своей теории, поэтому считал, что его взгляды, изложенные в «Мукаддима», являются единственно правильными, и с гордостью объявлял себя создателем новой науки.

Американский востоковед, автор наиболее полного из новейших переводов на европейские языки «Мукаддимы», Франц Роузентал заметил: «Его современники, должно быть, со смешанными чувствами отнеслись к такому отходу от традиций. Однако развивающаяся интеллектуальная жизнь взяла свое, и этот новый подход был почти немедленно широко распространен, узаконен и оценен, а «Мукаддима» принята в традиционные рамки историографии»¹.

Рассматривая изменения как важный аспект социальной жизни, Ибн-Хальдун считал, что социальные изменения лежат в основе развития общества. Подобно тому, как позднее Вико, Тюрго, Маркс, Шпенглер, Сорокин и Тойнби различали в истории цивилизации, культур и государств этапы развития от простого, традиционного, религиозного, сакрального или номадического к рациональному, секулярному и городскому, Ибн-Хальдун рассматривал государство в его движении через этапы подъема, развития, расцвета, упадка и

¹ Rosenthal F. Ibn Khaldun in his Time (May 27, 1332–March 17, 1406) // Journal of Asian and African Studies. — 1983. — 18. N 3–4. — P. 171.

исчезновения. Он дал определение города как особого социального организма и уклада жизни с особым менталитетом его жителей и подчеркивал, что численность городского населения может рассматриваться как показатель специализации и разделения труда. Он разработал концепцию исторического изменения, основанную на идее сменяющихся друг друга стадий общественного развития, которые вырастают из противоречий предшествующей стадии.

Полагая, что человеческая природа в основном одинакова, он утверждал, что различия в условиях жизни людей обусловлены способом добывания ими средств к существованию, а также связаны с географическими условиями и такими факторами, как «асабийя» и религия.

При всех недостатках теории Ибн-Хальдуна важно, что он расширил горизонты развития философии, указав на значение исторического и социального методов исследования государства и подчеркнув необходимость поиска объективных причинно-следственных связей общественного развития. Его призыв к необходимости создания централизованного государства, прекращению феодальных распрей и политическому объединению отвечал в условиях той эпохи задачам экономического прогресса. Бесчисленное количество кочевых эмиратов и городских султанатов с их жесточайшими распрями и породили модель сильного, политически объединенного государства Ибн-Хальдуна, в котором должна быть достигнута гармония между интересами подданных и правителя, создающая возможность для оживленности рынков, свободы торговли (ибо «правитель губит государство, монополизировав торговлю») и процветания культуры и всей цивилизации. У Ибн-Хальдуна хоть и были ученики, но не было прямых последователей и не сложилась своя школа.

СУФИЗМ

«Суфизм» (ат-тасаввуф) — термин, означающий в средневековой мусульманской литературе все мусульманские учения, целью которых являлась разработка теоретических основ и практических способов, обеспечивающих возможность непосредственного общения человека с Богом. Суфизм рассматривался как мистико-аскетическое течение в исламе. Суфиями первоначально называли тех мусульманских мистиков, которые носили одежду из грубой шерсти как символ самоотречения и покаяния. Основными составляющими суфизма принято считать аскетизм, подвижничество и мистицизм.

При анализе суфизма важно иметь в виду, что он как широкое идеологическое течение распространился на литературу (поэзию), искусство (музыку), философию, историю и народную культуру. Принцип универсальности был одним из основных в суфизме. Суфием мог стать представитель практически любого религиозного направления в исламе, сторонник любой юридической школы, крестьянин или ремесленник, воин или книжник, представитель знати. Поэтому среди суфиев был такой тонкий психолог как Мухасиб (ум. 857); всемирно известные писатели и поэты: Абдаллах Ансари (ум. 1089), Санаи (ум. ок. 1190), Фарид ад-дин Аттар (ум. ок. 1220), Джелал ад-дин Руми (ум. ок.

1273); известные авторитеты суннитского ислама: ал-Газали (ум. 1111), Ибн-Таймия (ум. 1328); философы: ас-Сухраварди и Ибн ал-Араби (ум. 1240).

Однако было бы ошибкой толковать суфизм не как биографию движения в целом, а как биографию его отдельных представителей. Суфизм далеко не всегда совпадает с личными историями самих суфиев, которые обращались к суфизму, а затем порывали с ним в бессилии изменить общий ход его развития. Несомненно, суфизм — явление исторического порядка. Не приуроченный ни к одной из стран, распространившийся от Гибралтара до Инда, суфизм в конечном счете оказался целой эпохой в развитии литературы и философии стран мусульманского Востока.

Начало распространения суфизма — первая половина VIII в., а его расцвет в разных областях стран Ближнего и Среднего Востока датируется по-разному. Период его становления — VIII–X вв., который характеризуется резкой критикой существующих порядков и господствовавшей идеологии. XI в. — период широкого распространения суфизма от Нила до Евфрата, эра его систематизации. Одним из первых, кто пытался сформулировать целостную доктрину суфизма, был ал-Кушейри (ум. 1072). В этот период антиаббасидская социально-религиозная направленность суфизма получает систематизированное доктринальное оформление.

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

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

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

Неоднозначность социальной природы суфизма обусловлена по крайней мере четырьмя важными факторами. Во-первых, суфийское учение о непо-

средственным общении верующего с Богом способствует религиозному рвению масс. Недаром в качестве основоположений суфийской теории и практики рассматривают молитву и подвижничество. Видимо, не следует переоценивать пренебрежительного отношения суфизма к ряду предписаний шарията на ранних этапах его развития, так как реакция на такие факты со стороны большинства самих суфиев была весьма негативной.

Основой сближения суфизма и суннитского догматизма был иррационализм. Мистицизм, являющийся составной частью любой религии, не отделял, а наоборот, сближал его с традиционализмом (салафизмом). Недаром один из систематизаторов суфизма известный поэт Абдалла аль-Ансари (ум. 1039) и такой крупный теоретик, как Абд ал-Кадир Джиляни (ум. 1166), рассматривались как ханбалиты и ярые противники калама. Во-вторых, следует иметь в виду, что в суфийской практике руководство со стороны суфийского шейха и следование его примеру в жизни было обязательным. Поэтому не стоит переоценивать так называемое отрицание посредников между Богом и верующим, приписываемое еретическому суфизму. Необходимо учитывать, что в исламе нет института церкви, поэтому значение учения о непосредственном общении верующего с Богом (т.е. отрицание идеи посредничества, имеющее принципиальное значение, например, в христианстве) для реалий ислама не столь существенно.

В-третьих, антиаббасидская позиция суфизма во многом объясняется недовольством социальными порядками, коррупцией и стяжательством правителей и их приближенных. Они исходили из идеализированных норм социальной жизни Мединского государства времен пророка. Их учение о равенстве людей перед Богом во многом отражало исламские традиционные идеи взаимопомощи всех членов общины и обращенное к имущим требование оказывать помощь бедным, категорическое запрещение рыбы — ростовщического процента, призыв к справедливости и т.д.

Социальная критика суфизма базируется на религиозно-утопическом учении о переустройстве общества, которое, в первую очередь, связывалось с религиозно-нравственным самоусовершенствованием. В конечном итоге ответом на несправедливости этого мира стали аскетизм, мистицизм и политический квиетизм. Мистическая концепция единения с богом рассматривалась как направленная на достижение лучшего и справедливого мира. Ориентация на индивидуальное бытие человека приводила к созданию множества психологических систем, имеющих в виду самоусовершенствование человека.

В-четвертых, суфийский мистицизм таил в себе опасность для традиционалистов. Учитывая, что суфизм не есть нечто цельное, единое и законченное, следует отметить в нем несколько концепций единения с Богом, например экзистенциально-онтологическую (ал-Халладж), гносеологическо-теоретическую (ал-Газали), а также так называемый мистический пантеизм, учение о единстве бытия (вахдат ал-вуджуд) Ибн Араби. Разумеется, в мировоззрении суфиев не могли не доминировать религиозные принципы мирозерцания и мироощущения, однако большую роль сыграли и принципы поэтического и психологического мировосприятия. Особенность суфизма связана в первую

очередь с особенностью метода, на основе которого суфии пытались решить мировоззренческие проблемы. Их метод должен был охватить всю действительность в ее целостности, а человека — в его целокупности. Мир, как и человека, нельзя разложить на части. Постичь их можно только через интуицию, озарение. Своеобразие метода предопределило и особенности философствования — символику, аллегоричность, «тайное знание». Особенность метода позволяла зашифровать полноту и конкретность жизни и была связана с признанием господства в мире иррационального начала, постигаемого в божественной любви.

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

Абу Хамид ал-Газали (1058—1111) известный философ, религиозный и политический деятель, суфий, родился в Тусе (ныне Мешхед), в восточном Иране. Он получил хорошее для своего времени образование, учился в Тусе, Джурджане и в медресе Низамийа в Нишапуре под руководством известного ашарита ал-Джувейни. В своем духовном развитии ал-Газали прошел этап практической деятельности и участия в политических делах, этап сомнения и критики и суфийский этап. Его основные труды: «Возрождение религиозных наук» (Ихйа улум ад-дин), «Цели философов» (Макасыд ал-фаласифа), «Непоследовательность философов» (Тахафут ал-фаласифа), «Избавляющий от заблуждения» (Мункиз мин ад-Далал), «Ниша света» (Мишкат ал-Анвар).

В своей работе «Мерило действия» (Мизан ал-Амал) ал-Газали писал о важности сомнения, ибо «кто не сомневается — не мыслит, кто не мыслит — не видит, кто не видит — пребывает в состоянии слепоты, растерянности и заблуждения». Вскоре им были написаны два философских сочинения: «Цели философов» и «Непоследовательность философов». Первая работа является введением ко второй, и в ней четко, ясно и последовательно изложены три основных раздела философии — логика, физика и метафизика. Во второй работе, которая носит ярко полемический характер, ал-Газали подвергает критике философию Аристотеля и арабо-мусульманских перипатетиков. Считая, что они выносят суждения, опираясь на догадки и предположения, а не на истинное и достоверное знание, он подвергает критике их идеи в вопросах извечности и творения мира, доказательства бытия и атрибутов Бога, божественного знания, движения небесных сфер, возможности чудес, бессмертия человеческой души, воскрешения и посмертного существования.

В результате дискуссии с философами ал-Газали приходит к выводу, что их утверждения о том, что Бог не знает частных вещей, мир извечен, а загробная жизнь не существует, не совместимы с исламом. Ал-Газали полемизировал с философами, прибегая к методам логических, рациональных и строгих суждений. Он чувствовал, что только разума для постижения высших истин недостаточно, и пытался найти иную способность для постижения тайн бытия.

Большие надежды в этом смысле он связывает с суфизмом. В «Нише света» ал-Газали рисует картину мира, опираясь на коранический стих (24:34), который говорит о Боге как о свете небесном и земном и который, как и другие суфии, ал-Газали интерпретирует в мистической терминологии. Он показывает, как божественный свет, заливая мир, поддерживает его бесконечным множеством лучей. Понятие «свет», по утверждению ал-Газали, с одной стороны, обозначает Бога, а с другой — светлое, проливающее свет абсолютное бытие. Ведь зрение и разум, если их рассматривать как свет, делают объекты определенными. При этом разум более ясно говорит нам о свете, потому что его возможность проявления объекта не связана с пространством и временем. Следовательно, между разумом и Богом можно провести аналогию, ибо последний сотворил Адама, наделенного разумом, по своему подобию. Видимый мир является тенью умопостигаемого мира, который ал-Газали также называет духовным миром.

Иерархия света как светлых сущностей определяется степенью их близости к высшему свету, источнику света, Богу. Человек занимает уникальную позицию в этой иерархии. Поскольку человек сотворен по образу и подобию Божьему, его можно рассматривать как божественный образ, который может познать себя, может достичь знания о Боге как суфий. Однако этот образ, по мнению ал-Газали, является образом того, что Бог милостив и что его тайную сущность нельзя выразить в человеческих понятиях, но она может быть выражена метафорически. Высший тип знания, таким образом, не основан ни на разумном постижении, ни на авторитете веры, но является непосредственно очевидным.

Рассматривая процесс познания как процесс единения с Богом, ал-Газали отмечал, что единение нельзя понимать буквально. Он рассматривает единение как интенциональное, духовное, а не пространственное или временное состояние. Процесс единения завершается аннигиляцией (фана). Рассматривая состояние «фана» у суфиев, ал-Газали писал: «Блеск Его лика сжег их, и их испепелило могущество Его величия. Они были стерты и исчезли в себе самих. Это одна реальность»¹. Фана рассматривается как постижение реальности, под которой ал-Газали понимал не только интеллигибельный мир во главе с Единым, но и прекрасный, невыразимый в словах мир божественного присутствия. И фана — это не просто результат рациональной диалектики, а диалектики любви, когда душа перестает быть мудрым разумом, для того чтобы стать любящим разумом.

Любовь рассматривается как естественная склонность души к земной и божественной красоте. Источник любви — стремление созерцать прекрасное, стремление к чистой красоте. Созерцание прекрасного означает не только образное видение, но и степень нравственной чистоты. Разум, стремясь к прекрасному, поднимается от чувств к красоте поведения и действий, а в своих дальнейших исканиях видит красоту добродетелей. Прекрасное — это то, что вызывает любовь, чтобы душа в своем прохождении ступеней совершенства достигла уровней созерцания «высшей красоты» и «высшего блага». Бог — это не только Единое, но и множество. Поскольку это множество как Единое мо-

¹ *Ал-Газали*. Мизан ал-Амал. — Дамаск-Бейрут; Дар ал-Хикма, 1986. — С. 153.

жет быть запечатлено в «Высшем Я», последнее становится универсумом, которое заключает это множество в себе.

В состоянии «фана» человек обновляется, получает новые качества. Причем приближение к Единому сопровождается совершенствованием индивидуального духа на земле. Согласно ал-Газали совершенство нельзя измерить количественно, ибо количество — это предел, а совершенство предела не знает. Здесь встает вопрос о сугубо интенсивном содержании понятия совершенства как качества. В результате только у совершенного человека подлинная мораль, ибо она основана на подлинном познании, т.е. способности интуитивного схватывания истины. При этом в процессе совершенства человека большую роль играют знание и вера, являющиеся залогом убежденности в возможность достижения цели.

Ибн Араби, Мухйи ад-дин Абу Абдаллах Мухаммед Б. Али ал-Хатими ат-Таи (1165, Мурсия, Испания — 1240, Дамаск, Сирия). Крупнейший арабо-мусульманский философ-мистик и поэт, создатель учения «О единстве бытия» (вахдат ал-вуджуд). Последователи Ибн Араби звали его величайшим учителем (аш-шейх ал-акбар) и сыном Платона (Ибн-Афлатун). Он происходил из древнего и влиятельного арабского рода, жил в основном в Испании и Северной Африке, но нередко бывал и во многих других частях арабского мира. Наиболее известные произведения Ибн Араби: «Мекканские откровения», «Геммы мудрости», «Святой дух», «Книга путешествия». Он хорошо знал учения античных мыслителей, религиозно-философские системы неисламского Востока, считался поклонником учений ал-Газали и Ш. ас-Сухраварди. Его труды, и прежде всего «Мекканские откровения», адресованы не только широкому кругу практикующих суфиев, но и более образованным читателям, преимущественно мусульманским юристам (факихам) и теологам (улемам). Эта работа предназначалась для чтения с учителем (шейхом), который давал устные комментарии, сообразуясь со способностями каждого из своих учеников.

Ибн Араби называл три основных вида познания: 1) интеллектуальное, основанное на рассуждениях; 2) непосредственное переживание в состоянии экстатического транса; 3) боговдохновенное познание таинств, имеющее сверхразумную природу, присущее пророкам и святым. Многие произведения Ибн Араби, написанные в риторическом стиле, содержат как диалектические рассуждения (назар), так и символику духовной практики и откровения, призванные развивать способности учеников с целью превзойти уровни рациональных философских и религиозных рассуждений. Поскольку способности к духовному преображению у всех различны, то язык Ибн Араби часто загадочен, символичен и позволяет давать разнообразные толкования. Поэтому и самого Ибн Араби рассматривают как рационализирующего философа-мистика, стремившегося свести все таинства веры к некой всеобъемлющей концептуальной системе с одной стороны, и как суфия, отрицающего значение рациональных суждений и общепризнанных социально-религиозных норм, с другой.

В основе такого представления лежит признание Ибн Араби сущностного различия между истиной и верой, между целями законов в широком смысле слова и истинного откровения. Утверждая, что бытие едино, он считал, что его следует рассматривать двояко — как Истину и как Творение, как абсолютное единство и как множественность. Мир или Вселенная есть развертывание во

времени и в пространстве атрибутов и качеств Бога, который непрерывно является самому себе в неповторимых и бесчисленных образах материального бытия, позволяющих ему познать себя со стороны как объект. Атрибуты и качества Бога, рассеянные в предметах и сущностях вселенной, собраны воедино лишь в совершенном человеке — земной ипостаси и «зеркале Бога».

Ибн Араби не отрицает значение философии и науки, разделяя с философами убеждение в вечности мира, его несотворенности во времени и в том, что мир управляется универсальной закономерностью, но он полагает логический метод познания несовершенным. Он считает, что философ изучает и познает адекватно лишь эмпирический мир, а суфий проникает в сущность бытия, постигая внутреннее единство вещей. Поэтому его совершенный человек есть микрокосм, отражающий все уровни бытия и постигающий не отдельные аспекты истины, а саму Истину. Свое учение «О единстве бытия» Ибн Араби рассматривает как высший синтез человеческого знания, а себя — как воплощение совершенного человека.

Ас-Сухраварди. Шихаб ад-дин Йахйа ал-Мактул (1155, Сухравард, ок. Зенджана, — 1191 Халеб) — иранский суфий, философ-мистик, создатель учения «Об озарении» (ишрак), написал около 20 сочинений на арабском и персидском языках. Имел почетные титулы шейх ал-ишрак (учитель озарения) и ал-Мактул (убиенный). Последнее прозвище он получил потому, что был обвинен в вольнодумстве, прошиитской пропаганде и прочих заблуждениях и казнен по приказу Салах ад-дина (Саладина). Он получил хорошее образование, изучал философию Ибн-Сины и его последователей, испытал сильное влияние зороастризма и широко применял его символику и ангеологию.

Для обозначения световых эманаций различного уровня ас-Сухраварди пользовался образами, взятыми из Авесты. Так, высшая световая эманация, в терминологии Авиценны «перворазум», у ас-Сухраварди носила имя зороастрийского архангела Бахмана. Бытие он рассматривал как совокупность световых эманаций разной интенсивности. В своем учении, полемизируя с Ибн-Синей и другими восточными перипатетиками, ас-Сухраварди отстаивал преимущества мистической интуиции (заук) и божественного откровения (кашф) и в то же время высоко оценивал значение философских наук, рассматривая их как необходимую ступень к достижению озарения. Его философская система оценивается как оригинальное синкретическое учение, в котором соединены идеи неоплатонизма, исмаилизма (одно из направлений шиизма), зороастрийской мифологии, восточного перипатетизма и суфизма. Необходимо отметить, что он не был практикующим суфием. В основе этого синкретизма лежала идея о том, что во все времена в мире пребывала некая высшая мудрость, единая для всех религий и народов.

Ас-Сухраварди отказывал в исключительности какой-либо одной религии. Ишракизм (иллюминационистская) доктрина ас-Сухраварди знаменовала собой поворот классической мусульманской философии от последовательного рационализма к такой форме философствования, в которой доминировали эпистемология и аскетическая практика, т.е. духовное очищение и аскетизм стали обязательными условиями философских рассуждений и постижения истины. Это был новый подход, так как суфии отвергали рационализм вос-

точных перипатетиков, которые, в свою очередь, отвергали суфизм. Философия озарения, разработанная ас-Сухраварди и его школой, оказала большое влияние на традиционную мудрость Ирана (особенно на так называемую исфаханскую школу), где она пользовалась большой популярностью. Его учение сыграло большую роль в формировании философских взглядов Садр ад-Дин аш-Ширази (муллы Садра) (ум. 1640). Влияние теософии ас-Сухраварди в Индии достигло своего апогея в правление Акбара. Его идеи нашли своих последователей в Турции и Сирии.

КЛАССИЧЕСКАЯ АРАБО-МУСУЛЬМАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В ЗЕРКАЛЕ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ СХОЛАСТИКИ

Знаменитые центры культуры Арабского халифата — Багдад и Толедо — символизируют приобщение и освоение средневековым мусульманским Востоком эллино-эллинистической учености и передачу ее в обогащенном и переработанном виде Западной Европе. Знакомство арабов с античной философией, начатое ок. 820 г. в багдадском «Доме мудрости», продолжалось два столетия, причем переводы с греческого осуществлялись опосредованно, через сирийцев-несториан, создавших свою философскую традицию, которая передавалась из поколения в поколение так называемой багдадской школой аристотеликов. Связи между арабской наукой Испании и латинским Западом прослеживаются с X в. (при этом обычно упоминают Герберта из Орияляка, будущего папу Сильвестра II, а затем в XI в. Константина Африканского из Салерно).

Примечательна в этих переводах их селективность. Некоторые труды намеренно оставлялись без внимания — особенно это касается литературных сочинений — с тем, чтобы переводить только научные и философские работы. Так, христианской Европе остались неизвестными сборники хадисов, литература по мусульманской юриспруденции (фикх) и знаменитый трактат ал-Газали «Возрождение религиозных наук». Ал-Газали считался только автором «Цели философов» — произведения, в котором в ясной и простой форме излагались концепции восточных перипатетиков. Калам привлекал внимание лишь отдельными разрабатывавшимися в нем вопросами (атомизм, окказионализм). Предпочтение отдавалось философским сочинениям (включая естественнонаучные труды).

Только с 1125 г. Европа стала постепенно знакомиться с сочинениями Аристотеля. Одновременно шел процесс ознакомления с оригинальным философским наследием мусульманских мыслителей, особенно с творениями Ибн-Сины и Ибн-Рушда, известных под латинскими именами Авиценны и Аверроэса. Так называемые неоплатонические или мистические и религиозные работы Ибн-Сины привлекали к себе внимание тех христианских теологов, которые стремились найти философское обоснование для своего августинианства. В результате появилось авиценнизированное августинианство, начало которому положил трактат «О душе» архиепископа толедского Иоанна (XII в.), вдохновленный философией Авиценны, особенно ее неоплатоническими идеями, перекликавшимися с неоплатонизмом Августина.

В XIII в. влияние Авиценны прослеживается у Вильгельма Овернского (ум. в 1249 г.), францисканских учителей в Парижском университете, у Александра Гальского (ум. в 1245 г.), Жана де ля-Рошеля (ум. в 1245 г.), Бонавентуры (ум. в 1274 г.), равно как и у английских францисканцев — Роберта Гроссетеста (ум. в 1253 г.) и Джона Пекхама (ум. в 1292 г.). Это влияние достигает своего апогея в иллюминизме Роджера Бэкона, чьи политические идеи находились в полном согласии с разработанной Авиценной теорией халифата. Влияние Авиценны, однако, не ограничивалось августинианскими кругами. Его можно обнаружить у Альберта Великого (определение души, теория пророчества), Фомы Аквинского и Дунса Скота.

Что же касается Аверроэса, его влияние на христианскую Европу прежде всего связано с распространением в ней аристотелизма. С начала XII в. наиболее активные круги западных ученых в Оксфорде и Париже имели в своем распоряжении переведенные с арабского на латынь «Физику», «Метафизику» и полный «Органон» Аристотеля. Многие переводные произведения были включены в программы университетов, но вызвали тревогу церкви, запретившей чтение естественно-научных трудов Стагирита и составленных по ним «сумм» Авиценны. По уставу Парижского университета от 1215 г., изучение «Органона» дозволялось, но «Метафизика» и естественно-научные сочинения Аристотеля вместе с их краткими изложениями оказались под запретом наряду с трудами Давида Динанского, Амальрика Бенского и Маврикия Испанского. 19 марта 1255 г. произведения Стагирита наконец-то были включены в программу университета, а это означало официальное признание философской и естественно-научной литературы, переведенной с арабского на латынь и не дублировавшейся греко-латинскими переводами, включая и некоторые псевдоаристотелевские сочинения.

Вместе с ростом популярности Аристотеля в Европе возрастал интерес и к Ибн-Рушду, который прославился прежде всего как комментатор работ великого Стагирита. Среди христианских книжников он поначалу получил благосклонный прием, так как никто тогда не подозревал о тех опасных для христианства идеях, которые таились в его произведениях. Но эти идеи вскоре обнаружилились. Такова, в частности, была идея, касавшаяся соотношения философии и религии и примирявшая их за счет последней. Именно философии было дано судить об аподиктической истине, религии оставалось только рядить образы для доведения их до простонародья. Этим объясняется попытка некоторых христианских мыслителей истолковать данную точку зрения как признание двойственной истины, которой якобы придерживался Ибн-Рушд и которую они охотно бы приняли в качестве своей позиции. Но в действительности это означало уничтожение религии и теологии, поскольку предполагалось, что и та, и другая могут приходить в противоречие с разумом. Еще более серьезным было то, что в своем учении о душе Аверроэс следовал материалистической интерпретации Аристотеля.

Эти идеи проникли на факультет искусств Парижского университета и получили развитие в трудах так называемых латинских аверроистов — Сигера Брабантского (ум. ок. 1281 г.), Боэция Дакийского (ум. после 1270) и др. Фома

Аквинский был вынужден выступить с их опровержением, а в 1270 и 1277 гг. на них был наложен запрет религиозными властями. Термин «аверроисты» впервые появился, вероятно, в 1270 г. в полемическом сочинении Фомы Аквинского «О единстве разума против аверроистов».

В этой работе Ф. Аквинский именует аверроистами преподавателей парижского университета, «среди которых распространились заблуждения Аверроэса относительно человеческого разума». Слово «аверроист» вскоре стало бранным, а самого Аверроэса называли проклятым и нечестивым арабом.

Тем не менее парижский аверроизм был возрожден Жаном Жанденом, который пытался осуществить перипатетический синтез на базе учений Аверроэса и Альберта Великого. Из Парижа аверроизм перешел в Падую, где начало этому направлению философской мысли положил Пьетро д'Абано (ум. в 1315 г.). Детали триумфа аверроизма в этом городе в сатирических тонах описаны Петраркой. В XV в. крупнейшим в Италии аверроистом был П. Помпонаци (ум. в 1525 г.). О популярности Аверроэса в христианской Европе можно судить по данным об изданиях его трудов в переводах на латынь с арабского и древнееврейского. В то время как в мусульманских странах он был почти неизвестен, его сочинения публиковались в Венеции в 1481, 1482, 1484, 1489, 1497 и 1500 гг. Были также полные издания 1553 и 1557 гг. Помимо многочисленных венецианских изданий, в XVI в. его труды издавались также в Неаполе, Болонье, Париже, Лионе и Страсбурге. После 1850 г., однако, число его читателей уменьшилось. Еще раз его опубликовали в Женеве в 1608 г. Аверроизм существовал столько же, сколько длился Ренессанс.

Рассматривая проникновение арабо-мусульманской философии в средневековую Европу как поворотный пункт в истории европейской мысли того времени, как явление, которое распахнуло двери, ведущие в Новое время, т.е. к рационалистической и научной мысли, немецкий медиевист А. Колесник объясняет этот процесс близостью мусульманского мира христианской Европе как с точки зрения духовной жизни (генетическое родство религий ислама и христианства, общность философского наследия античности), так и с точки зрения условий социально-экономической жизни (расцвет городов, ремесел и торговли). Различие, по мнению этого автора, заключалось в том, какие отношения сложились между философией и религией в том и другом регионе. В мусульманском мире не получила развития схоластика и философия не оказалась подчинена богословию, ввиду чего арабо-мусульманская мысль имела возможность беспрепятственно осваивать духовное наследие Античности. В Западной Европе непосредственное знакомство с Аристотелем по греческим источникам тормозилось католической церковью и стало возможно позже.

Причину того, что именно аристотелизм явился основным направлением философской мысли мусульманского Востока и христианской Европы, некоторые исследователи усматривают в характерном для Стагирита сочетании научного и религиозно-иррационального подхода к познанию бытия, в том особенно, что изучение реальной действительности у него «подчинено размышлению о сущем как таковом, которое выступает в качестве причины всех производных существующих вещей, всякого движения и ума».

Характерно для восточного перипатетизма, однако, восприятие Аристотеля преимущественно как ученого и философа, а не как теологически настроенного мыслителя. Ал-Фараби, впервые сформулировавший основоположения этого философского направления, смог представить Стагирита как философа благодаря использованию им неоплатонической теории эманации. Получившая дальнейшее развитие в мусульманской Испании перипатетическая философия, крупнейшими представителями которой были Ибн-Туфайл и Ибн-Рушд, оказала влияние не на Восток, где философское свободомыслие было подавлено ортодоксальными теологами, а на христианский Запад. Помимо сохранения античного наследия важнейшими результатами этого влияния было пробуждение в Европе интереса к математике и астрономии, знакомство с новыми методами научных исследований.

Переводы памятников философской и научной мысли мусульманского Востока, особенно интенсивные в XII в., привели к подъему прежде чрезвычайно низких знаний Европы в области естественных и точных наук. В тематике переводов преобладали философские дисциплины, а также медицина и астрономия, европейцы открыли для себя древнюю философию, т.е. науки эллинского мира. Комплекс знаний, преумноженный арабо-мусульманской наукой и культурой, сблизил культуры Арабского Востока и западноевропейскую культуру, сделав их двумя составляющими единой средиземноморской цивилизации. Конец Средневековья и гуманистические веяния Возрождения почти или вовсе не изменили силы влияния арабских источников, освоенных европейской традицией в предшествующие столетия. Сближение двух культур наблюдалось почти во всех областях духовной жизни. Исключение составляла сфера религиозной жизни. Она-то и воспрепятствовала дальнейшей интеграции двух культурных традиций.

Выводы

1. Под классической арабо-мусульманской философией имеются в виду основные философские течения — калам, фалсафа и суфизм, получившие развитие в период с VIII по XIV в. на территории Арабского халифата, простиравшегося от Гибралтара до Инда.
2. Отсутствие монопольного права на знание со стороны религиозных деятелей позволило в период исламизации культур покоренных народов выйти далеко за рамки религиозных догм, включив чужестранные науки, и прежде всего античную философию, в ареал мусульманской культуры. Арабский халифат стал центром культурного взаимодействия различных конфессий — ислама, христианства и иудаизма.
3. Знанию как доминирующей ценности мусульманской цивилизации противопоставляется не вера, а незнание и невежество. Речь идет о знании в более широком смысле, чем то, которым характеризуется распространенный тип книжника-теолога.
4. «Чистые братья» не только не отстаивали какую-то особую религию в традиционном смысле слова, не только призывали к веротерпимости, но и подготавливали почву для построения идеального государства, в котором будет доминировать универсальная, объединяющая все народы идеология, ос-

нованная на философии. В этом государстве открываются перспективы для нравственного совершенствования человека и его восхождения к вершинам аподиктического знания, обеспечивающего бесконечное блаженство, в состоянии которого он уподобляется Богу.

5. Основной особенностью философии восточных перипатетиков являлось признание только одной истины — истины аподиктического знания, в то время как религия рассматривалась в качестве политического искусства, оперирующего риторическими и поэтическими высказываниями.

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

8. Конец Средневековья и гуманистические веяния Возрождения почти или вовсе не изменили силы влияния арабских источников, освоенных европейской традицией в предшествующие столетия. Сближение двух культур наблюдалось почти во всех областях духовной жизни. Исключение составляла сфера религиозной жизни. Она-то и воспрепятствовала дальнейшей интеграции двух культурных традиций.

Контрольные вопросы

1. Особенности мусульманской цивилизации.
2. Основная проблематика калама.
3. Рационализм и свободомыслие «Чистых братьев».
4. Понятие и проблемы восточного перипатетизма.
5. Основные идеи гражданской философии ал-Фараби.
6. Особенности средневековой мусульманской науки и классификация наук Ибн-Сины.
7. Философия и культура мусульманской Испании.
8. Ибн-Рушд и аверроизм.
9. Ал-Газали и философия суфизма.
10. Философия истории Ибн-Хальдуна.
11. Исторические судьбы средневековой арабо-мусульманской философии.

Для дополнительного чтения

- Кирабаев Н.С.* Средневековая арабо-мусульманская философия. — СПб., 2005.
- Смирнов А.В.* История арабо-мусульманской философии: Антология. — М., 2013.
- Смирнов А.В.* История арабо-мусульманской философии: Учебник. — М., 2013.
- Средневековая арабо-мусульманская философия в переводах А.В. Сагадеева: В 3 т. — М., 2009–2010.
- Степанянц М.Т.* Восточная философия. Вводный курс и избранные тексты. — 2-е изд-е, исправленное и дополненное. — М., 2001.

Глава 5

ФИЛОСОФИЯ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ И РЕФОРМАЦИИ

ПРИНЦИПЫ ФИЛОСОФИИ ВОЗРОЖДЕНИЯ

Хронологически эпоха Возрождения охватывает период с XIV в. до конца XVI – начала XVII вв. Сам термин «Возрождение», или «Ренессанс», возникновение которого связано с именем Якоба Буркхардта, опубликовавшего в 1860 г. книгу «Культура Ренессанса в Италии», характеризует прежде всего культуру Италии, ставшей в этот период своего рода центром притяжения интеллектуальной и гуманистической мысли складывающихся национальных государств Западной Европы. И хотя термин «гуманизм» появился позднее, именно он стал определять философскую мысль эпохи. Гуманистическое направление рождалось вне школьной традиции. Его средоточием были кружки, возникавшие при дворах государей или меценатов. Как правило, гуманистами были ученые без ученых званий, объединенные не по сословному признаку, а именно своей образованностью. Гуманистом считался человек, для которого изучение греческой и латинской древностей, почитавшихся образцами культурной работы, было необходимостью. Исследование и переводы на национальные языки оригиналов античной классики составляли основу их деятельности. Такая работа способствовала выявлению фальшивок, созданных на латинском языке.

Гуманизм способствовал этическим преобразованиям. Основание человеческого благородства гуманисты полагали не в сословной принадлежности, а в личности, ориентированной на открытость всем традициям. Союз разума и веры был разорван, что послужило не просто возникновению критического отношения к церкви как институту, но и переосмыслению роли религии, которая автономизировалась, подобно тому, как автономизировались многие философские дисциплины. В ряде стран это вело к реформированию религии и церкви, получившему общее название протестантизма.

Одним из главных принципов мышления была полилогичность философской логики, смыслов понимания и субъектов логики. Это означало сопряжение различных категориальных систем, происходящее скорее в русле общения, но в форме всеобщности. Такого рода полилогичность была тесно связана с социально-политическими изменениями в жизни Западной Европы, где рождались национальные государства и гражданские общества, что привело к появлению идеи политических свобод, в свою очередь автономии-

зировавших политическую философию, с одной стороны, и созерцательную метафизику — с другой. Савонарола и Марсилио Фичино представляли собой два типа нового отношения к миру: если первый участвовал в борьбе против тирании, то второй искал убежища от мирских бурь.

Идея полилогичности способствовала не только открытости традициям, но и отказу от верности какой-либо одной из них. Так, гуманисты отвергали философский культ Аристотеля, что имело важное методологическое значение: происходило освобождение от свойственной Средневековью власти авторитета. Всякий приступающий к философии имел перед глазами авторов, мыслям которых он мог следовать, учась не только защищать свои взгляды, но и опровергать чужие. Стоики, академики, эпикурейцы оспаривали друг друга, используя новые переводы и открывая забытые произведения. Так, в начале XV в. была обнаружена поэма Лукреция «О природе вещей». Изменилась идея диалога, широко использовавшаяся и в Античности, и в Средние века. Участники диалога строили свои доказательства на паритетных началах, утверждая, что истина в развитии спора не одна.

В эпоху Возрождения кардинально изменилась картина мира, связанная с открытиями Николая Коперника (1473—1543). Место геоцентрической системы заняла гелиоцентрическая, которая привела к десакрализации космоса, разрушению иерархической структуры мироздания, основанной на Библии. Провозглашался принцип самодвижения тел, а мир предстал как неизмеримая бесконечная сфера, где нет неба и земли. Это привело к тому, что отпадала надобность в интеллигенциях (душах небесных тел), ангелах и в неподвижном перводвигателе.

Философию Возрождения можно разделить на два направления, взаимопредполагающих друг друга:

- гуманистическое и антропоцентрическое (середина XIV в. — середина XVI в.);
- натурфилософское (вторая половина XV в. — начало XVII в.).

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

Под натурфилософией понималась не только философия природы, но и познание законов универсума, противостоящее книжному знанию схоластики и теологическим построениям. Вместе с тем огромное значение придавалось изучению магии и алхимии. Пророки и маги Древнего Востока и Древней Греции (Гермес Трисмегист, или Триждывеличайший, Сивиллы, Зороастр, Орфей) считались основателями теологической и философской мысли, хотя, как это известно сейчас, они не были авторами приписываемых им текстов. Но и философы Античности, и Отцы церкви, для которых Гермес, считавшийся не менее древним, чем Моисей, почитали их за подлинных. До эпохи Просвещения Герметический корпус, представлявший синтез язычества, христианства и магии, был одним из важнейших для гуманистов. Речь шла о востребованности всех идей, способствующих открытию тайн природы. Кроме того, в этих текстах фиксировались как пути эволюции от мифологии к метафизике, так и возможность представления мифологии как метафизики и метафизики как мифологии. Возрождению, не почитавшему формальную логику, такое сосуществование казалось более надежным. В Герметическом корпусе содержится также некий вариант Нагорной проповеди, подтверждающий, что спасением человек обязан Сыну Божьему.

Не менее важными были «Книги Сивилл» (восходящие к пророческой древнееврейской традиции), «Халдейские оракулы» (зороастрийская традиция) и орфизм. Первые свидетельствуют о традиции передачи сокровенного, эзотерического, знания священному, но ведомому, экзотерическому, вторые обнаруживают превосходство магического знания над спекулятивным, третий выражает теолого-философские идеи через гимны.

СМЫСЛЫ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ

Первым гуманистом, как правило, называют Франческо Петрарку.

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

Возрождение в лице Петрарки отвергло многослойную трактовку произведений, свойственную Средневековью, сосредоточившись в основном на светских элементах. Это не свидетельствует об исчезновении религиозных начал мышления, но важнее оказалось переключение культовых ситуаций в культурные. Возникла идея, обратная идеям Средневековья, где религиозность приобретала внеконфессиональный смысл. Собственно человеческое бытие, как сердцевина каждого гуманистического произведения, придавало ему внемирской, равно как и внерелигиозный характер, образуя особый, словесно-поэтический универсум. Основным гуманитарным методом, способствующим глубокому и сосредоточенному размышлению, Петрарка провозгласил метод замедленного кропотливого вопрошания (чтения). Любой диалог ведется с позиций профана, незнанием своим доводящим до изнеможения самоуверенное всезнание. Именно такого рода диалог, в котором одновременно обнару-

живаются и трудности схоластики, и трудности профанического гуманизма, представляет диалог Петрарки с Августином «Моя тайна, или О презрении к миру». Практикой общения становятся поиски смысла речи, основанной на взаимопонимании. Возможность беседы рассматривается как личный призыв, предполагающий равноправных субъектов и субъект-субъектные отношения.

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

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

Гуманисты Леонардо Бруни (1370/74–1444) и Поджо Браччолини (1380–1459) известны прежде всего как открыватели и переводчики античных рукописей. Бруни был переводчиком Платона, Аристотеля, Плутарха, Демосфена, Ксенофонта и других. Античные мыслители были для него наставниками гражданских добродетелей. Человек понимался как политическое животное, реализующее себя в активной гражданской деятельности. Высшее благо у Бруни не является трансцендентным, оно преобразуется в конкретное благо человеческой жизни. Браччолини считал целью гуманистической деятельности (литературы) образование гражданских добродетелей человека и на первый план ставил деятельную жизнь. В его трудах переоценивается роль богатства, которое полагается основой государства, позволяющей создавать прекрасные произведения человеческого духа.

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

Одной из крупнейших фигур возрожденческого гуманизма был Лоренцо Валла.

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

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

Исходная полемичность со Средневековьем заложена в трактате Валлы «Перекапывание всей диалектики вместе с основаниями всеобщей философии». В нем он возносит хвалу скромности и умеренности в славословии, полагая это истинным благородством, которое не боится перечить авторитету. Таким авторитетом, по его мнению, считался Аристотель. Однако то, что хорошо на одном языке, вряд ли хорошо на другом. Авиценну и Аверроэса он называл варварами, вряд ли знавшими греческий язык. Вместо идеи Слова, творящего мир, Валла в качестве первопринципа предлагает идею вещи, что вполне согласуется с его идеей свободы как незнания. Слово Божье неведомо, все, что известно, известно из уст человека, но человеческие слова покоятся рядом с вещью, образуя «опыт человека, который есть создатель слов».

Есть два вида исходных начал — категории и трансценденции. К первым относятся 10 категорий Аристотеля, ко вторым — шесть понятий: вещь, сущее, нечто, единое, истинное, благое, и все их можно объединить именем «вещь». Валла издевается над фразами типа «камень есть сущее», полагая, что правильнее говорить «камень — это вещь». Слова он полагает метками вещей. Истинное начало не до вещи (как полагали реалисты), не в промежутке между вещами, а в самой вещи. Знание или понятие о какой-либо вещи есть истина.

РАСЩЕПЛЕНИЕ МИРОВ

Спор с идеями Платона и Аристотеля не прекращался весь период Средневековья. В эпоху Возрождения акцент на эти идеи был сделан не только потому, что гуманисты, полемизируя со Средневековьем, обращали основное внимание на античное наследие, но и вследствие непосредственного общения

с византийской философией. Византийцев приглашали в Италию для обучения греческому языку. В 1439 г., когда обсуждался вопрос о союзе между греческой и римской церквями, в Италии было много византийцев, а в 1453 г., после захвата турками Константинополя, возникла греческая диаспора.

Особую роль в формировании ренессансного мышления сыграла философия Николая Кузанского.

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

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

Ум — основное понятие в логике именно Николая Кузанского — это определение интеллекта в момент его превращения в иную логику. Это конкретно историческое, особенное определение всеобщего разума. Ум (*mens*) Николай Кузанский производит от лат. *mensurare* — определять, что важно для понимания его методологической идеи. Ум есть измеритель или определитель вещей. Такое определение меры, внутренней границы предмета надо понимать не в смысле количественного измерения с помощью циркуля или линейки, а в смысле фиксации величины вещей или напряженности процессов, уже имеющих свою меру бесконечного. Очередь линейки и циркуля наступает в том случае, когда ум определил меру вещам, т.е. когда он сворачивает бесконечное в конечное и тем самым делает бесконечное познаваемым, а конечное — образом вечности как мира бесконечного линейного следования.

Средневековая идея творящего субъекта требовала довести содержательность субъекта до идеальной точечности, где осуществляется то, что Николай Кузанский назвал совпадением противоположностей, но где не просто совпадают максимум и минимум: в точке (в силу того, что она точка) субъект не может быть понят как сотворенный, он может быть понят как ничто, как абсолютно неиное. Такой субъект не может охватывать ни одного предмета, ни одной мысли, ни одного чувства, поскольку в противном случае в его определение входило бы нечто пространственное. Но как только все предметы мыслятся сосредоточенными в точке начала бытия, они оказываются тожде-

ственны друг другу. Круг, сжатый в точку, тождествен треугольнику, треугольник, сжатый в точку, тождествен шару, линия — кругу.

В диалоге «Об ученом незнании» образ точки есть логический образ бесконечного, всеохватывающего субъекта. Парадоксальность такого образа в том, что эта всеохватывающая точка все имеет вне себя. В охвате точкой объект понят как сотворенный. Но оказалось, что он не нуждается в сотворении, поскольку логически он обнаружен как нечто, не сводимое к субъекту. Свертывался в точку мир Августина — Фомы Аквинского, добытийного творящего Субъекта. Но при развертке точки обнаружился мерный мир бесконечного линейного следования, мир Нового времени. Превращая логику субъекта в логику бесконечного объектного движения, ум перестраивает другие способности интеллекта, наделяя их исторически неповторимым содержанием. Когда ум соотносит слово рассудка с определенным образом, дедукция оказывается не абстрактной формой любого рассуждения, а логической расшифровкой движения математической точки по бесконечно большой окружности. Когда ум соотносит рассудок с идеями разума, доказательство получает внутренний критерий своей истинности. Собственно логикой Николай Кузанский называет рассудочное движение, хотя он подчеркивает, что предмет, воспроизводясь в уме, не сводится к слову, и требует от философа всматривания в вещи «по ту сторону значения слов». Этим он освобождает силу ума, способствующую логическим превращениям.

Значение логики Николая Кузанского и для философии Возрождения, и для будущей философии Нового времени состоит в том, что Николай Кузанский показал мышление не в действии на нечто другое, видимое через результаты, а в готовности к действию, в его замкнутости на себя. Результатом действия субъекта творчества будет не развитие теории, но развитие предопределений теорий как логических возможностей творящего субъекта. Способности творческого интеллекта в XV в. эмпирически были обнаружены в мышлении индивида, но по происхождению они были проекциями в индивидуальный разум:

- аристотелевских форм единичного предмета;
- платоновских форм-идей, образующих идеальный мир;
- идеализаций движения, не сводимых ни к качеству, ни к идее, ни к форме;
- неподвижного двигателя (формы форм), идея которого исключала вопрос о том, почему он движется.

Эти абсолютно автономные предметы познания замыкались каждый на себя, формировали непересекающиеся миры, в которых реально существовал в разных планах и в разных смыслах земной человек. Абсолютная Гетерогенность этих миров при абсолютной моногенности методологического замысла — это характерная трудность мышления в эпоху Возрождения, оказавшаяся предпосылкой для формирования нововременной логики. Возрождение, с одной стороны, расщепило единый мир Аристотеля — Платона и довело противоречивые идеализации античности до той точки, где они развились в формах противоположности, став логическими абсолютами. С другой — оно расщепило монотонный мир Средневековья, придав абсолютный характер не только Богу, но и конечному, земному человеку. Но все эти независимые миры

Возрождение столкнуло в одном логическом пространстве, приняло их как одинаково допустимые и необходимые для мышления. Созданию таких независимых миров посвящена деятельность Марсилио Фичино.

Марсилио Фичино (1433–1499), глава Флорентийской Платоновской академии, переводчик Герметического корпуса, гимнов Орфея, комментариев к Зороастру, переводчик Платона, Плотина, Порфирия, Ямвлиха, Прокла, Псевдо-Дионисия Ареопагита, Михаила Пселла, автор трудов по философии и магии. Свои идеи Фичино изложил в труде, названном «Платоновское богословие».

Философия, на его взгляд, есть именно ученое богословие, призванное к озарению ума. Ее смысл состоит в подготовке души к восприятию Божественного откровения, когда философия и религия будут представлять тождество. Такое представление о философии Фичино связывает с учениями Гермеса Трисмегиста, Орфея и Зороастра, но оно не противоречит христианским концепциям. Речь в нем идет не о принципах творения мира, а о системе отношений между Богом и миром, между которыми он предполагает глубочайший разрыв, который необходимо преодолеть. Средства этого преодоления находятся в правильном постижении иерархии мира, части которого согласуются в определенном порядке.

Метафизическая реальность описывается Фичино в виде нисхождения совершенств: Бог, ангел, душа, качество-форма, материя. Душа — узел соединения и опосредования интеллигибельного мира (Бог, ангелы) и физического (формы, материя). Идея души рассматривается в свете платонической любви, которая является силой, возвышающей душу до видения красоты. В этом смысле платоническая и христианская любовь — тождество, поскольку их цель — воссоединение в Боге «истинного человека и Идеи человека». Процесс преодоления иерархии рассматривается в терминах не столько креационизма, сколько платоновской эманации. Бог не растворяется в природе, а поглощает ее. Не Он распространяется в мире, а мир в Боге.

Фичино считал себя поборником естественной магии, которая основывается на идее универсальной одушевленности вещей. Он полагал, что с ее помощью возможно подготовить дух человека стать духом мира. Все вещи в природе (камни, травы, раковины, металлы) являются носителями такого духа, и их можно правильно использовать, если учитывать их симпатические свойства. Такого рода дух есть жизнь, придающая движение всем телам.

Принцип самодвижения в природе является главенствующим животворным принципом универсума. Природа рассматривается как внутреннее искусство, изнутри устраивающее материю. Кажущийся странным симбиоз разных систем, их абсолютная внелогичность на деле представляет особый род философствования, который можно охарактеризовать как катастрофу, космическое столкновение не только Средневековья и Античности, но всех возможных культур.

Теорию Фичино во многом развил Джованни Пико делла Мирандола. К магии и герметизму он добавляет также Каббалу — мистическую доктрину, использующую магическую деятельность для познания Бога.

Джованни Пико делла Мирандола (1463–1494), обладатель романтической биографии (похищение возлюбленной привело к погоне и сражению), уже в 14 лет слушавший в Болонье курс канонического права, испытавший влияние парижских аверроистов и номиналистов. В 1486 г. он составил 900 тезисов, которые намерен был защищать в Риме и в которых теология, философия, Каббала и магия представлялись как некое единство. Некоторые из тезисов были признаны еретическими. Джованни был заключен в тюрьму, но в 1493 г. был освобожден и прощен.

Мир Пико делла Мирандолы есть вневременное творение. Он возникает из материального хаоса, в котором все формы находятся в смешанном и несовершенном виде. Этот мир есть прекрасный мир. В Боге красоты нет, поскольку Он совершенен. Красота же включает изъян, потому она возникает после Бога. Единство мира объясняется стремлением вещей к Богу как источнику и цели своего бытия. Бог — имманентно-трансцендентен: как причина и цель бытия Он вне мира, но вместе с тем преисполняет мир. Любая вещь, кроме человека, предопределена быть тем, что она есть. Человек же не имеет предназначенных свойств, но должен сам сформировать свой образ. Он по природе «свободный и славный мастер», способный переродиться как в низшие существа, так и в высшие. Человек сравнивается с хамелеоном «за изменчивость облика и непостоянство характера», что способствует его многообразным превращениям.

НАТУРФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ

Вряд ли правомерно бытующее представление о том, что время натурфилософии наступило после того, как изжили себя гуманизм и неоплатонизм Флорентийской академии. Напротив, он стал прямым следствием гуманизма, предполагавшего тесную связь человека (микрокосма) с природой или вселенной (макрокосмом), в результате чего возник взгляд на самого человека как на объект, а природа субъективизировалась. Натурфилософы возродили философию досократиков, некоторые из них пытались совместить очевидно пантеистические воззрения с креационистскими установками и пытались защитить завоевания средневековой схоластики. При этом натурфилософами были как платоники, так и аристотелики. Ибо вполне естественно, что натурфилософы должны были обратиться к наследию Аристотеля. Собственно, в университетах исследования его трудов не прекращались, причем политику, этику и поэтику, как правило, изучали филологи, а логику и физику — философы. В физике они выделяли, как правило, идею эмпиризма. Возврат к проблемам физиса обеспечило и огромное количество комментариев к трактату «О душе».

Одним из самых известных приверженцев Аристотеля был Пьетро Помпонацци (1462–1525). Он был аверроистом, поборником идеи двойственной истины. Представляя средневековую философскую культуру, он обнаружил себя знатоком всей гуманистической мысли. Свобода от жесткой доктринальной заданности у Помпонацци выразилась в том, что, узнав незадолго до смерти о существовании людей на экваторе, он не только сообщил об этом на лекции, но и сказал, что опыт опровергает аподиктический силлогизм Аристотеля,

отрицающего возможность жизни в этом поясе Земли, а потому нужно доверять чувствам. Перу Помпонацци принадлежат «Трактат о бессмертии души», «О причинах естественных явлений», «О фатуме, свободе воли и предопределении».

Идея двойственной истины была скорректирована Помпонацци следующим образом: наряду с истиной, которая является прерогативой философии, существует вероучение, которое, по сути, есть нравоучение, и в замысел его не входит сообщение сведений о мире. Поэтому истина истине не противоречит.

«Трактат о бессмертии души» — запись его лекционного курса. Отрицание личного бессмертия, доказываемое в нем, следовало из аверроистского учения о единстве интеллекта, согласно которому каждая индивидуальная душа рождается, действует и умирает вместе с телом. Однако душа обладает более благородной сущностью, поскольку граничит с иным, пропитываясь нематериальным, хотя и не полностью. Такое учение о душе вело к переоценке моральных ценностей христианства, ибо устраняло представление о посмертном воздаянии. Решая проблему бессмертия в рамках натурфилософии, Помпонацци опирался исключительно на теорию познания и на анализ этики. «Поскольку, — повторял он за Аристотелем, — душа ничего не испытывает и не действует без тела, то мышление невозможно без органов чувств, ощущений и представлений. Коль скоро душа — форма тела, то разум — акт этого тела, зависящий от него. Потому душа материальна и бессмертна. Бессмертной она является лишь по принципу причастности общего разума к высшей сущности, о чем свидетельствует его способность к абстракции и самопознанию».

Человеческий род подобен единому телу, которое состоит из различных членов, имеющих определенное назначение и разную степень совершенства. Но у всех людей есть нечто общее, иначе они не были бы частями единого целого, стремящимися к общему благу. Для его достижения они должны быть причастны созерцательному (рациональное познание), практическому (различающему добро и зло) и действующему (занятому развитием механических искусств) разуму. Преимущество человека над остальными формами жизни состоит не в бессмертии, а в способности к познанию. В представлениях о мире Помпонацци придерживался идеи космического детерминизма, свободного от божественного вмешательства. Движение передается интеллигенциям неподвижным перводвигателем, а от них — низшему подлунному миру. Детерминизм представлен как идея вечного круговорота.

Разумеется, аристотелизм имел в эпоху Возрождения меньшее значение, чем платонизм. Критика Аристотеля продолжалась в течение всего периода Возрождения, в том числе и со стороны одного из крупнейших натурфилософов Бернардино Телезио (1509–1588). В трактате «О природе согласно ее собственным началам» Телезио исключал Божественное вмешательство в природу. Начала выводятся из самих вещей, которые порождены материей, обладающей массой (это не почти ничто Августина) и бестелесными активными силами, какими являются тепло и холод. В противовес идее иерархии в системе естественных мест вещей Телезио выдвигал идею гомогенности (однородности) пространства, которое есть условие существования вещей, независимое

от них и тождественное самому себе. Время в отличие от представлений Аристотеля не зависит от движения, находя условия своего существования в самом себе. В духе времени Телезио отстаивал тезис о самодвижении тел, источником которого является тепло.

К 1570 г. главой итальянских платоников становится Франческо Патрици (1529–1597), перу которого принадлежат четырехтомные «Перипатетические дискуссии», «Новая философия Вселенной», незавершенный диалог «Любовная философия» и др.

Задачей «Дискуссий» является преодоление авторитета Аристотеля, которого Патрици в первом томе своего труда стремился развенчать как морального философа, представив его биографию как пример безнравственности. Аристотель под пером Патрици предстает как предатель (он якобы отравил Александра Македонского), неблагодарный человек («Платон мне друг, но истина дороже»), уничтожавший работы своих предшественников. Во втором томе «Дискуссий» Патрици ставит своей целью приведение к согласию идей Аристотеля и Платона с другими античными философами. В третьем томе он озадачен поисками расхождения Аристотеля с последними, а в четвертом критикует принципы, т.е. предпринимает попытку свести и развести независимые античные идеальные миры в едином логическом пространстве.

В «Новой философии Вселенной» Патрици отказывается от перипатетической терминологии. Он выделяет четыре начала — пространство, свет, тепло, поток. Активным началом является свет, как человеческий, так и Божественный, потому зрению отводится первое место по достоинству и благородству природы. Благодаря зрению возможно созерцание, из которого родилась философия. Благодаря свету возникли семена видов вещей и единичных вещей. Такое представление о мире отрицает средневековую идею креационизма, замещающая ее неоплатонической эманацией. Причиной и началом всех вещей является материя — телесная и постоянно движущаяся субстанция, представленная в образе потока. В виде потока у Патрици выступают свет и тепло, потому материя не является чисто пассивным началом: это красочная, одушевленная стихия. Первоосновой бытия Патрици полагает пространство, происшедшее от первоединства. Оно трехмерно, обнаруживается во всех вещах, но само не телесно и не бестелесно, представляя собой нечто среднее: оно телесно, поскольку трехмерно, оно бестелесно, поскольку является вместилищем для тел. Пространство — это единство всего конечного и бесконечности, ибо, будучи определенным, оно заключает в себе конечный материальный мир. Время Патрици полагает как длительность, не зависимую ни от какой меры или исчисления (как полагал Аристотель). Его главным свойством является длительность. Не время — мера движения, а наоборот: движение — это мера времени.

В представлениях о Всеедином Патрици исходит из идеи тождества и сопряженности пяти начал. Очевидно, что среди вещей есть нечто Первое. Первое есть Начало вещей. Это Начало есть Единое, Единое есть Благо, а Благо — это Бог. Будучи Единым, Начало содержит в себе все, нет ни одной вещи, в которой Его бы не было. Таким образом, Бог лишается трансцендентности. Он не выносится за границы конечного мира. Он везде и нигде. Это приводит Па-

трици не только к пантеистической позиции («Вселенная эта есть Сам Бог»), но и к выводу о непознаваемости Бога и Его невыразимости в рациональных понятиях.

Поскольку Единое есть Все, мир бесконечен по массе. Бесконечность мира является следствием бесконечности Бога. Даже Божья воля не может ограничить это проявление Божественного всемогущества. Воля эта тоже бесконечна, в том числе в благе. Бесконечное деяние порождает соответствующий результат, образ самого себя. Признание необходимого характера отношений Бога и мира шло вразрез с идеей креационизма, по которой Бог творил мир не по необходимости, а по благодати. При учете этих идей (особенно идеи о том, что Всеединое не имеет центра) становится ясно, что к гелиоцентризму, как, впрочем, и к геоцентризму, Патрици относился осторожно. Мысль о движении Земли обнаруживала относительность человеческих представлений о пространстве и движении. Говоря о движении светил, человек передает лишь собственные ощущения, отражаемые в именовании ориентиров, например, запада или востока, хотя в действительности ни запада, ни востока не существует.

Одним из последних блестящих натурфилософов-пантеистов Возрождения был Джордано Бруно. В числе его важнейших заслуг было раскрытие философского значения коперниканства. Он восхищался философией Николая Кузанского, но в отличие от него полностью порвал с христианством.

Джордано Бруно (1548–1600) родился в г. Нола с именем Филиппе, служил в войсках неаполитанского вице-короля. В 1562 г. слушал лекции в Неаполитанском университете. При вступлении в доминиканский орден принял имя Джордано. После выражения им сомнения в догмате Троицы последовало инквизиционное расследование. В попытке оправдаться Бруно бежал в Рим, затем сбросил монашеское одеяние и бежал в Северную Италию и кальвинистскую Женеву. Его пути лежали через Францию, Англию, Германию, Чехию. Вернувшись в Италию, он жил в Венеции в качестве домашнего учителя в доме патриция Джованни Мочениго, требовавшего открыть ему тайные науки. Не пруспев в этом, Мочениго выдал его инквизиции. С 1592 г. Бруно находился в тюрьме. По приговору инквизиции он был сожжен в Риме на Поле цветов.

Перу Бруно принадлежат диалоги «Пир на пепле», «О причине, начале и едином», «О бесконечности, вселенной и мирах», «Изгнание торжествующего зверя», «О героическом энтузиазме», поэмы «О монаде, числе и фигурах», «О безмерном и неисчислимом», «О тройном наименьшем и мере», трактат «О тенях идей», комедия «Подсвечник», «Светильник тридцати статуй».

Преобразование мышления у Бруно связано с самоизменением личности, с актом самопонимания. Центральной идеей его философии является утверждение о существовании бесконечной Вселенной, актуально существующей и беспредельной. Вселенная едина, бесконечна и неподвижна. Она не уничтожается, поскольку нет вещи, в которую она могла бы превратиться, ибо она является всякой вещью. В ней происходят непрерывные движения и изменения, она состоит из бесконечного многообразия форм, из индивидуальных объектов, бесконечных миров и т.д. Но каждое явление, каждый индивидуальный мир не может, по Бруно, обладать всеми частными свойствами, модусами всех

миров во Вселенной и потому стремится к этим модусам, отчего происходит движение, изменяющее сами индивидуальные миры.

Если Вселенная бесконечно многообразна, нельзя принять представление о едином центре Вселенной. В отношении любого составляющего ее индивидуального мира не может быть одной точки отсчета. В ней «существует столько центров, сколько существует индивидуумов», но, поскольку она бесконечна, в каком бы направлении ни двигаться от такого центра, впереди — бесконечность. Следовательно, любой индивидуальный мир, являясь центром, одновременно находится на периферии Вселенной. Человеческий индивид тоже входит в число таких миров, он также есть бытие единого. Из этого следуют две важные идеи: 1) человек как индивидуальный мир есть единство всеобщего и индивидуального, поскольку он бесконечен, неисчерпаем и потенциально способен овладеть всеми модусами бытия; 2) стремление к обладанию этими модусами может осуществляться только в процессе познания.

Идея бесконечности Вселенной приводит к выводу о бесконечности познания, его неисчерпаемости не только относительно Вселенной, но и каждого индивидуального мира, который представляет собой монаду, тождество максимума и минимума, что, по Бруно, есть Бог (в этом его радикальный пантеизм). При этом теряет смысл средневековая идея причастности к Всеобщему субъекту. Реальной оказывается задача познания частных равноправных (в качестве вселенных) субъектов-индивидов. Начинает, с одной стороны, формироваться нововременное представление о природе, согласно которому она абсолютно противоположна субъекту познания, бесконечно многообразна и предполагает бесконечность ее познания субъектом, а с другой — утверждается идея всеобщей одушевленности (панпсихизма), поскольку материя, наполненная жизнью и красками, наделялась субъектностью, что объединяло познающего субъекта с познаваемым объектом, позволяя рассматривать познание внешнего мира как самопознание индивида («О героическом энтузиазме»).

В результате познания, которое есть любовь, обнаруживается, что чем более предмет делается «своим», тем острее его бездонность и чуждость. Потому познание не может быть спокойным созерцанием, оно требует всей полноты активности познающей личности (энтузиаста), в результате оборачивающейся познанием самой себя («мои же мысли, на меня бросаясь, несут мне смерть...»). Интеллект, воля, чувства, взаимодействие воли и интеллекта составляют новизну характеристик и функций мышления. Мышление у Бруно не просто всеохватывающая точка, как у Николая Кузанского, это мышление личности, происходящее в споре двух логических начал в качестве интеллекта и воли. Интеллект постигает вещи умом, сообразно собственным свойствам, а воля постигает их натурально, сообразно их собственному значению. Мышление обнаруживает свою амбивалентность. Деятельность интеллекта — это его активность. Но сама деятельность выявляет в интеллекте то, что ему уже известно, показывая мнимость активности. Чтобы осуществить познание, нужно самого себя сделать предметом познания. Здесь и начинается действие воли, которая отстраняет предмет от субъекта. Истинное познание, по Бруно, возможно лишь в сопряжении и взаимопереходе интеллекта и воли.

НАЧАЛА СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

В самой Италии в конце XV – начале XVI вв. появилось то, что можно назвать началами социальной философии, делающей акцент на анализе гражданского общества, политике и праве. Страна в это время находилась в глубоком кризисе из-за Итальянских войн. Она представляла собой конгломерат разных государственных образований: демократических, олигархических и купеческих республик (городов-государств), тираний, монархий, феодальных княжеств. Стремление к объединению Италии требовало осмысления представлений об идеальном государе. Начало политической философии связывается с именем Никколо Макиавелли.

На политической арене Никколо Макиавелли (1469–1527) появился в возрасте 30 лет при избрании его на должность второго секретаря одной из канцелярий Флорентийской республики. Затем он стал секретарем Совета Десяти. После падения республики и возвращения Медичи Макиавелли попал в тюрьму, претерпел пытки и был сослан в имение. Впоследствии республика отказалась от его услуг в качестве секретаря. Макиавелли принадлежат труды «Диалог о военном искусстве», «Рассуждения на первую декаду Тита Ливия», «Государь».

Макиавелли провозгласил автономию политической мысли от спекулятивной и этико-религиозной. Принципами такой мысли являются реализм и концепция умного государя. Трактат «Государь» представляет собой практические советы, это не этическое кредо Макиавелли. Только с точки зрения политического поведения может рассматриваться вопрос о нравственных качествах не человека вообще, а только и именно правителя.

В мире Макиавелли нет места Божественному вмешательству. История спускается с небес, становясь исключительно человеческой. Свобода воли осуществляется на земле. Основными терминами, вводимыми Макиавелли, являются «разум государства» и «переворот», заместивший собою «традицию». Переворот полагается воплощением природной необходимости или закономерности, однако не жестко детерминированной, поскольку история не есть безличный ход вещей. Переворот рассматривается как результат воздействия судьбы. Судьба представляется разрушительной рекой, к ходу которой должен приспособиться человек через угадывание, узнавание и понимание ее границ. Приспособить же многочисленные помышления способен умный правитель, добродетелями которого являются стремление к завоеваниям, благо выигранного времени, могущество, использование религии. До сих пор, как полагает Макиавелли, христианство считало смирение высшим благом человека. Этот образ жизни обессилил мир. Потому в замысле новой религии должно быть воспитание мужества, гражданской добродетели, любви к земной славе. Таким образом, религия, как и мораль, должна быть подчинена политике. Критерием правильности государственного ведения дел являются польза и успех любыми средствами. Государь же — это разумный политик, применяющий те правила политической борьбы, которые ведут к успеху. К ним относятся, в частности, умение быть недобродетельным, использование добродетелей по мере необходимости. История, которая совершается на земле, всегда несовершенна, что и

обуславливает политическое поведение. Потому здесь важна репутация добродетельности, а не сама добродетель, мнение, а не истина.

Речь в «Государе» идет не о наследственном монархе, а о новом государе, способном создать государство, которое может стать республикой по образцу Римской. Макиавелли считает естественным деление общества на страты, но они не должны быть наследственно закрепленными по примеру земельной феодальной аристократии, праздно живущей на доходы от владений, что является вредным для республики и врагом любой гражданственности.

Продолжателями политической философии Макиавелли были Жан Боден (1530–1596), сторонник формирования абсолютистского государства и Этьен де ла Боэси (1530–1563), рассматривавший слепое подчинение народа тирану как результат пагубной привычки и признававший право подданных лишить его власти простым отказом в повиновении.

В последние годы XVI в. в работах итальянца Альберико Джентиле (1552–1608) и голландца Гуго Гроция (1583–1645) формируется также автономная теория естественного права, целью которой оказываются соображения пользы и поддержания согласия среди граждан.

ЕВРОПЕЙСКИЙ ГУМАНИЗМ

Термин «Возрождение», повторим, в полной мере применим только к Италии, где с ним связано появление идеи культуры. Но гуманизм в широком смысле оказал влияние на весь европейский мир, формировавшийся в XV–XVI веках под знаком Возрожденческой мысли, с одной стороны, и Реформации — с другой. Оглядка друг на друга и столкновение идей создавали разнообразные интеллектуальные синтезы.

НОВЫЙ ПИРРОНИЗМ

Скептицизм, выразителем которого явился француз Мишель Монтень (1533–1592), вырос непосредственно из идей гуманизма, где все аргументы шли от человека, порождая представление об отсутствии предустановленной истины, отказ от системности, что породило жанр опытов, или эссе, — разорванных, последовательно не связанных извлечений. Сам Монтень называл свои «Опыты», ставшие литературным новшеством, регистрацией явлений, фантазий, смены ракурсов мышления из-за смены обстоятельств человеческой жизни. Эти регистрации-протоколы не являются суждениями, поскольку в них не ставится и не может ставиться проблема всеобщего, но на обозрение выставляется «жизнь обыденная и лишенная всякого блеска». Если такая философия и говорит о всеобщем, то об особенном всеобщем, поскольку «у каждого человека есть все, что свойственно всему роду людскому».

Предмет «Опытов» — собственная жизнь, и в этом их уникальность. Мудрость должна быть найдена в себе самом, поскольку Монтень признавал самодостаточность человеческой жизни, цель которой не вне ее, но в ней самой. Потому способ философствования, предложенный Монтенем, — это свобод-

ный, непредвзятый взгляд на мир, который представляется как вечные качели, схватывающий моменты их качания. Эти схваченные моменты свидетельствуют не о сущности человека, но о переживании самих себя в разных ситуациях или в отражениях опыта других людей. Настоящий результат жизни, как полагает Монтень, это не произведения и не деяния человека, а жизнь согласно разуму, которая в себе самой получает достойный смысл и оправдание. В выработке этого смысла человек должен опираться исключительно на собственный разум. Следование любой традиции ведет к отказу человека от себя. В этом смысле весьма существенны размышления Монтеня о религии и вере. Скептицизм не есть отрицание веры. «Атеизм, — пишет он, — является чудовищным и тягостным человеческим предположением. Не имея возможности, при отказе от суждений, рационально познать Бога, скептик может опираться только на веру, которая обнимает и надежно охраняет высокие тайны нашей религии». Сама же религия исторична, в разное время она принимает форму тех или иных обычаев.

Значение «Опытов» Монтеня — в абсолютном признании ценности жизни, в умении даже трагические стороны рассматривать как акты присутствия жизни, поскольку при акцентировании каждого определенного момента жизни фиксируется тотальность времени.

УТОПИЯ КАК СОЦИАЛЬНЫЙ ПРОЕКТ

Томас Мор (1478–1535), лорд-канцлер при английском короле Генрихе VIII, входил в круг оксфордских гуманистов, был другом Эразма Роттердамского. Генрих VIII проводил политику королевской реформации, провозгласив себя главой церкви. Мор, будучи противником реформационного движения в Европе, не согласился с этим и был приговорен к смерти. Внутренний спор с реформаторами был стержневым в его знаменитой «Утопии». Этот труд представляет собой прежде всего морально-социальную философию. В нем вскрываются пороки общественно-политического устройства. Причину народных бедствий Мор усматривает в преобладании частного эгоистического интереса. «Утопия» — некий проект, в котором этический идеал всеобщности противостоит индивидуалистическому себялюбию и ведет к восстановлению естества — истинной человеческой природы.

Слово «утопия» означает «место, которого нет». Столицей государства Утопии является Амаурото («исчезающий»), река называется Анидрой («лишенная воды»), правителя зовут Адем («не имеющий народа»), что не только предполагает игру реального и ирреального, но словно намекает на первозданного Адама.

Философский метод, предложенный Мором в «Утопии», — следование здравому смыслу и законам природы, основанным на разуме, что способствует устройению идеального государства. В основании такого государства лежат некоторые нормы, обеспечивающие его функционирование: общность имущества, всеобщее обязательное участие граждан в производительном труде, ликвидация паразитического существования привилегированных сословий,

равномерное распределение богатств. Общество утопийцев основано на широкой веротерпимости с признанием, однако, бессмертия души, божественного провидения и загробного воздаяния. Человеческое счастье имеет основанием рационально обусловленное удовольствие: оно должно быть «честным и благородным» и служить на благо и утешение другому.

«Утопия» Мора значительна не только тем, что признала законным протест человека, живущего в несправедливом обществе, но прежде всего тем, что показала возможности проективных идей для построения государственности. Неслучайно рассказ ведется от имени реального лица — Рафаэля Гитлодея, участника одной из экспедиций Америго Веспуччи, открывшего землю, которой не было ни на одной карте.

Проект нового общества, исходящий не от Бога, а от человека-творца, представлял и «Город Солнца» Томмазо Кампанеллы (1568—1639). Реально этот проект взят из программы Калабрийского заговора против испанского владычества на юге Италии, в котором участвовал Кампанелла и за участие в котором 27 лет провел в тюрьме. Кампанелла полагал, что познание (и, соответственно, рожденные им идеи) служит человеческой практике. Магию, значимость которой признавали все гуманисты, он считал практическим искусством, связанным с идеей одушевленности мира. Кампанелла делил магию, связанную с солярными культами, на естественную и искусственную, предполагающую воздействие на общество изобретений человеческого ума, с целью переустройства мира. На его взгляд, маг, который обязательно должен быть философом, является не только созерцателем, но и действователем. Через магию не только натурфилософия, но и религиозная деятельность смыкалась с политикой. Неслучайно стоящий во главе Города Солнца первосвященник был Метафизиком, а священники исполняли обязанности должностных лиц.

Религия соляриев представляла собой сложное соединение христианства, натурфилософии, астрономии и астрологии. При храме была коллегия из 12 жрецов, где изучались астрономия и логика, жестко регламентировалась жизнь соляриев, которая строилась на равноправии и общности имущества, поскольку предполагалось, что беды происходят от социального неравенства, частного интереса и тирании. (На основе утопий Кампанеллы и Фрэнсиса Бэкона впоследствии было устроено Английское Королевское общество.)

РЕФОРМАЦИЯ

Вся гуманистическая мысль была наполнена поисками новой религии, о чем свидетельствует, например, «Платоновское богословие» Фичино, пантеистические теории Патрици и Бруно. Но собственно Реформация произошла за пределами Италии, в других европейских странах. Ее характерными признаками были: а) утрата уже не связи разума и веры, а связи церкви и веры; б) перенос религиозности в план личного сознания; в) формирование новой трудовой этики, которая является путем к спасению. Мирская деятельность принимает сакральную форму.

Реформация прежде всего связана с именем Мартина Лютера.

Мартин Лютер (1483–1546) — автор «Комментариев» к Посланию к римлянам, «95 тезисов об индульгенциях», с которых и началась собственно Реформация, «28 тезисов к диспуту в Гейдельберге», «К христианскому дворянству немецкой нации», «О реформе христианского образования», «О вавилонском пленении церкви», «О свободе христианина», «О рабстве воли».

Идеи религиозного обновления связаны у Лютера с признанием возможности человеческого спасения главным образом на основании веры и Божественного промысла. Он провозглашает тезис возвращения к истокам евангельской жизни, отвергая всю традицию со времени начала христианства как испортившую и омертвившую его. В связи с этим он возвращается к идее непогрешимости Писания — единственного источника истины. Поскольку церковь как институт погрязла в грехе, объявляется свобода самостоятельного толкования библейских текстов. Лютер начал новый перевод Библии. К тому времени возникла потребность в новых переводах (Евангелие переводил и Эразм Роттердамский). В Германии циркулировали десятки тысяч экземпляров разных библейских книг. Издание Лютером Библии имело огромный успех, поскольку обеспечивало прямой доступ к ней большого количества людей. Лютер возродил старую (выдвинутую еще Петром Абеляром) идею о непосредственном общении человека с Богом без посредства священников. Выдвигая на первый план идею Божественного предопределения, Лютер отстаивал тезис о рабстве воли. Концепция предопределения предполагала строго определенную — сельскохозяйственную и ремесленную — деятельность человека, понимаемую как призвание и профессия и требующую совершенствования. Концепция предопределения предусматривала рациональный подход для достижения успехов и выявления, тем самым, Божьего замысла.

Одним из выдающихся деятелей Реформации был Жан Кальвин (1509–1564). Как и Лютер, он считал Священное Писание непогрешимым источником истины. Человеческое рациональное представление о Боге есть фикция, более того, разум искажает Божественные истины и склоняет волю ко злу. По мнению Кальвина, первородный грех Адама, выразившийся в своеволии, ослабил естественные дары человека и уничтожил сверхъестественные. Поэтому спасение зависит только от степени веры в Бога, а свобода воли исключается Божественным промыслом. Кальвин строго различает идеи предопределения и провидения, которые являются центральными идеями кальвинизма. Предопределение — это вечный совет Бога, руководящий человеческими намерениями. Статусы людей различны и строго закреплены, потому интенции их оказываются различными. Провидение — это продолжение акта творения, распространяемое на все сотворенное в его малейших проявлениях. Первородный грех Адама совершился именно на основании провидения и предопределения. Как полагает Макс Вебер, в этом протестантском положении заключен дух капитализма. Кальвин распространил лютеровскую идею профессионального призвания не только на сельское хозяйство и ремесло, но и на все возможные виды производства, усматривая в возможности приобретения богатства, связанной с правильно исполняемым делом, знак предопределения.

В числе критиков Лютера из среды гуманистов был его старший современник — Эразм Роттердамский (1466/69—1536), не сразу согласившийся с идеями Лютера, не порвавший с католицизмом, но всерьез поставивший идеи гуманизма на службу Реформации. Его трактат «О свободе воли» есть прямая полемика с Лютером. В числе его работ — «Пословицы», принесшие ему шумный успех, критическое издание Нового Завета, знаменитая «Похвала глупости» и другие.

Хотя для Э. Роттердамского (в отличие от Лютера) философия есть знание и мудрость, она не базируется на категориальной системе и силлогистике. В «Похвале глупости» происходит осмеяние всего понятийного аппарата древних философов, равно как и церковной схоластики. Сама идея «глупца» есть призыв возвратиться к истинному естеству, снять покровы напускной учености, личины. Глупец Эразма — не профан Петрарки, исполняющий своеобразную роль, чтобы выявить пределы знания. Его естество — голое, чистое, лишенное наслоений и уровней. Это безумное, беспамятное, расточительное, необманчивое благочестие, способом существования которого является счастье.

Как противостояние лютеранству в конце XV — начале XVI вв. наметился поворот в сторону согласования веры и разума, природы и благодати, приведший к возникновению направления, названного второй схоластикой. Представителями Контрреформации были кардинал Фома Казтан (1468—1534) и испанец Франсиско Суарес (1548—1617), предложивший свое решение проблемы свободы воли. Бог не обуславливает свободу воли, но предвидит ее и приводит избранных к спасению. Идею предопределения Суарес заместил идеей предвидения пути, по которому душа придет к Богу.

Мистический аспект протестантизма представлен учением Якоба Беме (1575—1624). Он был выходцем из крестьянской семьи и работал сапожником в саксонском Герлице. Наиболее известный его труд «Аврора, или Утренняя звезда».

В проблеме соотношения Бога и природы Беме интересовала сама структура Божества, раскрываемая в мире. Бог есть высочайшее единство, но это единство не познано, не доступно, и сам Бог Себя ни познать, ни осуществить не может. Потому великое таинство состоит в том, каким образом Бог «вводит себя в натуру». «Один из способов, — полагает Беме, — есть спор как следствие изведения себя Богом “из вечного ведения в различность воли” и введения этой различности в понятие естественной и тварной жизни. Само разделение Бога осуществляется ради познания. Это движение есть основание всего бытия. Бог распространяется в каждой вещи, будучи ее причиной. Теологи ищут Его вне мира, в то время как Он — в звездах, стихиях, земле, камнях, людях, животных, гадах, в зелени, листве и траве». У Беме происходит своего рода поэтическое отождествление Бога и мира. При этом злое начало неразрывно существует рядом с благим, являясь результатом разделения, т.е. самораскрытия Божественной сущности. Из созерцания Беме можно сделать вывод: именно разделение-самораскрытие понуждает человека делать выбор между «да» и «нет», поскольку это коренится в природе единого бытия, предмета и явления. Они суть один предмет, но делятся на два начала и два центра. Не выбрав, нельзя увидеть вещь. Вне этих двух начал все предметы были бы ничем, оста-

новились бы, перестали двигаться. Это внутреннее мучение Природы, порождающей вещи из своего лона.

Выводы

1. Гуманистическое направление мысли: акцент на идее совершенствования человека, гуманистическая идея вне школьной традиции. Ее средоточие — кружки при дворах государей или меценатов. Гуманисты — ученые без ученых званий, объединенные не по сословному признаку, а по степени образованности, для которых изучение греческой и латинской древностей было необходимостью.
2. Этические преобразования: понимание личности, ориентированной на открытость разным традициям. Разрыв союза разума и веры послужил: 1) возникновению критического отношения к церкви как институту; 2) переосмыслению роли религии и требованию реформирования церкви, получившему название протестантизма.
3. Один из принципов мышления — полилогичность философской логики, смыслов понимания и субъектов логики. Акцент на народной речи.
4. Изменение картины мира, связанное с открытиями Николая Коперника: место геоцентрической системы заняла гелиоцентрическая, приведшая к десакрализации космоса, к разрушению иерархической структуры мироздания, основанной на Библии. Принцип самодвижения тел. Мир как неизмеримая бесконечная сфера, где нет неба и земли.
5. Два направления в философии Возрождения, взаимопредполагающие друг друга: 1) гуманистическое и антропологическое; 2) натурфилософское. Гуманистическая антропология представляет земной мир как поле реальной человеческой деятельности, хотя творческим началом мира по-прежнему считался Бог. Потому смысл философии не в противопоставлении Божественного и человеческого, а в раскрытии их единства. Задача человека не в преодолении греховности, а в умении следовать природе. В гуманистическом учении нет места идее христианского подвижничества. На ее месте — антиаскетизм, идеи наслаждения, пользы и личной выгоды.
6. Создание утопий как проявления проективных возможностей человека и рождающейся на основании эмпиризма науки.
7. Натурфилософия — это и философия природы, и познание законов универсума, противостоящее книжному знанию схоластики и теологическим построениям. Синтез язычества, христианства и магии означал востребованность всех идей, способствующих открытию тайн природы.
8. Начало социальной и политической философии. История как человеческое творение.
9. Признание протестантской этикой трудовой деятельности человека как священной, обусловленной верой. Человек, не обладающий знанием божественной воли, может надеяться на будущее спасение, опираясь: 1) на совесть и 2) добросовестное исполнение профессиональных обязанностей. Протестантская этика как этика капитализма.

Контрольные вопросы

1. Принципы философии Возрождения и Реформации.
2. Сравнение исповеди как философствования и автобиографии («Исповедь» Августина и «Письмо к потомкам» Франческо Петрарки).
3. Идея вещи у Лоренцо Валлы. Категории и трансценденции.
4. Понимание идеи ученого незнания у Николая Кузанского. Определения интеллекта, рассудка и ума.
5. *Homo faber* Пико делла Мирандолы.
6. Новая философия Вселенной Франческо Патриции.
7. Сопоставление философских оснований Николая Кузанского и Джордано Бруно.
8. Спор идей: рабство воли Мартина Лютера и свобода воли Эразма Роттердамского.

Для дополнительного чтения

- Бибихин В.В.* Новый Ренессанс. — М., 1998.
- Буркхардт Я.* Культура Италии в эпоху Возрождения: опыт исследования. — СПб., 1996.
- Горфункель А.Х.* Философия эпохи Возрождения. — М., 1980.
- Итальянский гуманизм эпохи Возрождения. — Саратов, 1984.
- Лосев А.Ф.* Эстетика Возрождения. — М., 1978.
- Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV век). — М.: Изд-во МГУ, 1985.

Глава 6

ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ

В этой главе речь пойдет о европейской философии XVII—XVIII вв. В это время в сознании и повседневной жизни европейцев (особенно жителей северо-запада Европы) происходят серьезные сдвиги. Благодаря движению Реформации на континенте возникают новая система ценностей, новые интеллектуальные приоритеты. Если традиционный католицизм (как, впрочем, и православие) был в какой-то степени надмирной религией, для которой повседневная жизнь, земные ценности не играли самостоятельной роли, а земля представлялась временным пристанищем, то протестантизм повернул религиозное сознание к земле. Он сакрализировал (сделал религиозно значимым) земные ценности и тем самым секуляризировал (сделал доступным для всех желающих) духовное пространство. Поднялись в цене чисто земные занятия — ремесло, торговля, земледелие. Религиозную санкцию получило богатство как следствие этих, прежде непрестижных занятий. То, что раньше принадлежало только Богу и Его «доверенным людям» (священникам, святым), стало прерогативой всех верующих. Резко сократилась дистанция между небом и землей, сакральным и профанным, церковным и светским. Исчез институт посредников, отделявший мирян от Бога. Каждый оказался сам себе священником. Для мирянина отныне не существовало авторитета в виде решений церковных соборов, высказываний Папы и других авторитетов церкви. Он оказался один на один с Богом и должен был сам решать свои проблемы. Пространство индивидуальной свободы, духовной и физической, возросло. Оно одновременно пугало и привлекало.

Индивидуализм и секуляризм — наследие Реформации — сделали возможной и революцию в науке, совершившуюся благодаря усилиям таких выдающихся ученых, как Коперник, Кеплер, Галилей, Ньютон, бывших также замечательными мыслителями, и усилиями таких выдающихся мыслителей, как Декарт, Паскаль, Лейбниц, бывших также замечательными учеными. Возник новый тип сознания, доверявшего себе, но и проверявшего то, что было высказано раньше. Сознания, не боявшегося нововведений и считающего себя вправе судить обо всем. Во всех этих процессах европейская философия играла не последнюю роль. Изменения, в ней происшедшие, определили основные характеристики европейского мышления вплоть до XX в.

Для философии Нового времени характерна полемика между двумя лагерями — сенсуалистами и рационалистами. Сенсуалисты (от *sense* — чувство) считали чувственность, чувственный опыт единственным и достоверным источником наших знаний. Чувства дают нам самую объективную и надежную информацию о мире, чувства нас никогда не обманывают. А там, где мы на-

чинаем размышлять, кроется возможность ошибки. Основной тезис сенсуалистов: чтобы знать, надо видеть. Видеть в широком смысле слова — слышать, воспринимать, ощущать и т.д.

Сенсуализм — направление в философии нового времени, признающее в качестве основного источника познания чувственный опыт индивида. Деятельность разума играет в этой связи вспомогательную роль, направленную на оформление тех уникальных данных, которые можно получить только через органы чувств.

Рационалисты, напротив, считали разум единственным источником наших знаний, ибо чувства наши бедны и несовершенны, чувствам не дана сущность вещей, ими нельзя постичь прошлое и будущее. Еще Платон критиковал сенсуалистов (эмпириков) говоря, что можно, закрыв один глаз, видеть и не видеть одновременно, но нельзя одновременно знать и не знать. Основной тезис рационалистов: чтобы видеть — надо знать. Если я не знаю, к примеру, астрономической теории, я ничего не увижу в звездном небе, кроме бессмысленного хаоса звезд, планет, туманностей.

Рационализм — направление в философии нового времени, признающее в качестве основного источника познания человеческий разум. Именно разум поставляет то, что можно назвать знанием, т.е. информацию, имеющую универсальный, обязательный характер для всякого сознания. Чувственный опыт сам по себе такого рода обязательности дать не может, т. к. зависит от индивидуальных особенностей и состояний сознания.

СЕНСУАЛИЗМ

Творчество Бэкона открыло перед европейским сознанием новые горизонты. Он оказался одним из первых в Европе, кто поставил вопрос об опытном характере знания и о научном методе. Благодаря Бэкону в Европе возродилась целая философская традиция (особенное распространение она получила на родине английского философа) — эмпирическая. Эмпиризм наряду с рационализмом оказался основной формой, которую нашла для себя философия нового времени.

Френсис Бэкон

Френсис Бэкон (1561—1626) родился в Лондоне в семье лорда-хранителя печати при королеве Елизавете. С 12 лет обучался в Кембриджском университете (Колледж св. Троицы). Избрав политическую карьеру в качестве жизненного поприща, Бэкон получил юридическое образование. В 1584 г. он был избран в палату общин, где оставался до восшествия на престол Иакова I (1603) и разгона парламента. Начиная с этого времени он быстро поднимался по политической лестнице, достигнув в 1618 г. должности лорда-канцлера. Весной 1621 г. Бэкон был обвинен палатой лордов в коррупции, предан суду и от сурового наказания был освобожден лишь по милости короля. На этом политическая деятельность Бэкона завершилась, и он всецело отдался научным занятиям.

Наиболее известный труд Ф. Бэкона «Новый Органон» вышел в свет в 1620 г. Бэкон написал за свою жизнь много книг, в числе которых «Опровержение философий», «О достоинстве и приумножении наук» и вышедшая посмертно «Новая Атлантида».

Конечная цель всей бэконовской философской системы заключалась в том, чтобы обеспечить господство человека над природой. Правда, господство это было особого рода. Оно мыслилось не как подчинение человеком природы наподобие подчинения завоевателем завоеванного им народа, но как подчинение человека законам природы, основанное на их познании и использовании во благо всех людей. Достичь подобной цели предполагалось путем реабилитации природы в качестве основного объекта всякого знания. Должен был возникнуть новый род занятий — наблюдения и размышления над природным порядком вещей. Помимо природы, человек ничего знать не может и господствовать ни над чем не умеет. Например, человек не может знать Бога и не может быть науки о Боге. В той мере, в какой теология — наука, она имеет своим предметом природу (Бэкон называет ее естественной теологией). В той же мере, в какой она претендует на знание о Боге, она не наука, и претензии ее быть таковой напрасны и ложны. Все, что мы в состоянии о Боге знать, проистекает из откровения Бога людям. Занимается им, согласно Бэкону, особая теология откровения. Но она не наука потому, что сведения в ней содержащиеся, получены сверхопытным путем, они не могут быть человеком проверены, доказаны, а просто должны быть приняты на веру.

Наблюдение за природой и размышление о ее порядке и законах — самое полезное для общества занятие, а люди, которые этим занимаются, — самые полезные члены общества. Государство, в котором наука о природе процветает, а ученые верховодят, оптимально для социальной организации человечества вообще. Об этом Бэкон ведет речь в своей незавершенной технократической утопии «Новая Атлантида». Там он описывает всяческие достижения в познании природы и управлении ею вроде вечного двигателя или синтетической пищи. Вообще знание чего-либо стоит, только если оно имеет в виду благо людей.

Наука у Бэкона ориентирована на практику. Предполагается, что ее достижения будут внедрены в производство, обернутся новыми материалами, аппаратами, технологиями. Она — единственный источник будущего материального изобилия человечества. Ее одной достаточно, чтобы решить все социальные вопросы, которые стоят перед людьми. Но чтобы наука решила все эти задачи, она по Бэкону должна сильно измениться. Наука прошлого, если ее позволительно так называть, была умозрительна, плодила всякого рода интеллектуальные химеры. Это проистекало от того, что в ней отсутствовали эксперимент и практическая проверка. Наука древних не была повернута к миру и тем более не интересовалась практическим применением своих разработок. Она была обращена сама на себя. Разум вполне удовлетворялся собой.

«Новый Органон» Бэкона назван так в противовес старому Органону, т.е. античному методологическому критерию, основывающемуся на аристотелевской логике, которая описывала условия правильного мышления, но не заботилась о том, соответствует ли оно, даже будучи вполне правильным, действительности за пределами сознания. Ведь можно построить теоретически вполне правильный силлогизм (умозаключение), который не будет иметь ничего общего с действительностью. Старый Органон «слишком слабый и слишком грубый инструмент» для познания природы. Он не сверяется с опытом,

а ведь именно опыт — ключ к действительным открытиям и изобретениям: компасу, пороху, подзорной трубе. Следуя аристотелевской логике, их нельзя было бы сделать. А наука, в этом Бэкон не сомневался ни на минуту, может стать источником всяческих изобретений и открытий, способных кардинально изменить жизнь человечества. Но это должна быть совсем другая наука.

Прежде чем создать такую науку, нужно выяснить, что мешает ей такой быть. А мешают ей согласно Бэкону некие идолы или призраки, которым поклоняется человеческое сознание и которые загораживают от людей действительность. Бэкон называет четыре вида идолов. Первый — идола рода. Они выражают склонность людей понимать реальность исходя из их собственной природы. Люди предпочитают антропоморфизировать действительность и упускают из виду инаковость природы по отношению к человеческому сознанию. Еще античный философ Протагор говорил, что человек есть мера всех вещей. Он видит не вещи сами по себе, но свою мерку, которую он набрасывает на мир. Поэтому и мир оказывается продуктом сознания человека, а каков он сам по себе, остается тайной.

Второй род идолов — идола пещеры. Здесь Бэкон выделяет такие препятствия для познания природы, которые присущи отдельным людям. Речь идет уже об индивидуальной человеческой мерке: ведь у каждого из нас свой уникальный опыт, своя история, особенности, свои предрассудки, которые в действительности суть индивидуальные способы искажения подлинной картины мира.

Третий род идолов — идола рынка. Они характеризуют искажения действительности, которые обусловлены общением людей. Главным инструментом общения является язык. Вот язык и заслоняет от нас мир. Мы пользуемся им бездумно, мы верим всем его словам, а ведь за ними иногда не стоит никакой действительности, кроме воображаемой. Смысл многих слов в языке туманен. Каждый понимает его по-своему. Разве, например, используя слово «зло», мы имеем в виду одно и то же? Да и понимаем ли мы вообще, что мы имеем в виду, употребляя то или иное слово? Многие слова вообще не несут в нашей речи никакой смысловой нагрузки, существуя единственно для связки слов. Но ведь мы-то считаем, что все, что мы говорим, полно смысла.

Четвертый род идолов — идола театра. Здесь Бэкон непосредственно обрушивается на философские учения прошлого, которым люди склонны вполне доверять. Они оказываются в плену авторитета создателя того или иного учения. Они, как театральные зрители, верят всему тому, что произносится со сцены.

Может ли человек вообще избавиться от идолов? Вряд ли, ибо они слишком укоренены в человеке, слишком срослись с его существом, чтобы их можно было отбросить. Однако большинству людей и не нужно от них освобождаться. Это нужно меньшинству, тем, кто будет творить науку, создавать новый мир. Им нужен максимальный критицизм в своем движении к истине, а это удел немногих. Но важно уже и то, что о препятствиях, стоящих перед познанием, уже стало известно. Даже если не можешь окончательно победить врага, хорошо уже то, что ты знаешь его в лицо.

Бэкон вместе с Галилеем утверждал, что настоящая наука должна быть экспериментирующей. Простая наука была созерцательной. Она оставляла мир, ход вещей таким, каким он был раньше. Она просто наблюдала. Но для того, чтобы выведать у природы ее тайны и скрытые возможности, нужно применить к ней насилие, т.е. надо поменять ход вещей. Природа не храм, не объект почитания, хранящий божественные тайны. По отношению к природе ничто не запрещено. Мы должны изменять природу — создавать новую природу, отвечающую потребностям человека — тоже природного существа. В потенции природы уже заложены эти новые формы, но без человеческого воздействия они никогда не смогут реализоваться.

Чем же конкретно согласно Бэкону должна заниматься новая наука? Ее цель — обнаружение причин существования природных вещей. Здесь английский мыслитель то и дело следует Аристотелю. Так, он принимает учение последнего о четырех причинах существования всякой вещи. Как и для Аристотеля, для Бэкона главная проблема — форма. Но что такое форма? Бэкон не дает однозначного ответа. Ясно одно: все природные тела состоят из простых природ, элементов, образующих некий алфавит природы. Можно сказать, что Бэкон исповедует своеобразный атомизм. Но, в отличие от античного атомизма, признававшего внешнее отличие одного атома от другого (по конфигурации, по величине, т.е. по геометрическим количественным параметрам), атомизм Бэкона предполагает качественное различие простых природ (в этом, в частности, обнаруживается аристотелизм бэконовской физики) — тепло, вес, цвет, ковкость и т.д.

Ученый нового типа начинает с анализа той или иной природной вещи, т.е. с разделения ее на простейшие, далее неделимые составляющие. Простые природы и представляют собой эти простейшие составляющие мира. Их число велико, но конечно. Это означает, что природа в принципе познаваема. Но это лишь первый шаг. Ведь цель не просто в констатации наличного, от Бога данного, но в создании нового, Богом не созданного мира новых вещей. Человек должен выступить как соратник Бога, как природная сила, расширяющая возможности природы. Перечень простых природ нужен человеку для того, чтобы заняться творчеством, которое должно привести к созданию новых вещей, с новыми, необычными, но необходимыми человеку свойствами. И чем же тогда будет форма этой новой вещи? Форма — это «формула тела». Это предприятие, как и что соединять для того, чтобы возникло это новое тело с новыми искомыми свойствами. Форма — это некий алгоритм операций. Это не просто некая теоретическая модель вещи, но инструкция по ее конкретному производству.

Бэкона традиционно считают родоначальником эмпиризма в философии Нового времени. Эмпиризм — это философия, которая исходит из того, что не может быть знания доопытного (априорного), понимая под опытом прежде всего опыт чувственный (то, что мы видим, слышим, обоняем, осязаем). Для эмпирика нет никаких врожденных знаний (о которых писал, например, Платон, а в XVII в. будет писать Декарт и его последователи — картезианцы), данных человеческому сознанию с самого начала его существования. Всякое

знание с опыта начинается и может быть к нему сведено. Так вот, Бэкон был отнюдь не «чистым» эмпириком. «Эмпирики, — пишет английский философ, — подобно муравью, только собирают и довольствуются собранным. Рационалисты, подобно пауку, производят ткань из самих себя. Пчела же избирает средний способ: она извлекает материал из садовых и полевых цветов, но располагает и изменяет его по своему умению»¹. Бэкон — сторонник пути пчелы. Он опирается на опыт, но опыт преобразованный.

Метод Бэкона — метод индуктивный. Он и является в узком смысле новым Органом (инструментом) научного познания. Вообще говоря, индукция — это обобщение данных опыта, выведение общего из наблюдений за отдельными, единичными фактами или вещами. Однако индукция Бэкона особого рода. Она начинается с «рассечения» вещей, т.е. она не довольствуется наличным опытом, тем, что лежит на поверхности. Бэкон предлагает разделять данные нам в опыте вещи на составляющие их простые природы. Например, такую вещь как Солнце, по Бэкону, можно расчленить на составляющие — яркость, пламя, лучистость, движение мелких частиц и т.д.

Допустим, мы желаем узнать, что составляет сущность (форму) теплоты, присущей, как мы знаем, Солнцу. Прежде всего нам следует составить перечень всех вещей, естественных и созданных искусственно, которые обладают свойством выделять тепло. Далее их надо разделить на составляющие. Но это далеко не все. Затем мы составляем таблицу составляющих тех вещей, которые максимально близки по своему элементному составу к вещам, собранным в первой таблице, но которые как раз свойством теплоты не обладают. Мы сравниваем вещи из первой и второй таблиц, чтобы вычестить из числа кандидатов на сущность тепла те составляющие, которые равно присутствуют в обеих таблицах. Например, пламя, по мнению Бэкона, может быть и холодным (скажем, у болотного огня). Далее мы составляем третью таблицу, в которой выстраиваем вещи, обладающие теплом, по степени интенсивности в них этого качества. Мы как бы просеиваем составляющие явлений в ситах трех видов. В результате, по мнению философа, мы должны отсеять такую простую составляющую, такую простую природу, которая и будет являться искомой формой. Несмотря на приблизительность и наивность бэконовского метода, в своем выводе по поводу природы тепла он оказался довольно близок к истине. Было признано, что тепло — это движение мелких частиц внутри тела.

В целом методология Бэкона сыграла скорее роль общего ориентира для развития философии и науки, чем конкретного познавательного инструмента. Тем не менее ее значение в истории мысли нового времени исключительно велико.

Томас Гоббс

Томас Гоббс (1588–1679) — английский философ. Воспитывался дядей, который определил мальчика в латинскую школу. В возрасте 15 лет будущий философ поступил в Оксфордский университет, где продолжал свои штудии в области классических языков.

¹ Бэкон Ф. Сочинения: В 2 т. — М., 1977–1978.

Университетской карьеры Гоббс не сделал, предпочтя ей обычный для того времени путь воспитателя отпрыска аристократического семейства. В случае с Гоббсом им оказался лорд Кавендиш, будущий граф Девонширский. В дальнейшем философ прочно связал свою жизнь с судьбой этого семейства, разделив с ним впоследствии и эмиграцию.

Английская революция и последовавшая за ней гражданская война сделали Т. Гоббса сторонником сильной авторитарной власти. В возрасте 40 лет Гоббс впервые прочел Эвклида и был потрясен. С тех пор математика стала для него образцом научности. Основные труды Гоббса — трилогия «О теле», «О человеке», «О гражданине», трактат «Левиафан». В эмиграции философ стал учителем будущего короля Англии Карла II, сына казненного Карла I. Философ прожил необычайно долгую по тем временам жизнь, причем сохранял работоспособность до последних дней. В 84 года он перевел «Одиссею» и «Илиаду» Гомера на английский язык. До преклонного возраста играл в теннис. Имел репутацию атеиста, из-за чего ему на склоне лет не позволялось публиковать что-либо на философскую тематику, несмотря на заступничество короля.

У Гоббса по сравнению с Бэконом (у которого он одно время служил секретарем) философия принимает гораздо более сухой, односторонний вид. Если у Бэкона природа играет разными красками, образуется из разнокачественных, несводимых друг к другу простых природ, то у Гоббса мир монотонный, однородный. Мир представляет собой совокупность тел, которые подчиняются законам механики (главный из них — закон инерции). Они описывают равным образом и физические тела, и общество. Тела бывают естественные и искусственные. Самое значительное из искусственных — государство. Оно — предмет особых забот философа. Человек — это тоже главным образом тело. Естественное равенство людей есть продолжение того же закона инерции. В отличие от Декарта физика Гоббса признает пустоту, в которой перемещаются тела. Их механическое воздействие друг на друга и определяет возможность всякой связи между вещами. Связь осуществляется через толчок, соударение. Качества тел определяются их движением. Свобода, по Гоббсу, сводится к отсутствию препятствий при движении.

Бог во вселенной Гоббса отсутствует, но подразумевается. Из принципа инерции следует, что у каждого тела имеется стремление к сохранению того состояния, в котором оно находится. Философ использует для этого латинский термин *conatus*. Исходя из механики это стремление, эта сила необъяснимы. Механика описывает, к чему они приводят, как они себя обнаруживают и только. Поэтому Бог для подобной системы взглядов необходим, хотя бы в качестве первотолчка. Строго говоря, учение Гоббса нельзя считать атеистическим. Английский философ — деист.

Деизм — одна из характерных особенностей философии Нового времени. Он признает существование Бога, но отрицает Его непосредственное воздействие на мир. Бог — своего рода часовщик, а мир — часы. Бог сделал их, завел и ушел. Больше Ему до мира дела нет. Бог трансцендентен, т.е. за пределами отношения к миру. Мир же после исходного вмешательства Бога предоставлен сам себе.

Гоббс — один из продолжателей британского эмпиризма. Как эмпирик, он отвергает наличие у человека врожденных идей и признает, что всякое познание начинается с чувственного опыта. Опыт же этот — механический процесс, обу-

словленный воздействием внешних тел на тело человека. Однако Гоббс и рационалист. Он понимает, что чувственный опыт дает человеку представление только о единичных объектах. Об общем, а без общих идей познание невозможно, он ничего не говорит. Только благодаря языку человек может подняться на уровень общих идей. Без языка, а он — прерогатива человека — мышление невозможно. Впрочем, процесс мышления Гоббс понимает вполне механистически. Оно состоит из сложения идей и их вычитания. Мышление представляет собой род вычисления. Всякое тело конечно и только конечное может быть познано. Бог как и душа, как и субстанция, непознаваем. О Нем не может быть науки.

Гоббс вошел в историю европейской мысли прежде всего как социальный философ. Еще в 1628 г., переводя «Пелопонесскую войну» Фукидида, он хотел показать, к чему приводит слабость государственной власти, обусловленная демократическим режимом правления в Афинах при Перикле. Лучшей формой государственной власти согласно Гоббсу является монархия, единоличное правление. События английской революции лишь утвердили философа в этом мнении. Причем неважно, кто в государстве единолично правит, — законный монарх, получивший власть по праву рождения, или узурпатор. Поэтому, в частности, Гоббса и не любили ройялисты после реставрации династии Стюартов. Для них править имел право только Карл, а Гоббсу важна была не форма, но содержание: кто лучший, более сильный властитель, тот и хорош. Кромвель был сильным правителем, сильнее Карла, и поэтому не мог не импонировать Гоббсу.

Характерной особенностью европейской социальной философии XVII—XVIII вв. является разделение истории человечества на два этапа — естественное состояние и общественное состояние. В естественном состоянии человек вполне совпадает со своей природой. Он соответствует тем условиям, в которых он создан. Согласно Гоббсу, в естественном состоянии человек представляет собой безудержного себялюбца. Он по своей природе имеет право на все. В стремлении (как и у всякого природного тела, у человека имеется некий исходный импульс, направленный на поддержание своего состояния, своей жизнеспособности) воспроизводить свою природность человек не знает внутренних пределов. Но его естественное право наталкивается на не менее суверенное право других людей «на все». В результате между людьми возникает конфликт, «война всех против всех». Тем самым под сомнение ставится исходное право человека как природного существа — право на жизнь. «Величайшим из всех благ, — пишет Гоббс, — является самосохранение. Ибо природа устроила так, что все хотят себе добра». Помимо стремления к самосохранению человек обладает и иным природным качеством — разумом. Разум диктует человеку требование прекратить войну. Но в силу свойственного людям, природного бесконечного себялюбия, прекратить ее можно, только поставив над собой некую внешнюю силу, способную обуздать человеческую природу, отняв у людей их природные права. Такой преградой и является государство.

Единственной целью учреждения государства, перехода людей в общественное состояние по Гоббсу является сохранение главного природного права человека — права на жизнь. Ради этого люди отчуждают от себя все остальные

права, и в результате оказываются в положении рабов по отношению к их суверену (правителю). Если бы у людей, как считает Гоббс, сохранилась малейшая свобода, война всех против всех началась бы снова. Бесправность граждан такого государства доходит до того, что они не могут свободно выразить свои мысли, образовывать политические объединения, исповедовать религиозную веру, соответствующую их убеждениям, короче, не имеют права на все те свободы, которые позже стали называть буржуазными. Более того, подданные такого государства не имеют права на собственное имущество. Оно всегда может быть конфисковано государством в свою пользу. И все это ради права на жизнь. Но и это право поставлено под сомнение, поскольку такого рода государство не может функционировать, не угрожая подданным (хотя бы для острастки) смертной казнью. Государство определяет, что справедливо, а что нет, что твое, а что чужое. Суверен ответственен только перед Богом. Лишь в том случае, если правитель не в состоянии сохранить мир внутри страны или оградить государство от внешних врагов, граждане, с точки зрения Гоббса, не обязаны ему повиноваться.

Но где та грань, которая отделяет допустимый произвол власти от действий, которые могут привести к крушению государственности и гражданской войне? Четких критериев у Гоббса нет. Их нет еще и потому, что в его государстве не предусмотрено разделение властей. Нет никакого независимого от правителя арбитра, судьи, который был бы уполномочен судить действия властителя. С точки зрения Гоббса, подобное разделение власти было бы угрозой ее эффективности. Правитель и издает законы, и трактует их, и судит.

Социальная философия Гоббса стала одной из отправных точек для последующих концепций естественного права и общественного договора. Либерально-демократическая модель государства, которая позже будет разрабатываться Локком, Руссо и многими другими мыслителями, пойдет много дальше модели Гоббса. Но и эта последняя содержала в себе соответствующий потенциал. Ведь разум согласно Гоббсу столь же изначален для человека, как и инстинкт самосохранения. И разум этот автономен и неподкупен. Правитель может заставить подданного говорить то, что угодно правителю, но он не может заставить подданного думать так, как ему угодно.

Теория общественного договора — учение, распространенное в социальной философии Нового времени, согласно которому человечество в процессе своей эволюции пережило два основных этапа — естественное и общественное состояния. Общественный договор знаменует собой переход от первого ко второму. Суть такого рода договора заключается в отчуждении гражданами ряда своих естественных прав в пользу какого-либо коллективного органа или монарха, суверена. В результате этой процедуры другие основные естественные права сохраняются.

Джон Локк

В «Опыте о человеческом разуме» Локк определил свою философскую задачу так: выяснить, откуда происходит человеческое знание, насколько оно достоверно и где его границы. Это характерно для философии Нового време-

ни вообще и для британской философской традиции особенно: философия не про то, что есть в мире и как оно есть, но про то, как снаряжен человек, чтобы знать, что есть и как есть.

Джон Локк (1632–1704) родился в пуританской семье мелкого землевладельца. Окончил Вестминстерскую школу и колледж в Оксфорде, в котором затем преподавал, занимался экспериментальной химией, метеорологией и медициной. В 1668 г. был избран членом Лондонского королевского общества. Став в 1667 г. домашним врачом, а затем секретарем лорда Эшли (графа Шефтсбери) — видного общественного деятеля времен Реставрации, Локк приобрел к активной политической деятельности. Вслед за Шефтсбери, спасаясь от преследования английского правительства, в 1683 г. эмигрировал в Голландию, где сблизился с кругом Вильгельма Оранского, и после провозглашения того королем Англии возвратился в 1689 г. на родину. Главный философский труд — «Опыт о человеческом разуме», над которым Локк работал около 20 лет.

Локк скептически относился к идее, что представление об окружающем мире можно составить на основании только разума. Он восхищался Декартом, но отвергал метафизику в той мере, в какой она — учение о мире, основывающееся на принципах, которые разум обнаруживает в самом себе. Локк уверен, что знание о мире может быть достигнуто только с помощью чувственного опыта и последующего размышления по поводу этого опыта. В этом смысле английский мыслитель — явный эмпирик. Впрочем, Локк признает два рода исходного опыта — внешний, чувственный, обусловленный внешними объектами, и внутренний — опыт самосознания, т.е. наблюдения человека за операциями собственного сознания. Такой опыт Локк называет рефлексией. Однако никакой опыт не начинается с врожденных идей. Нет никаких общих принципов, аксиом геометрии и т.д., которые были бы укоренены в сознании с самого его начала. Вначале оно — *tabula rasa* (чистая доска), и именно благодаря опыту общения с внешними вещами на нем появляются первые записи. Не раньше. Но чувственный опыт — это еще не знание. Скорее он — материал для будущего знания. С этим материалом что-то надо делать, как-то преобразовать его, чтобы получилось достоверное знание. Простые идеи внутреннего и внешнего опыта комбинируются, складываются в разных сочетаниях и получаются идеи сложные. На вопрос о том, складывает ли сознание сложные идеи произвольно, у Локка нет точного ответа. Вроде бы бывает и так, что сознание сочетает то, что в первичном опыте следует одно за другим. Например, идея дождя (сложная) возникает из идеи тучи и следующей за ней идеи льющей воды. В первичном опыте они следуют друг за другом помимо нашей воли, и наше их соединение также происходит как бы само собой. Но считать на этом основании, что получившаяся сложная идея будет истинной, а та, где участие воли несомненно, истинной не будет — нет, это было бы для Локка слишком резким движением.

Локк — философ здравого смысла. Он одинаково далек и от мысли, что мы можем познать в мире все, и от мысли, что мы не можем познать ничего. Наше знание достаточно, чтобы мы могли устраивать нашу жизнь в этом мире наилучшим образом. Несомненно, что мир вокруг нас существует, и мы можем ориентироваться в нем. Условием этого являются идеи первичных качеств внешнего опыта, дающие верное, с точки зрения Локка, представление об

объектах вне сознания — об их величине, фигуре, движении, плотности. Идеи вторичных качеств внешнего опыта (вкуса, запаха, цвета и т.д.) такого представления не дают, они субъективны, т.е. существуют только в сознании. Но и они нужны, ибо вызваны какой-то внешней неведомой нам силой в вещах и предупреждают о ее наличии.

Мы не можем знать, существует ли декартовская протяженная субстанция или нет. Она не дана нам чувственно. Из чувств ясно существование каких-то качеств, а субстанция не качество, но носитель качеств. Ведь, по Локку, мы и предметов чувственно не воспринимаем. Мы складываем воспринимаемые нами чувственно качества (первичные и вторичные) в некую сложную идею — вот этого стола, этой травы, этого облака. А субстанция — это даже не стол или облако. Она лишь некая «подпорка» для всех предметов, условие их единства. Но идея субстанции играет положительную роль в обработке нашего опыта, а также в общении между людьми. Хотя мы должны ясно понимать, что у нас нет никакой гарантии, что она на самом деле существует. Та же история и с существованием духовной субстанции.

Говоря о важности идеи субстанции для общения между людьми, Локк ставит крайне важный для его учения о познании вопрос — о языке. По существу, не поняв, что такое язык, не поймешь и того, что такое мышление. Мышление без языка невозможно. Язык состоит из слов. Слова, по Локку, условные знаки. Означают они, однако, не непосредственно вещи, а идеи вещей. Учение о языке соотносится, следовательно, с учением об образовании идей. Часто идея, обозначаемая словом, не вполне ясна, т.е. не может быть сведена к простым идеям внутреннего или внешнего опыта. Иногда выясняется, что слово вообще не выражает никакой идеи. Язык и его употребление требуют прояснения. Именно после Локка изучение языка, анализ значений слов определили важнейшую философскую проблему, в первую очередь в англосаксонской философской традиции.

Особенно важен анализ общих терминов (человек вообще, животное вообще, мир вообще и т.д.). Они играют значимую роль в языке, но что они выражают, какую идею? Очень часто, по Локку, они выражают только «номинальные сущности», т.е. обозначают не реальность за пределами сознания, а нечто, сконструированное самим сознанием.

Анализ языка приводит Локка к пониманию ограниченности и недостаточности эмпиризма. Оставаясь на позициях чистого эмпиризма, мы, по мнению Локка, не сможем преодолеть скептицизм, науки не создадим. Знание, считает Локк, это восприятие, но не чувственное, а интеллектуальное. Тем самым он возвращается к точке зрения Декарта, говорившего об исключительной важности интеллектуальной интуиции для постижения истины. А интуиция — это ведь тоже восприятие, только сверхчувственное. Согласен Локк с Декартом и в том, что идеалом знания является математика, опирающаяся на интуитивную самоочевидность ее аксиом. Правда, с точки зрения Локка, достоверное знание не ограничивается только математикой. Мы, например, интуитивно знаем о существовании Бога или нас самих. А вот интуицию в отношении объектов физического мира английский философ считает невозможной. Строго говоря,

физика как безусловно истинная наука невозможна. Ведь интуиции доступны мир идей и отношений между ними, а не мир внешних вещей. В узком смысле слова истина у Локка и означает усмотрение сознанием соответствия или несоответствия между идеями. Но наши описания физического мира за пределами сознания приближаются по степени достоверности к математике, хотя и остаются только вероятными.

В основе теории общества Локка лежит представление об отдельном индивиду, стремящемся к выгоде. В естественном состоянии человек представляет собой существо, свободно распоряжающееся своими силами и возможностями, а главное — тем имуществом, которое он наживает, стремясь обеспечить свою жизнедеятельность. Поскольку все люди охвачены такого рода стремлением, они находятся в состоянии конкуренции. В отличие от Гоббса, который видел в конкуренции предпосылку «войны всех против всех», Локк исходит из того, что естественный закон предполагает соблюдение прав каждого из производителей, когда каждый признает своего конкурента свободным и независимым субъектом, соревнующимся с ним в достижении собственной выгоды.

Локк считает, что люди равны по своей природе. Но это не равенство их физических и интеллектуальных качеств. Напротив, тут все люди разные. Они равны именно в своем стремлении к собственной выгоде. Это равенство и закрепляется на стадии заключения общественного договора в виде юридического обеспечения равенства возможностей и притязаний. Различие между людьми есть предпосылка того, что каждый производит то, к чему он по природе своей более склонен. Поэтому уже на уровне естественного состояния возникает общественное разделение труда. Поскольку люди производят разное, а требуется им не только то, что производят именно они, то люди нуждаются друг в друге. Нуждаются прежде всего для обмена произведенными продуктами. Но обмен возможен, если каждый обменивающийся признается экономически свободным, добровольно вступающим в отношения обмена с другими. По Локку получается, что рыночные отношения сопутствуют человеку с самого его возникновения. Природа человека такова, что он склонен к торгу и обмену. Это свойственно именно человеку и больше никому в природе.

Локк утверждает, что право на жизнь неотделимо от права на свободу и собственность. Эти права укоренены в природе человека и их нельзя передать другому. Общественный договор заключается не для того, как это было у Гоббса, чтобы человек лишил себя всего в обмен на право на жизнь, но чтобы он мог обеспечить неприкосновенность своей собственности и свободы. Государство потому и учреждается, что в естественном состоянии эти права могут оказаться под угрозой. Государство — гарант их неприкосновенности. Личная свобода, частная собственность — священные, неотчуждаемые права всякого гражданина.

Природное различие между людьми как предпосылка рыночной заинтересованности людей друг в друге в государстве находит свое выражение в принципе разделения властей. Как конкуренция на уровне естественного права есть условие благополучия индивида, так конкуренция между законодательной, исполнительной и судебной властями оказывается предпосылкой благополучия государства.

Учение Локка можно считать ключевым для философии XVIII в. Для французских просветителей оно стало основополагающим как в части объяснения процесса познания, так и в части социального реформирования. Для британских философов Локк оказался удобной отправной точкой, но и главной мишенью для критики.

Джордж Беркли

Джордж Беркли (1685–1753) — английский философ. Родился в Ирландии. Получил духовное образование. Последние годы жизни был епископом в Клойне (Ирландия). Философские взгляды Беркли сложились довольно рано и мало менялись со временем. Они показались публике настолько парадоксальными, что философа стали подозревать чуть ли не в ненормальности. Однако его друзья, лучшие умы Англии того времени — Свифт, Поуп, Аддисон, весьма ценили интеллект Беркли. Основные его работы: «Опыт новой теории зрения», «Трактат о началах человеческого знания», «Три разговора между Гиласом и Филонусом».

Беркли по исходной своей позиции эмпирик, однако его эмпиризм приводит к имматериализму, т.е. учению, отрицающему существование какой-либо иной реальности, кроме духа. Имматериалистом был и Лейбниц, но немецкий философ идет от разума, Беркли же — от ощущения.

Логика рассуждений Беркли такова. Всякое познание начинается с чувственного опыта. Все остальные операции сознания заключаются в комбинировании данных этого опыта. Мы помним, что Локк подразделял простые идеи чувственного опыта на два рода: идеи первичных качеств и идеи вторичных качеств. Первые верно отражают действительность за пределами сознания, вторые субъективны. Беркли задает вопрос: могут ли существовать первые без вторых? Можем ли мы воспринимать величину, плотность, фигуру без цвета, вкуса, запаха? Нет, не можем. Идея, скажем, величины как таковой возникает уже после, а вначале величина не существует в отрыве от идей цвета и запаха. Но если цвет и запах субъективны, то получается, что не менее субъективны величина и плотность. У нас, следовательно, не может быть идей о вещах вне сознания, самих по себе. Тем более ничего мы не можем знать о протяженной субстанции. Мы не можем ниоткуда о ней узнать, оставаясь на точке зрения первичности чувственного опыта. На что похожи ощущения? Они похожи на самих себя. От ощущений нельзя перейти к вещам вне сознания. Ощущения указывают на самих себя и только, а скрытое существование вещей вне сознания — это гипотеза, которая не имеет под собой никакого опытного подтверждения. Она ничего не добавляет, как считает Беркли, к обоснованию результатов, достигнутых современной наукой.

Существовать для нас означает быть воспринимаемым, быть ощущаемым (по латыни — *esse est percipi*). Ощущения — вот все, что нам известно из опыта. Это означает, что бытие неотделимо от сознания. Ведь ощущения — это факты сознания, они — состояния духа. Беркли вполне согласен с Декартом в том, что акты сознания указывают на то, что существует носитель сознания — духовная субстанция, «Я». Существование духовной субстанции подтверждает всякая идея, всякое ощущение. Но ничто не подтверждает существование

телесной субстанции. Однако существует ли кто-то еще, кроме меня и моих ощущений? Не ведет ли такая позиция к солипсизму (точка зрения, согласно которой существует только сам носитель ощущений)?

Беркли действительно обвиняли в этом, и это было серьезное обвинение хотя бы потому, что философ был священником англиканской церкви, а христианские догматы, как ни крути, не признают существования одного «Я». Да Беркли вовсе и не признает себя солипсистом. Ему возражают: допустим, я вижу муху, ползущую по стеклу. В соответствии с принципом *esse est percipi* она существует в той мере, в какой я ее ощущаю. Предположим, я выйду из комнаты, т.е. перестану ее воспринимать. Значит ли это, что муха исчезнет? Вроде бы да. Но ведь это абсурдно. Беркли утверждает, что муха не исчезнет, т.е. ее по-прежнему будет кто-то воспринимать. Кто же это? Бог. Может показаться, что это бездоказательное утверждение. Но, с точки зрения Беркли, существование Бога с неизбежностью вытекает из принципа *esse est percipi*. Далеко не все ощущения зависят от воли субъекта. Не в моих силах, например, не видеть черный цвет компьютера, на котором я в данный момент набираю этот текст. Традиционная точка зрения, которую разделяют и многие философы, вроде Локка, объясняет это противоречие моих ощущений с моей волей тем, что источником их является независимая от моего сознания, находящаяся вне меня реальность, которая подчиняется своим собственным законам. С точки зрения Беркли, подобная неподатливость моих ощущений обусловлена тем, что это не только мои ощущения. Это еще и явления божественного духа. Я с моим сознанием существую как бы внутри сознания божественного, моя воля находится внутри божественной воли. Я вижу то, что видит и Он, но Он видит гораздо больше того, что вижу я. Он видит все и всегда. Мое же воспринимающее существование есть временное подключение к этой непрерывно работающей фабрике божественного восприятия.

Дэвид Юм

Дэвид Юм (1711—1776) — шотландский философ, историк, экономист, публицист. Родился в Эдинбурге — «северных Афинах», учился там в университете. От умственного переутомления уехал развлекаться во Францию и там написал самое крупное свое философское сочинение «Трактат о человеческой природе». Его публикация вызвала вялую реакцию, однако создала Юму репутацию атеиста, которая сильно повредила ему в дальнейшем. Несколько раз он пытался возглавить университетские кафедры, но его кандидатура неизменно отклонялась. Ряд лет работал секретарем посольства в Париже. Во Франции Дэвид Юм был встречен с почтением, хотя его воззрения сильно отличались от взглядов французских просветителей. Вообще, на континенте Юм был известен лучше, чем на родине. В Англии славу ему принесли не столько философские трактаты, сколько его эссе и «История Англии». По мнению тех, кто его знал, Юм был одним из самых доброжелательных людей его времени.

Юм, вероятно, был одним из наиболее оригинальных умов своего времени. То, что сделал Юм в философии, сам он осознавал как революцию. Возможно, это и преувеличение, но великий Кант признавался, например, что из догматического сна его вывел именно Юм. Действительно, по сравнению с тем, что представляла собой континентальная философия XVIII в., Юм сде-

лал новый шаг. Если не вперед (насколько философия может прогрессировать — вопрос спорный), то в сторону. В то же время шотландский философ продолжил традицию Локка, Беркли и довел ее до некоторого логического завершения.

Один из главных вопросов Юма: почему мир представляется в виде связного целого и что обеспечивает эту связность? Ответить на это — значит ответить на вопрос о том, как функционирует наше сознание, что происходит, когда мы познаем. Вопросы эти достаточно традиционные для британской философии, но Юм обнаруживает в ней новые неожиданные стороны.

Юм различает два типа философии. Одна — умозрительная, она апеллирует к разуму и сложна для восприятия. Влияние ее ограничено, ибо интересы большинства людей повернуты совсем в другую сторону. Другой тип — легкая философия. Она затрагивает не столько разум, сколько чувства. Она легка для восприятия, пользуется примерами из обыденной жизни, обычным, не вычурным языком и доступна для большинства. Сам Юм пытается совместить в своем учении оба типа философии, хотя адресовано оно тем, кто руководствуется одним здравым смыслом. Собственно, Юм занят выяснением функционирования здравого смысла, его основаниями. Но выводы, к которым он пришел, привычными не были.

Как и его предшественники в лице Локка и Беркли, Юм начинает анализ сознания с опыта. Исходным его материалом являются впечатления. Для них характерны ясность и живость восприятия. Второй тип данных сознания — идеи. Это те же впечатления, только ослабленные, не такие живые и ясные. Собственно этим и исчерпывается содержание непосредственного опыта. Здравый смысл сразу скажет: впечатления потому живые, что они возникают благодаря непосредственному воздействию внешних объектов на органы чувств. А идеи потому ослабленные, что здесь нет непосредственного контакта с внешним миром, скорее, есть воспоминание о прошлом контакте, некое воспроизведение прошлого опыта, но в отсутствие внешнего объекта эту живость обеспечившего. Однако берклианская критика Локка с его наивным допущением внешней телесной реальности как источника нашего чувственного опыта не прошла для Юма даром. Шотландский философ согласен с Беркли. У нас нет достоверных оснований считать, что этот пресловутый внешний мир существует, что существует телесная субстанция.

Однако далее дороги Юма и Беркли расходятся, ибо первый подвергает оправданному сомнению не только существование телесной субстанции, но и субстанции духовной. Разве доказывает наличие впечатлений и идей существование «Я» и тем более Бога? И то, и другое — неоправданные допущения, которые мы должны отбросить. «Я» представляет собой не что иное, как «пучок перцепций» (впечатлений). Мы, впрочем, вольны верить в существование и того, и другого, но мы должны помнить, что наша вера не обеспечена данными сознания, она ненаучна.

Но этого мало. Юм замахивается на «святая святых» науки нового времени — принцип каузальности, описывающий мир как совокупность причинно-следственных связей. Каким образом связываются в нашем сознании

различные идеи? Юм выделяет три типа ассоциаций, благодаря которым мы связываем идеи: по сходству, по смежности в пространстве и во времени и, наконец, по причинно-следственной зависимости. Далее Юм признает, что причинно-следственная зависимость есть наиболее общий случай связи идей, а первые два типа суть частные случаи каузальной связи. В свою очередь, причинно-следственная связь выражает некую фундаментальную склонность человека описывать будущее, исходя из прошлого. Человек почему-то уверен, что будущее тождественно прошлому. Первое просто перетекает во второе. Но почему? Ведь в нашем опыте мы не имеем дела с будущим. Его еще нет. Мы имеем дело с настоящим и помним о прошлом, но будущее нам недоступно. Тем не менее, мы легко проецируем прошлое и настоящее на реальность, которой не существует. Но для нас как бы уже существует. Мы знаем, что Солнце, вставшее на востоке вчера, позавчера, сто лет назад, встанет там же и завтра, хотя завтра мы еще не живем. Чем обеспечивается этот механизм проецирования прошлого в будущее?

Другой вопрос: почему одно событие мы считаем причиной, а другое — его следствием? Разве в том, что мы называем причиной, существует то, другое событие, которое мы аттестуем в качестве следствия этого? Да нет, одно событие похоже на себя, другое — на себя. Они просто существуют во времени. Что делает их связанными друг с другом, если каждое из них объявляет только о себе самом? Почему события, обнаруживающие себя одно после другого, мы склонны описывать как существующие одно вследствие другого?

Ответ, который дает Юм, возможно, разочаровывающе элементарен. Механизм связи прошлого и будущего, причины и следствия обусловлены привычкой нашего сознания. Мы просто приучили себя ставить в зависимость одно событие от другого. Эта привычка создает веру в то, что то, что мы привыкли называть следствием, непременно наступит, если зафиксировать то, что мы привыкли называть причиной. Сама по себе вера — это яркое, живое переживание идеи связи некоторых событий. Вера характерна не только для религии. Вере есть место всюду, в том числе и в науке. Вера и обеспечивает ту связность мира, которая для здравого смысла представляется чем-то само собой разумеющимся.

Юма принято считать скептиком и даже агностиком (т.е. человеком, считающим, что мир непознаваем). Это не вполне так. Ведь Юм поставил перед собой задачу объяснить механизм работы сознания благодаря которому различные идеи оказываются связанными. Юм и объяснил. В этом смысле он дошел до основания и постиг его. Он показал, как создается образ мира как единого целого. Этот механизм, по Юму, работает у всякого сознания. Это обеспечивает взаимопонимание между людьми. Наш ум не воспринимает реальной связи между событиями, он ее конструирует

Объясняя свою позицию и отвечая на многочисленные упреки, Юм писал: «Я никогда не утверждал столь нелепого положения, что какая-либо вещь может возникнуть без причины. Я утверждал лишь, что наша уверенность в ошибочности такого положения исходит не от интуиции и не от демонстрации, а из другого источника».

РАЦИОНАЛИЗМ

Рене Декарт

Если Бэкон является зачинателем эмпиризма в философии нового времени, то Декарт — крупнейший представитель рационализма. Хотя вряд ли верно сводить его сложное, неоднозначное учение к какой-либо одной модели или теоретической схеме. Исходное стремление Декарта (в этом он сходен с Бэконом) — создать новую науку. Науку подлинную, т.е. состоящую из утверждений, имеющих всеобщий и необходимый характер. Утверждений, с которыми нельзя не согласиться всякому, кто поймет, о чем идет речь. При этом, в отличие от Бэкона, Декарт сам участвовал в создании этой новой науки: обосновал условия, при которых возможно достижение безусловной истины, и сам эту истину добывал. Французский мыслитель, например, является родоначальником такого раздела математики, как аналитическая геометрия. Он исследовал законы оптики, занимался астрономией, анатомировал трупы.

Рене Декарт (1596–1650) родился в семье, принадлежавшей к знатному роду Турени, что предопределило его будущее на стезе воинской службы. В школе иезуитов, которую закончил Декарт, у него обнаружилась сильная склонность к занятиям математикой и безусловное неприятие схоластической традиции. Ратная жизнь Декарта (а ему пришлось участвовать в Тридцатилетней войне) не привлекала мыслителя, и в 1629 г. он оставил службу, удалился от света и избрал местом своего пребывания самую свободную тогда страну Европы — Голландию. На протяжении 20 лет Декарт был занят исключительно научными трудами. В 1649 г. он принял приглашение шведской королевы Христины помочь ей основать Академию наук. Непривычный для философа режим дня (встречи с царственной ученицей в 5 ч утра), суровый климат Швеции и напряженная работа стали причиной его преждевременной кончины.

Еще когда Декарт учился у иезуитов (в то время этот колледж был одним из лучших в Европе), его отталкивала философия, преимущественно схоластическая, которая там изучалась. Ее истины оспаривались в рамках самой же философии. Диспуты, сопровождавшие обучение и соответствовавшие самой природе схоластического философствования, означали, что существует не одна точка зрения на один и тот же предмет. Но если истина есть, она может быть только одна, рассуждал, вероятно, Декарт. Зная истину, спорить не о чем. Спорят в том случае, когда истины не достигли. Если в схоластике идут нескончаемые споры, значит, истина ею не достигнута. Напротив, в математике, обучение которой было для юного Декарта настоящим событием и в чем он сильно преуспел, есть целый корпус утверждений, которые признаются всеми, знающими предмет. Спорить о том, составляет ли сумма квадратов катетов прямоугольного треугольника квадрат его гипотенузы, может лишь неуч. Именно математика и становится для Декарта образцом научности вообще.

По окончании учебы Декарт постепенно втягивается в научную жизнь Европы и начинает играть в ней одну из первых ролей. Он задумывает проект создания единой всеобъемлющей науки о мире. Однако на этом пути он снова встречается с философией. Если старая философия истины не дает, значит, нужно создать новую. Таковую, которая в принципе обосновала бы возможность

достижения истины, показала бы путь к ней, условия и предпосылки ее достижения и, наконец, пределы человеческих возможностей в этом отношении. Строительство новой философии должно, поэтому, начаться с разработки методологии познания. В этом Декарт опять-таки близок к Бэкону. Однако разработанный им метод не бэконовская индукция.

В полном виде методология Декарта представлена в его небольшой, но исключительно важной для всей последующей европейской философии работе «Рассуждение о методе». Это удивительная книга. Она представляет собой некое интеллектуальное приключение. Решение методологических и метафизических задач вписано здесь в рамки личной биографии ее автора. Не в последнюю очередь огромная популярность этой книги была следствием такого ее характера. Ведь употребление местоимения «Я» (столь частое в этой работе) не было принято в философском языке того времени, и уж тем более, в языке схоластической философии. Напротив, схоласты всячески стремились исключить печать личности из своих творений. Говорить надо не от своего имени, а от имени истины. Истины тем больше, чем меньше себя. У Декарта же наоборот. Не потому французский мыслитель выступает здесь от первого лица, что так высоко себя ставит, но потому, что реформа философии и науки, поиск истинного сопряжен с возвращением к себе. Только в себе, в собственном разуме, тождественном у всех людей, можем мы встретить истину.

Как вернуться к себе — об этом говорит декартовская методология. В ней всего четыре принципа. Первый, самый важный, указывает, что считать признаками (критериями) истины, и какова та человеческая способность, благодаря которой человек способен истину увидеть. Критериями истины являются ясность и отчетливость, с которыми воспринимает сознание тот или иной принцип или утверждение. Например, аксиомы Эвклида (скажем, о невозможности пересечения двух параллельных прямых) все люди воспринимают как очевидные, само собой разумеющиеся, и все — в равной мере — ясно и отчетливо. Где же происходит событие истины — явление самоочевидной, предъявляющей себя как она есть реальности? В акте интуиции разума. В пределах «естественного света» разума. Все, что не соответствует этим критериям, что, иными словами, вызывает в уме малейшее сомнение, должно быть до поры до времени исключено из человеческих суждений. Только положения, воспринимаемые человеческим разумом ясно и отчетливо, могут стать основанием настоящей науки.

Второй принцип отвечает на вопрос, как добраться до ясной и отчетливой для разума истины. Ведь если бы истина лежала на поверхности и не требовала для своего достижения никакого усилия, то и наука была бы не нужна. Все и так знали бы, где она. Но все говорит за то, что люди истины не знают. Второй принцип указывает, что для того, чтобы интуиция заработала, нужно создать условия. В рамках нашего непосредственного опыта разумная интуиция не работает. На уровне чувств мир сложен, неочевиден. Об этом любили рассуждать еще античные скептики. Одному человеку вещь представляется такой, другому — иной. Кто прав? Прав будет тот, предлагает считать Декарт, кто уйдет от сложности и неоднозначности непосредственного опыта к простоте.

Всякое сложное явление нужно разделить на простые, элементарные, далее неделимые составляющие. И тогда они сделаются объектами для интуиции с ее критериями истинности. Начинать познание нужно с самого простого, элементарного. Но это простое не дано в нашем наличном опыте. Поэтому настоящее знание не может быть опытным, но сверхопытным. В этом предпосылка рационализма Декарта.

Третий принцип показывает, как вернуться от простого к сложному. Надо начинать с элементарного и восходить от него, как по ступеням, ко все более сложным, т.е. неочевидным вещам, дедуцируя (выводя) последующее из предыдущего. Но неочевидные вещи неочевидны только в том случае, если мы будем перескакивать через ступеньки. А что это за ступеньки? Да опять же акты интуиции. Декарт призывает нас двигаться от одной интуиции к другой. Но, чтобы интуиция состоялась, нужно, чтобы расстояние, отделяющее одну интуицию от другой, было минимальным. Нужно, чтобы последующее выглядело для разума как необходимое следствие предыдущего. Второе будет удостоверяться интуитивной очевидностью первого.

Четвертый принцип говорит о необходимости составления максимально полных обзоров и перечней. Опять-таки это нужно, для того чтобы не прерывалась цепь интуиции, чтобы последнее ее звено было столь же достоверно, сколь и первое. Иными словами, перед естественным светом разума нужно держать всю цепочку рассуждений. Для чего? Чтобы можно было проверить истинность всякого звена, сведя его через все последовательные звенья к исходному.

Методология Декарта описывает путь к истине. Но с чего он должен начаться? Об этом наиболее основательно говорится в самом глубоком философском произведении Декарта «Размышления о первой философии». «Если мы не хотим, — рассуждает французский мыслитель, — оказаться в положении прежней философии, мы должны все начать с начала. Как бы родиться вновь. Посмотреть на реальность чистыми, непредубежденными, лишенными пред-рассудков глазами». Кстати, имя Декарта в переводе с французского и значит «вновь рожденный». Но начать сначала означает поставить под сомнение все, что считалось раньше само собой разумеющимся. Например, усомниться в существовании мира за пределами моего сознания. А вдруг он мне только снится? В чем вообще различие между сном и явью?

Сомнение, скепсис для европейского сознания — явления хорошо известные. Крупнейший французский мыслитель XVI в. Монтень был скептиком. Но для Декарта сомнение есть лишь инструмент обнаружения чего-то несомненного. Если Монтень к сомнению приходит в итоге, то Декарт с него начинается. Сомневаться нужно, чтобы преодолеть сомнения. Декарту нужно построить фундамент науки, а в ней сомнение играет хотя и значительную роль, но все же промежуточную. Если в науке во всем придется сомневаться, значит, истину она не нашла, значит, она не наука.

Итак, Декарт сомневается. И сомнение это доходит до крайней точки. В «Размышлениях...» он ставит под сомнение даже те критерии истины, которые сформулировал в «Рассуждении...». Да, эвклидовы аксиомы вынуждают

всех согласиться с собой. Их убедительность абсолютна. Но это абсолютность для нас, для людей. Мы не можем не согласиться с ними. «Но вдруг, — рассуждает Декарт, — некий злой гений дурачит всех нас, вынуждает нас ошибаться, полагать несомненным то, что лишь представляется таковым. Но что, если относительно математики мы тоже заблуждаемся?» «Даже если это так, — продолжает Декарт, — мы не можем сомневаться в одном — в том, что мы сомневаемся. Но что значит сомневаться? Это значит мыслить. Мы не можем, следовательно, сомневаться в том, что мы мыслим. Но ведь это значит, что должен существовать и сам сомневающийся. Я сомневаюсь, я мыслю, следовательно, я существую». По латыни: *cogito ergo sum*. Чем больше я сомневаюсь, тем больше я утверждаюсь в существовании меня мыслящего.

Принцип *cogito* играет решающую роль и в философии Декарта, и во всей европейской философии нового времени. Ведь Декарт приходит к признанию незыблемости, по крайней мере, одной вещи — мыслящего субъекта. Декарт обнаруживает реальность не какой-либо идеи, не чего-то только идеального, но реальность помимо мира идей. Более того, реальность субъекта обнаруживается исходя единственно из мышления. Только его достаточно для обеспечения бытия субъекта. Отсюда сам субъект, человек должен пониматься из факта его мышления. Получается, что мышление — это не просто одно из свойств человека наряду со многими другими, но единственное субстанциальное его свойство. Если есть мысль — есть человек, нет мысли — нет человека. Мышление одно только выражает суть человека. Подобная модель человека будет определяющей на протяжении последующих столетий вплоть до XX в. Мысль, дух, душа (Декарт делает мало различий между ними) — самое достоверное, что обнаруживается в мире.

Но из мышления вытекает для Декарта и нечто иное. С чего начинается познание? С сомнения. О чем это свидетельствует? О какой-то недостаточности человека, о его несовершенстве. Ведь совершенное существо не подвластно сомнению. Но если я пытаюсь преодолеть сомнение, то я стремлюсь преодолеть свое несовершенство. Откуда у меня это стремление, если я несовершенен. Значит, у меня с самого начала есть идея совершенства и, следовательно, она вложена в меня извне, кем-то более совершенным, нежели я. Из принципа *cogito*, таким образом, следует существование Бога.

Но как Бог допускает, что я заблуждаюсь? Может быть, Он меня специально обманывает? «Это невозможно, — отвечает Декарт. Бог — совершенное существо. Обманывать — значит, в конечном счете, обманываться». Но Бог обманываться не может, значит, не может обманывать и нас. Мы сами обманываем себя. Правда, Он создал нас обманывающимися. Но это, собственно, означает, что мы — создания Бога, т.е. существа, менее совершенные, чем Он. Следующий вопрос: как Бог допускает, чтобы мы заблуждались, ведь Он не желает нам дурного? Бог согласно Декарту дал нам способность еще более важную, чем способность видеть истину. «Естественный свет» человеческого разума имеет свои пределы. А вот данная Богом свобода воли предела не имеет. Если что-то в человеке и можно сопоставить с Богом — бесконечным существом — то не конечный разум, а бесконечную свободу. Свобода человека

является причиной его заблуждений, которые возникают из поспешных, недостаточно мотивированных, т.е. не основанных на истинной интуиции выводов. Человеческая свобода превышает человеческое знание. Противоречие конечности знания и бесконечности воли не свидетельствует о слабости человека. Сама способность к заблуждению говорит о человеческом совершенстве. И потом заблуждение можно преодолеть благодаря разработанной Декартом методологии.

Итак, установлено метафизическое основание науки. Из существования Бога Декарт выводит истинность математики и абсолютность критерия истинности. Ведь Бог нас не обманывает. Отсюда понятна мысль Декарта, что настоящий ученый не может быть атеистом. Ведь Бог — единственный гарант истины. Что может позволить ученому говорить об истинности своих утверждений, как не существование Бога? Существование Бога является также и гарантией существования внешнего мира — основного объекта естествознания нового времени.

Но что это за мир? Он сугубо телесен. А что характерно для тел? Наличие трех измерений. Такие трехмерные тела изучаются геометрией. Физика Декарта выводится из геометрии. Эти измерения образуют объемность тел или протяженность. Свойство протяженности оказывается у французского философа единственным субстанциальным качеством мира за пределами сознания. Таким образом, Декарт признает два типа реальности или две субстанции — вещи мыслящие (духи, души) и вещи протяженные. Они принципиально отличны друг от друга. Их субстанциальность означает их взаимную независимость, несводимость друг к другу. Мысль не нуждается для своего существования в телах, а протяженные тела — в мысли. Значит, Декарт — дуалист, т.е. тот, кто признает наличие в мире двух начал. Однако независимость духа и протяженности друг от друга не означает их абсолютной автономности. Существование и той, и другой субстанции обусловлено Богом. Подлинной субстанцией в философии Декарта, если понимать под ней реальность, существование которой зависит только от нее самой, является Творец мира.

Из протяженности мира следует, что невозможна пустота. Действительно, какие измерения могут быть у пустоты? Если же нет пустоты, то мир полностью заполнен протяженными телами. Тела состоят из корпускул (атомов). Но в отличие от атомов, например, Демокрита, признававшихся, как известно, неделимыми, корпускулы Декарта делимы, и предела у этой делимости нет. Все тела во вселенной Декарта находятся в вихревом движении. И всеобщность движения зависит не от того, что всем телам так уж свойственно двигаться. Им также свойственно и покоиться. Но покой — это идеальный случай. Тела покоились бы, если бы на них не воздействовали другие тела. Но в мире, где буквально нельзя шагу ступить, чтобы не столкнуться с каким-либо другим телом, покой может быть только гипотетическим. Впрочем, вся эта картина мира, по Декарту, только правдоподобна. Физика великого француза вероятностна. Она оперирует моделями, которые описывают, каким могло бы быть устройство вселенной, чтобы в нашем сознании возникали такие чувственные восприятия, какие в нем на самом деле имеются. Однако как

дело обстоит в действительности, мы знать не можем, ибо мир — творение Бога, а это — тайна. Человеческий разум конечен, как конечен набор врожденных идей, которые Бог вложил в нас. Бог дал нам ясную и отчетливую идею протяженного мира, но Он не дал никакой сопоставимой по достоверности идеи, выражающей происхождение мира и природу происходящих в нем процессов. Отсюда физика согласно Декарту не дает столь же достоверных истин, как математика.

В соответствии с учением Декарта о двух субстанциях, человек — уникальное существо. В нем сочетаются обе субстанции. Он и тело, и дух. Хотя его родовая специфика заключается в обладании именно духом. Тела имеются и у всех других обитателей вселенной. С точки зрения Декарта, животные также только телесны. Собственно говоря, они не более чем автоматы. Кто-то возразит, что животные, в отличие от сконструированных людьми автоматов, испытывают переживания, эмоции. Быть может, они обладают и какими-то зачатками мышления. В этом они близки людям. Но по Декарту это совсем не так. Если животные не принадлежат к мыслящей субстанции (а они к ней не принадлежат), никакие чувства, эмоции, а тем более мысли у них невозможны. То, что мы принимаем у животных за таковые, суть наша интерпретация их поведения. Мы о них судим по себе и судим неправильно. Можно ведь сделать такую механическую модель собаки, которая, если наступить ей на лапу, будет визжать. При этом механическая собака никакой боли испытывать не будет, но будет создавать впечатление, как если бы ей на самом деле было больно. Все реальные собаки (как и кошки, мыши, пчелы и т.д.) отличаются от своих возможных искусственных моделей только одним. Они — автоматы, созданные не людьми, а Богом. Поэтому они весьма совершенны, ибо вполне совпадают с планом их Творца, а Он благ и совершенен. Люди же не столь совершенны в сравнении с животными, ибо могут не совпадать с планом Творца, обладая свободой воли. Но в этом и их уникальное совершенство, которого нет ни у каких животных.

Человеческое тело тоже автомат. Сердце, например, тот же насос. Но как происходит взаимодействие в человеке духа и тела? Ведь согласно Декарту дух и тело разные, независимые друг от друга субстанции. Им, следовательно, нечем цепляться друг за друга. Как нельзя, скажем, вбить гвоздь в понятие, так нельзя мысли воздействовать на тело. Где та среда, которая бы это воздействие передавала? А между тем все мы знаем, что взаимодействие духа и тела в человеке происходит ежесекундно. И хотя наши ощущения суть особые формы мышления, они, тем не менее, не были бы возможны без воздействия тела на наш дух. Но как это происходит?

Эта проблема оказывается одной из самых трудных для Декарта. Признавая существование двух независимых субстанций, он вынужден в то же время признать и связь между ними. Эту проблему от него унаследовала вся философия Нового времени и попытки так или иначе решить ее определили специфику многих учений в XVII—XVIII вв. Она получила название проблемы психофизического параллелизма. Решений было предложено не так много, и ни одно из них не устроило всех.

Прежде всего философы стремились упразднить декартовский дуализм субстанций, оставив только одну. Но это означало сведение (редукцию) одной субстанции к другой. Так, материалисты, вроде французских просветителей Ламеттри или Гольбаха, сводили дух к телу, рассматривая первый как свойство второго. Идеалисты (имматериалисты), вроде англичанина Беркли, напротив, сводили тело к духу. Спиноза попытался превратить и дух, и протяженность в атрибуты единой субстанции. Отчасти на этот же путь встал и сам Декарт, когда в «Размышлениях о первой философии» он признал, что подлинной субстанцией является только Бог. Наконец, картезианец Мальбранш, признавая автономность друг от друга духа и тела, объяснил их взаимодействие участием Бога. Если, допустим, я хочу поднять свою руку, то моя воля не может непосредственно влиять на мое тело, но является неким поводом (по латыни повод — *occasionis*, поэтому все это учение получило название окказионализм) для Бога, чтобы Он сделал так, чтобы моя рука поднялась. Бог, таким образом, оказывается единственной причиной всякой горизонтальной связи в мире не только между духом и телом, но и между отдельными телами, а также между отдельными мыслями. Бог, следовательно, не только причина каждого явления в мире, но Он и постоянно его творит, потому что мир невозможен без связности и взаимодействия.

В работе «О страстях души» Декарт предложил свое решение психо-физической проблемы. Решение, надо сказать, не метафизическое, но скорее физиологическое. Он признал в качестве связующего дух и тело элемента шишковидную железу, размещающуюся в основании мозга. Вряд ли, однако, это решение могло удовлетворить самого Декарта как философа. Хотя бы уже потому, что железа эта телесна, и вопрос тем самым не решается, но отодвигается, ибо все равно неясно, как могут взаимодействовать телесное и бестелесное.

Блез Паскаль

Блез Паскаль (1623–1662) родился в удивительной семье. Его отец был незаурядным математиком, но сын далеко превзошел отца, и это выяснилось, еще когда Блез был ребенком. В семье был еще один вундеркинд — сестра Блеза Жаклин. В 17 лет Блез написал свой первый научный трактат «Опыт о конических сечениях». Чуть позже он создал одну из первых счетных машин. Она предназначалась для отца, который был в то время интендантом в Руане, и ему приходилось много считать. В 1646 г. происходит первое религиозное обращение Паскаля, до этого момента довольно индифферентного в вопросах религии. Он встречается с представителями янсенизма — течения в рамках католицизма, максимально близкого к августицианству с его отрицанием свободы воли, признанием предопределения в вопросе о спасении. Достаточно быстро, однако, Паскаль вернулся в мир. В это время он показал, на что способен как ученый, занимаясь изучением атмосферного давления, гидродинамикой с гидростатикой и, конечно, математикой. Среди многочисленных талантов Паскаля был и талант изобретателя. Он, в частности, изобрел гидравлический пресс и шприц. В 1654 г. он возвращается в лоно янсенизма и переезжает в янсенистский монастырь Пор-Ройаль, объединявший не только theologов и философов, но и ученых. Две его важнейшие философские работы — «Письма к провинциалу» и «Мысли» — появляются, когда Паскаль поставил себя на службу янсенистскому движению.

Философия Паскаля в известной мере дополняет учение его старшего современника Декарта, но и противостоит ему. Философия Паскаля гораздо более религиозно ориентирована, чем картезианская. Декарт, как и Бэкон, ставит религию вне философии. Для Паскаля философия без религии вообще невозможна. Основные ее посылки именно из нее и должны исходить. При этом Паскаль отнюдь не противник разума, не противник научной методологии. В науке он сделал, наверное, побольше, чем сам Декарт. Паскаль знает возможности научного мышления «изнутри». Именно потому, что он ученый, ему для истины требуется что-то еще — христианство. Его «Мысли» задумывались как апология христианской религии. Их фрагментарность — следствие не только того, что ему не хватило времени и сил завершить свою работу, но и того, что систематичность научного разума не слишком годится для тех предельных вопросов, которыми живет философия. Скорее, речь может идти как раз об отдельных прорывах, «точечных» постижениях, озарениях.

«Мы постигаем истину не только разумом, — пишет Паскаль, — но и сердцем»¹. Сердце — вот иная, неизвестная Декарту, неведомая всему рационализму XVII в. инстанция. Сердце — особая и высшая способность человека. Если Декарт доказывает существование Бога, опираясь на разум, то Паскаль — на особую «сердечную» (сверхрациональную) интуицию.

Разум важен. Но когда Паскаль говорит: «Все, что превышает геометрию, превосходит и нас», надо понимать, что речь идет не только о констатации ограниченности человека, предельной возможностью которого является именно его мышление, воплощенное в научном творчестве, но, скорее, о том, что человек превышает сам себя, сам себе не тождествен. Человек в сердце превышает себя как разумное существо. И поэтому разум вряд ли можно считать родовой характеристикой человека. Вернее сказать, человеческая специфика в том, чтобы быть открытым Богу. Эта открытость есть демонстрация иных способностей человека, чем те, которые он задействует в научном познании. Человек, по Паскалю, двойственен. В этом и трагедия, и особое его величие.

Научные занятия философски продуктивны в том случае, когда ученый доходит до осознания бесконечности мира. Бесконечно малое и бесконечно большое — вот горизонты мира. А человек — посередине, неспособный охватить в мысли, освоить, по-бэконовски, приспособить обе эти бесконечности. Эти открывающиеся на пределе научного познания бездны ужасают Паскаля. Но ужас перед бытием продуктивен. Он позволяет человеку если не разумом, так верой выйти за пределы собственного ничтожества. Оно оборачивается величием. Поражение в познании превращается в победу. Ученый по-своему, через достижение пределов разума, приходит к Богу. Наука — верный путь к Нему. С точки зрения Паскаля, атеист — тот, кто подавлен собственным разумом, не видит выхода из него, да и не знает его границ. Атеист пребывает внутри своего разума как в коконе.

Христианин, по Паскалю, не тот, кто чурается разума, но кто умеет им пользоваться, для того чтобы увидеть перспективу веры. На это намекает знаменитое пари Паскаля: что выиграет скептик, если он отвергнет существование

¹ Паскаль Б. Мысли. — М., 1994.

Бога? Ничего. А что он выиграет, если признает Его существование? Вечное блаженство.

Но доказательность научного познания с ее критериями ясности и отчетливости интеллектуальной интуиции должна быть дополнена иного рода доказательностью — искусством убеждения. Последнее есть апелляция к иной способности человека, в конечном счете — к сердцу. Законы сердца требуют не логики, но красоты, переживания и сопереживания, страдания и сострадания. Паскаль — один из немногих в своем веке, кто не стремился свести человека (для простоты) к одному рациональному мышлению. Эмоции человека суть важнейшие составляющие его природы. Если мы представим человека как только голову, мы его не поймем. Поэтому человека так трудно изучать. Поэтому наука XVII в., по мнению Паскаля, отворачивается от человека, предпочитая «изучать все остальное». Да и мало тут одной науки. В этом деле важна еще и роль литературы. Неслучайно Паскаль оказывается не только великим ученым, но и блестящим писателем. По мнению Буало, с паскалевских «Писем к провинциалу» началась вся современная французская проза. Литературный дар с его особой, не тождественной научной речи убедительностью, есть единственное средство дойти до сердца, у которого «свои законы».

Двойственность человека — это по Паскалю основной факт его бытия. Человеческая нецельность — это следствие фундаментального события — грехопадения, с которого, собственно, и начался человек, которого мы знаем. Отсюда удивительное требование этики Паскаля: необходимо себя ненавидеть. С этого только и может начинаться доступная человеку нравственность. Себялюбие, разумный эгоизм, о котором так много будут говорить просветители в XVIII в., никак не могут быть основой морали. Себялюбие, собственно, возможно тогда, когда человек себя не знает. Чем больше он узнает себя, тем менее его есть за что любить. Это неприятно — лицезреть собственное ничтожество, и поэтому человек бежит от себя. Как человек предпочитает не думать о своей смертности и живет так, как если бы он был бессмертен, так бежит он и от собственной греховности. Он склонен заниматься не собой, а другим и другими. Он предпочитает развлекаться, ведь и научные занятия — род развлечения. Развлекаясь, мы отвлекаемся от себя. Мы закрываем глаза на страшную истину: мы ничтожества. Ненависть к себе — это и есть единственно нравственный способ себялюбия и самопознания. Это род духовного бодрствования. «Нельзя спать, когда распинают Христа» — таково религиозно-этическое требование для всякого христианина. Но ненавидеть себя не значит ненавидеть других. Других можно только любить. К другим надо относиться, видя в них образ Божий, а к себе — видя в себе то, что стало с этим образом после первородного греха.

В этой проповеди ненависти заключается главное отличие позиции Паскаля от точки зрения иезуитов — основных его оппонентов в «Письмах к провинциалу». Иезуиты — наследники эпохи Ренессанса. Их этика допускает оправдание любого греха. В основе этой снисходительности лежит стремление привлечь на свою сторону как можно больше сторонников. Паскаль же не обещает человеку легкого счастья и безоблачного будущего. Он по-янсенистски суров к человеку, но только так, по мнению Паскаля, можно спасти свою душу.

Бенедикт Спиноза

Спиноза начинал как последователь Декарта и оставался им всю свою жизнь в той мере, в какой следовал рационалистической линии картезианства. Математику он признавал образцом научности. В то же время Спиноза достаточно рано стал критиковать Декарта. В первую очередь критика эта была связана с дуалистической позицией французского мыслителя. Мы помним, что Декарт так и не смог удовлетворительно решить проблему взаимоотношений духа и тела, мышления и протяжения. Одна из главных задач, вставших перед Спинозой, заменить картезианский дуализм монизмом, т.е. учением, исходящим из единства мира, обусловленным единым и единственным началом. Согласно Спинозе нет двух субстанций. Мышление и протяжение в его системе оказываются двумя атрибутами (сущностными свойствами) единой субстанции, которую голландский философ называет Богом или природой. Бог есть «безусловно бесконечное существо, т.е. субстанция, состоящая из бесконечных атрибутов, причем каждый из них выражает вечную и бесконечную сущность». Субстанция по Спинозе есть *causa sui* — причина самой себя. Она в своем существовании не нуждается ни в каком другом бытии, ничем извне не определяется. Субстанции же Декарта были другими. В своем существовании они не нуждались друг в друге, но равно нуждались в Боге как их творце. Они, следовательно, не были автономны и не достойны были именоваться субстанциями. «Субстанция, — считает Спиноза, — одна, ибо, будучи бесконечной, она не может быть ничем ограничена извне, иначе она не была бы бесконечной и, следовательно, не могла бы называться субстанцией. Сущность субстанции заключает в себе ее существование».

Бенедикт Спиноза (1632–1677) — нидерландский философ. Родился в семье купца. Возглавив после смерти отца его дело, Спиноза одновременно завязал научные и дружеские связи вне еврейской общины Амстердама, в которую входила его семья. Большое влияние на Спинозу оказал Ванини, а также Уриель Д'Акоста — представитель еврейского вольномыслия. Руководители общины подвергли Спинозу великому отлучению (1665). Спасаясь от преследований, Спиноза жил в деревне, зарабатывая средства к существованию шлифовкой линз, затем в Рейнсбурге, предместье Гааги, где и создал свои философские произведения.

Человеку известны только два из множества атрибутов субстанции — упомянутые мышление и протяжение. Непосредственно человеку дана не сама субстанция, но модусы ее атрибутов, т.е. конечные проявления, модификации субстанции. Они, собственно, суть то, что мы называем телами (если они модусы протяжения) или идеи, а также души (если они модусы мышления). Модусы — это не отдельное от субстанции и, тем более, не противостоящее ей бытие. Скорее модусы представляют собой моменты в бесконечном развертывании субстанцией ее бесконечного потенциального содержания. Субстанция как бы показывает себя с разных сторон. Причем показывает самой себе. Ведь по существу кроме субстанции ничего не существует. Поэтому субстанция — конечная причина существования всякого модуса. Мы не можем познать его вполне, если не дойдем до субстанции в нашем движении к последней причине всего сущего, хотя непосредственно причиной существования всякого конечного модуса является другой конечный модус.

Бог как первопричина всего сущего называется у Спинозы *natura naturans* (природа производящая). Природа же как совокупность модусов проявлений, конкретных выражений субстанции называется *natura naturata* (природа произведенная). По сути дела и то, и другое — разные аспекты единого и единственного бытия. Разные его грани. Однако в этом разделении бытия на производящее и произведенное имеется тонкость, которая не позволяет говорить о том, что учение Спинозы — это пантеизм. Формула «Бог или природа», казалось бы, к этому подводит. Тем не менее Бог Спинозы не тождествен совокупности отдельных вещей, т.е. тому, что и принято было в XVII в. считать природой, — как не тождественно то, что производит, тому, что произведено или как причина не тождественно следствию, хотя и связана с ней. Правильнее сказать, что учение Спинозы в зависимости от того, какой аспект его мы рассматриваем, может быть определено и как пантеистическое, и как теистическое, и даже как атеистическое.

В мире Спинозы, по существу, нет свободы. Ее нет на уровне модусов, ибо их существование зависит от другого бытия. Но ее нет и на уровне субстанции в целом. Она хотя и не определяется в своем существовании ничем извне — там просто ничего быть не может — но она зато определяется своей собственной природой. Субстанция существует только так, как она существует. Иной она быть не может. То, что может существовать, с неизбежностью осуществится. Голландский мыслитель не отделяет возможности от действительности. Бог Спинозы, следовательно, не личность. Он не творит мир по воле своей. Он не может его не творить и не может творить его иначе, чем он творит. Бог Спинозы не Бог христиан или иудеев. Скорее Он — самозаводящийся механизм. Он — Бог философов. Можно сказать даже, что Он сам — образцовый философ.

Человеку, согласно Спинозе, свойственно три рода познания. Первый (низший) — познание чувственное. Оно не выходит за рамки схватывания отдельных предметов-модусов и их свойств. Этот род познания — источник заблуждений. Он дает лишь смутное знание потому, в частности, что не выводит человека за пределы модального бытия, оставляет его на стадии знания отдельного. Он не достигает полноты бытия.

Второй род — рациональное (дискурсивное) познание, т.е. познание посредством понятий и общих идей. Однако и этот род не достигает полноты, т.е. в конечном счете не доходит до Бога-субстанции.

Третий род — интуитивное познание (высшее). Оно делает доступными первоначала. Что такое субстанция, Бог, атрибут и т.д., можно понять только из интуиции. Это и понятно, ведь все это — первопонятия. Их нельзя ниоткуда вывести как в случае второго рода познания. Напротив, именно из них можно вывести весь идеальный каркас мира. Эти понятия наиболее просты, т.е. самоочевидны. Правда, для того чтобы зафиксировать эту очевидность, нужно определенным образом (пользуясь картезианской методологией) сфокусировать свое умственное зрение.

Человек начинает познавать мир с первого, самого несовершенного рода познания. Он — первый по времени, но последний по значению. Третий же род, интуиция, является последним по времени, но первым по значению. На-

ука в отличие от простого мнения, от позиции обыденного здравого смысла, должна начинаться именно с интуитивно постигаемых первоаксиом всякого бытия. Неслучайно самая главная книга Спинозы «Этика», изданная уже после смерти философа, композиционно соответствует этому идеальному порядку. Она начинается с самых общих определений, аксиом. Да и называется первая часть характерно — «О Боге». А потом уже от Бога Спиноза переходит к миру, к людям, к отдельным вещам.

Цель «Этики» — описание пути к человеческому счастью, к блаженству. На этом пути человек обязательно сталкивается с аффектами (страстями), которые он должен преодолеть, ибо аффекты держат человека в рабстве, а раб счастлив быть не может. По сути, аффекты — это то, что увеличивает или уменьшает жизненный потенциал человека. Радость увеличивает. Печаль уменьшает. У всякой вещи имеется стремление к сохранению своего бытия как можно дольше, и аффекты выражают это стремление.

Аффект плох тем, что он привязывает человека к окружающим его вещам, делая его зависимым от того, что он считает для себя плохим или хорошим. Аффект ограничивает кругозор человека, замыкая его горизонт вещами, с которыми он связывает решение своих жизненных задач. Даже если мы любим кого-нибудь или что-нибудь, мы оказываемся в зависимости от объекта нашей любви. Мы ничего, кроме него, не видим. Избавиться от аффектов согласно Спинозе можно посредством расширения горизонта нашего знания, т.е. посредством мышления,двигающегося от следствий к причинам. В конечном счете посредством познания Бога как первопричины всего. Подлинное счастье, доступное, впрочем, немногим, и состоит в познании абсолюта, Бога, субстанции и через это — всего остального мира. Можно сказать, что тогда человек окажется зависимым от Бога. Но в этом-то и заключается высшее счастье. Встать на позицию вечности. Взглянуть на мир как бы от лица Бога. Совпасть с ним в своем познавательном усилии. Слиться с Ним в любви к Нему.

По существу, Спиноза не устраняет страсти вообще, но заменяет одни страсти другими, более возвышенными. Самая же возвышенная из них — интеллектуальная любовь к Богу. Любя Бога как самого себя, вместо самого себя, становишься на место Бога, который любит самого себя в силу своего абсолютного совершенства.

Вильгельм Готфрид Лейбниц

Лейбниц — последний великий метафизик XVII в. Он решает те же фундаментальные задачи, что и Декарт, Паскаль, Спиноза. Решает также в рационалистическом духе, но по-своему. Самый главный вопрос его философии: что такое бытие? Ответ на этот вопрос показывает, насколько Лейбниц рационалист, ибо ответ таков: бытие это все то, что может быть мыслимо. Как именно мыслимо? Непротиворечиво, т.е. в соответствии с законами формальной логики. Все, что не несет в себе логического противоречия, существует. Существует, но как? То, что может быть мыслимо непротиворечиво, существует в возможности. Точнее, в виде возможных миров в божественном мышлении. Они существуют только в виде идеального проекта, а не во плоти. Во плоти су-

существует только один мир. Тот, в котором мы все живем. Этот мир оказался не только возможен, он реализовался в действительности. Почему реализовался именно этот мир? Потому что он лучший из всех возможных миров. Это означает для Лейбница, что этот мир максимально непротиворечив. В нем более всего сущности. Он наиболее отвечает идеалам разума.

Вильгельм Готфрид Лейбниц (1646–1716) — немецкий философ, математик, физик, изобретатель, юрист, историк, лингвист. Изучал юриспруденцию и философию в Лейпцигском и Йенском университетах. С 1676 г. состоял на службе у ганноверских герцогов, сначала в качестве придворного библиотекаря, затем историографа династии ганноверских правителей и тайного советника юстиции. Основные философские сочинения: «Рассуждения о метафизике», «Новая система природы», «Новые опыты о человеческом разуме», «Теодицея», «Монадология».

Бог выбирает наш мир как наиболее достойного кандидата на существование. Этот выбор не беспричинен. Бог Лейбница (тоже, как мы видим, Бог философов) определяет его к существованию, переходу от возможности к действительности, потому что он наиболее рационален, в нем более всего сущности. Бог, следовательно, творя наш мир, делает его действительным, подчиняется логике. Однако одной логики мало, чтобы мир появился. Нужна еще воля Бога. Логика — это предпосылка для того, чтобы выбор Бога состоялся, но нужно еще Его собственное решение, которое уже никакой логикой не исчерпывается. В фундаменте нашего мира, в акте его творения, т.е. воплощения идеи в реальности (а быть в действительности важнее и лучше, чем быть только в возможности) присутствует не только логический базис в виде закона достаточного основания, но и божественная воля, которая — тайна, никакой логикой не описываемая.

Что же это за мир, в котором мы живем? Он наиболее непротиворечив. Но наиболее непротиворечив тот мир, который максимально прост по своим основополагающим принципам. Чем больше принципов, тем больше вероятность возникновения противоречия, т.е. немыслимости. Самая простая система — та, в которой меньше всего элементов. Система, которая максимально бедна основаниями. В пределе такой должна быть система с одним элементом. Но этого мало. Лучший из миров тот, у которого при минимуме оснований имеется максимум следствий. Наш мир должен быть максимально беден и прост в истоках и максимально богат и сложен в продолжении, в конкретном воплощении, в проявлениях. Это означает, что наш мир не терпит пустоты (это означало бы, что первопринципы работают вхолостую, не обеспечивают полноты существования — такой мир уже не был бы лучшим), не терпит повторения одного и того же (это опять-таки скрадывало бы богатство проявления). Наш мир должен быть наполнен событиями, причем все они должны быть разными. Мир в своих проявлениях должен все время меняться, эволюционировать, не сводиться к предыдущим состояниям, открывать все новые и новые стороны.

Если мы сравним вселенную Лейбница, скажем, со вселенной Гоббса, то сколь велика будет разница. Мир Лейбница всегда нов, всегда неповторим, качественно разнообразен. Это не унылая картина соударения равных друг другу

тел во вселенной Гоббса, где меняется скорость тел, меняется конфигурация, но не меняется качество. Да и нет там места никакому качеству, но только количеству. Мир же Лейбница — живой, подвижный, неожиданный, сияет всеми цветами радуги. Прообраз Гоббса — мир мертвой материи, мир минералов. Прообраз Лейбница — мир живой природы. Гоббс ориентирован на механику, Лейбниц — на биологию.

Из чего же состоит этот прекрасный живой мир Лейбница? Из монад. Монада (от греч. *monas* — единица) — это простая неделимая сущность, единица мира. Из ее простоты, по Лейбницу, следует ее бестелесность, духовность. Монада — духовная субстанция. Мир состоит из множества духовных субстанций. Субстанций не две, как у Декарта, не одна, как у Спинозы, но множество. Декарт — дуалист, Спиноза — монист, а Лейбниц — плюралист.

Что же определяет монаду в качестве субстанции? Все монады созданы Богом, который, в свою очередь, сам является верховной монадой, вершиной пирамиды духовного совершенства. Для Лейбница образующим качеством является активность монады. Активность эта заключается в присущем каждой монаде стремлении реализовать потенциальную бесконечность своих состояний. Эта активность, направленная к изменению, эволюции (впрочем, и инволюция, регресс, деграция также возможны). Важно, что Лейбниц выделяет процесс становления как важнейшую черту субстанции. Монада является субстанцией в том случае, когда она движется в своих качественных превращениях, а не когда уже остановилась. Когда она остановилась, ее собственно больше нет как субстанции. Субстанция же у Декарта и Спинозы нечто застывшее, тождественное себе. Мышление у Декарта всегда мышление. Его не может быть больше или меньше. Оно либо есть, либо его нет.

Что же конкретно представляют собой изменения, совершающиеся в монадах? Эти изменения суть этапы в познании мира. При этом Лейбниц говорит, что у монад «нет ни окон, ни дверей», с помощью которых они могли бы непосредственно соприкоснуться с другими монадами или испытывать их воздействие. Монады герметически закрыты от других монад. Она открыты только вовнутрь себя, видят только себя, свои изменчивые состояния. Лейбниц объясняет эту закрытость бестелесностью монад. Им нечем воздействовать на другие монады, у них ведь нет материи, нет тела. Они — духи. И, тем не менее, каждая монада в своем непрекращающемся становлении отражает в той или иной степени весь мир, все другие монады. Мир каждой монады — это определенная, неповторимая картина мира в целом. Ведь каждая монада уникальна. Если бы были две одинаковые монады, то это означало бы, что в действительности есть только одна. И эта картина не иллюзорна. Она в самом деле отражает весь мир, каков он в этот момент времени.

Тогда откуда эта синхронность монад, их соответствие образам друг друга, если они не видят и не слышат друг друга? Лейбниц отвечает: эта синхронность есть результат изначальной предустановленной гармонии между монадами. Источник этой гармонии, конечно же, Бог. Он вложил в каждую из монад что-то вроде программы, в соответствии с которой моменты их становления синхронизированы друг с другом. И подобная исходная синхронность превращает

весь мир в сложнейший ансамбль, в котором каждый элемент действует заодно с другими, не зная об этом.

Но всякий ансамбль предполагает иерархию. Она имеется и в мире монад. Лейбниц признает у монад три уровня совершенства. Низший уровень — монады «голые». Они как бы спят без сновидений. В них происходит некая духовная жизнь, но она не фиксируется самими монадами. Их бытие вполне бессознательное. Второй уровень — монады «животные». Им вполне доступно восприятие (перцепция). Третий, высший, уровень — монады-духи. Для них характерно уже не только восприятие, но сознание восприятия, сознание сознания (апперцепция). Эта высшая познавательная способность позволяет не только фиксировать текущие состояния, но и восходить к их источнику — Богу и той логической системе (Лейбниц называет знание о ней необходимыми истинами), которая, как мы знаем, является предпосылкой всякого бытия и в чем-то превосходит и самого Бога.

Выводы

1. Индивидуализм и секуляризм — наследие Реформации — сделали возможной и революцию в науке, совершившуюся благодаря усилиям таких выдающихся ученых, как Коперник, Кеплер, Галилей, Ньютон, бывших также замечательными мыслителями, и усилиями таких выдающихся мыслителей, как Декарт, Паскаль, Лейбниц, являвшихся также замечательными учеными.

2. Характерной особенностью европейской социальной философии XVII—XVIII вв. является разделение истории человечества на два этапа — естественное и общественное состояние. В естественном состоянии человек вполне совпадает со своей природой. Он соответствует тем условиям, в которых он создан. Но его естественное право наталкивается на не менее суверенное право других людей на все. В результате между людьми возникает конфликт, война всех против всех. Поэтому нужно государство, общественный договор, равенство перед законом. Осуществление этого приводит к общественному состоянию.

3. Теория общественного договора — учение, распространенное в социальной философии Нового времени, согласно которому человечество в процессе своей эволюции пережило два основных этапа — естественное и общественное состояния. Общественный договор знаменует собой переход от первого ко второму. Суть такого рода договора заключается в отчуждении гражданами ряда своих естественных прав в пользу какого-либо коллективного органа или монарха, суверена. В результате этой процедуры другие основные естественные права сохраняются.

4. Сенсуализм и рационализм — два основных способа достижения научного знания, принятые в философии Нового времени. Философы-сенсуалисты главное внимание обращали на создание условий, при которых возможно познание внешнего мира, природы. Сенсуалисты утверждали, что данные о самой природе можно получить только через чувственный опыт. Разум может дать информацию только о самом себе, но не о внешнем мире. Поэтому только чувственный опыт, преобразованный благодаря познавательному методу,

может описывать действительность саму по себе, независимо от способностей сознания.

5. Рационалисты во главу угла ставили описание условий, при которых возможно достижение знаний, т.е. данных, имеющих всеобщий и необходимый характер. Получить такого рода знание из чувственного опыта они считали невозможным, и вслед за Декартом пытались найти источник такого рода знания в другой инстанции — в самом разуме. Универсальность человеческого разума позволяла, по их мнению, обеспечить универсальность данных, на которых основывается всякая наука.

Контрольные вопросы

1. В чем заключается сенсуализм философии нового времени?
2. Каков основной смысл рационализма в философии нового времени?
3. В чем состоит специфика индуктивного метода Ф. Бэкона?
4. В чем основной смысл картезианского принципа *cogito ergo sum*?
5. Как представлял себе переход от естественного состояния к общественному Т. Гоббс?
6. Каковы особенности естественного состояния человечества, согласно Д. Локку?
7. Каков смысл тезиса Д. Беркли *esse est percipi*?
8. Какова основная цель философии Д. Юма?
9. В чем основное отличие онтологии Б. Спинозы от онтологии Р. Декарта?
10. Каковы особенности онтологии В. Лейбница?

Для дополнительного чтения

- История философии: Учебник / Под ред. В.В. Васильева, А.А. Кротова, Д.В. Бугая. — М., 2015.
- Гайденко П. История новоевропейской философии в ее связи с наукой. — М., 2012.
- Губин В.Д., Стрелков В.И. Национальные образы философии. — М., 2013.
- Рассел Б. История западной философии: В 2 т. — М., 1993. — Т. 2.
- Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Новое время. — М., 1996. — Т. 3.

Глава 7

ФИЛОСОФИЯ ПРОСВЕЩЕНИЯ

Просвещение — это важное явление в интеллектуальной жизни разных европейских государств XVIII в. — Франции, Великобритании, Германии, Польши, России и др.¹

Просвещение — явление противоречивое. Воздействие его на культурную и социальную жизнь двоякое. С одной стороны, оно — необходимое условие преобразования культуры и общества, которое необходимо и полезно для всякого живого и, следовательно, развивающегося общественного организма. Просвещение противоположно застою. Просвещенческие идеи возбуждают умы, приглашают и даже принуждают к социальной и интеллектуальной активности массы людей, которые без воздействия этих идей были бы обречены пребывать в четырех стенах одной и той же культурной модели бытия, повторяющейся из поколения в поколение, оставаться внутри культуры, не смея и не желая поставить ее вековые ценности под сомнение.

Кто-то может возразить: чем же плоха патриархальная модель социального и культурного устройства (ведь именно патриархальность и является противоположностью Просвещения)? Зачем так уж нужно ставить ее под сомнение? Ответить можно так: затем, что это нужно самой культуре, самому обществу. Неприкосновенность культурных ценностей чаще всего ведет к деградации самой же культуры. Чтобы культура процветала, она должна изменяться. А для этого она должна время от времени ставить под сомнение собственные основания. Для развития культуры нужна свобода от прошлого, застывшего, готового. Ее творцам необходимо некое интеллектуальное беспокойство. Парадоксальным образом культура для того, чтобы продолжать существовать, быть верной себе, должна изменяться.

С другой стороны, человеку вообще присуще стремление к новому, тяга к пересмотру прошлого, мира родителей, царства традиционных устоев. Каждое новое поколение начинает жизнь как бы сначала, с чистого листа. Мудрое возвращение к традиции приходит потом, после искуса новизной. Но и возвращение к традиции невозможно без ее нарушения. Иначе она не будет цениться. И мудрость возвращения не исключает, но предполагает молодую мудрость нарушения культурных традиций и запретов.

Для всех этих тенденций в человеческом обществе вообще и в жизни индивида в частности просвещение дает простор, дает необходимый им язык и

¹ Просветительские идеи имели хождение и в североамериканских колониях Англии. Помимо прочего, благодаря идеям Просвещения эти колонии в том же веке создали новое, феноменальное по своим возможностям государство, — США.

форму. Просвещение является почти обязательным моментом в жизни любой культуры, любого социального организма. Не следует поэтому думать, что только Европа пережила подобную эпоху. Свои эпохи Просвещения, разумеется, по-своему окрашенные, со своей спецификой, знают многие другие культурные сообщества.

Просвещение чаще всего нарушает социальную устойчивость. Брожение в умах находит свое воплощение в социальном действии. Общество, утратившее внутреннюю сбалансированность, превратившееся в объект постоянной критики и отрицания, вполне может погибнуть в результате подобного действия. Машина, как известно, наименее устойчива на повороте. Просвещение — эпоха такого рода поворота. Жить в условиях разрушающегося общественного целого несладко никому, за исключением, быть может, проходимцев, любящих ловить рыбу в мутной воде. Пример французского (в особенности, но не только) Просвещения обращает на себя внимание более всего. Оно завершилось революцией, сопровождавшейся многочисленными жертвами. Были ли эти жертвы оправданными перед лицом того будущего, которое предвидели, к которому призывали философы-просветители и которое строили их последователи-революционеры? Однозначного ответа быть не может.

Если жизнь каждого человека — это абсолютная ценность, а преимущество всякого будущего по сравнению с прошлым лишь относительно, ответ будет отрицательным. Но, с другой стороны, человеческая история, по-видимому, в принципе не может совершаться без жертв, прямых или косвенных. Возможность утраты жизни как высшей ценности составляет условие самой возможности жизни. Жизнь человека как жизнь культуры и общества в целом исходно трагична. Просвещение, с этой точки зрения, обслуживает эту трагическую составляющую человеческого бытия, без которой человек не человек.

Такое духовное явление, как Просвещение, предполагает циркуляцию определенных идей в определенной социальной среде. У Просвещения были свои идеологи, т.е. те, кто создавал специфическую информационную среду (они предпочитали называть себя философами, образуя своего рода сообщество эмансипированных умов), свои любимые идеи и свои потребители этих идей. Социальный статус последних неоднороден: европейские монархи, вроде российской императрицы Екатерины II или прусского короля Фридриха II, аристократы и вельможи, вроде англичанина лорда Честерфилда, французское провинциальное «дворянство мантии» (из него вышел, например, будущий якобинский лидер Конвента Робеспьер), итальянские католические священники, венские профессора. При всей, однако, социальной пестроте их объединяло то, что все они были по тому времени хорошо образованными людьми. И это же обстоятельство предопределяло немногочисленность потенциальных объектов просвещения. Показательно, что Д. Дидро (являвшийся наряду с Д'Аламбером главным вдохновителем и создателем «Энциклопедии» — многотомного труда, в котором в наиболее полном виде были выражены основные идеи Просвещения) не мог найти купцов, которые могли бы написать для этого издания довольно многочисленные технические статьи, посвященные торговле. О торговле писали врачи, гражданские

чиновники, но не те, кто ею непосредственно занимался. Им просто не хватало для этого образования.

Денни Дидро (1713–1784) — французский философ, писатель, теоретик искусства. Он был одним из наиболее глубоких умов своей эпохи и своей интеллектуальной среды, что, возможно, и не позволило ему создать законченную философскую систему. Дидро стал одним из лучших писателей своего времени. Его повести «Монахиня», «Жак фаталист и его хозяин», «Племянник Рамо» вошли в золотой фонд французской литературы Нового времени. Дидро был другом русской императрицы Екатерины II, с которой находился в переписке. Екатерина, чтобы помочь нуждавшемуся в деньгах философу, купила у него библиотеку, но позволила ему пользоваться ею до самой смерти.

Что же касается самих философов-просветителей, они также были весьма разными людьми — с различным социальным опытом, разными политическими убеждениями и разным происхождением. Среди них был и богатый барон Гольбах, и претендующий на аристократичность Вольтер, и государственные деятели вроде Франклина или Джефферсона, и полупролетарий Руссо, бравировавший своей бедностью и незнатностью, однако живший среди аристократов и пользовавшийся их благоволением как чем-то само собой разумеющимся.

Философы Просвещения обращали свое внимание на самые разные отрасли человеческого знания — собственно философию, историю, экономику, политику, юриспруденцию, медицину, технику, биологию, химию, физику, педагогику, теологию и т.д. Многие из просветителей были прекрасными писателями (например, Вольтер или Руссо). Взгляды их были весьма разнообразны. Однако можно отметить и некоторые общие для французских философов темы. Например, все они были достаточно агрессивны по отношению к прошлому. Если, скажем, мыслители Возрождения, отрицая культурные ценности Средневековья, видели свою задачу в том, чтобы восстановить культуру прошлого (классическую античность), хотя в действительности создавали иную, новую культурную среду и язык, то почти все просветители видели в культурном прошлом человечества лишь цепь невольных или вольных заблуждений. Они стремились развенчать все предрассудки, управлявшие ходом истории человечества и поведением отдельных его представителей. Они вполне осознанно стремились преодолеть прошлое человечества, теоретически обосновать оптимальную модель его социального устройства, полностью соответствующего человеческой природе.

Философия Просвещения — это такой этап в интеллектуальном развитии европейского человечества, в ходе которого признается незыблемое и универсальное для всякого индивида содержание человеческой природы. Критический настрой просвещенческих мыслителей определяется признанием несоответствия тех условий (прежде всего социальных), в которых живет современный человек и тех, которые соответствуют его неизменной природе. При этом признается, что субъектом познания мира является наука. Философия же играет роль главным образом распространителя истинного видения мира. Поэтому, в частности, основным итогом просвещенческой деятельности во Франции стало создание «Энциклопедии наук и ремесел» Дидро и

Д'Аламбера — суммы человеческого знания, полученного на протяжении всей его истории.

Один из крупнейших немецких мыслителей XVIII в., Иммануил Кант (1724—1804), бывший сторонником просвещенческих идей, но показавший их пределы, стал в итоге критиком Просвещения, подчеркивавшим, что главная черта человека эпохи Просвещения — эмансипация человеческого разума. Не в том дело, что человек раньше был неразумным, а теперь стал разумным. Он всегда был разумным по своей природе — в этом представлении Кант вполне солидарен с другими просветителями. Но раньше человек не смел жить в соответствии с требованиями собственного разума. Он вынужден был жить, опираясь не на свой, но на чужой, чей-то разум. Он был как бы несовершеннолетний. Теперь же человек XVIII столетия получил, с точки зрения Канта, возможность быть самим собой, основывать собственные поступки не на чужом авторитете, не на заученной догме, принятой без рассуждения, но на собственном мнении. Причем это мнение в той мере, в какой оно соответствовало разуму, было уравнено в правах с мнениями других людей, наделенных разумом. Основанием этого нового равенства и новой свободы стало признание равной разумности всех людей, обусловленной тождественностью их природы. Человек получил свободу открыто высказывать свое мнение, что вытекало из автономности и самодостаточности собственного мышления.

Мечтой просветителей было рационализировать природу и общество. Воплотить в действительность эту идеальную конструкцию выпало на долю не самим идеологам, но их последователям — революционерам-практикам во Франции и Северной Америке. Зависимость последних от просветительских идей, нацеленных на преобразование человеческого общества в соответствии с правильно понятой человеческой природой, несомненна. Несомненно также и то, что социальная практика революционеров весьма далеко (особенно в ходе французской революции) отходила от того, как представляли себе будущие преобразования сами просветители. Абсолютное их большинство были революционерами в области идей, но предпочитали постепенные, медленные реформы в социальной практике.

Многие из них были сторонниками просвещенного абсолютизма, предполагающего, что исполнителем необходимых социальных преобразований будет законный монарх, соответствующим образом подготовленный, воспитанный в духе просвещенческих идей. Образовать одного человека несравненно легче, считали просветители, чем весь народ. Нелицеприятные высказывания о невежественности широких масс в изобилии встречаются и у Вольтера, и у Дидро. Воспитать весь народ невозможно, либо это потребует очень долгого времени. Начинать же социальные реформы надо прямо сейчас. Следовательно, необходимо было правильно выбрать те немногие, но ключевые в деле реформирования общества фигуры, на которые можно было направить всю мощь просвещенческой педагогики. Такими фигурами естественно представлялись сами правители.

Одной из важнейших особенностей философии Просвещения в сравнении, скажем, с европейской философией XVII в. была ориентация на педагогику.

Проблемы воспитания нового человека, т.е. человека, вполне совпадающего со своей природой, были в центре внимания всех просветителей, но прежде всего Гельвеция и Руссо. На первый план вышла коммуникативная, т.е. обеспечивающая передачу мысли от одного индивида к другому, составляющая философии. Важным было не только то, что сказано, но и как сказано. Философия предстала важнейшим инструментом общения между людьми, а значит, и условием их единства. Философия оказывалась ответственной за состояние общества. Для изменения общества сделалось необходимым философское образование, которое, в свою очередь, предстало важнейшей предпосылкой всякого образования вообще.

Особенно показательна в этом плане педагогическая философия Руссо, изложенная им в романе воспитания (сделавшимся с легкой руки Руссо новым литературным жанром) «Эмиль, или О воспитании». Роман этот действительно стал новым словом в педагогической теории. В нем, например, читатели впервые встретились с идеей соединения обучения с производительным трудом (эта идея получит свое дальнейшее развитие в марксистской педагогике), что должно было плавно готовить ребенка к переходу во взрослую жизнь. Руссо призвал соединить в воспитании приятное с полезным.

Жан-Жак Руссо (1712–1778), французский философ, писатель, педагог, музыковед. Родился в Женеве, чем всегда гордился. Не получил систематического образования, однако рано пристрастился к чтению. В возрасте 16 лет оставил родной дом и отправился в странствия. Побывав лакеем, домашним учителем, переписчиком нот, оказался в Париже, где свел знакомство с просветителями и нашел у них радушный прием. Писал статьи для «Энциклопедии», правда, не по философии, а по теории музыки. В 1750–1760-х гг. опубликовал свои основные социально-философские произведения, самое значительное из них — «Об общественном договоре». В 1762 г. появился его педагогический роман «Эмиль, или О воспитании», после чего он окончательно рассорился с просветителями и вынужден был покинуть Францию, опасаясь преследования со стороны властей. По приглашению Д. Юма уехал в Англию, но скоро стал подозревать своего радушного хозяина в том, что тот строит против него козни, и вернулся во Францию.

Руссо — исключительно противоречивая, парадоксальная личность. Так, будучи педагогом-новатором, он всех своих детей отдал в воспитательный дом. Презируя аристократов, он находил именно в их среде и убежище, и самых благодарных читателей. Руссо, являясь автором романов, пьес, сказок, стихов, стал одним из родоначальников нового направления в литературе — сентиментализма. Для деятелей французской революции (особенно для якобинцев) Руссо стал главным авторитетом по части идеологии.

Руссо был одним из первых в европейской педагогике, кто заговорил о ненасильственности воспитательных мер. До него ребенок воспринимался исключительно как объект воспитания, из которого можно делать то, что задается целями той иной системы воспитания. Между тем ребенок всегда и прежде всего субъект воспитания. Единственно успешное воспитание — это самовоспитание, умело направляемое наставником. Руссо призвал учителя соответствовать ученику, увидеть в нем то, что в нем есть от природы. И не препятствовать ей, не пытаться ее изменить в угоду неким абстрактным

принципам, но вслушиваться в нее, давать ей простор для реализации. Целью воспитания становилось не моделирование ребенка в соответствии с образцами, но раскрытие исходного содержания (все той же человеческой природы). Не вопреки склонностям ребенка, но вслед за ними, обнаруживая и давая им волю, должен был действовать педагог-просветитель. Воспитание, согласно Руссо, не должно было быть ни духовным, ни светским, а естественным, ориентированным на природные склонности ребенка. Его надо было обучать не мертвым языкам, не толкованиям писаний, не схоластике, не светским манерам, но предметам полезным для его будущей жизни — географии, ботанике, письму, арифметике. Ребенок должен был обучаться вблизи природы, в непосредственном ее восприятии. Не науки, но жизнь — главный воспитатель естественного человека.

Если, основываясь на доводах разума (наиболее убедительных для человека именно потому, что он — разумное существо по преимуществу), выявим те предрассудки, заблуждения, которые мешают его адекватному функционированию и покажем их разуму (в данном случае — разуму правителя), то цель в значительной степени будет достигнута.

В борьбе за умы людей просветители на первый план ставили науку. Популяризация научных достижений была одной из главных задач. Само представление просветителей о том, кто такой философ, имеет в виду подобную популяризацию. Философ — это не столько человек, который создает новое знание (а это основная цель человека в соответствии с его разумной природой), сколько тот, кто его распространяет, делает доступным для возможно более широкого круга людей.

Как отмечает Кондорсе, один из поздних просветителей, имея в виду специфику духовной деятельности своих собратьев: «В Европе вскоре образовался класс людей, менее занятых открытием и углублением истины, чем ее распространением, которые, поставив себе целью преследовать предрассудки в убежищах, где духовенство, школы, правительство, старые корпорации собирали их и покровительствовали им, стремились разрушить народные заблуждения скорее, чем расширять границы человеческих знаний...»¹

Новое знание — дело ученого, а не философа. Это, впрочем, не означает, что философ не может быть также и ученым. Но философ в специфическом, профессиональном смысле — это человек, который находится на уровне современных научных достижений, понимает их значение для человечества и готов трудиться для того, чтобы знание стало основным мерилom человеческого достоинства. Он — просветитель по преимуществу. Правда, его умственный горизонт шире, чем горизонт собственно ученого. Он видит перспективы человечества в целом через призму прогресса научного (и производного от него — технологического) знания. Кроме того, философ обладает особым знанием — знанием человека, его природы. В соответствии с этим знанием он выстраивает всю свою стратегию просвещения человечества. Философ не

¹ Кондорсе Ж.А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. — М., 1936. — С. 175.

столько знаток природы, сколько знаток человека. Философия Просвещения в основных своих ориентациях есть антропология (наука о человеке).

Надо сказать, что в эпоху Просвещения технологические плоды научного прогресса были еще едва заметны. Паровая машина (умножившая силу человеческих рук), массовое производство (сделавшее достижения науки достоянием широких масс), новые химические технологии (позволившие резко увеличить продуктивность сельскохозяйственного производства), новые виды транспорта и связи (создавшие предпосылки для экономического и культурного объединения человечества) — все это было еще впереди, в XIX в. Но если технологически век Просвещения находился еще на доиндустриальной стадии, то научно он был уже вполне зрелым. У просветителей было достаточно возможностей, чтобы увидеть тот рывок, который европейская наука совершила за последнее столетие. Именно этот прогресс современной науки и обусловил то отрицательное отношение к прошлому, которое нельзя не заметить при знакомстве с работами философов эпохи Просвещения.

На этом фоне выделяется опять-таки Руссо. Выделяется как раз тем, что не признает в уровне развития науки безусловного критерия (показателя) совершенства человеческого существа. Руссо высказывается не в пользу разума (хотя он и не отрицает разумность человека как его родовую характеристику), но в пользу чувств, нравственности. Для большинства просветителей нравственность — нечто производное от разумности. Чем более разум очищен от предрассудков, чем более человек следует ему, тем лучше для него в целом и для его нравственности в частности. С этой целью и создавалась «Энциклопедия». Для Руссо же (хотя он сам написал для «Энциклопедии» несколько статей) прогресс науки вреден тем, что ведет к абсолютизации разума. Если человек живет одним разумом, он удаляется от других людей. Разум мешает сочувствовать, сопереживать чужим бедам, следовательно, оставляет нас равнодушными. Просвещение только разума ведет не к свободе, но к новой форме рабства. Дело в том, что согласно Руссо природа человека включает на равных началах не только разум, но и чувства. Добродетель и знание — разные, сосуществующие в человеческой природе начала. Преувеличение разума угнетает добродетель. «В древних Афинах, — приводит пример Руссо, — процветали науки, но процветал и порок. В древней же Спарте царило невежество, но процветала и добродетель». Впрочем, Руссо не призывает отречься от разума. Он сторонник гармонии разума и чувства. И эта гармония обнаруживает себя в первую очередь в человеческой совести, которая есть и знание, и сопереживание.

Однако большинство просветителей выступали за ничем не сдерживаемый прогресс научного знания, признавая в нем панацею от всех бед человечества. Их вера в науку не была еще поколеблена отрицательными последствиями технологического прогресса на природу. Для них природа представлялась пассивным объектом человеческого разума, которую необходимо было преобразовывать в соответствии с требованиями этого разума. У просветителей было предчувствие будущего технологического рая, но не было опыта жизни в его условиях, в измененной наукой окружающей среде. Такого рода негативный

опыт — дело будущего (нашего, к сожалению, настоящего). Крушение технократической утопии, основанной на безоговорочной вере в возможности человеческого разума, было в то же время и крушением просвещенческой модели мира и человека.

Просветители, как мы видим, были ярыми сторонниками модернизации. В этом смысле они сами были «новыми людьми», достигшими интеллектуальных высот и авторитета в обществе не благодаря происхождению и протекции верхов, но силою собственного таланта. Кроме того, им в высокой степени было свойственно чувство нового. Они были ориентированы на будущее. Гораздо чаще в истории при противопоставлении прошлого и настоящего предпочтение отдают прошлому. Эпоха Просвещения была одним из редких периодов в человеческой истории, когда настоящее оценивалось гораздо выше прошлого. Причем эта оценка была производна от определенного видения будущего: настоящее потому так хорошо, что оно является неким прообразом (несовершенным, тусклым, но правильным) совершенного будущего.

В этом плане русский царь Петр I был если не идеологом, то человеком Просвещения. Настолько он отличался этой самой жаждой новизны, интересом ко всему новому, необычному (причем интересом не праздным, но деятельным, со стремлением внедрить это новое в собственной стране) от всех предыдущих российских правителей. Правда, это стремление к новизне не распространялось у Петра как раз на ту сферу реформирования социального строя, которая более всего привлекала европейских просветителей. Тут Петр был по-русски вполне традиционен.

Французские просветители называли свой век «веком философов», «веком разума». Каковы же основные черты просветительской философии? Прежде всего следует сказать, что философия в XIX и в XX вв. стала предметом резкой критики (частью оправданной, частью нет). Так что само слово «философ» применительно к просветителям писали в кавычках, подчеркивая, что в качестве философов они были самозванцами. Философии Просвещения вменялись в вину прежде всего политические последствия — ужасы французской революции. Кроме того, ее обвиняли в упрощении реальной действительности — как природной, так и собственно человеческой. Обвиняя просветителей в упрощенчестве, их критики сами упрощали реальную картину. В действительности просвещенческая философия была достаточно глубокой и достаточно неоднородной.

Одним из признаков философской ущербности просветителей могла быть критика «духа систем», в которой были едины самые разные представители философии времен Просвещения. В этом плане философы-просветители в самом деле резко отличались от философов XVII в., учениям которых была свойственна систематичность, стремление теоретически охватить, описать всю действительность: от первопринципов до малейших следствий из них — отдельных вещей.

Критикуя «дух систем», просветительская философия выступала в первую очередь против предшествующей метафизики (термин, получивший хождение после великого древнегреческого философа Аристотеля, одна из главных работ

которого так и называлась — «Метафизика»). В ней Аристотель анализировал первые принципы и начала всякого бытия. В значительной мере проблематика «Метафизики» теологическая. Именно Бог, с точки зрения этого мыслителя, и воплощал в себе первопринцип и предпосылку всякого отдельного бытия. После Аристотеля термин «метафизика» стал употребляться примерно в том же смысле. Метафизика превратилась в важнейшую, исходную (первая философия) часть всего корпуса философских знаний. Большинство из просветителей были деистами.

Главный предмет философии деизма — мир, а не Бог. С точки зрения деистов, мир природы должен рассматриваться из нее самой. У нас нет никакого другого объекта для познания, ибо Бог отделен от мира и человеческого познания.

Отбросив метафизику, просветители, однако, сохранили другой важнейший элемент традиционной философии — эпистемологию (учение о знании). Эпистемология французских просветителей не была оригинальной. Единственным из просветителей, кто серьезно занимался вопросами познания, был Э. Кондильяк. Но и он, и тем более другие просветители следовали в эпистемологии английскому мыслителю XVII в. Д. Локку.

Локк был сенсуалистом, т.е. исходил из того, что главным, если не единственным источником человеческого знания являются органы чувств. Его основными оппонентами в теории познания были рационалисты (Декарт или Лейбниц), считавшие, что основное содержание знания — в виде идей, логических и математических принципов — заложено в человеческий разум с самого рождения человека Богом (теория врожденных идей). Чувственный опыт ничего существенного к этому исходному знанию прибавить не может. Для Локка человеческое сознание сначала *tabula rasa* (чистая доска). Никакого врожденного знания он не признает. Отсюда принципиальное различие в понимании задач и значения разума у сенсуалистов и рационалистов. Для первых разум есть некий вспомогательный инструмент по отношению к чувствам. Его задача состоит в обработке и переработке данных чувственного опыта. Разум, кроме того, ответствен за передачу основанного на чувственном опыте знания от одного человека к другому. Отсюда его тесная связь с языком. Для рационалистов же разум есть и основной инструмент познания, и само его средоточие.

Превознося разум, обнаруживая в нем главную естественную способность человека, французские просветители парадоксальным образом оставались в теории познания сенсуалистами, т.е. сторонниками теории, где разум главной роли не играл. Так, Кондильяк в своем мысленном эксперименте по оживлению статуи человека считал: чтобы статую можно стало рассматривать не как мертвую инертную материю, а как живого человека, довольно наделить ее чувством осязания. Главное в ее «очеловечении» будет при этом сделано.

Стремление просветителей понять человека как естественное существо предполагало познание самого естественного мира, т.е. природы. Природа — это то, что является объектом естествознания, и в первую очередь физики.

Физика является для философов XVIII в. тем, чем является механика и математика для философов XVII в. — образцовой наукой, моделью науки и научного мышления как таковых. То, что приближается по точности своих результатов к физическим исследованиям, может претендовать на звание науки.

Например, история, с точки зрения просветителей, такой наукой пока еще не стала. Чтобы быть ею, история должна была изменить свой метод и предмет. Если история XVII в. занималась главным образом описанием известных исторических деятелей, тем, кто из них что сказал и во что был одет, то новая история должна быть аналитической и количественной, т.е. использовать математический метод в качестве основного рабочего инструмента. А что до предмета исторического исследования, то им должны были стать такие явления, которые как раз и допускали математическую обработку, а именно динамика роста доходов, торговые операции, уровень налогообложения, смертность и рождаемость в разные века и т.д.

Но не всякая физика могла служить образцом научного подхода к действительности. Так, физика, разработанная крупнейшим философом и ученым XVII в. Декартом, отрицавшая пустоту, самостоятельность движения небесных тел, а главное требовавшая постоянного присутствия в мире Бога, не могла стать образцовой наукой. Таковой, по мнению просветителей, могла стать только физика Ньютона. Отталкиваясь от нее, просветители создают свою философию природы. Наиболее законченную ее модель разработал П.А. Гольбах.

Поль Анри Тири Гольбах (1723–1789) — французский философ немецкого происхождения, писатель, энциклопедист, просветитель, иностранный почетный член Петербургской академии наук.

В мире, согласно Гольбаху, нет ничего кроме материи. Ее имманентным, т.е. внутренне ей присущим, свойством является движение. Движение — основное свойство материи, ее способ существования. Материя движется благодаря собственной энергии. В этом важном пункте позиция Гольбаха отличается от ньютоновской. По Ньютону материя сама по себе пассивна, инертна. Движением наделяет ее Бог. По Гольбаху же материя движется благодаря собственной энергии. Для своего существования она не нуждается ни в чем другом. Поэтому она — субстанция. У Ньютона материя не субстанция. Чтобы существовать, она нуждается в Боге.

Как же Гольбах представляет себе это безостановочное движение материи? Это — круговорот. В мире не возникает ничего нового. Возможно только повторение одного и того же. Причина этого в том, что вся природа, по Гольбаху, представляет собой совокупность частиц, корпускул, которые образуют элементный состав всякого тела. Частицы эти отличаются друг от друга только механическими свойствами — величиной, фигурой, местоположением. В качественном отношении все элементарные частицы подобны друг другу. Однородны частицы, из которых состоят тела — значит, однородны и сами тела. К телам Гольбах относит не только минералы, но и растения, животных, человека и само общество. Значит, у человеческого общества те же самые законы функционирования, без всякой специфики, что и у животных, а у живой природы. Воззрение это называется редуционизмом, ибо сложное редуцируется (сводит-

ся) к простому. Простым, доступным для описания в терминах физики в данном случае является именно неживая природа. Законы физики мы можем, согласно Гольбаху, перенести и на законы общества.

Законосообразность природы возможна потому, что в ней существуют причинные связи. Всякое явление имеет свою причину. Познание и состоит в том, что мы от явления идем к его причине. Мир представляет собой, таким образом, цепь причинно-следственных связей. По Гольбаху, у каждой вещи есть только одна причина. Связь причин и следствий однолинейна. Разорвать цепь причин и следствий нельзя — разрушится целое. Всякая причина незаменима, и весь мир именно и единственно такой, каким он только и может быть. Нет различия между возможным и действительным. Все, что может произойти, обязательно произойдет. Это точка зрения называется фатализмом. Согласно ей, в мире царит необходимость. Если в наличии имеется одна причина, то неизбежны и все ее следствия (т.е. неизбежно ее следствие, которое, в свою очередь, есть причина какого-то другого следствия и т.д.). Мир поэтому предсказуем как угодно далеко в прошлое или в будущее.

По существу, эта схема Гольбаха повторяет теологическую модель мира. Согласно последней, в мире тоже все предопределено, но не связью самих природных явлений, а причиной сверхприродной — волей Бога. У Гольбаха было в распоряжении два варианта описания причинно-следственной связи в мире. Если разорвать цепь причин и следствий нельзя, то мы должны либо допустить существование такой причины, которая не будет следствием чего-либо, т.е. будет первопричиной всего мира, что в традиционной метафизике и теологии называется Богом, либо, если мы хотим исключить Бога из схемы описания природы, мы должны замкнуть природу на себя, признав, что всякое природное явление имеет свою природную же (и только природную) причину. Тогда природа предстанет в виде кольца или круговорота.

Каковы же законы, которым следует вся природа, включая и человека как всецело природного существа, и его историю? Это закон притяжения и отталкивания (здесь Гольбах прямо следует за ньютоновской физикой), и закон инерции.

Все формы движения просветители сводят к движению механическому. В том числе и движения души. Механика оказывается моделью и для описания отношений, существующих в обществе. Например, принцип разделения властей, за который ратуют Монтескье и Гольбах, предполагает поддержание механического равновесия между противоборствующими в обществе силами. Цель социальной философии — достичь равновесия различных общественных сил. Оно достигается путем общественного договора, на котором основываются многие просветительские концепции естественного права.

Природа для просветителей — предельная реальность. Идти дальше нее нельзя. Она не обосновывается, т.е. не выводится из какого-то более основательного принципа, а принимается со всеми ее характеристиками — материальностью, автономностью, подвижностью всех ее частей — на веру. Правда, это особого рода вера — вера разума. Разум оказывается универсальным судьей во всех вопросах.

Известна та борьба, которую просветители развернули против церкви. Борьба велась не столько против самой религии, сколько против той власти над умами, которую пытались сохранить клерикалы — люди, официально выступавшие от лица религии. Для просветителей религия была напрямую связана с политической деспотией. Разум же требует свободы от авторитета. Атеизм в этом смысле представлялся квинтэссенцией духовной свободы. Отсюда просветительская философия была проникнута критицизмом. Она нацеливала сознание человека XVIII в. на интеллектуальный поиск, требовала от него отбросить стереотипы и находиться в состоянии духовного напряжения, быть бодрствующим.

НЕМЕЦКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ

Наряду с французами в просветительском движении XVIII в. участвовали представители других европейских наций. Наибольший интерес в этой связи вызывают немецкие мыслители. Наиболее известным из них следует признать И.Г. Гердера. В своей главной работе «Идеи к философии истории человечества» он затрагивает такие темы, как история Вселенной, история Земли, история человечества.

Иоганн Готфрид Гердер (1744–1803) — немецкий писатель и теолог, историк культуры, создатель исторического понимания искусства, считавший своей задачей «все рассматривать с точки зрения духа своего времени», критик, поэт второй половины XVIII в. Один из ведущих деятелей позднего Просвещения.

Для Гердера история человека начинается с момента зарождения Вселенной. Человеческая жизнь невозможна без соотнесения ее с окружающим миром природы. Главная особенность всех уровней мироздания заключается, по мнению Гердера, в том, что нижние его этажи подготавливают появление верхних. Природа в целом телеологична, т.е. обладает внутренней целью. Цель эта состоит в том, чтобы создавать все более совершенные организмы. Гердер описывает последовательные этапы развития мира — от возникновения солнечной системы к возникновению Земли, от геологической стадии земной эволюции к появлению первых растительных существ, от растений к животным, от животных к человеку. При этом предшествующие стадии вполне реализуют себя именно в появлении следующих стадий. Так, существование животных вполне оправдывает себя в человеке. Таким образом, в мире ничто не существует само по себе, обособленно. Всякий организм существует в качестве мостика для другого, более совершенного организма. И только в человеке природа обнаруживает себя полностью. Человек согласно Гердеру существует не для чего-либо другого, более высокого, но для самого себя. Он — кульминация природы, вершина развития. Человек — самоцель. В его разумной, нравственной деятельности аккумулируются все природные силы и возможности.

Правда, человек не является вершиной эволюции с самого своего появления в мире. Человек создает себя сам из природного материала. Человек — культурное существо, т.е. существо образующее, воспитывающее себя. По мнению Гердера, «золотой век» человека не находится в начале челове-

ской истории, как считал Руссо. Вначале человек дик и некультурен. Творение человека (самотворение) начинается позже. «Золотой век» человека впереди.

Как природное существо человек неоднороден. В своем существовании он определяется географическими условиями своего бытия. Однако географические условия являются только толчком для начала культурного процесса. Культурность человека — не природный продукт. Человек сам несет за нее ответственность. Тем не менее географическая среда создает предпосылки для различия рас. Расовые типы, согласно Гердеру, неизменны. Наиболее продвинутой, т.е. склонной к постоянному развитию расой является европейская.

Помимо Гердера крупнейшим деятелем немецкого Просвещения был Г.Э. Лессинг.

Готхольд Эфраим Лессинг (1729—1781) — немецкий поэт, драматург, теоретик искусства и литературный критик-просветитель. Основоположник немецкой классической литературы.

Будучи прекрасным писателем, Лессинг с особой силой выражал свои идеи в художественных произведениях. В одном из них — «Натан мудрый» — Лессинг продемонстрировал свое отношение к религии. Традиционные религии (христианство, ислам, иудаизм) равны в отношении их этических принципов. В этом смысле немецкий мыслитель выступает против проповеди религиозной исключительности. Однако никакая историческая религия не исчерпывает возможностей человеческой природы. Стремление к истине ценнее любой догматической религиозной системы. Истинная религия просвещенного человечества, с точки зрения Лессинга, зиждется на любви. Она должна исключать предрассудки, предубеждения людей друг против друга, фанатизм всякого рода. Религиозен тот, кто готов бескорыстно служить человечеству, кто не страшится говорить правду даже сильным мира сего. Цель человечества, согласно Лессингу, — нравственное совершенствование, реализация идеи братства всех людей и достижение моральной свободы, преодолевающей все догмы.

Выводы

1. Философы-просветители основной своей целью видели не создание какой-то новой философии, но распространение знаний, которые получает конкретная наука, в особенности физика. Поэтому итогом деятельности просветителей стало создание «Энциклопедии наук и ремесел», в которой была представлена сумма знаний, результат интеллектуального развития человечества за всю его историю.

2. Просветители исходили из того, что у человека есть природа, существующая изначально и неизменная. Отсюда их социальный критицизм, основанный на констатации несоответствия человеческой природы и тех социальных условий, в которых живет так называемый европейский человек. Отсюда же и пристальное внимание к народу «мировой периферии», дикарям, которые не так далеко удалились от собственной природы, как просвещенные европейцы.

3. Проблема возвращения к природе открывала перед просветителями новые горизонты в философии. Последняя должна быть практически ориенти-

рована, в частности она должна указывать пути воспитания нового человека, верного своей природе. Поэтому философия просвещения — это чаще всего и философская педагогика

4. Просвещение — противоположность застою. Просвещенческие идеи возбуждают умы, приглашают и даже принуждают к социальной и интеллектуальной активности массы людей, которые без воздействия этих идей были бы обречены пребывать в четырех стенах одной и той же культурной модели бытия, повторяющейся из поколения в поколение, оставаться внутри культуры, не смея и не желая поставить ее вековые ценности под сомнение.

5. Деизм — воззрение, согласно которому Бог существует, но Он отделен от мира, не оказывает на него никакого влияния. Мир существует как творение Бога, получая от него законы движения и развития. В дальнейшем мир существует лишь в соответствии с полученными законами. Бог никак не участвует в мировом бытии. Деисты уподобляли Его ремесленнику-часовщику, а мир — часам. Бог-часовщик создал и завел мир-часы, предоставив их после этого самим себе.

6. Известна та борьба, которую просветители развернули против церкви. Борьба велась не столько против самой религии, сколько против той власти над умами, которую пытались сохранить клерикалы — люди, официально выступавшие от лица религии. Для просветителей религия была напрямую связана с политической деспотией. Разум же требует свободы от авторитета.

Контрольные вопросы

1. В чем состоят основные особенности философии Просвещения?
2. Чем в главных чертах отличается философия XVII в. от философии века XVIII?
3. Каков эпистемологический фундамент философии французского Просвещения?
4. Чем обусловлен социальный критицизм просвещенческой мысли?
5. На чем базируется этическая теория французских просветителей?
6. Как представляли себе историю французские просветители?
7. В чем специфика воззрений Жан-Жака Руссо в сравнении с другими мыслителями его времени?
8. В чем состоит специфика немецкого Просвещения?

Для дополнительного чтения

- История философии: Учебник / Под ред. В.В. Васильева, А.А. Кротова, Д.В. Бугая. — М., 2015.
- Губин В.Д., Стрелков В.И. Национальные образы философии. — М., 2013.
- Мир Просвещения: Исторический словарь / Под ред. В. Ферроне и Д. Роша. — М., 2003.
- Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней // Новое время. — 1996. — Т. 3.
- Смит Р. История гуманитарных наук. — М.: ГУ ВШЭ, 2008.
- Тарнас Р. История западного мышления. — М., 1995. — Гл. 5.

НЕМЕЦКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И ФИЛОСОФИЯ МАРКСА

В начале XVIII в. знаменитый немецкий просветитель Христиан Вольф опубликовал свои первые значительные сочинения на немецком языке. До этого момента немецкоязычной философии как таковой почти не существовало. Известные немецкие мыслители предшествующего времени писали, как правило, на других языках. Николай Кузанский писал на латыни, а Лейбниц — на французском, латинском и лишь изредка на немецком языке. Многие сочинения Вольфа также опубликованы на латыни, тем не менее именно с этого мыслителя началась собственно немецкоязычная философия. Вольф и его многочисленная школа способствовали распространению философского знания в Германии, созданию немецкой философской терминологии и подготовили взлет немецкой философии конца XVIII — начала XIX в. Этот период в развитии немецкой философии получил в Германии название немецкого идеализма. Позже под влиянием сочинения Ф. Энгельса «Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии» в марксистской литературе этот период стали называть немецкой классической философией и рассматривать его как процесс движения к гегелевской философии. Гегелевская система, несмотря на ее идеализм, считалась, в свою очередь, одним из источников самого марксизма. Ценность классических немецких мыслителей усматривали главным образом в том, что они были вехой на пути становления марксистско-ленинской философии.

К немецкому идеализму можно отнести различных мыслителей, но лишь трое из них создали философские системы, которые можно назвать классическими — Фихте, Шеллинг и Гегель. Огромное стимулирующее воздействие на них оказала, однако, критическая философия Канта. Именно от его философских построений все они отталкивались в большей или меньшей степени, поэтому трудно понять философские системы немецкого идеализма без кантовской критической философии. Однако философия Канта обладает огромной ценностью в первую очередь сама по себе, т.е. без отношения к последующим системам Фихте, Шеллинга и Гегеля.

ФИЛОСОФИЯ И. КАНТА

Значение Канта для немецкой и мировой философии столь велико, что со временем распространилось представление о том, будто Кант появился как

если бы из ниоткуда. Однако в контексте западноевропейской философии критицизм Канта часто рассматривается как попытка своеобразного примирения двух основных философских течений, существовавших к тому времени, — эмпиризма и рационализма. В Германии же основания философского знания к середине XVIII в. были во многом заложены вольфианской школой, а сам Кант был наиболее яркой звездой в плеяде таких глубоких мыслителей, как М. Мендельсон, И. Г. Ламберт, И. Н. Тетенс и другие, каждый из которых в определенной мере повлиял на кантовский критицизм.

Иммануил Кант (1724–1804) родился в Кёнигсберге (ныне Калининград), в Восточной Пруссии, в семье ремесленника. Воспитывался в духе пиенизма — глубокого религиозного благочестия и настроенности. В 1755 г. Кант после защиты диссертаций стал приват-доцентом Кёнигсбергского университета. В возрасте 46 лет после защиты очередной диссертации Кант стал профессором. В течение 10 лет он работал над своим главным трудом — «Критика чистого разума», одним из великих философских произведений, первое издание которого появилось в 1781 г.

Галантный и непринужденный стиль ряда ранних произведений существенно отличался от его поздних работ, в которых одно предложение нередко занимало половину страницы: «Основоположение к метафизике нравов» (1785), «Метафизические начала естествознания» (1786), «Критика практического разума» (1788), «Критика способности суждения» (1790), «Религия в пределах одного только разума» (1793), «Метафизика нравов» (1797), «Антропология с прагматической точки зрения» (1798) и др.

Кант преподавал в университете Кёнигсберга до 1797 г. В конце жизни Кант работал над новым произведением, которое осталось незавершенным.

В философии Канта традиционно выделяют два периода: докритический (до 1770 г.) и критический этап, когда философ опубликовал три свои знаменитые «Критики» и провозгласил программу критической философии. В сочинении «Всеобщая естественная история и теория неба» (1755) Кант высказал космогоническую гипотезу об образовании из первоначальной туманности планетарной системы, которая объясняла происхождение масс, движений и положение орбит. Перефразируя Декарта, Кант заявил: «Дайте мне только материю, и я построю вам из нее мир»¹, ибо, раз дана материя, которая по природе своей одарена силой притяжения, нетрудно определить те причины, которые могли содействовать устройству системы мира. При этом возникновение жизни осталось, однако, для Канта загадкой. Мыслитель утверждал также, что «большинство планет, несомненно, обитаемо, а необитаемые со временем будут населены»².

Это убеждение Кант разделял до конца жизни.

В 60-х гг. XVIII в. Кант затронул ряд тем, которые получили дальнейшее развитие уже в его критической философии. В сочинении «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога» Кант отверг онтологическое и физико-теологическое доказательства бытия Бога, пользовавшиеся в то время популярностью. Он утверждал, что либо вообще невозможно никакое логически строгое доказательство бытия Бога, либо оно должно опираться на

¹ Кант И. Сочинения: В 8 т. — М., 1994. — Т. 1. — С. 122–123.

² Там же. — С. 245.

такое основание, которое вытекает из внутренней возможности, сущности вещи.

Согласно Канту, необходимо убедиться в бытии Бога, «но вовсе не в такой же мере необходимо доказать его». В работе «Опыт введения в философию отрицательных величин» (1763) Кант пришел к выводу о необходимости различия между логическим и реальным основанием, причиной. Статус формальной логики и ее роль в человеческом познании философ рассмотрел также в своем произведении «Ложное мудрствование в четырех фигурах силлогизма» (1762). Его резкая критика традиционной логики не имела, однако, ничего общего с той критикой, которой подверглась логика со стороны Гегеля. Кант критикует не логику как таковую, а бесплодные попытки поиска нового знания, основанные лишь на логических умозаключениях. Именно поэтому он и высказался о модусах силлогизма как о «почтенной ржавчине древности».

В набросках к «Наблюдениям над чувством возвышенного и прекрасного» (1764) Кант сделал одно важное признание о влиянии на него французского философа Ж.-Ж. Руссо, портрет которого был единственным украшением в его доме: «Я презирал чернь, ничего не значащую. Руссо исправил меня. Ослепляющее превосходство исчезает, я учусь уважать людей»¹.

Образ человека, достоинство, которое приписал ему Кант в своих зрелых произведениях, неоднократно вызывали и вызывают восторженную оценку его последователей. Сами же «Наблюдения» были первой работой Канта по эстетике. Введенные в ней понятия возвышенного и прекрасного позднее были положены в основу «Критики способности суждения». Противоположность между возвышенным и прекрасным Кант показывал скорее образно, а не в строгих дефинициях, характерных для его критических работ: «Ночь возвышенна, день прекрасен»; трагедия возвышенна, комедия прекрасна; мужчина возвышен (глубок, благороден), женщина прекрасна. Дружба характеризуется возвышенным, любовь между мужчиной и женщиной — прекрасным. На основании разного соотношения чувства возвышенного и прекрасного Кант попытался дать характеристику западноевропейских наций — итальянцев, испанцев, французов, англичан, немцев и др.

В последние годы докритического периода Кант все больше дистанцируется от старой, догматической философии, претендующей на познание самой действительности, и пытается найти обоснование для новой метафизики. В «Грезах духовидца, поясненных грезами метафизики» Кант критикует утверждения шведского мыслителя Э. Сведенборга о его способности общаться с душами умерших людей и получать от них всевозможные знания. В этой работе он также подверг критике рациональную спекулятивную метафизику. В одном из писем к лидеру берлинских просветителей Мендельсону Кант даже написал, что смотрит с отвращением и ненавистью на напыщенные претенциозностью метафизические тома того времени. Однако Кант выступил не против метафизики как таковой, а против вполне определенного ее вида, прежде всего метафизики вольфианского толка, с которой он был прекрасно знаком, поскольку многие годы читал курсы по метафизике в университете Кёнигсбер-

¹ Кант И. Сочинения: В 8 т. — М., 1994. — Т. 2. — С. 573.

га по учебникам вольфианцев А.Г. Баумгартена и Ф.Хр. Баумайстера. Кант пытался найти для метафизики — науки, в которую он был «волею судьбы влюблен» и от которой зависело «даже истинное и прочное благо человеческого рода», новые основания, позволяющие ей стать истинной и достоверной наукой [«Исследование степени ясности принципов естественной теологии и морали» (1764)] и др. В это время Кант начал придавать метафизике уже новое значение, понимая ее как «науку о границах человеческого разума».

Поворотной для творчества Канта стала его диссертация «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира» (1770). В ней он пришел к принципиальному для критического периода утверждению о пространстве как субъективной схеме, которая не является ни отношением между вещами, ни субстанцией, в которой вещи существуют. Кроме того, Кант признавал интеллектуальное созерцание лишь у Бога, считая всякое человеческое созерцание чувственным. В то же время он еще резко противопоставлял чувственность и рассудок, а также некритически рассматривал границы познания: чувственные представления показывают вещи, какими они нам являются, а представления рассудка, какими они существуют. Эти тезисы будут преодолены кёнигсбергским философом в основных критических произведениях.

«Границы чувственности и разума» — так Кант первоначально предполагал назвать свое главное произведение, в котором он нашел, по собственному утверждению, «ключ ко всей тайне метафизики». Именно в этом сочинении, которое в заключительной редакции было названо «Критика чистого разума», был окончательно осуществлен переход к критической философии, наметившийся еще в диссертации 1770 г. Об этом переходе сам Кант говорил как о «пробуждении от догматического сна», особо подчеркивая влияние, оказанное на него философией Д. Юма.

«Критика чистого разума» была посвящена исследованию возможностей и границ человеческого познания. Свою критику Кант противопоставил догматизму как методу «чистого разума без предварительной критики способности самого чистого разума». В «Критике...» философ определил свое отношение к предшествующей философии — как к британской эмпирической, так и к континентальной рационалистической. В целом сочинение было направлено им против «материализма, фатализма, атеизма, неверия свободомыслия, фанатизма и суеверия... идеализма и скептицизма»¹ и должно было «ограничить знание, чтобы освободить место вере»². Кант понимал свою работу как «трактат о методе», который на основе исследования математики и чистого естествознания должен был дать новое обоснование возможности метафизики как науки. Структура же кантовского произведения в целом соответствовала делению традиционных сочинений по метафизике: онтология (аналитика понятий), психология (паралогизм чистого разума), космология (антиномии чистого разума) и рациональная теология (идеал чистого разума).

«Критикой чистого разума» Кант намеревался совершить «коперниканский переворот» в философии. Он состоял в утверждении, что не «знания

¹ Кант И. Критика чистого разума. — М., 1994. — С. 26.

² Там же. — С. 24.

должны сообразоваться с предметами», а «предметы должны сообразоваться с нашим познанием»¹. Так возникла кантовская трансцендентальная философия, полным выражением которой и являлась «Критика...». Понятие трансцендентального стало центральным для критической философии Канта. Для его объяснения необходимо прежде охарактеризовать другое основополагающее понятие кантовской философии — понятие априорного.

Хотя Кант утверждал, что всякое наше знание по времени начинается с опыта, признавая тем самым правоту эмпиризма в данном вопросе, он не считал, что знание полностью происходит из опыта, соглашаясь таким образом и с рационалистами. Согласно Канту, необходимость и всеобщность таких суждений, как « $7+5=12$ », или «прямая есть кратчайшее расстояние между двумя точками», нельзя объяснить из опыта. Подобное всеобщее и необходимое знание или представление, которое в своей значимости безусловно не зависит от всякого опыта, Кант и назвал априорным. Априорное знание он противопоставлял как врожденному, доопытному по своему происхождению знанию предшествующей философии, так и апостериорному знанию, происходящему из опыта и в нем же имеющему источник своей значимости. Если же к априорному представлению вовсе не примешивалось ничего из ощущения, то оно называлось у Канта чистым.

Важным кантовским нововведением в интерпретации понятия априорности являлось его утверждение, что априорной могла быть только форма, материал же всегда являлся апостериорным. Всякое знание должно состоять как из формы, так и из материала. Априорная же форма «пробуждалась» лишь в опыте и только в единстве с материалом становилась знанием. Сам опыт оказывался у Канта состоящим из двух частей: из приходящего извне или изнутри апостериорного материала и добавляемой самим субъектом априорной формы. Трансцендентальное Кант определил как то, что занимается исследованием возможности или применения априорного познания. Трансцендентальная философия является, таким образом, рефлексивной философией, выясняющей условия возможности априорного знания, условия, возможности и границы познания.

Основной вопрос «Критики чистого разума» звучит так: как возможны априорные синтетические суждения? Аналитические или поясняющие суждения отличаются от синтетических тем, что их предикат по содержанию содержится в субъекте. Подобные суждения основаны на определениях входящих в них терминов: «все тела протяженны», «этот учебник является книгой» и т.д. Их достоверность основана на логических законах. В отличие от аналитических суждений синтетические или расширяющие суждения приносят новое знание («все тела имеют тяжесть», «этот учебник скучен» и т.д.). Предикат в них нельзя свести к субъекту. И если связь между таким предикатом и субъектом коренится в опыте, суждение является апостериорным, эмпирическим. Синтетические же суждения, связь между субъектом и предикатом которых основана не на опыте, Кант определил как априорно-синтетические суждения. Априорно-синтетические суждения содержатся, согласно Канту, в математике и чистом естествознании. Именно этим обстоятельством, а также

¹ Кант И. Критика чистого разума. — М., 1994. — С. 18.

механизмами, обеспечивающими возможность подобных суждений, он и объяснял достоверность этих наук. Ответив же на вопросы о том, как возможна математика и чистое естествознание, Кант надеялся ответить и на еще более важный для себя вопрос: как возможна метафизика как наука? Свои ответы он изложил в разделах, которые исследуют различные познавательные способности человека: чувственность (трансцендентальная эстетика), рассудок (трансцендентальная аналитика) и разум (трансцендентальная диалектика). Иногда Кант говорил и о способностях воображения или суждения, однако чаще всего у него можно встретить именно трехчленное деление всех познавательных способностей на чувственность, рассудок и разум.

Трансцендентальной эстетикой Кант называл «науку о всех априорных принципах чувственности»¹. Таким образом, в «Критике чистого разума» Кант еще не истолковывал эстетику как критику вкуса, рефлексию над возвышенным и прекрасным или философскую теорию искусства, однако уже в «Критике способности суждения» он изменил свое мнение. На уровне чувственности человек обладает созерцаниями, благодаря которым познание непосредственно относится к предмету. Как и в диссертации 1770 г., в «Критике...» Кант утверждал, что все человеческие созерцания являются чувственными, т.е. интеллектуальное созерцание у человека отсутствует. Наряду с ощущениями, возникающими в результате воздействия на чувственность и имеющими неупорядоченный характер, Кант выделил способы их упорядочения, добавляемые самим познающим субъектом. Он назвал априорными формами созерцания пространство и время. Свое учение о пространстве и времени Кант противопоставил взглядам И. Ньютона и Г.В.Ф. Лейбница. Если Ньютон считал пространство «чувствилищем Бога», неким абсолютным предметом, вмещающим в себя все вещи, а Лейбниц объяснял пространство и время как отношения между вещами, то Кант истолковал их как специфически человеческий, субъективный способ упорядочивать то многообразное, что приходит к нам извне (пространство) или изнутри (время). Ни пространство, ни время нельзя получить путем извлечения из опыта, напротив, они логически предшествуют опыту и делают его возможным. Если бы люди не обладали пространством и временем как формами чувственности, то они, согласно Канту, не могли бы вовсе иметь опыта.

И пространство, и время не существуют вне людей. Все, что человек познает, он познает при помощи своего способа упорядочения ощущений — пространства и времени, которые вне человека не имеют никакого значения. Отсюда вытекает исключительно важный вывод: мы познаем вещи не такими, каковы они есть сами по себе, а лишь такими, какими они нам являются в пространстве и времени. Каковы вещи сами по себе, т.е. вне человеческих априорных форм, мы познать не можем. Нам доступны лишь явления, а не вещи. Наша чувственность аффицируется тем, что можно назвать вещами самими по себе, но они так и остаются для нас непознаваемыми.

Вопрос о достоверности чистого естествознания, существование которого Кант считал фактом, он разобрал в «Трансцендентальной аналитике», исследовав

¹ Кант И. Критика чистого разума. — С. 49.

дующей рассудок. В «Аналитике понятий» мыслитель определил рассудок как способность мыслить, познавать при помощи понятий. Если благодаря чувственности как восприимчивости нашей души мы обладаем созерцаниями, в которых предметы нам даются, то благодаря рассудку мы располагаем понятиями, при помощи которых предметы мыслятся. Знание же состоит лишь из соединения созерцания и понятия: «Мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы»¹.

Суждения Кант делил согласно логическим представлениям своего времени на четыре группы, каждая из которых распадалась на три вида. Сами же суждения состоят, в свою очередь, из понятий. Как и в трансцендентальной эстетике, Кант попытался выделить в трансцендентальной аналитике априорные формы, упорядочивающие, однако, материал нашего мышления и делающие возможным само мышление, опыт и познание. В качестве таких априорных форм мышления выступают чистые рассудочные понятия, которые он обозначил аристотелевским термином «категория». Таблица категорий соответствовала у него таблице суждений: категории количества (единство, множество, целокупность), качества (реальность, отрицание, ограничение), отношения (присущность и самостоятельное существование, каузальность и зависимость, общение) и модальности (возможность-невозможность, существование-несуществование, необходимость-случайность). Кант при этом особо подчеркнул, что триадичность категорий каждой группы является неслучайной: третья категория возникает из соединения первой и второй категорий того же класса при помощи особого акта рассудка. Свое учение о категориях Кант противопоставил соответствующим взглядам Аристотеля. Немецкий мыслитель считал, что его древнегреческий предшественник нашел свои десять категорий случайно, а поэтому они не обладали у него систематичностью кантовской таблицы, в которой категории сами собой распределяются по классам в соответствии с законами рассудка. Однако подобное объяснение самого Канта вызвало в дальнейшем нарекания со стороны последующих мыслителей, в частности Гегеля.

Своим самым важным исследованием о рассудке Кант назвал трансцендентальную дедукцию категорий — «объяснение того, каким образом понятия *a priori* могут относиться к предметам»². Трансцендентальная дедукция категорий являлась вопросом о праве, справедливости притязаний категорий, а не вопросом о факте. Она должна была показать, что чистые рассудочные понятия не являются нашими фантазиями или выдумками, а имеют отношение к опыту. Факты же исследует эмпирическая дедукция, объясняющая, «каким образом понятие приобретает благодаря опыту и размышлению о нем».

Примером эмпирической дедукции понятий являлась для Канта эмпирическая философия Дж. Локка. При помощи такой дедукции, однако, принципиально невозможно объяснить притязания категорий, ибо они как априорные формы мышления безусловно независимы от всякого опыта и логически предшествуют ему. В ходе трансцендентальной дедукции Кант утверждал, что без

¹ Кант И. Критика чистого разума. — С. 71.

² Там же. — С. 92.

допущения категорий ничто не может быть для нас объектом опыта, а потому априорные понятия являются априорными условиями возможности опыта и суть необходимы. Априорные понятия являются категориями, которые синтезируют и объединяют наше знание. Объясняя синтез и связь как таковую, философ пришел к механизмам благодаря которым это возможно.

Согласно Канту, в основе всякого синтеза лежит единство апперцепции или самосознания как «высший пункт» трансцендентальной философии. При этом он говорил о разных видах апперцепции. Благодаря первоначально-синтетическому единству апперцепции, которое заключается в том, что суждение «я мыслю» сопровождает все наши представления и является одним и тем же во всяком сознании, мы считаем все представления, имеющиеся у нас, именно нашими, относящимися к нашему «я». Трансцендентальное же единство апперцепции есть «то единство, благодаря которому все данное в созерцании многообразное объединяется в понятие об объекте»¹, т.е. оказывается связанным не в наших случайных и субъективных состояниях, а в самом объекте, благодаря чему и обладает объективной значимостью. Раздел о дедукции категорий Кант существенно переработал во втором издании «Критики чистого разума» (1787). В первом издании у Канта присутствовали три вида синтеза: синтез схватывания в созерцании, синтез воспроизведения в воображении и синтез узнавания в понятии.

Еще в диссертации 1770 г. Кант пролагал непроходимую границу между чувственностью и рассудком. В «Критике чистого разума» он пришел, однако, к выводу, что знание возможно только на основе единства чувственности и рассудка. Чтобы связать между собой обе познавательные способности человека, а также созерцание и понятие, Кант разработал учение о трансцендентальном синтезе воображения, благодаря продукту которого — трансцендентальным схемам — созерцания подводятся под категории и связывают тем самым чувственность и рассудок. Сами же категории как априорные формы мышления являлись лишь нашим человеческим способом связывать многообразный материал в понятиях. Как и априорные формы чувственности, априорные формы мышления не только не показывают нам, каковы вещи сами по себе, но и делают подобное познание невозможным. Здесь в кантовской философии возникла проблема, на которую сразу же указали ее критики и которую попытался в дальнейшем разрешить Фихте. Если категории являются лишь нашим человеческим способом мыслить, то они не могут быть применимы к вещам самим по себе. Кант же утверждал, что наша чувственность аффицируется тем, что можно истолковать как вещи сами по себе. Но для подобного утверждения требуется категория каузальности, а она не может быть применима к вещи самой по себе. Без воздействия же на чувственность в трансцендентальной философии Канта возникают проблемы уже в ее исходных посылах.

Объяснение принципа каузальности Кант дал в «Аналитике основоположений». Свое учение о категориях и основоположениях он противопоставил учению Юма, пытаясь обосновать критикуемую Юмом теорию причинности. В этом разделе Кант выделил, в частности, аксиомы созерцания, антиципа-

¹ Кант И. Критика чистого разума. — С. 104.

ции восприятия, аналогии опыта и постулаты эмпирического мышления вообще. В качестве второй аналогии опыта он привел следующий тезис: «Все изменения происходят по закону связи причины и действия»¹. Основоположения чистого рассудка являлись, по Канту, синтетическими суждениями, которые вытекают из чистых рассудочных понятий и априори лежат в основе всех знаний. Тем самым утверждение о законе связи причины и действия оказалось у Канта априорным синтетическим суждением. Кроме того, категория каузальности как априорная форма мышления также являлась всеобщей и необходимой. Кант считал, что благодаря подобной интерпретации ему удалось опровергнуть учение Юма о причинности как привычке.

Возможность чистого естествознания объяснялась Кантом априорностью категорий и основоположений рассудка. Сами основоположения чистого рассудка составляют достоверный фундамент естествознания. Кант попытался разъяснить и процесс образования более частых утверждений в естествознании, которые являлись бы необходимыми и всеобщими. Для этого он ввел в «Пролегоменах ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть как наука» (1783), написанных «не для учеников», а для «будущих учителей» его философии, различие между суждениями восприятия и суждениями опыта. Таким образом, он надеялся показать, как субъективное и необщезначимое суждение приобретает в естествознании объективную значимость, становится всеобщим и необходимым. Немаловажно, что природа была истолкована Кантом при этом как совокупность суждений опыта.

После выхода первого издания «Критики чистого разума» Кант был воспринят некоторыми современниками как сторонник Дж. Беркли. Чтобы дистанцироваться от этого мыслителя и его учения, которое в то время стало называться идеализмом, Кант вставил во второе издание «Критики» раздел «Опровержение идеализма», в котором он попытался доказать «существование предметов в пространстве вне меня».

После ответов на вопросы о том, как возможна математика и естествознание, Кант принялся за самый трудный вопрос: как возможна метафизика в качестве науки? Данная проблема явилась темой «Трансцендентальной диалектики». Трансцендентальная диалектика, или логика видимости, наряду с трансцендентальной аналитикой была, по Канту, частью трансцендентальной логики. В отличие от традиционной формальной логики трансцендентальная логика отвлекалась у Канта не от всякого содержания, а определяла объем, происхождение, объективную значимость априорных понятий рассудка. Тем самым он уже начал поиск логики, которая способствовала бы новому обоснованию философии и говорила бы нам нечто не только о форме, но и о содержании знания. Эта идея была подхвачена в немецком идеализме, особенно в философии Гегеля, который в отличие от Канта уничижительно отзывался о традиционной формальной логике, построенной на недопустимости противоречия и не показывающей «движения» и «развития» знания. Идеи Гегеля, в свою очередь, были восприняты в советской философии, в рамках которой отдельные мыслители безуспешно пытались построить некую диалектическую

¹ Кант И. Критика чистого разума. — С. 152.

логику. Кантовский же замысел имел мало общего с подобными попытками реформирования логики, скорее напоминающими ее уничтожение.

Вопрос о возможностях метафизики связан с вопросом о возможностях и границах разума как высшей познавательной способности. Если рассудок направлен на чувственность, а в чувственности мы, хоть и посредством ее априорных форм, сталкиваемся с самими вещами, то разум, или способность умозаключения, не имеет такого доступа к вещам, а направлен лишь на рассудок. Согласно Канту, разум, имеющий доступ не к опыту, а только к рассудку, предписывает ему определенные правила и требует от него абсолютной завершенности опытного знания.

Если онтология как традиционный раздел метафизики была затронута Кантом в аналитике понятий, то три ее других раздела — рациональная психология, космология и рациональная теология — являлись предметом обсуждения трансцендентальной диалектики. Согласно Канту, разум также имеет свои априорные формы, которые, однако, существенно отличаются от априорных форм чувственности и рассудка. Такими формами являлись чистые понятия разума, которые Кант называет трансцендентальными идеями. В качестве идей философ говорил о душе, мире и Боге, что соответствовало трем разделам специальной метафизики. В отличие от категорий пространства и времени, идеи не относятся непосредственно к опыту. В нашем созерцании не может быть адекватно дан ни один объект, который соответствовал бы трансцендентальным идеям: так, мы никогда не сталкиваемся в нашем опыте с миром как целым — в лучшем случае речь может идти лишь о каком-либо его фрагменте.

Кант показал, в какие иллюзии и заблуждения впадает разум, пытаясь познать то, что выходит за границы нашего опыта. Однако в подобные заблуждения человеческий разум впадает по необходимости, исходя из своей природы. В разделе о паралогизме чистого разума Кант подверг критике традиционную рациональную психологию за ложное умозаключение, в котором утверждалось существование души как субстанции. Он подчеркнул, что, как и вещи в себе, мы сами себе только являемся. Каковы же мы суть сами по себе, нам не может быть известно.

Огромный резонанс имело кантовское учение об антиномиях, т.е. противоречиях законов чистого разума. На соседних страницах Кант представил четыре пары тезисов и антитезисов, которые он с одинаковой силой попытался доказать. В первой антиномии Кант одновременно утверждал, что мир имеет начало во времени и ограничен в пространстве, а также не имеет начала во времени и границ в пространстве. Во второй антиномии сталкивались утверждения о том, что всякая сложная субстанция в мире состоит из простых частей и существует только простое или то, что сложено из простого, и наоборот: ни одна сложная вещь в мире не состоит из простых частей и в нем нет ничего простого. Тезис третьей антиномии гласил, что в мире есть не только каузальность по законам природы, но и свободная каузальность. Антитезис же третьей антиномии утверждал, что не существует никакой свободы, а все совершается только по законам природы. Наконец, согласно тезису четвертой антиномии, к миру как части или причине принадлежит безусловно необходимая сущ-

ность. Антитезис же ее гласил, что нигде нет никакой абсолютно необходимой сущности — ни в мире, ни вне мира — как его причины. Кант утверждал, что в двух первых антиномиях ложными являются как тезисы, так и антитезисы. Чтобы они могли бы оказаться истинными, следовало бы воспринимать мир как вещь саму по себе. Однако мир являлся для Канта не вещью самой по себе, а нашей трансцендентальной идеей. Кантовское разрешение двух последних антиномий состояло в том, что он признал в них возможность быть истинным как тезису, так и антитезису. Тезис может быть истинным для мира явлений, а антитезис — для мира вещей самих по себе.

В двух последних антиномиях речь у Канта шла о свободе и Боге. Он особо подчеркнул, что если бы время было свойством вещей самих по себе, то свободу нельзя было бы спасти. Лишь потому, что время является априорной формой чувственности, имеющей силу только в отношении мира явлений, можно предположить человеческую свободу в отношении мира вещей самих по себе. Вопрос о Боге и доказательстве его существования являлся центральной темой раздела трансцендентальной диалектики об идеале чистого разума. И если в докритический период философ еще с надеждой говорил о возможности некоего основания для доказательства бытия Бога, то в «Критике чистого разума» он отверг все три возможных, по его мнению, доказательства бытия Бога: физико-теологическое, космологическое и онтологическое. Данные доказательства являлись, прежде всего, модифицированными доказательствами бытия Бога Ансельма Кентерберийского и Фомы Аквинского. Особое эхо вызвала кантовская критика онтологического доказательства бытия Бога, в которой Кант утверждал, что существование не есть предикат. Невозможность доказательства бытия Бога не являлась для Канта большой проблемой: как и ранее, он считал, что важно удостовериться в существовании Бога, но не обязательно его доказывать. Своей критикой мыслитель хотел освободить метафизику от балласта, мешавшего ей стать настоящей наукой. Именно для этого Кант и желал ограничить наше знание, чтобы освободить место вере в тех сферах, где знание бессильно, в частности в вопросе доказательства бытия Бога.

Хотя применение трансцендентальных идей как вещей самих по себе ведет разум к различным проблемам, они выполняют исключительно важную роль в познании, если правильно используются. Идеи имеют регулятивное применение, т.е. направляют рассудок к определенной точке, объединяющей весь опыт в одно целое. Если мы, например, представляем все внешние явления объединенными в понятие о мире, то тем самым мы достигаем стройной и целостной системы знания. Это, однако, не означает, что мир существует как таковой, т.е. как вещь сама по себе — подобное утверждение было бы неправомерным конститутивным применением идеи. Это различие выступает у Канта как противопоставление трансцендентального и трансцендентного: первое обосновывает опыт и делает его возможным, второе выходит за границы возможного опыта. Все же наши априорные формы должны применяться лишь к возможному опыту.

Ответ на вопрос о возможности метафизики как науки принес Канту больше негативных, нежели позитивных, результатов. Ни рациональная психоло-

гия, ни космология, ни рациональная теология невозможны, если идет речь о метафизике как о подлинной науке. Одним из основных итогов «Критики чистого разума» явилось крушение традиционной догматической метафизики и замена трансцендентной метафизики трансцендентальной философией. В «Критике чистого разума» Кант высказал идею о системе трансцендентальной философии, состоящей из двух частей — метафизики природы и метафизики нравов. Этот замысел Кант в целом реализовал, однако полученные им результаты оказались таковы, что не удовлетворили большинство последователей трансцендентальной философии. Это привело к попыткам построения новой системы трансцендентальной философии, которые предпринимались уже в немецком идеализме.

На заключительных страницах «Критики чистого разума» Кант сформулировал три главных философских вопроса: что я могу знать? что я должен делать? на что я могу надеяться? В лекциях по логике он подчеркнул, что эти три вопроса можно свести к одному единственному: что такое человек? В «Критике чистого разума» как основном произведении своей теоретической философии Кант ответил на вопрос о том, что человек может знать мир явлений, а не мир вещей самих по себе. Два других вопроса стали темой его практической философии, представленной в «Критике практического разума» (1788), «Основоположении к метафизике нравов» (1785) и «Метафизике нравов» (1797).

В своей практической философии Кант утверждал автономию воли, в связи с чем он выступил против утилитаристских, гедонистических и эвдемонистических концепций этики, являющихся гетерономными. Автономия воли означала, что воля определяется ею самой, а не чем-то приходящим извне, как это имеет место в случае гетерономии воли (например, в стремлении к пользе, удовольствию или счастью). Мораль относилась у Канта только к намерению, максиме поведения, а не к результатам поступка. Он различал три вида императивов: технический, или императив умения; прагматический, или императив благоразумия и моральный, или императив мудрости. Первые два императива различаются между собой тем, что технический императив содержит некий алгоритм возможного действия, в то время как императив прагматический — какого-то действительного поступка. Их объединяет то, что само действие совершается в них ради достижения какой-либо цели, имеет характер условного, или гипотетического, суждения «Если А, то Б». По этой причине оба они относятся Кантом к разряду гипотетических императивов.

Действие, совершенное исходя из одного закона и уважения к нему, не держащее в себе никакого условия, являлось категорическим императивом, который Кант считал априорной формой всякого поступка. Его определение гласило: «Поступай только по такой максиме, относительно которой ты в то же время можешь желать, чтобы она стала всеобщим законом»¹. Принуждение к поступкам со стороны разума или действие согласно закону, при котором склонности не имеют силу в качестве определяющих оснований, Кант обозначил как долг. Поступки по склонности, внешне сообразные с долгом, он

¹ Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. — М., 1997. — Т. 3. — С. 143.

назвал легальными, а поступки из уважения к закону, в соответствии с долгом, — моральными.

Кантовское противопоставление морального и легального не означало, что легальное является негативной характеристикой. Однако Кант считал, что справедливо называть моральным лишь то, что совершено нами с трудом, зачастую с преодолением наших склонностей. Именно в этом случае человек имеет основание для самоуважения. Моральные поступки всегда возможны при следовании долгу. Ответ же на вопрос о том, станет ли человек продолжать совершать поступки, внешне сообразные с долгом, которые до определенного момента приносили ему удовлетворение и совершались по склонности, даже после того, как склонность исчезнет, а требуемый поступок не принесет удовлетворения, далеко не очевиден.

Человек, по Канту, есть существо, находящееся в двух мирах: мире явлений и мире вещей самих по себе, феноменальном и интеллигибельном. Как вещь сама по себе, человек свободен от природной необходимости, свобода человека состоит в самозаконодательстве и подчинении своему собственному закону. Свобода является необходимым условием этики, без нее человеку нельзя было бы вменить в ответственность его поступки. Если не существует свободы, то не существует и этики. Определяя волю нравственным законом, следуя долгу, человек как вещь сама по себе избавляется от господствующей в природе каузальности, естественной необходимости и оказывается личностью, свобода которой независима от времени. Тем самым человек оказывается целью самой по себе, а не средством. В связи с этим другая формулировка категорического императива Канта гласит: «Поступай так, чтобы ты никогда не относился к человечеству, как в твоём лице, так и в лице всякого другого, только как к средству, но всегда в то же время и как к цели»¹. Если теперь сформулировать ответ на кантовский вопрос о том, что человек должен делать, то он звучит приблизительно так: человек должен следовать долгу и поступать так, чтобы быть достойным счастья.

Кант затронул в своей этике и проблему высшего блага — высшей цели морально определенной воли, возможной лишь при соединении добродетели (нравственности) и счастья. Эта связь возможна в силу того, что человек как вещь в себе принадлежит сверхчувственному миру, а также в силу трех предположений или требований (постулатов) практического разума — о существовании бессмертия, свободы и бытия Бога. Расширяя посредством постулатов сферу чистого разума в практическом употреблении и утверждая примат чистого практического разума над спекулятивным (теоретическим), Кант оставлял, однако, неизменной сферу чистого разума в теоретическом применении.

Кант неоднократно подчеркивал, что мораль не зависит от религии. Более того, религия оказывается зависимой от морали. Единственно истинная религия состояла, по Канту, из нравственных законов, устанавливаемых практическим разумом («Религия в пределах одного только разума», 1793). Тезис Канта о Боге как идее чистого разума и постулате практического разума вызвал рез-

¹ Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. — С. 169.

кое неприятие в русской религиозной философии, которое дошло до того, что Кант стал восприниматься как «черт» или как «столп злобы богопротивной».

В «Критике способности суждения» (1790) Кант перебросил мост от принципов природы к принципам морали. Он указал на основание, связывающее воедино две части философии: теоретическую, основанную на рассудке и понятиях природы и руководствующуюся априорным принципом закономерности, и практическую, основанную на разуме и понятиях свободы с принципом конечной цели. В качестве промежуточного звена между рассудком и разумом и при этом основания их единства Кант выдвинул способность суждения, применяемую на основе априорного принципа целесообразности и делающую возможным переход от области понятий природы к области понятий свободы. Все же силы или способности души оказались тем самым поделенными на способность познания, чувство удовольствия и неудовольствия и способность желания.

В «Критике способности суждения» философ исследовал целесообразность в искусстве и природе. В искусстве Кант придавал первостепенное значение суждению вкуса, а также понятиям возвышенного и прекрасного. Он исследовал четыре аспекта суждения вкуса (качество, количество, цель и модальность) как способности судить о прекрасном. Красота, или прекрасное, истолковывалась Кантом как «свобода от всякого интереса», как то, что «нравится без понятия», как «форма целесообразности предмета, поскольку она воспринимается в нем без представления о цели»¹, и как то, что «без понятия признается предметом необходимого благорасположения»². Возвышенное немецкий философ понимал как абсолютно, «сверх всякого сравнения» великое и могущественное. Кант противопоставил искусство природе, науке и ремеслу и выделил прекрасное искусство, «которое одновременно представляется нам природой».

Творцом прекрасного искусства является гений — талант, дающий искусству правила. Будучи врожденной способностью души, гений является даром природы, поэтому в его творчестве дает искусству правила сама природа. Среди прекрасных искусств Кант выделил словесное, изобразительное и искусство игры ощущений. Кроме того, он выстроил иерархию различных искусств в зависимости от их эстетической ценности. Целесообразность в живой природе обусловлена, по Канту, способом человеческого представления. Вещи истолковывались им как цели природы, как организмы, в которых «все есть взаимно цель и средство». Природа оказалась теперь не совокупностью суждений опыта, а «системой целей». В этой связи Кант поставил задачу взаимодополняющего соединения механического и телеологического в объяснении природы.

Историю человечества («Идеи всеобщей истории во всемирно-гражданском плане», 1784, и др.) Кант понимал как «осуществление тайного плана природы», который направлен на приведение совершенного государственного устройства в такое состояние, при котором могли бы полностью развиваться все задатки, вложенные природой в человечество. Средством, которым природа

¹ Кант И. Сочинение на немецком и русском языках. — М., 2001. — Т. 4. — С. 233.

² Там же. — С. 243.

принуждает человечество к его цели — достижению «всеобщего правового гражданского общества», — является антагонизм, «необщительная общительность людей». В исторической науке Кант ставил задачу нахождения «априорной нити», которая позволила бы добиться в истории знания, сопоставимого с математическим и естественно-научным знанием в отношении его достоверности. Выступая с пацифистских позиций, Кант в сочинении «К вечному миру» (1795) сделал набросок оснований будущего интернационального мирового порядка, лишённого войн.

Кантовская философия завершила период Просвещения в Германии и начала этап его критики. Лучше всего свои взгляды на Просвещение Кант сам изложил в своей работе «Ответ на вопрос: Что такое Просвещение?» (1784): «Просвещение — это выход человека из состояния несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине. Несовершеннолетие есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-либо другого. <...> *Sapere aude* — имей мужество пользоваться собственным рассудком! Таков, следовательно, девиз Просвещения»¹.

Последние годы жизни Кант работал над итоговым произведением, которое он не успел закончить («*Opus postumum*»). Основными темами в этой работе были переход от метафизики к физике, еще ранее намеченный в «Математических началах естествознания» (1786), а также идея трансцендентальной философии как метафизики, как завершенной системы.

Кант неоднократно подчеркивал, что нельзя учить философии, а можно лишь учить философствовать. Состояла ли проблема в самом Канте как учителе, либо она заключалась только в его «учениках», однако последующие мыслители, опиравшиеся на его критическую философию, удалились от его первоначальных замыслов и установок и в чем-то даже исказили смысл кантовского критицизма. Этот процесс начался уже в немецком идеализме. В конце XIX в. возникло новое течение, которое иначе, чем немецкий идеализм, попыталось развить кантовскую философию, — неокантианство. Однако этими философскими течениями влияние Канта не ограничивается. Без преувеличения можно сказать, что все философские направления от начала XIX в. и вплоть до наших дней в той или иной мере испытали влияние кантовской философии. Кроме того, философия Канта имела и огромный культурный резонанс: она нашла свое отражение в литературе, искусствоведении и в собственно искусстве.

На главный вопрос, к которому сводятся все философские вопросы: «Что такое человек?» — Кант не дал чеканной формулировки. Однако заключительные слова «Критики практического разума» позволяют предположить, как бы он мог звучать: «Две вещи наполняют душу всегда новым и тем более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них — это звездное небо надо мной и моральный закон во мне. <...> Первый взгляд на бесчисленное множество миров как бы уничтожает мое значение как животной твари, которая снова должна отдать планете (только точке во вселенной) ту материю, из которой она возникла... Второй, напротив, бесконечно

¹ Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. — Т. I. — С. 127.

возвышает мою ценность как интеллигенции через мою личность, в которой моральный закон открывает мне жизнь, независимую от животной природы и даже от всего чувственно воспринимаемого мира...»¹

ШКОЛА КЛАССИЧЕСКОГО НЕМЕЦКОГО ИДЕАЛИЗМА

Иоганн Готлиб Фихте

Уже при жизни Канта стали предприниматься попытки трансформации и критики его трансцендентальной философии — достаточно вспомнить имена И.Г. Гамана, И.Г. Гердера, Ф.Г. Якоби, К.Л. Рейнгольда и других. Однако наибольший резонанс в этой связи вызвала философия И.Г. Фихте.

Иоганн Готлиб Фихте (1762–1814) родился в деревне Рамменау, в Саксонии, в семье бедного ремесленника. Благодаря меценату он смог окончить школу и поступить в университет. Обучался в университетах Йены и Лейпцига. После университета работал домашним учителем в Цюрихе, затем возвратился в Лейпциг, а позднее приехал в Кёнигсберг, к Канту. Кёнигсбергский философ помог опубликовать сочинение Фихте «Опыт критики всякого откровения» (1792). После того как Кант открыл имя автора этого анонимно опубликованного труда, который был первоначально воспринят как кантовский, Фихте стал знаменитостью.

В 1794 г. при содействии Гёте Фихте стал профессором Йенского университета. Из-за статьи «Об основании нашей веры в божественное мироправление» Фихте был обвинен в атеизме, и в 1799 г. покинул университет. После оккупации Берлина войсками Наполеона Фихте временно покинул город и находился в Кёнигсберге, однако в 1807 г. он вновь вернулся в Берлин, где прочитал «Речи к немецкой нации» (1807/1808), нашедшие большой отклик у слушателей. В это время Фихте выступил уже как теоретик немецкого национализма и как патриот, боровшийся против Франции. В 1810 г. он стал деканом философского факультета Берлинского университета, а также и его первым избранным ректором, однако уже в 1812 г. подал прошение об отставке. После разгрома наполеоновской армии в России Фихте вновь выступил с патриотическими речами и вступил в ополчение, однако в 1814 г. скончался.

В последнее десятилетие жизни слава стала покидать Фихте. На небосклон взошли новые философские звезды — Шеллинг, а также Гегель, которые обошлись с ним так же, как он в свое время с Кантом.

Основы своей философии Фихте развивал в так называемом наукоучении — науке о науке вообще, новые редакции которой он неоднократно предлагал в период с 1794 по 1813 гг. («О понятии наукоучения или о так называемой философии», 1794; «Основы общего наукоучения», 1794; «Первое введение в наукоучение», 1797; «Второе введение в наукоучение», 1797; «Опыт нового наукоучения», 1797; «Наукоучение», 1804; «Сообщение о понятии наукоучения», 1806; «Наукоучение в его общих чертах», 1810 и др., многие из которых имели характер набросков). Понимая наукоучение как науку не о фактах, а о знании, Фихте выдвинул задачу реформирования кантовской трансцендентальной философии в единую философскую систему. Если Кант задавался вопросом о том, как возможны математика, естествознание и метафизика в качестве наук, то Фихте задал еще более общий вопрос:

¹ Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. — Т. 3. — С. 729.

как возможна сама наука? Философия, по Фихте, является наукой, а наука должна быть системой, целым, в котором все вытекает из одного-единственного основоположения. В качестве такого принципа Фихте выбрал Я. Подобная система, отстаивающая самостоятельность мышления, свободу разума и его независимость от влияний извне, вещей в себе, называлась Фихте истинным идеализмом и критицизмом в противоположность догматизму. Такую конструкцию немецкий философ считал подлинной системой трансцендентального идеализма, задачу построения которой выдвинул еще Кант. В ней Фихте переинтерпретировал, однако, кантовские понятия догматизма и критицизма: согласно им сама кантовская философия оказывалась недостаточно критичной, поскольку мышление в ней не было совершенно самостоятельным по причине влияния извне. В ряде сочинений Фихте подчеркивал, что он лишь дополняет кантовскую систему вглубь, т.е. разъясняет и выводит (дедуцирует) то, что у Канта выступает как данность, и покидает читателя у той самой точки, в которой его поджидает Кант. Однако исходные установки привели его к принципиальному расхождению с Кантом в двух вопросах: в признании возможности для человека интеллектуального созерцания и в отказе от кантовской вещи самой по себе как независимого от сознания источника познания. Дедуцирование дошло у Фихте до того, что он логически выводил воздух и свет.

В творчестве Фихте часто выделяют ранний и поздний периоды. Основной вопрос первого этапа наукоучения был направлен на выяснение основания системы представлений, сопровождающихся чувством необходимости, т.е. опыта. Поскольку Фихте не принимал кантовские «вещи сами по себе», в качестве опоры у него могла выступить лишь спонтанная духовная деятельность. Основанием опыта для Фихте являлось Я, его единство, что было выражено им в трех основоположениях — первых достоверных безусловных положениях, лежащих в основе всякого знания. Первое основоположение не может быть каким-то фактом или простым утверждением, поскольку факт имеет свои предпосылки и является обусловленным. Основоположение должно быть спонтанным действием, поэтому Фихте называет его «дело-действием»: «Я первоначально полагает безусловно свое собственное бытие»¹, само себя. Однако о Я можно говорить только в том случае, если оно противопоставлено чему-то другому, не-Я. Отсюда у Фихте — второе основоположение: «Я безусловно противопоставляется некоторое не-Я»². Без не-Я трудно также иметь такие представления в Я, которые сопровождаются чувством необходимости. Со стороны не-Я исходит «первотолчок» в отношении Я.

Саркастические критики философии Фихте по этому поводу заметили, что тем самым в наукоучение вернулась изгнанная из него кантовская «вещь сама по себе». Но для того, чтобы мыслить Я и не-Я как противоположности, они должны иметь некую единую основу, благодаря которой их только и можно противопоставлять и сравнивать друг с другом. Тем самым Фихте пришел к третьему основоположению своего наукоучения, в котором он отличал некое

¹ Фихте И.Г. Сочинения. Работы 1792–1801 гг. — М., 1995. — С. 287.

² Там же. — С. 292.

абсолютное Я от делимого Я: «Я противопоставляю Я делимому Я — делимое не-Я»¹. На этом развитие фихтеанского наукоучения не остановилось: в каждом новом основоположении возникает новое противоречие, которое разрешается в очередном положении. Такой антитетический способ построения наукоучения развивал идеи Канта о триадичности категорий и предвосхищал будущую гегелевскую триаду «тезис—антитезис—синтез».

Огромные трудности наукоучения были связаны с вопросом о том, как следует понимать Я в этих фихтеанских основоположениях: как индивидуальное человеческое Я, как некое надиндивидуальное, трансцендентальное Я, как божественное в человеке либо как само божество, или Абсолют. Разные сочинения Фихте давали повод для различных интерпретаций. Недовольный превратным, как он считал, истолкованием наукоучения, Фихте выступил с новым сочинением, цель которого состояла в прояснении сути его системы: «Ясное, как Солнце, сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии. Попытка принудить читателей к пониманию» (1801).

Второй этап наукоучения характеризуется усилением теологических и мистических тенденций. Индивидуальное Я Фихте все чаще рассматривал в этот период как проявление в сознании Абсолютного, которое творит в нем мир вещей. Исток всех вещей и всего знания Фихте теперь усматривал в Боге, в Абсолютном, познать которое можно не в понятиях, а в непосредственном созерцании. В нем Абсолютное выступает как свет без светящегося, как единство без всяких противоречий. Человеческое Я оказывается тем самым отблеском абсолютного. Фихте теперь интересовало абсолютное знание, которое он рассматривал в качестве явления Абсолюта. В этот же период Фихте рассматривал проблему отношения единства к многообразному: его волновал вопрос, как единый и абсолютный Бог может выражаться в множестве конечного сущего, как можно вывести из самого света явление этого света и т.д. Он задумался над историческими судьбами христианства и противопоставил послания апостола Павла Евангелию от Иоанна («Основные черты современной эпохи», 1804). Истинное христианство как «вечную религию» выражало, по Фихте, лишь Евангелие от Иоанна.

До сих пор речь шла прежде всего о теоретической философии Фихте, однако он, как и его великий предшественник Кант, отдавал предпочтение практической философии. Фихте неоднократно восклицал: «Действовать!». Этот императив во многом выражает суть его взглядов. Рассмотрение Я, определенного предметами, является задачей теоретической философии. Задача же практической философии заключается в исследовании Я, определяющего предметы. Обе сферы философии у Фихте, как и у Канта, связывает понятие свободы. Я свободно от природы и определяет себя само. Интеллигенция должна определять свою свободу исходя из понятия самостоятельности. Стремление к самодеятельности является стремлением к свободе. Для осуществления человеком себя как свободной персоны необходимо сопротивление. Морально мы действуем, если наше действие направлено на преодоление факторов, ограничивающих нашу свободу. Однако человек должен признавать

¹ Фихте И.Г. Сочинения. Работы 1792–1801 гг. — С. 298.

претензию на свободу и других моральных существ. Поступай в соответствии с долгом, поступай по совести — так преломился в философии Фихте категорический императив Канта. Согласно Фихте, морально добрый человек стремится подчинить природу разуму.

Сам разум Фихте уже начал рассматривать с исторической точки зрения, предвосхищая в некоторых чертах будущие учения Шеллинга и Гегеля. Так, в «Замкнутом торговом государстве» (1800) Фихте утверждал принципиальную необходимость пяти ступеней развития государства, истолковываемых им, однако, как эпохи развития разума: господство инстинкта, господство внешнего принудительного авторитета, эпоха освобождения от авторитета и инстинкта, эпоха разумной науки (т.е. фихтеанское наукоучение) и эпоха разумного искусства. Тезис об искусстве как вершине познания возник у Фихте в эпоху романтизма и перекликался со взглядами его ученика и младшего современника Шеллинга. Однако уже в «Наставлениях к блаженной жизни» (1806), в которых Фихте обозначил пять отношений человеческого сознания к миру, итоговую ступень после чувственного, рассудочного, нравственного и религиозного отношения занимало научное знание.

В «Речах к немецкой нации» (1808 г.) Фихте определил нацию как коллективную личность, которая является частью всеохватывающего целого духовной действительности. Он исходил из убеждения в «изначальности» немецкого языка, а потому говорил об общечеловеческом призвании немецкой философии. В период борьбы с Наполеоном Фихте способствовал патриотическому подъему в Германии и формированию национального самосознания. Но одновременно он отождествил немецкое с общечеловеческим, духовным и утверждал, что немцам предопределено начать новое время, формируя его и для других. Если же немецкая нация исчезнет, то вместе с ней исчезнет и человечество, причем без всякой надежды на будущее возрождение.

Неоднозначность Фихте как человека и философа проявилась во всей его философии, но это хорошо согласовывается с его же собственным утверждением: «Какую философию выбирают, зависит от того, каким являются человеком».

Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг

Небывалый взлет, успех молодого автора философских сочинений, карьера университетского профессора, начавшаяся в 22 года, некоторое забвение, почти полное отсутствие публикаций в течение последних 45 лет жизни — все это было в долгой, 79-летней жизни одного и того же человека — Ф.В.Й. Шеллинга.

Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг (1775–1854) родился в Леонберге, в Швабии, в потомственной семье священников. Уже в 15 лет он начал учиться в протестантской семинарии Тюбингена, в так называемом Штифте (вместе с Гегелем и Гельдерлином, которые были на 5 лет старше). В семинарии Шеллинг испытал влияние Французской революции, а также увлекся новейшей философией Ж-Ж. Руссо и И. Канта. После ее окончания в 1795 г. некоторое время работал домашним учителем. После публикации работ «Идеи к философии природы» (1797) и «О мировой душе» (1798) Шеллинг получил место профессора в университете Йены. Юный профессор выпускал в свет одну

работу за другой: «Введение к наброску системы натурфилософии» (1799), «Система трансцендентального идеализма» (1800), «Изложение моей философской системы» (1801), «Бруно, или О божественном и природном начале вещей» (1802). Некоторое время он издавал вместе с Гегелем «Критический философский журнал».

В 1803 г. Шеллинг стал профессором университета Вюрцбурга. В 1827 г. он был избран президентом Академии наук и преподавал в университете Мюнхена. Через десять лет после смерти Гегеля, в 1841 г., Шеллинг занял кафедру философии в университете Берлина. Он запретил конспектировать свои лекции, однако по одной из таких записей курс был опубликован («Философия откровения»), после чего Шеллинг в 1846 г. отказался от чтения лекций. Последние восемь лет жизни философ прожил в домашнем уединении и скончался в 1854 г. на курорте в Швейцарии.

В философии Шеллинга рассматривают несколько периодов: натурфилософию, трансцендентальный идеализм, философию тождества, философию откровения. Но через все творчество Шеллинга проходят и сквозные идеи, связанные с поиском Абсолюта, который принимал в разные периоды творчества различные формы (Я, природа, абсолютный дух, Бог).

Исходным пунктом размышлений Шеллинга стали некоторые трудности фихтеанской философии. Шеллинг попытался прояснить загадочное не-Я второго основоположения Фихте. Однако для выполнения этой задачи Шеллинг считал неизбежным выйти за пределы Я и рассматривать не-Я или природу в качестве самостоятельной реальности, что нарушило основы фихтеанского наукоучения. Как и Кант с Фихте, Шеллинг противопоставлял критицизм догматизму, а также идеализм реализму. Выведение всего из субъекта Шеллинг называл критицизмом, дедукцию же из объекта — догматизмом. Реализм и идеализм Шеллинг интерпретировал как два вида продуктивной деятельности интеллигенции: бессознательную деятельность по созданию идеального мира и сознательную деятельность созерцания мира. Противоречие между ними решалось Шеллингом практически, посредством свободы. Если выведение реального из идеального Шеллинг считал задачей трансцендентальной философии, то объяснение идеального из реального являлось у него задачей натурфилософии. Вместе они составляли систему трансцендентального идеализма.

Натурфилософию Шеллинг называл умозрительной физикой. Оценки этой умозрительной физики весьма неоднозначны. Даже Гегель, который и сам разрабатывал собственную натурфилософию, презрительно отзывался о «натурфилософских бреднях» Шеллинга как «философии без знания». В то же время имеется немало свидетельств выдающихся естествоиспытателей XIX в., которые положительно отзывались о шеллингианской натурфилософии. Шеллинг попытался раскрыть разные этапы развития природы и истолковать ее антимеханистически, как целесообразное целое. Природа полярна, в ней наличны как положительные, так и отрицательные силы. В природе присутствуют магнетизм, электричество и химизм, которые, по Шеллингу, связаны друг с другом. Для объяснения природы он попытался также «сконструировать» или «дедуцировать» материю. В систему природу организует мировая душа. Натурфилософия Шеллинга имела немало последователей и оказала определенное влияние на романтиков.

Природу Шеллинг понимал и как бессознательную жизнь разума, которая порождает сознание. Развитие сознания и самосознания он показал в «Системе трансцендентального идеализма». В ней Шеллинг попытался изобразить философию как «непрерывную систему самосознания», как «историю самосознания, проходящего различные эпохи»¹, и поэтому данное сочинение Шеллинга можно считать прямым прообразом будущей «Феноменологии духа» Гегеля. Трансцендентальный идеализм Шеллинг понимал как систему всего знания. В «Системе» Шеллинг изложил свои представления о теоретической, практической философии, телеологии и искусстве. Нетрудно заметить, что это — основные разделы и темы трех кантовских «Критик».

В теоретической философии сознательное определяется бессознательным. Иллюстрируя развитие самосознания, Шеллинг выделил три эпохи: от ощущения до созерцания, затем — до рефлексии и, наконец, до абсолютного акта воли. После того как Я сознает себя самостоятельным, оно становится волей. Тем самым деятельность Я переходит из теоретической в практическую сферу, в которой уже бессознательное определяется сознательным.

В практической философии Шеллинг рассмотрел проблемы свободы, истории и права. В разделе о телеологии он изобразил природу в качестве целесообразного продукта. Однако завершали «Систему» рассуждения Шеллинга об искусстве. Искусство приобрело у него исключительно важное значение и превратилось даже в «органон философии». То, что остается нерешенным на уровне теоретической и практической философии, а также телеологии, находит свое разрешение именно в искусстве. Шеллинг считал, что искусству удастся достичь невозможного — снять в конечном продукте бесконечную противоположность, преодолеть противоречия между теоретическим и практическим, сознательным и бессознательным и достичь бесконечности. Тем самым искусство оказывалось полной гармонией, совпадением свободы и природы. Оно являлось у Шеллинга не только орудием философии, но и ее завершением. Само же искусство, которое возникает «из живого движения глубочайших внутренних душевных и духовных сил» — вдохновения, Шеллинг рассматривал исторически, выделяя в нем различные стадии («Философия искусства»).

Следующий этап в развитии взглядов Шеллинга — философия тождества — характеризовался утверждениями Шеллинга об Абсолюте как безразличии реального и идеального, субъекта и объекта, как чистом тождестве, продуцировании и возможности всех определений. Поскольку в Абсолюте нет различия между субъектом и объектом, мышлением и созерцанием, то интеллектуальное созерцание, которое у Фихте являлось самосозерцанием Я, было переинтерпретировано Шеллингом как форма созерцания Абсолюта.

Как и Кант, Шеллинг пытался в переходных для своего творчества «Философских исследованиях о сущности человеческой свободы» «спасти человеческую свободу», которая для него немыслима в противоположности со всемогуществом Бога. Шеллинг подчеркивал, что в человеке содержатся как вся мощь темного начала, так и вся сила света. Однако первоначальным бытием для него оказался не разум, а воля, а поэтому происхождение мира, соглас-

¹ Шеллинг Ф. Сочинения.: В 2 т. — М., 1987. Т. 1. — С. 283.

но Шеллингу, нельзя объяснить рационально. Примат воли над разумом играл особенную роль в философии позднего Шеллинга.

В поздней философии («Философия откровения», «Система мировых эпох» и др.) Шеллинг интересовался, как и почему происходит рождение мира из Абсолюта, почему нарушается единство реального и идеального, которое существует в Абсолюте. Для объяснения этого Шеллинг под влиянием средневековой мистики подчеркнул в Боге безосновность — бессознательную и темную волю, которую он понимал как изначальное иррациональное хотение, изначальный непостижимый акт. Предшествующая философия не исследовала эту темную волю. Шеллинг назвал ее негативной или отрицательной философией и включил в нее как свою раннюю философию тождества, так и философию Гегеля. Шеллинг считал общей ошибкой предшествующей философии признание только логического отношения мира к Богу и критиковал ее за рационализм. Негативную философию он попытался дополнить положительной или позитивной философией, различные варианты которой разрабатывались им в последние годы жизни.

Если негативная философия занималась прежде всего понятием сущности, то позитивная должна исследовать понятие существования. В позитивной философии, исследующей иррациональную волю, особую роль играли мифология и религия, которые Шеллинг истолковал как откровение Бога. Шеллинг особо подчеркивал связь философии и религии. Он считал, что философия есть потребность сердца, а христианство, которое не менее реально, чем сама природа, должно стать для философии источником силы и совершенства. Мифология же, по Шеллингу, это не изобретение, а процесс, в котором одновременно с учением о Богах возникают также народы и языки. Шеллинг интерпретировал мифологию как необходимый теогонический процесс, совершающийся в сознании, и утверждал, что в мифологии присутствует истина.

В последние десятилетия двадцатого столетия вновь стало явственно ощущаться влияние Шеллинга на философию и культурологию. Огромное влияние оказал немецкий философ и на русскую религиозную философию, в особенности на Вл.С. Соловьева.

Георг Вильгельм Фридрих Гегель

«Сова Минервы начинает свой полет лишь в сумерках»¹, — так высказался о задачах философии Г.В.Ф. Гегель, подразумевая при этом, что философия — «эпоха, схваченная в мысли» — не пророчествует, а осмысляет прошедший этап. В своем творчестве он охватил почти все разделы философского знания. По степени универсализма этого немецкого мыслителя можно сравнить лишь очень с немногими философами за всю историю существования «любви к мудрости». Однако Гегель желал превратить философию в самую мудрость, в науку.

Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770—1831) родился в Штутгарте, в Швабии, в семье чиновника. С 1788 по 1793 г. обучался в Штифте — протестантской семинарии Тюбингена, где в это же самое время вместе с ним учились Шеллинг и будущий поэт Гельдерлин.

¹ Гегель Г.В.Ф. Философия права. — М., 1990. — С. 56.

Отказавшись от церковной карьеры, Гегель после окончания семинарии несколько лет работал домашним учителем, а затем, защитив диссертацию, стал преподавать в университете Йены. В Йене Гегель опубликовал свои первые работы и подготовил «Феноменологию духа». Переселившись в Бамберг, он издавал местную газету, а в 1808 г. стал директором гимназии в Нюрнберге. В 1816 г. Гегель завершил работу над произведением «Наука логики» и стал профессором университета Гейдельберга. За время работы в Гейдельберге он издал «Энциклопедию философских наук».

В 1818 г. Гегель переехал в Берлин, где стал профессором университета и где преподавал вплоть до своей смерти от холеры в 1831 г. Он похоронен на кладбище в центре Берлина по соседству с И.Г. Фихте. В отличие от Фихте, а также Канта и Шеллинга, Гегель умер в зените славы и не дожид до этапа резкой критики и забвения своей философии.

Еще в ранних теологических рукописях (1790–1800), посвященных религиозной и политической тематике, Гегель высказал ряд тезисов, свойственных его зрелой философии. После переселения в Йену, где он сотрудничал с Шеллингом, им опубликована работа «Различие систем философии Фихте и Шеллинга» (1801). В ней Гегель высказал идею о том, что единственным интересом разума является снятие застывших противоречий, а также положил начало критике философии Канта и Фихте.

В этот же период Гегель написал свое первое яркое самостоятельное сочинение — «Феноменология духа» (1807). Изначально она задумывалась им как первая часть философской системы, как философская пропедевтика. Гегель был недоволен недостатком научности в философии, отсутствием действительного знания в ней, а также тем обстоятельством, что о философии готов рассуждать всякий невежда. Ради изменения сложившейся ситуации он задумал амбициозный план: представить становление науки вообще или знания. Гегель утверждал, что результат следует понимать вместе с его становлением.

В отличие от Шеллинга и позднего Фихте Гегель подчеркивал, что истина (как и познание) находится в понятии, а не в интуициях, она существует как научная система, а не как искусство. Истина есть процесс, а не «отчеканенная монета», которую можно спрятать в карман, а поэтому она является, выражаясь сугубо философским языком, не только субстанцией, но и субъектом. По мнению Гегеля, знание совершает долгий путь становления от чувственной достоверности до абсолютного знания, духа. Этот же процесс повторяет и каждый индивид в своем образовании. Наука же подставляет индивиду «лестницу» для восхождения от низших ступеней знания к высшим. В отличие от Канта Гегель не считал свой стиль проблематичным, а потому был убежден, что благодаря его труду «Феноменология духа» наивное сознание сможет подняться до самых высот науки.

Являющееся знание Гегель изобразил как путь диалектического движения сознания к своему истинному существованию. Способ и необходимость этого поступательного движения обусловлены возникновением противоречия между понятием и предметом. Существенной чертой всего поступательного движения духа является сохранение и воспроизведение уже пройденных стадий в измененном виде на новых стадиях (так называемое снятие). Гегель показал последовательную смену различных образов сознания: чувственную до-

стоверность, восприятие, рассудок. Сознание еще противостоит здесь своему предмету. Изображая самосознание, Гегель истолковал становление самостоятельности сознания как своеобразную диалектику раба и господина, которые со временем меняются местами друг с другом.

Образами свободы самосознания выступали у Гегеля стоицизм, скептицизм и несчастное самосознание (христианство). Предмет и сознание на уровне самосознания оказываются уже тождественными. На уровне же разума, понимаемом как достоверность сознания, Гегель утверждал тождество разума и реальности. В качестве определенных образов сознания на уровне духа у Гегеля представляли такие исторические эпохи и события, как Древняя Греция, Римский мир, эпоха Просвещения, Французская революция. При этом Гегель выступал как антипацифист и разошелся в этом вопросе с Кантом, мечтавшим о вечном мире. Гегель утверждал необходимость войн для преодоления изолирования частей, распада целого и улетучивания духа, а также для того, чтобы индивиды почувствовали своего «господина — смерть».

Религии Гегель разделял на естественные, художественные и религии откровения. Отдельные моменты духа — сознание, самосознание, разум и сам дух — возвращаются в религию как в свою основу. Однако завершает гегелевскую систему абсолютное знание. Здесь Гегель истолковал науку как истинное знание духа о самом себе, а абсолютное знание выступило у него как дух, знающий себя в формообразовании, как знание в понятии. Тем самым Гегель размежевался с Кантом, считая, что в познании схватывается сама действительность, «вещь в себе»: действительное и абсолютное оказываются для нас доступными и познаваемыми.

После переселения в Нюрнберг Гегель написал «Науку логики» (1812—1816) — диалектическое учение о категориях. В нем он предпринял дальнейшие попытки реабилитации метафизики, подвергнутой критике Кантом. О критическом замысле Канта Гегель высокомерно заметил, что тот пожелал научиться плавать, не заходя в воду. Считая кантовское различие между только мысленным и данным в опыте — ложной проблемой рассудка, Гегель пришел к выводу, что логическая структура, выявляемая в движении понятий, является одновременно и структурой бытия, в связи с чем его учение характеризуют также как панлогизм. Еще один вариант логики Гегель изобразил в «Энциклопедии философских наук», первое издание которой (1817) появилось после его переезда в Гейдельберг.

«Энциклопедия» представляет наиболее систематичное изложение гегелевской философии и состоит из трех частей: «Наука логики», «Философия природы» и «Философия духа», причем в каждой из них Гегель по-разному повествует об идее. Выявляя три отношения мысли к объективности, Гегель противопоставил собственную позицию прежней метафизике, эмпиризму, а также учению о непосредственном знании. Для объяснения своего метода Гегель выделил три ступени «логического»: 1) «рассудочную», или «метафизическую», жестко фиксирующую и абсолютно разделяющую противоположные понятия; 2) «диалектическую», или отрицательно-разумную, разрушающую разделенность и показывающую взаимопереход противоположных понятий;

3) «спекулятивную», или положительно-разумную, объединяющую противоположности в единстве. Тем самым Гегель существенно переинтерпретировал смысл метафизики, которая еще у Канта понималась как наука о первых принципах человеческого познания и его границах. Последователи же Гегеля (прежде всего представители так называемого марксизма-ленинизма) переосмыслили уже собственно гегелевскую терминологию, называя третью, спекулятивную, ступень «диалектической» и резко противопоставляя метафизику и диалектику. Развитие гегелевской диалектики происходило благодаря противоречию, поэтому Гегель заявлял, что разрешение кантовских антиномий должно состоять не в устранении противоречия, а в его развитии.

Резко критикуя формальную логику, Гегель развивал логику как науку «об идее в абстрактной стихии мышления», науку о саморазвитии понятия, содержащую учение о мысли в ее непосредственности, в ее «рефлексии и опосредовании» и в ее «возвращении в самое себя». Развитие в логике происходило у Гегеля триадично: от тезиса — к антитезису, а затем — к синтезу. «Наука логики» распадается на учения о бытии, сущности и понятии. В ней Гегель предпринял попытку содержательно вывести категории, что существенно отличалось от дедукции категорий, предложенной Кантом: Гегель считал, что он не привел готовую таблицу, а продемонстрировал, как одни категории вытекают из других.

В учении о бытии Гегель показал движение понятий от чистого бытия, ничто и становления до качества, количества и меры. Это движение совершается от наиболее абстрактных и наименее содержательных категорий к более конкретным и более содержательным. В учении о сущности, посвященном рефлексии в себе, явлении и действительности, гегелевская система дополнилась новыми категориями. В завершающем «Наука логики» учении о понятии Гегель выделил разделы о субъективном понятии (понятие как таковое, суждение, умозаключение), об объективности (механизм, химизм, телеологизм) и об идее (жизнь, познание, абсолютная идея как «единство субъективной и объективной идеи»). Гегель особо подчеркивал, что излагаемая им «точка зрения понятия есть вообще точка зрения абсолютного идеализма».

В «Философии природы» Гегель утверждал, что «природа вытекает как идея в форме инобытия». Он считал, что есть различные ступени, в которых идея все больше возвышается над материальными формами: неорганическая (механика, физика) и органическая природа. Порой вопиющие несоответствия гегелевских утверждений научным выводам, похоже, мало беспокоили немецкого философа, поскольку он исходил из приоритета своих теорий над фактами.

Взгляды Гегеля были подвергнуты резкой критике со стороны Шеллинга, который подчеркивал, что в логике нет чего-либо, что могло бы изменить мир. Понятия существуют только в сознании и, «объективно рассмотренные, они не предшествуют природе, а следуют за ней»¹. Шеллинг считал, что Гегель совсем не объяснил, как в его философии идеальное превращается в реальное, как мысль создает мир, как логика создает природу. Понятия сущности и существования, по Шеллингу, бесконечно отделены друг от друга,

¹ Шеллинг Ф. Сочинения: В 2 т. — М., 1989. — Т. 2. — С. 508.

а потому между логической идеей и природой лежит бездна. Тем самым переход от «Науки логики» к «Философии природы» остался у Гегеля полностью непроясненным, а природа, поэтическому возвеличиванию которой Шеллинг посвятил многие страницы своих сочинений, оказалась у Гегеля всего лишь «агонией понятия».

«Философия духа» распадается на разделы о субъективном, объективном и абсолютном духе как о «духе в его абсолютной истине». В разделе о субъективном духе Гегель переосмыслил «Феноменологию духа», которая теперь в качестве учения о «духе для себя» выступает подразделением субъективного духа наряду с антропологией («душа», «дух в себе») и психологией («дух как таковой»). В разделе об объективном духе Гегель рассмотрел абстрактное право, мораль как совокупность предписаний, а также нравственность как способы поведения, которые существуют в общине, упорядоченной моральным и правовым образом. Если в «Феноменологии духа» высшей формой оказывалось абсолютное знание, то в «Энциклопедии» в качестве таковой уже выступает абсолютный дух с тремя ступенями — искусством, религией и философией. Согласно Гегелю, абсолютный дух есть знание абсолютной идеи. В абсолютном духе абсолютная идея знает себя как целое, проявляемое в субъективном и объективном духе, искусстве, религии и философии.

В берлинский период в «Философии права» (1821) у Гегеля появилась чеканная формула тезиса, который давно присутствовал в его философии: «Что разумно, то действительно, и что действительно, то разумно»¹. Однако в качестве действительного выступало не всякое случайное бытие той или иной вещи. Цель Гегеля состояла в познании «современного вечного», а не «временного и преходящего»: не все, что существует, является действительным и разумным. Свободу Гегель понимал как совпадение со всеобщей разумной волей — она есть «определяющая сама себя всеобщность». Право же является царством осуществляющейся свободы.

Философия права подразделялась Гегелем на разделы о семье, гражданском обществе и государстве. Если в семье единичное связывается в целое через чувство и существует примат целого над единичным, а в гражданском обществе единичное связывается в целое на основе рационального размышления с признанием приоритета интересов индивида, то в государстве общее существует на основе разумного понимания наряду с признанием приоритета общины над единичным, над интересом индивида. Гегель обожествил идею государства, понимая его как «шестивие Бога в мире». Все это привело его в конечном итоге к примирению с действительностью: «Познать разум как розу на кресте современности и возрадоваться ей — это разумное понимание есть примирение с действительностью, которое философия дает тем, кто услышал внутренний голос, требовавший постижения в понятиях и сохранения субъективной свободы не в особенном и случайном, а в том, что есть в себе и для себя»².

В «Лекциях по эстетике» Гегель истолковал прекрасное как чувственную видимость, как явление идеи. Абсолютный дух как искусство есть наглядное

¹ Гегель Г.В.Ф. Философия права. — М., 1990. — С. 53.

² Там же. — С. 55.

изображение идеи (созерцание). В качестве религии абсолютный дух выражает руководящие в мире принципы, однако в недостаточно методичной форме (представление). Философия же у Гегеля являлась последним образом, формой абсолютного духа, методически и диалектически определяющей саму духовную жизнь в ее становлении и существовании. Ее предметом оказывались природа, субъективный и объективный дух, искусство и религия как формы самопонимания духа, однако философия занималась также саморефлексией.

Гегель рассмотрел историю как разумный процесс развития духа во времени, как «прогресс в сознании свободы». Свобода же не есть произвол индивида: индивиды являются орудиями в руках мирового духа и следуют его целям, даже если не осознают этого, в чем состоит «хитрость мирового разума». История же философии предстала у Гегеля как процесс триадического движения к вечной абсолютной истине. Все философские системы прошлого выступали этапами данного процесса и выражали те или иные аспекты истины, их последовательность была не случайной, а разумной и необходимой.

На основе гегелевского учения возникла школа гегельянцев, расколовшаяся после смерти Гегеля на разные направления (левые, правые гегельянцы; позднее возникло и так называемое неогегельянство). Некоторое время гегельянцем был и К. Маркс, который, однако, существенно видоизменил гегелевскую систему. Именно этим и объясняется то обстоятельство, что лучшую карьеру гегелевская философия сделала, пожалуй, в Советском Союзе.

Карл Маркс

Карл Маркс (1818–1883) родился в Трире, в семье адвоката. Изучал право и философию в университетах Бонна и Берлина, где слушал лекции ученика Гегеля Э. Ганса. В Берлине сблизился с кружком младогегельянцев, и в первую очередь с Б. Бауэром. В 1841 г. защитил в университете Йены диссертацию «Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура», после чего занимался журналистской деятельностью. По политическим причинам большую часть жизни провел в эмиграции (Париж, Брюссель, Лондон), где и скончался. В 1864 г. соосновал Международную рабочую организацию, позднее получившую название Первого интернационала. Ряд значительных работ написал в соавторстве с Ф. Энгельсом («Святое семейство», «Немецкая идеология», «Манифест коммунистической партии»).

Активно обсуждавшиеся в различных течениях гегельянства вопросы философии религии нашли свое отражение уже в одной из ранних работ Маркса, в «Критике гегелевской философии права» (1843). Религия была истолкована в ней как «вздых угнетенной твари, сердце бессердечного мира, подобно тому как она — дух бездушных порядков. Религия есть опиум народа»¹. Для того чтобы обрести не иллюзорное, а действительное счастье народа, требуется упразднение религии: «Критика неба превращается, таким образом, в критику земли, критика религии — в критику права, критика теологии — в критику политики»². Задачу эмансипации человека, провозглашенную в этом сочинении, Маркс связал с эмансипацией пролетариата: «Голова этой эмансипации — философия,

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. — 2-е изд. — М., 1955. — Т. 1. — С. 415.

² Там же — С. 415.

ее сердце — пролетариат. Философия не может быть воплощена в действительность без упразднения пролетариата, пролетариат не может упразднить себя, не воплотив философию в действительность»¹. При этом сам пролетариат в условиях капиталистического способа производства оказывается подвержен разнообразным формам отчуждения — данная проблема вышла на первый план в «Философско-экономических рукописях» (1844). Основываясь на идеях Л. Фейербаха, Маркс сформулировал концепцию отчуждения, проявляющегося между рабочим (трудом) и произведенным им продуктом, в самоотчуждении человека, в результате которого духовная жизнь оказывается повернутой против рабочего, в отчуждении родовой сущности человека, а также отчуждении человека от человека.

Сложившийся как мыслитель в ситуации философских споров о гегелевском наследии, Маркс довольно рано начал полемику как с гегельянством, так и со своим предшествующим идеалистическим прошлым. В «Святом семействе» (1844) с подзаголовком «К критике критической критики» антигегельянский подход Маркса и Энгельса проявился в том числе и в понимании истории: «“История” не есть какая-то особая личность, которая пользуется человеком как средством для достижения своих целей. История — не что иное, как деятельность преследующего свои цели человека»². Материалистический взгляд на историю Маркс и Энгельс развивали и в «Немецкой идеологии» (1844), утверждая, что мораль, религия, метафизика, а также иные разновидности идеологии вместе с соответствующими им формами сознания перестают восприниматься в качестве самостоятельных. Само сознание было определено при помощи игры слов немецкого языка: «Сознание никогда не может быть чем-либо иным, как осознанным бытием, а бытие людей есть реальный процесс их жизни»³.

В «Тезисах о Фейербахе» (1845) Маркс попытался не только в сжатом виде сформулировать собственное философское понимание материализма, но и отвергнуть его детерминистское истолкование, подчеркнуть его деятельный характер, в силу чего заключительный тезис гласил: «Философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его»⁴. В «Манифесте коммунистической партии» (1848) была начертана более конкретная программа по изменению мира в сторону перехода к коммунистическому обществу на основе превращения пролетариата в господствующий класс, в связи с чем работа завершилась знаменитым лозунгом: «Пролетарии всех стран, объединяйтесь!»⁵.

В работе «К критике политической экономии» (1859) Маркс высказал несколько идей об устройстве общества, причинах, движущих силах и направленности исторического развития, легших позднее в основу исторического материализма. Согласно Марксу, «в общественном производстве своей жизни люди вступают в определенные, необходимые, от их воли не зависящие отношения — производственные отношения, которые соответствуют опре-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. — 2-е изд. — М., 1955. — Т. 1. — С. 429.

² Там же. — Т. 2. — С. 102.

³ Там же. — Т. 3. — С. 25.

⁴ Там же. — С. 4.

⁵ Там же — Т. 4. — С. 459.

деленной 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»¹. Маркс выделил азиатский, античный, феодальный и буржуазный способы производства, которые затем в историческом материализме трансформировались в пять общественно-экономических формаций (первобытно-общинная, рабовладельческая, феодальная, капиталистическая и коммунистическая).

В своем главном трехтомном труде «Капитал. Критика политической экономики» (1867, 1885, 1894) Маркс поставил задачу показать развитие экономической общественной формации в качестве естественно-научного процесса. Главное содержание этого произведения посвящено политэкономическим проблемам: анализу товара в рамках капиталистического способа производства, способам превращения денег в капитал, формам прибавочной стоимости. В философском отношении «Капитал» интересен применением диалектического метода, противопоставленного Марксом методу Гегеля: «У Гегеля диалектика стоит на голове. Надо ее поставить на ноги, чтобы вскрыть под мистической оболочкой рациональное зерно». Не принимая идеалистическую диалектику в абстрактном и спекулятивном виде, Маркс подчеркивал, что для него «идеальное есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней»². Идеи Маркса о материалистической диалектике попытался в дальнейшем конкретизировать и проиллюстрировать Энгельс. В сочинении «Анти-Дюринг» он утверждал, что «в природе сквозь хаос бесчисленных изменений прокладывают себе путь те же диалектические законы движения, которые и в истории господствуют над кажущейся случайностью событий». Тем самым задача состоит «не о том, чтобы внести диалектические законы в природу извне, а о том, чтобы отыскать их в ней и вывести их из нее»³.

Хотя Маркс исходил из того, что философия в ее прежнем виде прекращает свое существование, взгляды Маркса и Энгельса стали основой как для диалектического и исторического материализма в Советском Союзе, так и для различных течений неомарксизма за его пределами.

Выводы

1. «Коперниканский переворот» Канта состоит в утверждении о том, что не знания должны сообразоваться с предметами, а предметы должны сообразоваться с нашим познанием.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. — Т. 13. — С. 6–7.

² Там же. — Т. 23. — С. 21.

³ Там же. — Т. 20. — С. 12.

2. Трансцендентальная эстетика Канта утверждает, что пространство и время суть субъективные формы внешнего и внутреннего созерцания и не существуют вне людей.

3. Согласно Канту, мы познаем вещи не такими, каковы они суть сами по себе, а лишь такими, какими они нам являются в пространстве и времени, упорядоченные категориями рассудка. Каковы вещи сами по себе, мы познать не можем.

4. Кант обосновывает теоретическую невозможность как доказательства, так и опровержения существования Бога.

5. Как вещь сама по себе человек по учению Канта свободен от природной необходимости, свобода человека состоит в самозаконодательстве и подчинении своему собственному закону.

6. В основе этики Канта лежит категорический императив: «Поступай так, чтобы максима твоей воли во всякое время могла бы иметь также и силу принципа всеобщего законодательства» или «Поступай так, чтобы ты никогда не относился к человечеству, как в твоём лице, так и в лице любого другого, только как к средству, но всегда в то же время и как к цели».

7. Наукоучение Фихте является философской системой, в которой все выводится и все возвращается в одно основоположение — Я.

8. Шеллинг считал, что искусству удастся достичь невозможного — снять в конечном продукте бесконечную противоположность.

9. Развитие гегелевской диалектики происходило благодаря противоречию, оно осуществлялось триадично: от тезиса — к антитезису, а затем — к синтезу.

10. Тезис Гегеля гласит: «Что разумно, то действительно, и что действительно, то разумно», однако не все, что существует, является действительным и разумным.

11. Маркс утверждал, что в ходе общественного производства люди вступают в производственные отношения, соответствующие уровню развития производительных сил. Совокупность производственных отношений составляет базис, на котором возвышается надстройка в виде определенных форм общественного сознания.

12. Согласно Марксу, «философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его».

Контрольные вопросы

1. Как Кант определяет понятие априорного?
2. В чем состоят задачи трансцендентальной философии Канта?
3. Как Кант объясняет трансцендентальный идеализм?
4. Каковы три основоположения наукоучения Фихте?
5. Что такое «дело-действие» у Фихте?
6. Из каких разделов состоит трансцендентальный идеализм Шеллинга?
7. В чем Шеллинг усматривал отличия негативной и позитивной философии?
8. Чем логика Гегеля отличается от формальной логики?
9. Из каких трех ступеней состоит абсолютный дух у Гегеля?
10. Что Гегель называл точкой зрения абсолютного идеализма?

11. В чем состоит материалистическое понимание истории у Маркса?
12. Каково понимание религии Марксом?

Для дополнительного чтения

- Васильев В.В.* Философская психология в эпоху просвещения. — М., 2010.
- Гайденко П.П.* Парадоксы свободы в учении Фихте. — М., 1990.
- Жучков В.А.* Из истории немецкой философии XVIII века (предклассический период). — М., 1996.
- Карл Маркс и современная философия. — М., 1999.
- Кричевский А.В.* Образ абсолюта в философии Гегеля и позднего Шеллинга. — М., 2009.
- Соловьев Э.Ю.* Категорический императив нравственности и права. — М., 2005.
- «Феноменология духа» Гегеля в контексте современного гегелеведения. — М., 2010.
- Хинске Н.* Просвещением и критикой разума. Этюды о корпусе логических работ Канта. — М., 2007.
- Irritz G.* Kant-Handbuch. Leben und Werk. — Stuttgart, 2015.
- Jaeschke W.* Hegel-Handbuch. Leben—Werk—Schule. — Stuttgart, 2010.
- Sandkühler H.-J.* Handbuch Deutscher Idealismus. — Stuttgart, 2005.

ПОСТКЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Еще во времена Гегеля появились философы, не принадлежавшие к его лагерю, резко выступавшие против его философии, смело бросавшие вызов необыкновенной популярности его доктрины. К таким мыслителям относятся прежде всего Артур Шопенгауэр, Сёрен Кьеркегор, Фридрих Ницше и другие. В отношении их философии можно говорить о резком изменении философской проблематики, о появлении так называемой постклассической философии, которая пыталась радикально по сравнению с немецкой классикой пересмотреть проблему смысла человеческого бытия, места человека в мире, его отношения к Богу, смерти и бессмертию, его конечного предназначения. Для этого типа философствования характерна радикальная критика разума, просвещения, морали, противопоставление интуиции и интеллекта, гения и ученого.

АРТУР ШОПЕНГАУЭР. АПОЛОГИЯ ПЕССИМИЗМА

Артур Шопенгауэр (1788—1860) родился в семье богатого купца, который хотел видеть своего наследника разносторонне образованным и открытым миру. Так, по желанию отца он предпринял длительное путешествие по Европе в образовательных целях, побывал в Бельгии, Англии, Голландии, Швейцарии. После окончания университета Шопенгауэр пришел устраиваться на работу к самому Гегелю и, будучи принятым, назначил свои лекции на то же время, когда перед студентами выступал Гегель — ректор университета, философ, бывший в зените своей славы. Шопенгауэр, конечно, потерпел неудачу в этом соревновании — большинство студентов предпочли Гегеля — и, кое-как доработав семестр, больше никогда преподавательской деятельностью не занимался, чем, правда, не был особенно опечален. В 1818 г. Шопенгауэр закончил главный труд своей жизни, работу «Мир как воля и представление», которая намного опередила свое время, не была замечена, понята, и почти весь тираж книги автор вынужден был забрать из издательства.

С точки зрения Шопенгауэра, мир может обнаруживаться нами и как воля, и как представление — это как бы две ипостаси мира по отношению к человеку. Воля — это кантовская вещь в себе, абсолютное начало всего бытия, некая космическая, биологическая по своей природе сила, создающая и мир, и человека. Когда появляется человек, возникает мир как представление, как человеческая картина. Появляются субъект и объект, пространство и время, множественность отдельных вещей и причинная связь между ними. Все это существует постольку, поскольку так устроено человеческое сознание с его априорными формами чувственности и рассудка. Человек в этом мире является рабом воли, она создала

его интеллект, чтобы он познавал законы мира, мог выжить и приспособиться к нему, человек всегда и во всем служит не себе, не своим интересам, а воле. Воля заставляет его жить, каким бы бессмысленным и жалким ни было человеческое существование. Для огромного большинства людей жизнь не стоит того, чтобы ее проживать: мы везде, согласно Шопенгауэру, видим общую нужду, непрерывные усилия, постоянные столкновения. Многие миллионы людей, соединяясь в отдельные народы, стремятся к общему благу (каждый индивид, конечно, ради личного блага). Но многие тысячи падают жертвой в борьбе за это благо. То бессмысленное безумие, то умствующая политика разжигают между народами войны, и тогда льются пот и кровь массы людей, чтобы осуществились проекты отдельных личностей. И в мирное время индустрия и торговля проглатывают тысячи жизней. «Но посмотрите, — говорил Шопенгауэр, — на невероятный страх человека, которому грозит смертельная опасность, и на серьезное участие в нем каждого зрителя. Можно подумать, что здесь речь идет о чем-нибудь другом, а вовсе не о сокращении на несколько лет пустой, печальной и истерзанной муками всякого рода и всегда непрочной жизни. Индивид имеет для природы косвенное значение, поскольку он служит средством для ее сохранения. Вне этого она равнодушна к его существованию и даже торопит его к гибели, как только он перестает быть пригодным для ее целей. Но для чего существует сама природа? При виде этого бесконечного влечения, этого необузданного порыва к жизни напрасно стараются указать цель»¹.

Шопенгауэр первым в XIX в. дал философское обоснование пессимизма, и, конечно, все его рассуждения о бессмысленности человеческого существования звучали диссонансом в первой половине века, когда общество шло вперед в экономике, культуре, образовании, когда идеал прогресса еще не был потрясен будущими катаклизмами. Вся жизнь, согласно Шопенгауэру, — сплошные разочарования и страдания. Человек под влиянием воли все время чего-то желает: комфорта, здоровья, продления жизни, которые каждый день нужно завоевывать неустанным трудом, постоянной борьбой с нуждой. Но желания никогда не удовлетворяются, а если удовлетворяются, то приносят с собой равнодушие и скуку. Да и жизнь мы пытаемся сохранить, постоянно имея в перспективе смерть. Жизнь есть нечто такое, что надо «отстрадать».

Есть лишь одна разновидность людей, которые перестали быть рабами воли, победили в себе желания и стремления, стали безвольными субъектами — это гении в искусстве и святые в земной жизни. Когда человек, поднятый силой духа, перестает рассматривать мир как представление, связанное законами причинности, в пространстве и во времени, когда он всей мощью этого духа отдается созерцанию, наполняя свое сознание спокойным видением окружающего мира, его вещей и предметов, тогда он теряется в них, забывая свою индивидуальность, свою волю и остается только в качестве чистого зеркала мира, вещей, объектов, ландшафта и т.д. Погруженная в такое созерцание личность — это уже не индивид, а чистый, безвольный, безболезненный, вне-временный субъект познания.

¹ Шопенгауэр А. Собрание сочинений: В 6 т. Т. I. Мир как воля и представление. — М., 1999.

Сущность гения состоит в способности к такому созерцанию, а поскольку последнее требует полного забвения своей личности, то гениальность, по Шопенгауэру, есть не что иное, как полнейшая объективность. «Поэтому гениальность — это способность пребывать в чистом созерцании, теряться в нем и освобождать познание, существующее первоначально только для служения воле, избавлять его от этого служения, т.е. совершенно упускать из виду свои интересы, свои желания и цели, полностью отрешаться на время от своей личности, оставаясь только чистым познающим субъектом, ясным оком мира. И это не на мгновения, а с таким постоянством и с такою обдуманностью, какие необходимы, чтобы воспроизвести постигнутое сознательным искусством, и то, что преподносится в зыбком явлении, в устойчивой мысли навек закрепить»¹.

Но обыкновенный человек совершенно не способен к сколько-нибудь продолжительному созерцанию такого рода; он замечает вещи лишь постольку, поскольку они имеют отношение к его воле, и ему остается довольствоваться или неудовлетворенными желаниями, или, в случае их удовлетворения, скукой. Правда, у каждого человека есть три высших блага жизни — здоровье, молодость и свобода. Пока они у нас есть, мы их не осознаем и не проникаемся их ценностью, а осознаем только в том случае, когда их уже утратим, ибо они, по Шопенгауэру, только отрицательные величины.

Жизнь, полагал А. Шопенгауэр, с ее ежечасными, ежедневными, еженедельными и ежегодными малыми, большими и огромными невзгодами, с ее обманутыми надеждами, с ее разрушающими все расчеты несчастными случаями, носит на себе такой явный отпечаток неминуемого страдания, что трудно понять, как можно этого не видеть. Благополучие, счастье, здоровье — все это имеет отрицательный характер, только страдания и лишения могут ощущаться нами положительно, и от того сами заявляют о себе. Наше существование, считал Шопенгауэр, счастливее тогда, когда мы его не замечаем, а отсюда следует, что лучше бы не существовать вовсе.

Так, художественная литература, драма и эпос всегда изображают нам одних только борющихся, страдающих и угнетаемых людей, и всякий роман — это панорама, в которой видны спазмы и конвульсии страдающего сердца. Они никогда не изображают окончательного и постоянного счастья. Вся человеческая жизнь качается, согласно Шопенгауэру, между страданием и скукой: желание — страдание, удовлетворение — скука. Что бы ни дала природа, как бы часто ни выпадало счастье, кем бы мы ни были и чем бы ни владели, нельзя избыть присущего жизни страдания. Наши усилия освободиться от него приводят лишь к тому, что страдание меняет свой облик. Сначала это нужда, забота о существовании, потом, если повезет изгнать страдание в этом виде, оно является как половое чувство, страстная любовь, ревность, зависть, гнев, страх, болезнь и т.д. Только редким людям удастся достичь стоического равнодушия к страданиям. «...История каждой жизни — это история страданий, ибо жизненный путь каждого обыкновенно представляет собой сплошной ряд крупных и мелких невзгод. ...Ни один человек в конце жизни никогда не поже-

¹ Шопенгауэр А. — С. 165.

лает еще раз пережить ее, если только он разумен и искренен, гораздо охотнее изберет он полное небытие. <...> Поэтому столь часто оплакиваемая скоротечность жизни, быть может, есть самое лучшее в ней»¹.

Люди напрасно ропщут на свои несчастья, ибо считают их случайностями. Но страдание неизбежно, от случая зависит только вид или форма его. Но тем не менее страдание — необходимый фон истинно человеческого существования. Страдания нужны для того, считал Шопенгауэр, чтобы человек сохранял в себе возвышенный образ мысли, направлял их от временного к вечному, «чтобы в нем жило высшее сознание, ему необходимы боль, страдание и неудачи так же, как кораблю — отягчающий его балласт, без которого он не измерит глубины, станет игрушкой волн и ветров, не пойдет по определенному пути и легко перевернется»².

Страдание представляет собой «второе плавание», это суррогат добродетели и святости. Просветленные им, мы достигаем в конце концов отрицания воли к жизни, возвращаемся с ложного пути, приходим к спасению. Именно потому та таинственная власть, которая правит нашей судьбой, считал Шопенгауэр, в народной вере мифически олицетворяемая как провидение, позаботилась, бесспорно, о том, чтобы причинять нам страдания за страданиями.

Чтобы из твари стать творцом, нужно страдать, страдание — самый быстрый конь, который домчит тебя до совершенства. Страдать, потому что страшно решиться на поступок без всякой гарантии на успех, страшно отказаться от привычной роли, привычных стереотипов, страшно отказаться от самой жизни, потому что жизнью надо рисковать. Либералы, просветители во все века искали пути избавления человека от страданий, но если устранить страдание из человеческой жизни, то это будет уже не человеческая жизнь.

Основные идеи философии Шопенгауэра становятся все более популярными уже в самом конце его жизни, к нему приходит известность, появляются ученики, выходят новые книги. Мир менялся, и люди замечали, что имеют дело не с чудаковатым философом, а с мудрецом и пророком.

СЁРЕН КЬЕРКЕГОР — РЫЦАРЬ ВЕРЫ

Такое же, как в случае с Шопенгауэром, непонимание и почти полное неприятие со стороны современников постигло великого датского философа Сёрена Кьеркегора (Kierkegaard, в некоторых переводах — Киркегор или Киргегард).

Сёрен Кьеркегор (1813–1855) родился последним ребенком в семье, когда матери было 46 лет. Все детство он находился под полным влиянием отца, о матери почти никогда не упоминал — такие дети, по мнению психологов, всегда несчастны в личной жизни (в сходной обстановке прошло и детство А. Шопенгауэра). Окончил теологический факультет, потом учился в Германии, слушал лекции Шеллинга. За четыре года (с

¹ Шопенгауэр А. Собрание сочинений: В 6 т. Т. 1. — С. 308–309.

² Шопенгауэр А. Собрание сочинений: В 6 т. Т. 6. — М., 1999. — С. 120. «Страдание — условие деятельности гения. Вы полагаете, что Шекспир и Гёте творили бы или Платон философствовал, а Кант критиковал разум, если бы они нашли удовлетворение и довольство в окружавшем их действительном мире. и если бы им было в нем хорошо, и их желания исполнялись?» (Там же. — С. 126).

1843 по 1846) написал основные произведения: «Или-или», «Страх и трепет», «Философские крохи» и др. Всего за 13 лет им написано 28 томов сочинений, из них 14 — его дневники. В молодости Кьеркегор отказался от своей невесты и всю оставшуюся жизнь жил одиноко и замкнуто. Умер он, упав на улице от истощения. Как и Шопенгауэр, он считается одним из философов, наиболее заметно повлиявших на философскую мысль XX в., предтечей такого направления современной философии, как экзистенциализм.

С самого детства, как вспоминал Кьеркегор, он чувствовал для себя невозможным жить так, как живут обычные люди, погруженные в свои будничные дела и проблемы, не задумывающиеся о смысле своей жизни, о своем человеческом предназначении. Уже девяти месяцев, проведенных в утробе матери, писал он в «Дневнике», было достаточно, чтобы сделать из меня старика. «Я в настоящем смысле слова несчастнейший человек, с ранних лет пригвожденный к какому-либо, доводящему до безумия страданию, связанному с ненормальностью в отношении моей души к моему телу... Эту печальную ненормальность... я воспринял как ниспосланное мне жало в плоть, как мой предел, мой крест, как огромную цену, за которую Отец небесный продал мне силу духа, не знающую себе равной между современниками»¹. Не будь этого, Кьеркегор, по его словам, давно бы жил обыкновенной светской жизнью. «Я не могу обнять девушку, как обнимают действительно существующего человека, я могу только ошупью прикасаться к ней, подходить к ней, как подходят к тени»².

Кьеркегор с ранних лет понял то, о чем не подозревает большинство людей, понял, какие ужасы таит в себе жизнь, и попытался дерзко взглянуть в глаза безумию и смерти, утверждая, что именно на его стороне находится истина, а не на стороне «всех» и их «трусости». В своих работах «Или-или» («Наслаждение и долг») и «Болезнь к смерти» он говорил о трех стадиях развития личности: эстетической, этической и религиозной. Эстетическая жизнь — это жизнь непосредственная, когда человек живет минутой, не задумываясь о смысле своего существования, о последствиях, живет прежде всего чувственными удовольствиями. Ложная беззаботность, ложное довольство жизнью — все это больше похоже на состояние животного, в крайнем случае ребенка. Большая часть людей, считал Кьеркегор, за всю свою жизнь не выходит из состояния детства или юности, т.е. из непосредственной жизни, подкрашенной малой толикой рефлексии о себе самом. Сколько людей наполнены детскими иллюзиями, подобно юнцам — иллюзиями надежды или иллюзиями воспоминаний у старых.

Непосредственный человек никогда не приходит к сознанию того, что он есть дух, никогда не замечает и не ощущает в глубине существования Бога. Люди непосредственной жизни больше ценят не духовную, а свою физическую природу. Отсюда — взгляд на здоровье как на величайшее благо в жизни. Более утонченный, но похожий взгляд: выше всего на свете красота. Непосредственные люди живут исключительно ради исполнения своих желаний, правда, очень мало людей, у которых желания по-настоящему исполняются. Зато людей, под-

¹ Цит. по: *Шестов Л.* Кьеркегор и экзистенциальная философия. — М., 1992. — С. 38.

² Там же.

дразниваемых малыми подачками, сколько угодно: они только и твердят, что виноваты внешние условия жизни, иначе они бы размахнулись. Непонимание своей собственной природы губит человека. Сколько из-за этого непонимания погубленных существований! «...Сколько развлекаются или же развлекают толпы чем угодно, кроме того, что действительно важно! Сколько увлекают расточать свои силы на подмостках жизни... Их гонят стадами... и обманывают всех скопом, вместо того чтобы рассеять эти толпы, отделить каждого индивида, чтобы он занялся, наконец, достижением высшей цели, единственной, ради которой стоит жить, которой можно питать всю вечную жизнь»¹.

Однако человек, живущий внешней непосредственной жизнью, постоянно испытывает чувство тревоги, дисгармонии, страха перед чем-то неизвестным. Это его человеческая природа выдвигает перед ним требование — быть духовным. Человек должен выбрать: оставаться ему в своем поверхностном бездумном существовании, по мере возможности получая эстетическое наслаждение от жизни, или выбрать свою собственную природу, стать человеком нравственным. Путь к этому второму уровню существования идет через отчаяние. Отчаяние — это не средство утешения или состояние, но подготовительный душевный акт, требующий серьезного напряжения всех сил души. Именно он дает победу над миром. Ни один не вкусивший горечи отчаяния, не в состоянии схватить истинной сущности жизни. «Предайся отчаянию, — говорит Кьеркегор, — и ты не будешь более обманывать окружающий тебя мир, не будешь более бесполезным обитателем мира».

Человек отчаивается в самом себе как в эмпирическом существе и выбирает себя через отчаяние как существо абсолютное. Отчаяние — это раскрытие внутренней духовной природы человека. «Предайся отчаянию, и легкомыслие уже не сможет довести тебя до того, чтобы ты стал бродить как не находящий себе покоя дух среди развалин потерянного для него мира. Предайся отчаянию, и мир приобретет в твоих глазах новую прелесть и красоту, твой дух не будет более изнывать в оковах меланхолии и воспарит в мир вечной свободы»².

Однако этическое существование, к которому человек приходит через отчаяние, не является высшим уровнем развития человека. Этический человек считает, что в мире господствуют необходимость, долг, которым надо повиноваться. Человек должен вступить в борьбу против бессмысленной, отвратительной, тупой и глупой необходимости, например необходимости смерти. Но можно ли идти с голыми руками против предвечных законов природы? Может ли человек жить в мире, в котором господствует необходимость? На чем держится ее власть? Кьеркегор приводит в пример библейского Иова, у которого судьба отняла все и который не желает подчиняться ей, отрицает власть, которая отняла у него честь и гордость, да еще таким бессмысленным образом. Человек должен довести борьбу с необходимостью — в том числе и с необходимостью нравственного закона — до тех пределов, где начинается вера. Если нравственный закон общезначим, то это, по Кьеркегору, доказательство его безнравственности. Если говорят, что смысл в неуклонном выполнении человеком долга, то это псевдо-

¹ Кьеркегор С. Болезнь к смерти // Кьеркегор С. Страх и трепет. — М., 1993. — С. 226.

² Кьеркегор С. Наслаждение и долг. — Киев, 1994. — С. 302.

этическое мировоззрение, потому что его проповедники становятся к долгу во внешнее отношение. Но нет долга вообще, есть только долг по отношению к самому себе, у каждого свой — долг быть самим собой, обрести себя.

Когда человек прорывается к вере, то здесь, на религиозном уровне, отчаяние уже грех, и противоположностью отчаяния является не добродетель, а вера. Вера в то, что для Бога все возможно. Бог может даже сделать бывшее небывшим. «Вообразите себе человека, — писал Кьеркегор в «Философских крохах», — который со всей силой испуганной фантазии представил себе что-то неслыханно страшное, что и перенести, безусловно, невозможно. И вдруг это страшное на самом деле встречается у него на пути. По человеческому разумению, гибель его неизбежна... Спасение есть для него вещь совершенно невозможная. Но для Бога все возможно. В этом и состоит вера: безумная борьба за возможность. Ибо только возможность открывает путь к спасению. Если человек падает в обморок, бегут за водой, за лекарствами. Когда человек впадает в отчаяние, мы кричим: возможности, одна только возможность спасет. Приходит возможность, отчаявшийся оживает, начинает дышать. Без возможности, как без воздуха, человек задыхается. Иной раз изобретательная фантазия как будто и сама создает возможность. Но в последнем счете остается одно: для Бога все возможно. И тогда только открыта дорога к вере»¹. Только тот, чье существо так потрясено, что он становится духом и понимает, что все возможно, только тот подходит к Богу.

Вера у Кьеркегора выступает как высшее напряжение, как состояние крайней разорванности, как высшая страсть, как наслаждение и мучение. Вера в то, что для Бога все возможно, — это парадокс, это особое измерение мышления, которое «нормальному» рассудку представляется безумием. Эта вера открывается человеку, дошедшему до края, когда для него не остается никакой другой человеческой возможности.

Отсутствие возможности означает, что либо все стало необходимым и тогда нет смысла вообще говорить о человеческой свободе, о спасении, либо все стало обыденным. Обыденность господствует везде, где человек полагается только на свои силы, на свой разум.

Истинная вера является выходом и спасением не для каждого человека. Кьеркегор различает обычный эстетизм, в котором человек живет минутой, когда он является «природно-непосредственным существом», не подозревающим о своем истинном предназначении, и эстетизм демонический, когда человек сознательно делает зло, сознательно грешит и упивается своей греховностью. Такой человек, отрицающий духовность, как бы сознательно заключил союз с дьяволом. Если для победы над своим животным началом достаточно обратиться к этическому, то для победы над дьяволом одной этикой не обойдешься, здесь может помочь только Бог. Своими слабыми силами человек ничего сделать не может.

Кьеркегор приводит библейский пример с Авраамом, которому Бог велел убить собственного сына. И тот заносит нож над сыном, веря, что Бог в последний момент остановит его руку. С точки зрения этики, поступок Авраама, ре-

¹ Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия. — С. 75.

шившегося убить сына и верившего, что Бог этого не допустит, просто абсурден. Но точно так же абсурдна и настоящая вера, с точки зрения разума, с точки зрения законов морали. И к такой вере человек прорывается, только поставив себя в совершенно невыносимое положение, поставив себя на край пропасти, отступить от которого невозможно. Истинно верующий всегда, согласно Кьеркегору, должен жить в таком состоянии, никогда не успокаиваясь, всегда мучаясь своей греховностью, несовершенством, нечистыми помыслами, всегда подозревая себя в союзе с дьяволом и пытаясь от этого союза избавиться.

«Такая вера не имеет ничего общего с тем пониманием ее, которое исповедует обычный христианин. Неслучайно Кьеркегор иронически относится не только к современной церкви, но и к монастырской жизни, поскольку последняя примиряет индивида с самим собой, вносит покой в его душу, тогда как, по Кьеркегору, вера выступает как высшее напряжение, как состояние крайней разорванности, как высшая страсть в двух значениях этого слова, ибо страсть — столько же активное, сколько и пассивное состояние, столько же наслаждение, сколько и мучение»¹. Только такая позиция, а не этические постулаты может сделать человека рыцарем веры.

ФРИДРИХ НИЦШЕ. ФИЛОСОФИЯ СВЕРХЧЕЛОВЕКА

Не менее значительным мыслителем XIX в., развившим идеи Шопенгауэра, был немецкий философ Фридрих Ницше. С начала XX в. в Европе и Америке нет ни одного более цитируемого философа, чем Ф. Ницше, а его влияние на наш век, причем не только в философии, но и в культуре, искусстве, политике, сравнимо с влиянием таких фигур, как К. Маркс и З. Фрейд.

Фридрих Ницше (1844–1900) еще с юности он обнаружил задатки гениального дарования. Будучи 24-летним студентом Лейпцигского университета, он был приглашен Базельским университетом на место профессора классической филологии, а еще через год Лейпцигский университет присвоил ему звание доктора наук по совокупности работ, без защиты диссертации. Основные работы Ницше: «Рождение трагедии из духа музыки», «Веселая наука», «Сумерки кумиров», «Воля к власти», «Генеалогия морали» и др.

В своей первой значительной работе «Рождение трагедии...» Ницше анализировал культуру Древней Греции и утверждал, что она определялась борьбой между культурами двух богов — Аполлона и Диониса. Культ Аполлона — это светлый культ разума, науки, соразмерности и гармонии, самоограничения, свободы от диких порывов. Аполлон — покровитель изящных искусств.

Культ Диониса — темный, это культ земли и плодородия, Дионис — бог вина и опьянения, бог половой любви, бог самой жизни в ее биологическом и физиологическом смысле. Культ Диониса пришел в Грецию с Востока, под его влиянием были учреждены так называемые дионисийские празднества, дионисийские мистерии, напоминавшие оргии большого числа людей, которые сливались в совместном экстазе ритуальных песнопений и шествий: каждый человек в этих ритуалах был уже не индивидом, а частью большого единого це-

¹ Гайденко П.П. Трагедия эстетизма. О мирозерцании Сёрена Киркегора // Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному. — М., 1997. — С. 200.

лого. «Под влиянием наркотического напитка, — писал Ницше, — о котором говорят в своих гимнах все первобытные люди и народы, либо при могучем, радостно проникающем всю природу приближении весны просыпаются те дионисийские чувствования, в подъеме которых субъективное исчезает до полного самозабвения». «Под чарами Диониса не только смыкается союз человека с человеком, сама отчужденная, враждебная или порабощенная природа снова празднует праздник примирения со своим блудным сыном — человеком. Добровольно предлагает земля свои дары, и мирно приближаются хищные звери скал и пустыни... Превратите ликующую песню “К Радости” Бетховена в картину, и если у вас достанет силы воображения, чтобы увидеть “миллионы, трепетно склоняющиеся во прахе”, вы можете подойти к Дионису»¹.

Из дионисийских мистерий возникли театрализованные представления и первые греческие трагедии, которые являли собой синтез аполлонических мифов и дионисийской музыки. В дальнейшем Ницше везде и всюду ищет это дионисийское начало в человеке, которое характеризует его мощь, силу, способность к выживанию. Всякая культура, по его мнению, есть синтез аполлоновского и дионисийского. Но есть и еще одно начало, возникшее, как и первые два, в Древней Греции, — сократическое. Сократ, согласно Ницше, пытался подвергать все критике разума, в том числе и миф. «Добродетель есть знание», «добродетельный и есть счастливый человек», «грешат только по незнанию» — все эти положения Сократа изгоняли из трагедии веру в судьбу, в рок, полагали начало оптимистическому, логически выверенному мировоззрению.

Эта оптимистическая диалектика гонит музыку из трагедии, разрушает само существо трагедии, приводит к тому, что трагедия постепенно становится мещанской драмой. Под влиянием сократизма аполлоническая тенденция превратилась в логический схематизм. В основе философии Сократа лежала «несокрушимая вера, что мышление, руководимое законом причинности, может проникнуть в глубочайшие бездны бытия, и что это мышление не только может познать бытие, но даже исправить его»². С точки зрения Сократа, нет ничего чудесного, невероятного, неподвластного человеку в этом мире, все можно понять, осмыслить, выразить в законах и заставить служить человеку. Но изгнание мифа из искусства, из культуры не проходит даром. «Без мифа, — считал Ницше, — всякая культура теряет свой здоровый творческий характер, лишь обставленный мифами горизонт замыкает культурное движение в некое законченное целое». «Все силы фантазии и аполлонических грез только мифом спасаются от бесцельного блуждания. Образы мифа должны незаметными вездесущими демонами стоять на страже; под их охраной подрастает молодая душа, по их знамениям муж истолковывает себе свою жизнь и битвы свои; и даже государство не ведает более могущественных неписанных законов, чем эта мифическая основа, ручающаяся за его связь с религией, за то, что оно выросло из мифических представлений»³.

¹ Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. — М., 1990. — Т. 1. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм. — С. 62.

² Там же. — С. 114.

³ Там же. — С. 149.

Современная культура, лишенная мифов, — абстрактное воспитание, абстрактные нравы, абстрактное государство, культура, лишенная твердого, священного, коренного устоя, осужденная питаться другими культурами, — это результат безудержного развития сократизма. Современная культура, по мнению Ницше, находится в глубоком кризисе именно в силу явного преобладания рационального начала над жизнью, над инстинктами и в конечном счете над свободой человека. Не афиняне убили Сократа, это он, установивший диктатуру разума, поднес Афинам чашу с ядом.

В дальнейших своих работах Ницше проводил следующую основную идею: человек в полной мере еще не возник, еще не вырвался из животного состояния, об этом свидетельствует соперничество людей друг с другом, их бесконечные войны, их конкуренция между собой, их бестолковые и бессмысленные устремления. Только в отдельных индивидах природа достигла подлинно человеческого состояния: в философах, художниках и святых. Однако они встречаются чрезвычайно редко, зато всюду и везде господствует масса — людишек серых, обезличенных, не способных ни на какой поступок, никогда не рисковавших ничем, и прежде всего собственной жизнью, и, следовательно, ничего в этой жизни не добившихся. У этого стада одно основополагающее чувство — чувство злобной зависти ко всему яркому, талантливому, удачливому. «Большинство людей, — писал Ницше, — очевидно, случайно живут на свете: в них не видно никакой необходимости высшего рода. Они занимаются и тем, и другим, их дарования посредственны. Род их жизни показывает, что они сами не придают себе никакой цены, они тратят себя, унижаясь до пустяков (будь это ничтожные страсти или мелочи профессии)». В так называемом жизненном призвании проявляется трогательная скромность этих людей, они говорят, что призваны приносить пользу и служить себе подобным. Поскольку каждый служит другому, ни у кого нет призвания жить ради себя самого. Если цель всякого в другом, то общее существование не имеет цели, это «существование друг для друга» — самая комичная из комедий. Человек должен, по Ницше, заниматься своим делом — воспитывать в себе философа, художника или святого, и если каждый будет заниматься своим делом, тогда будет общий прогресс.

Массовые люди придумали себе и массовые религии — религии обиженных и угнетенных, религии сострадания — христианство и социализм. Самая нелепая проповедь — помощи ближнему, как самому себе. Помогать, по Ницше, надо дальнему, тому, кто сумеет стать человеком, вырваться из животного состояния. И любить в этом смысле надо дальнего, а не ближнего, ибо ближний, ничего еще не сделавший для своего освобождения, — это просто животное. Нельзя любить человека просто за то, что он человек, — как утверждает христианство и как полагает социалистическая идеология. «В человеке тварь и творец соединены во едино: в человеке есть материал, обломок, избыток, глина, грязь, бессмыслица, хаос; но в человеке есть и творец, ваятель, твердость молота, божественный зритель и седьмой день — понимаете ли вы это противоречие? И понимаете ли вы, что ваше сострадание относится к “твари в человеке”, к тому, что должно быть сформовано, сломано, выковано, разорвано, обожжено, закалено, очищено, — к тому, что страдает по необходимости и должно страдать?»¹.

¹ Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. — Т. 2. По ту сторону добра и зла. — С. 346.

Злобная зависть маленьких серых людей и есть главный источник зла в мире. «Когда-нибудь, — пророчествовал Ницше, предсказывая мировые войны, — фашизм и прочие социальные катаклизмы, эта злобная энергия вырвется наружу и принесет немало бед и страданий людям». «В будущем веке, — писал он, — возникнут войны из-за философских и идеологических доктрин». В наступлении такого будущего есть определенная неизбежность, потому что наша эпоха, согласно Ницше, страдает ослаблением личности: никто не хочет жить, проявляя свою волю и решимость, никто не хочет жить сам так, как учит других, жить так, как жил, например, Сократ, — мужественно и достойно.

Нигилизм как результат разрушающей деятельности просветительского гуманизма, результат ложно понятой сущности человека привел к исчерпанности возможностей европейской культуры, опирающейся на традиционные ценности. Все они уже стали полыми идолами. Религия, мораль, искусство, наука стали формами самоотчуждения и самоотрицания человека. Это катастрофа духовности, за которой последуют катастрофы социальных взрывов, революции. В XX в., считал Ницше, разразятся страшные войны, когда злобная и разрушительная энергия стада вырвется наружу.

И мораль христианская, и мораль социалистическая только ослабляют, с точки зрения Ницше, личностное начало в человеке, это слишком человеческая мораль. А все, что относится к человеку, должно быть преодолено — человек есть только путь к человеку, к тому человеку, что стоит высоко над нами, кто действительно уже не животное, не член стада, а воин, сверхчеловек. Когда стремишься к чему-либо недостижимому, то достигается нормальный уровень. Стремясь к сверхчеловеку — такому существу, который обладает мощным донисийским началом, сильно развитыми инстинктами, силой жизни, смелостью и настойчивостью, — можешь стать человеком в подлинном смысле этого слова.

Для сверхчеловека нужна и особая мораль — аристократическая, которая не убаюкивает человека будущим благоденствием и счастьем. Человек вообще не обязан быть счастливым. «К счастью, — писал Ницше, — стремятся только коровы, женщины, дети, англичане и социал-демократы. Свободный человек — воин». Для Ницше, как в свое время для Пушкина, на свете счастья нет, а есть покой и воля.

Ницше первым в XIX в. говорил о наступлении нигилизма, который темной ночью уже накрывает эпоху и вызывает радикальную переоценку всех ценностей. Самой исчерпывающей характеристикой нигилизма является смерть Бога. Бог европейской истории, а именно христианский Бог, утратил свою значимость для человеческой воли, а вместе с ним пали и его исторические производные — идеалы, принципы, нормы, цели и ценности. Люди еще держатся разнообразных оазисов смысла, хранят веру в осколки прежнего образа мира, но единой хранящей опоры у них уже нет. Прежний сверхчувственный мир идеалов, целей и мер уже мертв, христианская вера еще существует, но правящая в этом мире любовь уже перестала быть действенным принципом всего совершающегося теперь. Однако для Ницше нигилизм — это не явление упадка. Если мертв Бог и мертвы боги, тогда господство над сущим переходит к человеку, тогда и может осуществиться сверхчеловеческий идеал.

Человек, отрезвленный нигилизмом, который разоблачил и отверг все виды и формы иллюзий относительно будущего счастья, гарантированности смысла человеческого бытия, победы добра и высшей справедливости, прогресса, должен взять на себя ответственность за бессмысленность мира, научиться жить с ней, найти мужество восторжествовать над обломками иллюзий, жить, постоянно увеличивая свою силу и власть над миром. Крушение прежних ценностей, отмечал М. Хайдеггер, идет не от страсти к слепому разрушению и не от суетного обновленчества: «Оно идет от нужды и необходимости придать миру такой смысл, который не унижает его до роли проходного двора в некую по-тусторонность. Должен возникнуть мир, делающий возможным появление человека, который бы развертывал свое существование из полноты своей собственной сущности»¹.

ВИЛЬГЕЛЬМ ДИЛЬТЕЙ. ПРОБЛЕМА ПОНИМАНИЯ ИСТОРИИ

Важнейшим представителем философии конца XIX в. является Вильгельм Дильтей. Предметом философского анализа В. Дильтея является история. Дильтей поставил себе задачу кантовского масштаба — дать критику исторического разума, показать, что познание истории — это особого рода познание, это переживание, интерпретация, истолкование исторических фактов. Для познания истории совершенно не подходят методы естественных наук. Для законов и категорий науки историческая реальность неуловима и, в принципе, непонятна. А то, что в истории понятно, — неинтересно и банально. История — самый загадочный феномен, и человек все время испытывает потребность его разгадать.

Вильгельм Дильтей (1833–1911) — немецкий философ и историк культуры. С 1867 по 1908 г. — профессор университетов в Базеле, Киле, Бреслау и Берлине. В свое время Дильтей не был по достоинству оценен из-за старомодной терминологии его книг и архаического языка. Сейчас он считается одним из влиятельнейших мыслителей, оказавших огромное влияние на философию XX в. Основные труды: «Введение в науки о духе», «История юного Гегеля», «Описательная психология», «Построение реального мира в науках о духе» и многие другие.

Предшественниками Дильтея в философской интерпретации истории являются видные немецкие мыслители, представители так называемой Баденской школы — Вильгельм Виндельбанд и Генрих Риккерт. В прежней философии под историей понимали или социологию, которая открывает некие законы общественной жизни, или совокупность сырых фактов. Считалось, что историческая реальность ничем в принципе не отличается от явлений природы. Однако уже к XIX в. стало ясно, что в истории самое интересное не общие абстрактные законы, а неповторимые и индивидуальные события, неповторимые яркие личности. И изучать эти феномены должна специфическая, особая наука. Отсюда возникает идея деления наук на естествознание и историю (науки о природе и науки о культуре). Культура — это то, что создано человеком,

¹ Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Вопр. филос. — 1992. — № 10. — С. 44.

действующим сообразно своим целям. Наоборот, то, что возникло само по себе, есть природа. Культурные объекты — это религия, право, государство, язык, искусство и т.д.

Вильгельм Виндельбанд (1848–1915) — немецкий философ, глава Баденской школы неокантианства. Преподавал философию в Лейпцигском, Цюрихском, Фрайбургском, Страсбургском и Гейдельбергском университетах. Известен как оригинальный мыслитель и историк философии. Автор знаменитых книг «История древней философии» и «История новой философии», по которым училось несколько поколений студентов различных европейских стран, в том числе и России. Известен своими работами в области философии истории, философии духа, теории познания: «Прелюдии. Философские статьи и речи», «Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия», «Платон», «Философия культуры и трансцендентальный идеализм» и др.

Естествознание стремится перейти от познания частных к общим законам, а история всегда останавливается на частном. Поэтому историей пренебрегали как некоей неполноценной наукой. Однако всякий человеческий интерес всегда относится только к единичному и однократному. Его всегда волнует человеческая жизнь, конкретное событие, касающееся конкретной жизни, конкретной судьбы. Если это справедливо в отношении индивидуальной человеческой жизни, то тем более это относится ко всему историческому процессу. Он имеет ценность только в том случае, если он однократен.

Интерес к общему и интерес к индивидуальному — два необходимых способа обработки действительности. У естествознания — генерализирующий метод, оно обобщает частные явления в попытках вывести общие законы, а у наук о культуре — индивидуализирующий. Они интересуются прежде всего индивидуальным, неповторимым — неповторимым обликом той или иной культуры. Если реально существует только индивидуальное, составляющее предмет исторического познания, то отсюда следует, что только история, а не естествознание — подлинная наука. Естествознание имеет дело с понятиями, с законами, а история — с действительностью. Задача историка по отношению к фактам сходна с задачей художника, а историческое творчество равно эстетическому. Историк, согласно Г. Риккерт, стремится воссоздать нам прошлое во всей его наглядной индивидуальности, что дает нам возможность пережить это прошлое заново. Поэтому для историка большее значение имеет не рациональный расчет, а фантазия. И как историк он ищет не просто индивидуальное, но типичное.

Генрих Риккерт (1863–1936), немецкий философ, один из основателей баденской школы неокантианства. Основные работы «Науки о природе и науки о культуре», «Границы естественно-научного образования понятий», «Философия истории», «Философия жизни».

В. Дильтей пошел еще дальше в своих попытках обоснования специфики исторического познания. Он полагал, что история и жизнь тождественны. В каждой точке истории есть жизнь. Из жизни всех видов в самых различных отношениях и состоит история. Природа нема, и в науках о природе мы имеем дело лишь с внешним опытом. Данные наук о духе, о культуре, напротив, берутся из внутреннего опыта, из непосредственного наблюдения человеком

за самим собой, за другими людьми. Поэтому основой наук о духе является психология. Ничего нельзя понять в праве, экономике, теологии, если абстрагироваться от психологии, от тех переживаний и эмоций людей, которые эти науки создавали и развивали. Так, анализ факта религии приводит к понятиям «чувство», «воля», «свобода», «мотив», которые могут быть разъяснены исключительно в психологической связи. Тут мы имеем дело с определенными комплексами душевной жизни, так как в ней укрепляется и зарождается сознание божества. Поэтому все культурные системы — хозяйство, право, религия, наука, все внешние организации общества — семья, община, церковь, государство, — возникли из живой связи человеческой души, и не могут быть поняты иначе, как только из этого источника.

Главным орудием исторического познания является переживание, поскольку все внешние формы возникли из внутренней жизни. Переживание — это первое и самое главное, что связывает нас с действительностью. Переживание есть неразложимое далее внутреннее бытие. Оно лежит в основе любого познания, любого отношения к миру. Каждый внешний, направленный на предмет акт (ощущение, восприятие, внимание) имеет внутреннюю сторону, связан с нашими эмоциями, убеждениями, верованиями, предрассудками. Так, чтобы познавать мир, надо быть уверенным, что он существует. Но вера в существование внешнего мира основана на наших переживаниях.

Переживание — это исходный пункт гуманитарных наук. Не надо общих понятий, силлогизмов, чтобы понять переживание другого человека. Выражение скорби на лице уже вызывает в нас ответное чувство. Но то же самое относится не только к отдельным лицам, но и к большим историческим событиям. Они становятся понятными нам, обретают смысл и значимость, если мы внутренне переживаем их так, как если бы они случились сейчас. Ведь эти события, эти институты были созданы людьми. Понимая других людей, их душевные стремления и страсти, мы понимаем и их дела, их свершения. Мы всегда понимаем больше, чем знаем, и переживаем больше, чем понимаем.

«В языке, в мифах, литературе, искусстве, во всех исторических действиях вообще мы видим перед собой как бы объективированную психическую жизнь, продукты действующих сил психического порядка, прочные образования, построенные из психических составных частей и по их законам. Эта психическая жизнь имеет структурную связь, которая переживается. Поскольку мы переживаем, внутренне воспринимаем эту структурную связь, охватывающую все страсти, страдания и судьбы человеческой жизни — потому мы и понимаем человеческую жизнь, все глубины и пучины человеческого»¹.

Переживание и понимание создают особую сферу опыта, особую науку. «Пока никто не заявит, — писал Дильтей, — что он в состоянии вывести всю совокупность страстей, поэтических образов, творческого вымысла Гёте из строения его мозга и свойств его тела, самостоятельный статус такой науки не может быть оспорен». Никто не сможет вывести особенности исторического и культурного развития Франции XVIII в. из особенностей залегания геологических пластов, из радиоактивного фона планеты в этот исторический пери-

¹ Дильтей В. Описательная психология. — М., 1924. — С. 74.

од и т.д. Но понять эти особенности можно, переживая и внутренне понимая особенности духовного склада французов в этом веке, особенности их психологии, их литературы и философии. Это понимание «изнутри», через внутреннее сопереживание, открывает нам любую духовную, жизненную реальность. «Между мной и предметами стоят жизненные отношения. Их целесообразность основана в моей целесообразности, их красота и добро в моей оценке, их понятность в моем интеллекте. Реальности развиваются не только в моем понимании и переживании, они образуют взаимосвязь представляемого мира, в котором внешнее данное связано с течением моей жизни: в этом представляемом мире я живу, и его объективная ценность гарантирована мне через постоянный обмен с пониманиями и переживаниями других. Наконец, понятия, общие теории, общие суждения — это не гипотезы о чем-то, к чему мы относим внешние впечатления, но производное от переживания и понимания»¹.

И наконец, третья категория наряду с переживанием и пониманием, в которой выражается специфика исторического познания, — истолкование. Все душевно-духовные миры, все культурно-исторические целостности непосредственно нами не понимаются, поскольку это не наши миры и не наши культуры. Для того чтобы они стали понятными, их надо истолковать, интерпретировать. Историк должен не просто воспроизвести истинную картину исторического события, но и пережить его заново, истолковать и воспринять как живое. Историк изучает не только изменения, происходящие в производстве, в быту, но и побудительные мотивы исторической деятельности людей. А эти последние никогда не фиксируются с естественно-научной точностью. Но без их анализа невозможно понять, почему то или иное историческое событие приобрело ту или иную конкретную форму.

Поэтому одним из важнейших исторических источников Дильтей считал биографию и автобиографию. Именно в них наиболее отчетливо видны побудительные мотивы, внутренние движения души тех или иных исторических деятелей, общее настроение и мироощущение людей какой-либо исторической эпохи. Биография излагает основополагающий исторический факт в его чистоте, полноте и непосредственной действительности. «И только историк, умеющий, так сказать, выстроить историю из этих жизненных единств, стремящийся с помощью репрезентации и понятия о типическом приблизиться к пониманию сословий, общественных образований, эпох, скрепляющих, в опоре на концепцию поколений, друг с другом в единую цепь жизненные пути людей, — только такой историк уловит правду исторического целого в противовес мертвым абстракциям, большей частью извлекаемым из архивов»². Взять, например, биографию Бисмарка. Чтобы понять Бисмарка, историк не должен психологически в него «вчувствоваться». Бисмарк — это огромное количество писем, рассказов и сообщений. Это материалы по внутренней и внешней истории немецкого государства того времени, это культура и общественная система Германии, ее конституция, ее религия. И все это открыва-

¹ *Dilthey W.* Der Aufbau der geschichtlichen Welt in der Geisteswissenschaft // *Gesammelte Schriften.* — Göttingen. 1992. — Bd. 7. — S. 80.

² *Дильтей В.* Собрание сочинений: В 6 т. — М., 2000. — Т. 1. Введение в науки о духе. — С. 310–311.

ется и становится понятным через биографию железного канцлера, который оставил отпечаток своей личности на целой эпохе.

Наряду с биографией и автобиографией важным источником является историография, которая понималась Дильтеем как изучение духа в различных объективациях. Например, религиозный опыт современного человека узок, но, перечитывая М. Лютера и другие документы, выражающие религиозные чувства людей той эпохи, вживаясь в нее, историк обогащает тем самым свое индивидуальное Я и через опыт Лютера переживает то, в чем ему отказано историей.

В. Дильтей положил начало так называемой герменевтической традиции в философии, которая развивалась далее учениями Г. Гадамера, П. Рикера и многих других значительных мыслителей XX в.

АНРИ БЕРГСОН. НОВОЕ ИЗМЕРЕНИЕ СОЗНАНИЯ

В своей основной работе «Творческая эволюция» Бергсон пишет о невозможности объяснить скорость эволюции жизни на земле дарвиновской теорией естественного отбора: слишком мало времени прошло от возникновения простейших до высокоорганизованных форм жизни. Естественному отбору он противопоставляет свое учение о «жизненном порыве». Жизненный порыв как некая космическая сила обусловил ход эволюции. Жизнь является первичной субстанцией. Жизнь первична, а материя вторична. Жизненный порыв подобен космической ракете, она рвется ввысь, а сгоревшие ее остатки образуют мертвую материю. Преодолевая сопротивление этой косной материи, жизнь разбивается на три рукава — растения, животных и человека. И, соответственно, разбиваются, раскалываются основные способности жизни на инстинкт (интуицию) и интеллект. Инстинкт, в ходе эволюции, остался у животных, а интеллект — у человека. Но инстинкт без интеллекта — слеп, а интеллект без инстинкта — бессодержателен. Здесь Бергсон воспроизводит ту же дилемму аполлонического и дионисийского, которая была высказана Ницше. Интеллект дает нам только моментальные снимки с движущихся предметов, но на снимках предметы покоятся. Жизнь, как сущность мира, словно вода сквозь пальцы уходит, не ухватывается понятиями, законами науки, которыми руководствуется интеллект. Животные потенциально способны познать сущность мира, но для реального познания у них нет интеллекта. Человек познает мир, но только формально, внешне, ибо для истинного, сущностного познания ему не хватает инстинкта (интуиции). Инстинкт — материальное познание, он познает сами вещи, их внутреннюю сущность, а интеллект — формальное. Тем не менее формальное искусство интеллекта — это также очень важная вещь. Форма, поскольку она ничем не заполнена, может быть наполняема бесконечным количеством вещей, даже таких, которые ничему не служат. Формальное познание не ограничивается только тем, что практически полезно, хотя оно и появилось на свет в результате практической полезности.

Анри Бергсон (1859–1941) — величайший французский мыслитель, лауреат Нобелевской премии. Сын музыканта, он был самым музыкальным философом. Яркость и об-

разность языка, глубокие его интуиции во многом предопределили развитие философии XX в. На одной из колонн парижского Пантеона выбито: «А. Бергсону — философу, жизнь и творчество которого сделали честь Франции и человеческой мысли». Основные работы: «Творческая эволюция», «Материя и память», «Два источника религии и морали».

Интеллект имеет дело с мертвой материей, которую он расчленяет, комбинирует, он никогда не останавливается на наличной форме вещей, никогда не смотрит на ту или иную форму как на окончательную, а считает, что материю можно расчленять, руководствуясь человеческим произволом. «Платон, — писал Бергсон, — сравнивал диалектика с поваром, который рассекает тушу животного, не разрубая костей и следуя сочленениям, начертанным природой». Человеку нужен интеллект так же, как гению нужен талант. Композитор или художник должны владеть техникой исполнения или изображения, знать приемы и методы своего вида искусства.

Резюме: инстинкт и интеллект — два одинаково красивых решения одной и той же проблемы. Если мы подходим к миру интеллектуально, мы превращаем его в мертвую, развернутую в пространстве материю, расчлененную на отдельные предметы. Интеллект все разрывает, делит, классифицирует, разграничивает.

Если мы подходим к миру с позиции интуиции, он превращается в живое динамическое целое, непостижимое в понятиях и законах. «Когда поэт читает мне свои стихи, я могу так живо отнестись к этому, что войду в мысль поэта, в его чувства, переживу то простое состояние, которое он расплыл в слова и фразы... Но достаточно мне уменьшить мое внимание, чтобы я ослабил то, что было во мне напряжено, и звуки, до сего времени растворенные в смысле, восстанут передо мной отдельно, один за другим в своей материальности»¹.

«Таким образом, когда я интуитивно проникаю внутрь смысла, который всегда живой и динамичный, чувствую душу и переживания поэта — это одно познание. А когда я пытаюсь анализировать технику его стиха, поверяю алгеброй гармонию — то это уже совсем другое, чисто интеллектуальное познание, которое уничтожает тайну искусства». Интуицией Бергсон называет особый род интеллектуального вчувствования или симпатии, посредством которого мы проникаем внутрь предмета, чтобы ощутить то, что в нем есть единственного и неповторимого.

Когда мы говорим о деятельности гения, о постижении произведения искусства, то обнаруживаем, что «...интуиция все-таки существует, хотя и смутная и в особенности прерывная. Это почти потухший светоч, который вспыхивает время от времени, едва на несколько мгновений. Но он вспыхивает там, где выступает наш жизненный интерес. На нашу личность, на нашу свободу, на место, занимаемое нами в природе, как и в целом на наше происхождение, и быть может также на наше назначение он бросает свет слабый и мерцающий, но, тем не менее, пронизывающий сумрак ночи, в которой оставляет нас интеллект»².

¹ См.: Бергсон А. Творческая эволюция. — М.; СПб., 1914. — С. 187.

² Там же. — С. 239.

Интеллект имеет дело только с пространственной материей, а жизнь — с временем. Всему живому свойственно время как длительность. Сознание никогда не возвращается в прошлые состояния, оно длится, оно тащит за собой весь прошлый опыт, всю свою память. Это же можно отнести к любому живому организму. «Длительность — это непрерывное развитие прошлого, вбирающее в себя будущее и расширяющееся по мере движения вперед»¹. Длительность — синоним психологического субъективного времени, которое коренным образом отличается от статического времени науки и научного познания.

Основные свойства живого существа — непрерывность в изменчивости, сохранение прошлого в настоящем. Весь мир представляет собой чистую длительность; просто наш интеллект, разрывая все на отдельные вещи и периоды, не позволяет нам увидеть эту цельность. Но когда имеем дело с сознанием, с внутренним временем сознания, мы наиболее адекватно постигаем природу длительности. «Поиск в глубине себя такой пункт, где мы чувствуем себя более всего внутри нашей собственной жизни. И мы погрузимся тогда в чистую длительность, в которой безостановочно идущее прошлое непрерывно увеличивается абсолютно новым настоящим»². Погрузиться в чистую длительность, в стихию своих внутренних душевных переживаний всегда очень трудно, поскольку мы чаще всего живем внешней жизнью.

Бергсон первым сформулировал учение о сознании как о потоке переживаний, о потоке, которому присуще свое время. Главная характеристика этого времени — неделимость и целостность, в нем невозможно выделить отдельные моменты, оно предполагает постоянное взаимопроникновение прошлого и настоящего, постоянное творчество новых форм, развитие и становление. Длительность определяет духовное своеобразие каждого индивида, в длительности человек тянет за собой все прошлое, и чем более это прошлое актуализировано, чем более он живет внутри себя, тем более он оригинален и неповторим. В области внутренней жизни вообще «нет ни окоченелого неподвижного субстрата, ни различных состояний, которые проходили бы по нему, как актеры по сцене. Есть просто непрерывная мелодия внутренней жизни, которая тянется как неделимая от начала и до конца нашего сознательного существования»³.

При рассмотрении этой сферы нужно, по Бергсону, вообще отказаться от детерминизма — ему подвластна лишь сфера физических явлений. В сознании предыдущие состояния не могут определять последующие, сами эти состояния лишь абстракция, продукт нашего сознания. Сознание — это не совокупность состояний, а процесс, в котором нельзя вычленить ничего устойчивого. Здесь нет никаких законов и ничего нельзя предсказать.

Предмет внешнего мира не имеет печати прошедшего времени, поэтому физик, несмотря на различия моментов, может оказаться в тождественных начальных условиях. Но для сознания длительность есть реальность, следы которой сознание сохраняет в себе, поэтому здесь нельзя говорить о тожде-

¹ Бергсон А. Творческая эволюция. — С. 4.

² Там же. — С. 179.

³ Бергсон А. Восприятие изменчивости // Бергсон А. Собрание сочинений: В 5 т. — Т. 4. — С. 24.

ственных условиях, ибо один и тот же момент не повторяется дважды. Самые простые психические элементы имеют особую индивидуальность, живут особой жизнью даже в том случае, когда они поверхностны. Они пребывают в непрерывном становлении, и одно и то же чувство, уже потому лишь, что оно повторяется, является новым чувством.

Как только мы пытаемся отдать себе отчет в состоянии сознания, анализировать его, это в высшей степени личное состояние разлагается на безличные внеположенные элементы, каждый из которых представляет идею и выражается словом. Но чем глубже мы проникаем в сознание, чем больше наше Я становится самим собой, тем в большей степени наши состояния сознания перестают рядопологаться и начинают взаимопроникать, сливаться и окрашивать друг друга. Так, каждый из нас по-своему любит и ненавидит, и эта любовь, эта ненависть отражают всю нашу личность. Но язык обозначает эти переживания одними и теми же словами. Поэтому он в состоянии фиксировать только объективный и безличный аспекты любви и ненависти. Мы судим о романисте по той силе, с какой он извлекает чувства и идеи из общественной среды, куда их забросил язык, по силе, с которой он старается с помощью множества различных оттенков и деталей вернуть им живую и первичную индивидуальность. Вне нас существует взаимная внеположенность без последовательности, а внутри нас — последовательность без взаимной внеположенности¹.

Существуют, по Бергсону, «два различных Я, из которых одно является внешней проекцией другого, его пространственным и социальным представлением»: «Мы достигаем первого из них в углубленном размышлении, представляющем наши внутренние состояния как живые, непрерывно возникающие существа, как взаимопроникающие состояния, не поддающиеся никакому измерению, последовательность которых в длительности не имеет ничего общего с рядоположенностью в пространстве. Но моменты, когда мы вновь постигаем самих себя, очень редки, и потому мы редко бываем свободными. Большей частью мы существуем как бы вне самих себя. Мы замечаем только обесцвеченный призрак нашего «я», лишь тень его, которую чистая длительность отбрасывает в однородное пространство. Наше существование развертывается скорее в пространстве, чем во времени; мы живем больше для внешнего мира, чем для себя; больше говорим, чем мыслим; больше подвергаемся действиям, чем действуем сами. Действовать свободно — значит вновь овладевать самим собой, снова помещать себя в чистую длительность»².

Глубочайшая индивидуальность, характеризующая наше внутреннее Я и являющаяся его альфой и омегой, несколько не присуща внешнему Я, общая и безразличная природа которого выполняет чисто практические функции — в первую очередь создает условия для возможности контакта, коммуникации, общения с другими. Это внешнее, поверхностное Я произвело язык и науку. Предмет его интенции — косная, деградирующая материя, на которую оно воздействует количественно. Подлинная же суть сознания — глубинное

¹ См.: Бергсон А. Собрание сочинений: В 4 т. — М., 1992. — Т. 1. Опыт о непосредственных данных сознания. — С. 149.

² Там же. — С. 151.

Я — не поддается никаким количественным определениям. Его непрерывность динамична, спонтанна и активна, она характеризуется абсолютной свободой.

Учение А. Бергсона о сознании как о потоке переживаний оказало огромное влияние не только на философию и психологию XX в., но и на литературу, появилась даже литература потока сознания (У. Джойс, М. Пруст и др.).

ОСВАЛЬД ШПЕНГЛЕР. ТРИ ДУШИ ИСТОРИИ

После исследований Ницше и Дильтея философы все чаще обращаются к истории и именно в ней пытаются найти ответы на основные философские вопросы: о происхождении человека, его сущности, возможностях его познания, его будущем. Наиболее яркой философско-исторической концепцией начала XX в. является концепция О. Шпенглера, развернутая им в фундаментальном труде «Закат Европы».

Освальд Шпенглер (1880–1936) — немецкий философ, теоретик культуры, представитель философии жизни, на чьи труды непосредственно повлияли идеи Шопенгауэра, Ницше, Бергсона. «Закат Европы» (1918) — основной труд О. Шпенглера — оказал огромное влияние на философию истории XX в., породил большое количество комментариев, толкований и откликов — от доброжелательной критики до полного отрицания. Многие идеи Шпенглера были с одобрением восприняты нацистской идеологией, но когда Шпенглер отклонил предложение о сотрудничестве с властью, его имя запрещено было упоминать в печати. Другие крупные работы: «Пруссачество и социализм» (1922), «Человек и техника» (1932).

При описании истории речь, согласно Шпенглеру, идет не о том, чтобы учитывать поверхностно наблюдаемые события духовно-политического рода, упорядочивая их сообразно причине и следствию и прослеживая их внешнюю, рассудочно-доходчивую тенденцию. Такая трактовка истории всего лишь дублирует замаскированного естествознания. Классическая философия типа кантовской и не допускала иной возможности отношения между человеком и окружающим миром. Кант, установивший формальные правила познания, принимал в расчет в качестве объекта рассудочной деятельности только природу, для него знание равнялось математическому знанию, он никогда и не помышлял о совершенно иной специфике понимания исторических явлений.

Философы Нового времени не представляли, что, кроме логики пространства, существует еще органическая необходимость судьбы — логика времени. Это глубочайший и внутренне достоверный факт, который исчерпывает весь объем мифологического, религиозного и художественного мышления и составляет суть и ядро всей истории в противоположность природе. Если, согласно Галилею, природа говорит на языке математики, то мы еще и сегодня ждем ответа философа, на каком языке написана история и как следует ее читать.

Шпенглер отмечал, что в своей книге «Закат Европы» он пишет своего рода философию судьбы и что она написана на языке, силящемся чувственно копировать предметы и отношения, а не заменять их понятийными рядами. Та кар-

тина всемирной истории, которая восторжествовала на Западе, является для Шпенглера европейской картиной мира, а не картиной всего человечества. «Для индуса и грека не существовало картины становящегося мира, и, когда однажды угаснет цивилизация Запада, возможно, никогда не появится такая культура и, значит, такой человеческий тип, для которого всемирная история была бы столь мощной формой бодрствования»¹. Почти всем, — признавался О. Шпенглер в Предисловии к «Закату Европы», — он обязан Гёте и Ницше. У Гёте Шпенглер, по его признанию, заимствовал метод, а у Ницше — постановку вопросов, «и если бы мне пришлось выразить в одной формуле мое отношение к последнему, то я был бы вправе сказать: я сделал из его прозрения своего рода обозрение»².

С точки зрения Шпенглера, вживание, созерцание, сравнение, непосредственная внутренняя уверенность, точная чувственная фантазия — таковы средства познания живых явлений вообще и человеческой истории в частности. Шпенглер здесь пытается следовать Гёте. Подобно тому, как последний прослеживал развитие растительной формы из листа, развитие типа позвоночного животного, образование геологических пластов как судьбу природы, а не как совокупность причинных взаимосвязей, так и Шпенглер полагал, что из полноты очевидных подробностей должен быть развит язык форм человеческой истории, ее периодическая структура, ее органическая логика.

Шпенглер продолжает идеи Ницше относительно того, что история не может быть наукой на манер физики или математики, наукой, которая отыскивает в природе необходимые каузальные взаимосвязи. Принцип каузальности, по Шпенглеру, свойственен в своей застывшей форме лишь поздним уровням культуры. Принцип необходимости на самом деле ограничивается лишь одной областью познания, которая исключает созерцание и чувствование живой истории. Тем не менее весь XIX в. силился стереть границу между природой и историей в пользу первой. Органическому становлению навязывалась застывшая схема пространственного и враждебного времени отношения причины и следствия. «Но день не есть причина ночи, юность не есть причина старости, цветок не есть причина плода. Все, что мы постигаем умом, имеет причину. Все, что мы с внутренней достоверностью переживаем, как органическое, имеет прошлое. Первая характеризует случай, который возможен повсеместно, и внутренняя форма которого стационарна, безотносительно к тому, когда и как часто он имеет место и имеет ли он вообще место. Второе отмечает событие, однажды случившееся и никогда не повторяющееся»³.

Дух европейской цивилизации, дух машинной техники больших городов противится этому. Подслушав у природы опаснейшую тайну — закон, он тщится технически покорить и историю — как в теории, так и на практике. «Чувство судьбы, — считает Шпенглер, — замерло в этих старческих проектах, а вместе с ним замерла и юношеская отвага. Ибо только юность и имеет будущее, и есть

¹ Бергсон А. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 1. — С. 144.

² Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории: В 2 т. — М., 1993. Т. 1. — С. 126.

³ Там же. — С. 312–313.

будущее. Судьба вечно юная. Кто заменяет ее цепью причин и следствий, тому везде видится старое и минувшее. Но тот, чья жизнь, брызжащая инстинктом, простерта в будущее — тот не испытывает нужды в знании цели и пользы».

Техническая, научная, «окаменяющая» картина мира все более побеждает в больших городах, все более утверждается. Картина прошлого механизмуется, материализуется, из нее в назидание настоящему и будущему вытягивается сумма каузальных правил. Люди все больше верят в исторические законы и их постижение. Но наука есть всегда естественная наука. Каузальное знание, технический опыт относятся лишь к ставшему, протяженному, познанному. Конечно, нет природы без отзвуков живого, как нет и истории без отзвуков каузального. Но исследование природы — это, по Шпенглеру, только наука. Но нет никакой науки истории, есть только преднаука для нее, устанавливающая наличие бывшего.

Наука и преднаука создают два совершенно различных мира. Повсюду, где познающий взгляд вникает в окружающий мир и испытывает на себе воздействие первофеноменов, перед людьми выступает широкий исторический, вне- и сверхъестественный аспект. Таков, по Шпенглеру, взгляд Гёте и Вольфрама, а также гётевской старости, выражением которой предстает, прежде всего, окончание второго Фауста. Здесь мы пребываем в мире случая и судьбы, в мире однократно действительных фактов, которые возвышают нас или гнетут, и которые мы можем с радостью или печалью переживать как прошлое.

Мир причин и следствий есть мир постоянно-возможного, мир вневременных истин. Тому, кто живет в этом мире, первый мир кажется бессмысленным сумбуром случайностей. Лишь тот, кому доступен метафизический взгляд, переживает в голых сведениях символы случившегося и возводит тем самым случай в судьбу.

История отмечена признаком однократно-фактического, а природа — постоянно-возможного. Если я исключаю время из картины окружающего мира, я являюсь естествоиспытателем и занимаюсь наукой. Я пытаюсь выявить законы, и мне совершенно безразлично, проявляется ли открытый закон с бесконечной частотой или вообще не проявляется. Закон не зависит от судьбы. Химические соединения, если даже они доказаны как только возможные, служат для подтверждения устойчивой системы природы. Система сводится к истинам, а история покоится на фактах. Факты следуют друг за другом, истины — друг из друга. В этом разница между «когда» и «как».

Наука, согласно Шпенглеру, простирается до той точки, где понятия «истинно» и «ложно» еще сохраняют силу. Это можно сказать и о математике, и о донаучной процедуре сбора и упорядочения материала. Для подлинно исторического взгляда мерилom является уже не истина или ложь, а категории «поверхностно» и «глубоко». Настоящий физик не глубок, а остроумен. Природу нужно трактовать научно, а об истории надо писать стихи. Для истины требуются слова, переживание может быть безмолвным. В природе заложена необходимость математического, в истории — трагического.

В действительности оба мира переплетаются. «Каждый закон, дабы существовать для разумения, должен однажды велением судьбы быть открытым, т.е.

пережитым в рамках духовной истории. Каждая судьба предстает в чувственном облике — персоны, деяния, сцены, жеста, — в каком действуют естественные законы... История и природа противостоят в нас друг другу, как жизнь и смерть, как вечно становящееся время — и вечно ставшее пространство»¹. Для античной души эта противоположность выступает в фигурах Платона и Аристотеля, для западной — Гёте и Канта: чистая физиономия мира, созерцаемая душой ребенка, и чистая систематика, познанная рассудком вечного старца.

Основным методом исторического исследования является для Шпенглера выделение прафеноменов истории. Здесь Шпенглер снова воспроизводит идею Гёте: по мнению последнего, прафеномен — это идея становления в чистом виде. Гёте пытался увидеть в образе каждого отдельного, случайно возникшего или вообще возможного растения идею прарастения, в области изучения животных исходил из прафеномена типа позвонка, пытался найти в листе праформу всех растительных органов, в метаморфозе растений видел прообраз всего органического становления. Прафеномен — это чистое созерцание идеи, возможность такого созерцания, такого достижения сущности экземпляра или вида можно применить, по мнению Гёте, ко всему живущему.

С точки зрения Шпенглера, продолжающего идеи Гёте, культура есть прафеномен всякой прошедшей и будущей мировой истории. Все историческое описание ранее было неорганическим комбинированием фактов и наблюдений, причинно упорядоченных по примеру естествознания, причем материалистического естествознания. Например, дарвинизм с его массивными, по возможности практическими причинами в действительности был перенесением партийно-политических пошлостей на явления мира животных. Но современные социологические теории есть теперь уже переряженный биологизм. А исторического рассмотрения, которое было бы свободно от методов дарвинизма, от систематического, каузального естествознания, вообще еще не было. «Здесь явлена, — пишет Шпенглер, — великая задача XX столетия — тщательно вскрыть внутреннее строение органических единств, через которые и в которых совершается мировая история, отделить морфологически необходимое и существенное от случайного, осмыслить экспрессию событий и отыскать лежащий в ее основе язык»².

Шпенглер насчитал восемь таких культур, существовавших в человеческой истории: египетскую, индийскую, вавилонскую, китайскую, греко-римскую (аполлоновская), византийско-арабскую (магическая), западноевропейскую (фаустовская) и культуру майя в Америке. Он считал, что ожидается рождение девятой — русско-сибирской культуры. Каждая культура — это организм, имеющий свой срок жизни, примерно тысячу лет. Каждая культура имеет свою душу, которая определяет отношение к миру, к прошлому, к смерти, к месту человека во вселенной и т.д.

В понимании истории очень важен, согласно Шпенглеру, анализ тех или иных форм душевности. Так, он анализирует три души: аполлоновскую, фаустовскую и магическую. Аполлоновская душа — это душа античного време-

¹ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. — С. 320–321.

² Там же. — С. 263.

ни. Для древнего грека и мир, и он сам, и боги, и даже атомы — это все тела. Человек — это прекрасное тело. В этом теле все снаружи — красота, мощь, ум. Ничего нет потаенного, внутреннего. Греки не знали никакой психологии в нашем смысле. Основная наука античности — это эвклидовская геометрия: прямая — кратчайшее расстояние между двумя точками, сумма углов треугольника равна двум прямым углам и т.д. Эвклид, как и все древние греки, считал, что земля плоская.

Древние греки жили в настоящем, то, что прошло, для них уже не существовало. Мы не знаем точных дат рождения или смерти очень многих великих людей Античности. Греки и не стремились к точным датам. Иногда говорили про человека: он родился между седьмой и восьмой олимпиадами. У греков и архитектура телесна, легко обозрима одним взглядом внутренность храма. Храм — это просто гигантский ларец для статуй богов, для храмовых сокровищ. Молившийся грек стоял не в храме, а перед храмом, и храм приветствовал его во всем совершенстве своего внешнего облика. Для античного человека подлинная жизнь совершалась не за стенами зданий и не в собственной душе, а на просторе площадей.

С крушением античного мира и появлением христианства умирают античная, аполлоновская душа и появляется фаустовская душа (названная так по имени доктора Фауста, героя одноименной поэмы Гёте), душа западноевропейской культуры, западного человека. Если для грека тело было главным элементом всего окружающего, то для западного человека таким элементом стало пространство — чистое беспредельное пространство.

Уже первым образцом нового понимания мира, выраженным в искусстве, была икона. Вместо скульптуры, вместо античной пластики появляется иконописный лик — не объемное тело, которое можно ошупывать и разглядывать с разных сторон, но лицо, с которым смотрящий встречается глазами и вступает в молчаливый разговор.

У фаустовского человека появляется «внутреннее» — появляется богатая внутренняя жизнь — он постоянно мучается внутренними противоречиями, постоянно себя наблюдает. Переход от аполлоновской души к фаустовской — это переход от пространства внешнего мира в пространство внутреннее. Но и внешнее пространство западного человека — это не площадь города или сам маленький город-полис, это — бесконечные просторы мира, распахнувшиеся перед человеком. Это и бесконечное прошлое позади нас. У западного человека обостренное чувство истории, у него развита культура мемуаров, воспоминаний о прошлом и ожиданий в будущем. У греков даже кладбищ в нашем понимании не было, и они весьма спокойно относились к своим предкам.

«Течение гомеровского стиха, — писал Шпенглер, — это легкое дрожание листа под полуденным солнцем, это ритм материи. А западная поэзия — от скандинавских саг до творчества современных экспрессионистов — создает скрытое напряжение в пустом, безграничном пространстве, далекие грозы в ночи над высочайшими вершинами. В ней чувствуется бесконечное одиночество как отечество фаустовской души».

У Аполлона и Афины нет души. Над Олимпом царит вечный свет ясного южного дня. Аполлоновский час — это самый полдень, когда засыпает великий Пан. А Валгалла (скандинавская и древнегерманская потусторонняя сказочная страна, куда попадают герои после смерти) лишена света. Уже здесь предчувствуется та глубокая полночь, которая окружает погруженного в размышления в своем кабинете Фауста, которая наполняет картины Рембрандта, в которой теряются звуковые краски Бетховена. Только у европейцев появляется чувство покинутости. Античный человек — политическое животное, по выражению Аристотеля, чья жизнь достигала своей высшей точки в дневное время, среди общества, на площади, — никогда не знал этого чувства. А европейский человек никогда не мог от него освободиться. В этом отличие Сократа от Руссо. Светотень Рембрандта, означающая это одиночество, безграничную потерянность души среди мирового пространства, имела своих первых предвестников в коричневых и серых тонах северного мира богов.

Как можно, по мнению Шпенглера, говорить о какой-то единой истории, каком-то одновременном движении человечества к единой цели, если никакого единого человечества нет, есть совершенно разные культуры, совершенно разные восприятия мира. Греки жили в другом мире, не похожем на наш европейский, и их мир давно уже исчез. Мы можем только приблизительно и искусственно восстановить его, но в сути своей он всегда останется для нас загадкой.

В отличие от фаустовского чистого пространства и античного тела в византийско-арабской культуре главным элементом является пещера; пространство пещеры — основной феномен магической души. Это особое магическое, «заколдованное» пространство. Здесь в этом странном и замкнутом мире, построенном магической душой, постоянно идет борьба света и тьмы, добра и зла, Бога и сатаны.

Эта душа наиболее ярко проявилась в эпоху возникновения христианства. Мир магического человека наполнен настроением сказки. Дьявол и злые духи угрожают человеку, ангелы и феи защищают его. Существуют амулеты и талисманы, таинственные города, постройки и существа, тайные сочетания букв, печать Соломона и камень Мудрости. И на все это изливается мерцающий свет пещеры. Тот, кому это богатство образов покажется причудливым, должен подумать, что в таком мире, как считал Шпенглер, жил Иисус Христос, и его учение должно быть понято лишь отсюда.

Уже в первых книгах Библии, в книге Еноха, перед нами предстают хрустальный дворец Бога, горы из драгоценных камней и темница для непокорных звезд. Потом эта эпоха великих фантастических видений прошла, из них возникла поэзия легенд и многочисленные религиозные романы. Подобное восприятие недостижимо для фаустовского человека, который хотя и хотел бы быть истинным христианином, но с грустью должен был признать, что тот сказочный мир пещеры, в котором возникло раннее христианство, может быть понят и пережит только набожным мусульманином.

Не только мировое пространство магической души, но и мировое время, по Шпенглеру, имеет форму пещеры. Из этого вытекает глубокая, истинно маги-

ческая убежденность, что «всему свое время», — от пришествия Искупителя, час которого записан в древних текстах, до самых пустяковых будничных дел. Перед лицом этой убежденности кажется бессмысленной и непонятной постоянная спешка западного человека, которому всегда не хватает времени.

У магического человека все записано в звездной книге, и по ходу планет можно получить представление о ходе вещей. Античный человек спрашивал у оракула об облике, о «как?» грядущих вещей. А вечный вопрос магического человека — «когда?». Отсюда и учение о конце мира, и душевная жизнь Иисуса, и его страх в Гефсиманском саду, и великое потрясение, вызванное его кончиной. Чувство пещеры требует обозримой истории с началом и концом мира, которые одновременно суть начало и конец человечества.

Очень многое из современной христианской религиозности, из религиозного понимания мира выросло из этих прекрасных и пугающих сказок магического человека. Магическая душа создала свою особенную и неповторимую культуру, которая в большей своей части для нас загадочна и непонятна.

Каждая культура, по Шпенглеру, зарождается в тот момент, когда из первобытно-душевного состояния вечно детского человечества пробуждается великая душа — фаустовская, магическая или еще какая-нибудь. Культура расцветает на почве строго ограниченной местности, к которой она привязана, наподобие растения. Культура умирает после того, как осуществит все свои возможности в виде языков, народов, религий, искусств, государств, наук. Когда цель достигнута и вся сумма возможностей реализована, культура вдруг застывает, отмирает, ее кровь свертывается, силы ее надламываются, — она становится цивилизацией. И она, как огромное дерево в первобытном лесу, еще многие столетия может топорщить свои гнилые сучья, перед тем как рухнуть окончательно.

Всякая культура, как и человек, переживает возрасты. У каждой имеется свое детство, юность, возмужалость и старость. Старость — это переход культуры в цивилизацию. Это, собственно, закат, близящаяся смерть культуры. Если культура — это организм, органическое естественное состояние, то цивилизация — это состояние искусственное. Цивилизация — это судьба культуры, неизбежный ее конец. Культура — это рожденный почвой организм, а цивилизация — образовавшийся из организма при его застывании механизм. Так, Древняя Греция — это культура, а Древний Рим — это цивилизация. Древние римляне в сравнении с греками были варварами, считал Шпенглер. Бездушные, чуждые философии и искусства, ценившие одни материальные успехи, они стояли между эллинами и полным обвалом, концом античной культуры.

Переход от культуры к цивилизации протекает в античности в IV в. до н.э., на Западе — в XIX в. Основные признаки цивилизации:

1. Появление мировых городов. В эпоху цивилизации ареной больших духовных решений становится не вся страна, а три или четыре мировых города. Так, в России это были Москва, Петербург, Киев. Все остальное — провинция. Сейчас даже Петербург является провинцией. Вся страна персонифицируется в Москве. В западных газетах так и пишут: «Москва решила», «рука Москвы дотянулась» и т.д.

2. Появление городской массы. Народом теперь считается городское население, неорганическая масса, нечто текучее. Человек массы — это уже большой шаг на пути к искусственному состоянию. Новый кочевник, паразит, житель большого города, абсолютно лишенный традиций, человек фактов, без религии, бесплодный, полный глубокого отвращения к крестьянству.

3. Деньги в качестве неорганического абстрактного фактора. Дух денег проникает во все сферы существования народов, главным становится имущественная обеспеченность.

4. Мировые войны за передел мира, больше, правда, присущие нашему времени, европейской цивилизации.

5. Каждой цивилизации свойственны специфические религии, религии искусственные, свидетельствующие об увядании культуры. В Индии это был, по Шпенглеру, буддизм, в Древней Греции — стоицизм, в Европе — социализм.

Хотя книга Шпенглера и называется «Закат Европы», в ней он попытался проследить судьбу любой культуры. То, что любая культура, по его мнению, переходя в цивилизацию, неизбежно начинает свертываться, умирать, особенно наглядно видно на примере рождаемости. В эпоху затухания культуры рождаемость резко падает. Так падала она в Древнем Риме: там издавались даже императорские указы, которые разрешали брать бесплатно пустующие земли, разводить там хозяйство, растить семью. Ничего не помогало: ко второму захвату варварами Римской империи ее население сократилось настолько, что могло уместиться в самом городе Рима. Варвары лишь ускорили смерть, которая сама уже почти овладела римлянами. Когда Кортес со своим отрядом высадился в Мексике, народ майя уже вымирал, его культура угасала, население было так малочисленно, что Кортес с небольшим отрядом быстро завоевал всю страну.

В Европе с самого начала века наблюдается неуклонное падение рождаемости, причем именно в высокоразвитых странах. Люди не хотят иметь детей не потому, что они бедные и трудно прокормить ребенка, а потому, что подсознательно всеми владеет, по Шпенглеру, усталость, душевный надлом и безотчетный страх перед будущим.

Как бы мы ни относились к Шпенглеру, к его смелым, иногда чересчур смелым фантазиям, но именно они положили начало оригинальной и неповторимой специфике философско-исторических концепций XX в.

Философия XIX в. — от А. Шопенгауэра до О. Шпенглера — это прежде всего философия поиска смысла человеческого существования, философия, которая больше не удовлетворялась классической, просветительской трактовкой человеческой природы, пыталась найти некую истинную человеческую сущность и весьма преуспела в этом, дав множество интересных гипотез и конструкций человеческого бытия в его метафизическом и историческом смыслах.

Выводы

1. Есть лишь одна разновидность людей, которые перестали быть рабами воли, победили в себе желания и стремления, стали безвольными субъектами, — это гении в искусстве и святые в земной жизни.

2. Вера у Кьеркегора выступает как высшее напряжение, как состояние крайней разорванности, как высшая страсть, как наслаждение и мучение. Вера в то, что для Бога все возможно, — это парадокс, это особое измерение мышления, которое «нормальному» рассудку представляется безумием. Эта вера открывается человеку, дошедшему до края, когда для него не остается никакой другой человеческой возможности.

3. Современная культура, по мнению Ницше, находится в глубоком кризисе именно в силу явного преобладания рационального начала над жизнью, над инстинктами и в конечном счете над свободой человека.

4. Переживание — это исходный пункт гуманитарных наук. Не надо общих понятий, силлогизмов, чтобы понять переживание другого человека. Выражение скорби на лице уже вызывает в нас ответное чувство. То же самое относится не только к отдельным лицам, но и к большим историческим событиям. Они становятся понятными нам, обретают смысл и значимость, если мы внутренне переживаем их так, как если бы они случились сейчас. Ведь эти события, эти институты были созданы людьми. Понимая других людей, их душевные стремления и страсти, мы понимаем и их дела, их свершения. Мы всегда понимаем больше, чем знаем, и переживаем больше, чем понимаем.

5. Длительность определяет духовное своеобразие каждого индивида, в длительности человек тянет за собой все прошлое, и чем более это прошлое актуализировано, чем более он живет внутри себя, тем более он оригинален и неповторим.

6. История отмечена признаком однократно-фактического, а природа — постоянно-возможного. Если я исключаю время из картины окружающего мира, я являюсь естествоиспытателем и занимаюсь наукой. Я пытаюсь выявить законы, и мне совершенно безразлично, проявляется ли открытый закон с бесконечной частотой или вообще не проявляется. Закон не зависит от судьбы. Химические соединения, если даже они доказаны как только возможные, служат для подтверждения устойчивой системы природы. Система сводится к истинам, а история покоится на фактах. Факты следуют друг за другом, истины — друг из друга. В этом разница между когда и как.

Контрольные вопросы

1. Почему А. Шопенгауэр считал здоровье, молодость и свободу отрицательными величинами?
2. Можете ли вы согласиться с утверждением А. Шопенгауэра, что ни один человек в конце жизни никогда не пожелает еще раз пережить ее, если только он разумен и искренен, что гораздо охотнее изберет он полное небытие?
3. Как вы понимаете слова С. Кьеркегора о том, что отчаяние дает победу над миром?
4. Можете ли вы сказать, обдумывая свою жизнь, на какой стадии своего развития вы сейчас находитесь: эстетической, этической или религиозной?
5. Согласны ли вы с утверждением Ф. Ницше, что «злобная зависть маленьких серых людей» и есть главный источник зла в мире?

6. Можно ли согласиться с В. Дильтеем, что основой наук о природе является математика, а основой наук о духе — психология?

7. Чем чаще мы пользуемся, ориентируясь в жизни, — интуицией или интеллектом?

8. Что более плодотворно для познания истории: чувство судьбы или знание закона?

9. Ощущаете ли вы исчерпанность европейской цивилизации, наблюдая разрушение природы, появление мировых войн, рост массовой культуры, или, по-вашему, это только неизбежные проблемы роста?

10. По Ницше, сверхчеловек — это философ, художник и святой. Встречали ли вы святого человека?

Для дополнительного чтения

Бергсон А. Избранное: сознание и жизнь. — М., 2010.

Блауберг И.И. Анри Бергсон. — М., 2003.

Губин В.Д. Философия: актуальные проблемы. — М., 2005.

Сафрански Р. Ницше: биография его мысли. — М., 2016.

Сафрански Р. Шопенгауэр и бурные годы философии. — М., 2014.

Свасьян К.А. Фридрих Ницше — мученик познания // Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. (Вступ. ст.). — М., 1990. — Т. I.

Глава 10

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

ФОРМИРОВАНИЕ ФИЛОСОФСКОЙ КУЛЬТУРЫ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ РУСИ

Становление философской традиции — это всегда целая историческая эпоха. Философия как своеобразная, автономная сфера духовной активности человека обретает свое лицо в мире национальной культуры, достигшей определенного рубежа зрелости. Оригинальные философские идеи и учения не появляются вдруг. Любомудрие, проявляющееся в самых различных областях культурного творчества народа, пройдя испытание историческим временем, находит выражение в опыте собственно философского дискурса, в постепенно складывающейся традиции философской культуры. Когда историки философии говорят о древнегреческой философии, немецкой философии, английской философии, речь идет о том, что философия стала органической частью той или иной национальной культуры, что в общем русле культурной традиции существует вполне сформировавшаяся философская культура, которая включает разнообразные формы восприятия, изучения и трансляции философского опыта. Какими бы уникальными чертами ни обладал национальный опыт философствования, отражая особенности культурно-исторического бытия народа, он уже изначально универсален, обращен к подлинно общечеловеческим вопросам и проблемам. Иными словами, философия может иметь свою неповторимую судьбу в различных национальных традициях, но при этом остается философией, избирая и проходя собственный, философский путь постижения истины.

Философская традиция в Древней Руси формировалась в той же мере, в какой развивалась традиция общекультурная. Характер древнерусской культуры в решающей степени определялся важнейшим историческим событием — крещением Руси. Усвоение византийского и южнославянского духовного опыта, становление письменности, новые формы культурного творчества — все это звенья единого культурного процесса, в ходе которого складывалась и философская культура Древней Руси. Памятники древнерусской мысли свидетельствуют о том, что на этом этапе ее путь практически совпадал с «путями русского богословия» (выражение известного богослова и историка русской мысли Г.В. Флоровского). Так же как и в средневековой Европе, сначала в Киевской, а затем и в Московской Руси философские идеи находили свое выражение прежде всего в богословских сочинениях. Через

духовный опыт патристики происходило и знакомство Руси с философским наследием Античности. Усваивался не только опыт христианской критики «языческой» философии как «внешней мудрости», свидетельствовавшей, по утверждению одного из самых почитаемых в Древней Руси отцов церкви — Иоанна Златоуста, лишь о «духовной немощи» древних философов, но и достигалось понимание основополагающих принципов древнегреческого любомудрия. Во многом это стало возможным благодаря влиянию идей ведущих представителей раннехристианского богословия: Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского («каппадокийская школа», IV в.). Отношение каппадокийцев к древней философии было достаточно критическим, но в то же время они признавали ее несомненную культурную ценность. Григорий Богослов писал, что «всякий имеющий ум признает... благом не только ученость, которая, презирая все украшения и плодovitость речи, принимается за одно спасение и за красоту умосозерцаемую, но и ученость внешнюю, которою многие из христиан по худому разумению гнушаются как... удаляющею от Бога»¹. На религиозно-философские взгляды каппадокийцев определенное влияние оказал платонизм. Можно сказать, что платонизм как тип философского умозрения сыграл немаловажную роль в формировании древнерусской философской культуры. Впрочем, в Древней Руси очень рано стали известны идеи и другого великого греческого философа — Аристотеля, прежде всего благодаря знакомству с трудами крупнейшего представителя поздней патристики Иоанна Дамаскина (VIII в.), глубокого знатока аристотелевской метафизики и логики.

Оценивая начальный и поэтому важнейший этап в развитии русской религиозно-философской мысли (XI–XIII вв.), можно сделать вывод, что это был период творческого усвоения интеллектуального наследия, полученного Русью вместе с принятием христианства. Но и эти столетия дали образцы глубокого и самостоятельного философствования, высокой богословско-философской культуры. Крупными общественными и культурными деятелями и в то же время оригинальными мыслителями были киевский митрополит Иларион, князь Владимир Мономах, Климент Смолятич, Кирилл Туровский, Даниил Заточник и другие. Русские мыслители, опираясь на традицию, обращаются к темам, которые и в дальнейшем будут ведущими в русской философии. Начиная с древнейших памятников отечественной мысли центральное место занимали антропологические, исторические и этические проблемы.

Ведущим идеологом формировавшейся в XV–XVI вв. самодержавной московской государственности был Иосиф Волоцкий (ок. 1439–1515). Обосновывая в своем сочинении «Просветитель» священный смысл царской власти, богослов в то же время утверждал, что монарх есть «Божий слуга» и царям «подобает преклоняться и служить телесно, а не душевые и воздати им царскую честь, а не божественную». В данном случае Волоцкий следовал канонам христианского истолкования монархической идеи и, в частности, концепции «богоугодного властелина», которая имела византийское происхождение и была

¹ Григорий Богослов. Творения: В 6 т. — М., 1849. — Т. 3. — С. 63.

известна уже в Киевской Руси. Византийские корни имела и концепция «Москва — Третий Рим», которая была сформулирована в посланиях старца Филофея. В Византии возникла идея «странствующего царства», согласно которой мировым центром является православный Константинополь («второй Рим»). Исторически вполне естественно, что в период кризиса Византийской империи, а затем ее падения (1453) на Руси возникает взгляд на Московское православное царство как наследующее историческую миссию Византии.

В сочинениях Нила Сорского (1433—1508), главного оппонента И. Волоцкого, получила продолжение традиция восточно-христианского мистического богословия, учение о религиозно-молитвенной практике «внутреннего делания», открывавшей для человека путь к спасению. В русские религиозные споры XVI в. оказался вовлечен выдающийся греческий просветитель Максим Грек (ок. 1475—1556). Ему, прибывшему в Москву в качестве переводчика и первоначально даже не знавшему русского языка, предстояло, многое претерпев, стать одной из ярких фигур в истории русской религиозно-философской мысли, а после смерти — русским православным святым. Важное место в учении М. Грека занимало представление о нерасторжимой связи процесса познания с нравственным совершенствованием: чтобы постичь истину, надо жить в ней, необходимо просвещать не только ум, но и сердце. М. Грек решительно не принимал идеологию культа государственной власти, подчинявшей себе власть церковную. Его идеал — просвещенный властитель, глубоко чувствующий свою ответственность перед Богом и народом, признающий религиозно-нравственный авторитет Церкви. Идеи М. Грека оказали влияние на просветителя Федора Карпова, обосновывавшего в своих сочинениях религиозно-нравственное значение монархической власти. Сторонником широкого просвещения Руси был князь Андрей Курбский (1528—1583), прекрасный знаток античной философии. Благодаря переводам и комментариям Курбского в лексику русского языка вошли основные логические понятия.

Отечественная культура и философия и Киевской, и Московской Руси никогда не были изолированы от европейского влияния. Ведь не о Петре I, а о Иване III сказал Н.М. Карамзин: «Раздрал завесу между Европою и нами». В XVII в. — веке Смуты и раскола — культурные связи с Западом носили постоянный характер. Особое значение в этом плане имело присоединение к России в середине века Украины. Киев тогда был крупным центром славянской культуры. Средоточием не только богословского, но и философского образования стало Братское училище, позднее преобразованное в Киево-Могилянскую академию. Выдающийся украинский мыслитель Григорий Сковорода (1722—1794), которого нередко называют первым русским философом, учился в Киево-Могилянской академии, так же как и знаменитый православный старец Паисий Величковский (1681—1736). Преподавал в Киевской академии и Феофан Прокопович — крупнейший церковный деятель и богослов эпохи петровских преобразований. Впрочем, в XVII в. Москва, вступая в общение с европейским культурным миром через Украину, и сама обладала крупным центром богословско-философского просвещения: в

1685 г. здесь было создано Эллино-греческое училище (позднее — Славяно-греко-латинская академия).

РАЗВИТИЕ ФИЛОСОФИИ В ПОСЛЕПЕТРОВСКОЙ РОССИИ XVIII в.

XVIII столетие в духовной истории Европы стало веком секуляризации. Все в большей степени различные сферы общественной и культурной жизни приобретали в этот период светский, мирской характер. Материалистические и атеистические идеи возникали, конечно, не в XVIII в., но именно тогда они с особой силой и все с большим успехом начинали претендовать на идеологическую роль в обществе. В Европе, которая пережила в XVI в. глубочайший религиозный кризис, завершившийся Реформацией и жестокими религиозными войнами, набирал силу «дух капитализма». Приближаясь к западной цивилизации, петровская Россия должна была воспринять и весь идеологический мир Европы: стремительно и часто хаотически менявшийся, чреватый социальными катаклизмами, во многих отношениях уже чуждый духовному миру европейского Средневековья и тем более Московской Руси. Для России XIII столетие также стало временем секуляризации, и даже в большей степени, чем для Запада, где соответствующие тенденции начались гораздо раньше — в эпоху Возрождения. Создание светской культуры — эпохальное событие в русской истории, и начало этому процессу положили прежде всего петровские преобразования. Под непосредственным и интенсивным воздействием западных идей в России в XVIII в. формировалась светская философская культура.

В 1755 г. открылся Московский университет, в котором первоначально было три факультета, в том числе и философский. Первые университетские профессора философии Н. Поповский, Т. Барсов, Д. Аничков, Д. Синьковский и другие были прежде всего просветителями и пропагандистами идей европейской философии. Русские философы-профессионалы проявляли глубокий интерес к французскому и немецкому просвещению, английскому эмпиризму, немецкой рационалистической философии. Первые переводы сочинений И. Канта появились в России на рубеже XVIII—XIX вв., но, как свидетельствовал Карамзин, среди образованных людей труды немецкого философа были известны уже в 80-е годы XVIII в. В университетской среде пользовались влиянием популярные и в Европе идеи естественного права и естественной религии. Развитие светской философии невозможно себе представить без духовных учебных заведений. Помимо двух духовных академий (Киевской и Московской), в XVIII в. в России существовало более сорока духовных семинарий, где читались курсы философии (как и в университетах, по западным, немецким руководствам). Один из первых в России переводов «Критики чистого разума» Канта появился и получил распространение в Московской духовной академии.

Определенные философские взгляды и концепции нашли отражение в творчестве многих деятелей отечественной культуры XVIII в. Так, Антиох

Кантемир (1708–1744) — дипломат и поэт-сатирик, переводчик сочинений Монтескье и Фонтенеля — был автором натурфилософского трактата «Письма о природе и обществе». В.Н. Татищев (1686–1750) — один из первых русских историков — известен также своими сочинениями философского характера: «Разговор о пользе наук и училищ», «Духовная моему сыну» и др. В них он выступал прежде всего как просветитель, сторонник светской культуры и образования, отстаивал значение философского знания, идею «естественного нрава». Эту идею воспринял и другой известный историк М.М. Щербатов (1733–1790). Он был автором философского диалога «Разговор о бессмертии души», в котором чувствуется влияние знаменитых платоновских диалогов. В XVIII в. в России было известно несколько переводов сочинений Платона.

В русской истории особое место занимает трагическая фигура А.Н. Радищева (1749–1802). Автор знаменитого «Путешествия из Петербурга в Москву» для многих поколений стал символом борьбы за равноправие, человеческое достоинство, духовную и социальную свободу. Радищев учился в Германии и в его творчестве видны следы влияния таких немецких философов, как Гердер и Лейбниц. Он проявлял интерес к французским сенсуалистам (прежде всего к Гельвецию) и английской эмпирической философии (Локк, Пристли). Будучи сторонником концепции естественного права и представлений о естественной природе человека («в человеке никогда не иссякают права природы»), Радищев не разделял взглядов Руссо, противопоставлявшего природу и общество, культурное и природное в человеке. Для него, так же как и для других русских просветителей-гуманистов XVIII в., общественное бытие человека столь же естественно, как и природное. В трактате «О человеке, о его смертности и бессмертии» Радищев, рассматривая проблемы метафизические, остается верен своему натуралистическому гуманизму, признавая неразрывность природного и духовного начал в человеке, единство тела и души. Одновременно он не без сочувствия цитирует мыслителей, признававших бессмертие (Гердер, Мендельсон). Позиция Радищева — это позиция не атеиста, а скорее, агностика, что вполне отвечало общим принципам его мировоззрения, уже достаточно секуляризованного, ориентированного на естественность миропорядка, но в то же время чуждого богоборчеству и нигилизму.

Определенные философские воззрения высказывал и выдающийся русский ученый М.В. Ломоносов (1711–1765). Он учился в Германии у Х. Вольфа, знал и ценил философское творчество Лейбница и Декарта. В своих гносеологических взглядах Ломоносов избегал крайностей сенсуализма, признавая решающую роль рационального познания. Ученый критически относился к мистицизму в понимании природы, утверждая, что «приписывать... физическое свойство тел божественной воле или чудодейственной силе мы не можем». Само научное познание для Ломоносова как истинного ученого являлось своеобразным служением, долгом: «Испытание природы трудно, однако приятно, полезно, свято».

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ XIX в.

В XVIII столетии светская философия в России делала свои первые серьезные шаги. Для нее это, безусловно, был период становления и школы. Образованное общество было преисполнено уважения к философскому знанию, к общественной роли философии. «Наша эпоха удостоена названия философской, — утверждал директор Российской академии наук С.Г. Домашнев в 1777 г., — потому что философский дух стал духом времени, священным началом законов и нравов». Энтузиазм в восприятии новых философских идей был так велик, что нередко приводил к идеологической увлеченности (это ярко проявилось, например, в «российском вольтеризме»), которая имела мало общего с философским поиском истины, всегда связанным с традицией, но в то же время критическим и свободным. В целом, успешно преодолевая подобную идеологизацию и связанные с ней черты эклектики и эпигонаства, русская философская мысль уже в XVIII в. добилась серьезного прогресса.

В первые десятилетия XIX в. в России существовал столь же интенсивный интерес к европейской философии. В центре внимания находились учения прежде всего крупнейших представителей немецкой классической философии Канта, Гегеля и Шеллинга. В 1823 г. в Москве возник философский кружок «Общество любителей». Для любителей были характерны эстетическое восприятие и переживание философских идей, что в значительной мере определило своеобразие русского романтизма. «Философия есть истинная поэзия, а истинные поэты были всегда глубокими мыслителями, были философами», — провозглашал Д.В. Веневитинов (1805–1827), выражая символ веры не только участников «Общества любителей». Другой романтик — В.Ф. Одоевский вспоминал в «Русских ночах»: «Моя юность протекала в ту эпоху, когда метафизика была такой же общей атмосферой, как ныне политические науки»¹.

Если же говорить о философских истоках русского романтизма более определенно, то в первую очередь следует назвать имя Шеллинга. «Не Канту, не Фихте, а именно Шеллингу суждено было стать властителем русских душ философских и вплоть до конца века значительным образом влиять на развитие русского философствования. Шеллинг для России значил больше, чем для Германии»². Первым известным русским шеллингианцем был Д.М. Велланский (1774–1847), медик по образованию. Ему довелось во время обучения в Германии слушать лекции молодого Шеллинга. Возвратившись в Россию и приступив к преподавательской деятельности, Велланский активно пропагандировал натурфилософские идеи Шеллинга. В своих трудах («Опытная, наблюдательная и умозрительная физика», «Философическое определение природы и человека») он развивал, в частности, идею синтеза опыта и умозрения, понимания природы как целостного, живого единства, учение о мировой душе и Абсолюте как «сущности всеобщей жизни». Последователем Шеллинга считал себя и профессор Московского университета М.Г. Павлов (1793–1840), также естествоиспытатель по образованию. Павлов следовал принципам шеллин-

¹ Одоевский В.Ф. Русские ночи. — Л., 1975. — С. 7, 8.

² Гулыга А.В. Шеллинг. — М., 1984. — С. 289.

гианства в своей натурфилософии¹ и романтической эстетике. Взгляды Велланского и Павлова сыграли немалую роль в становлении мировоззрения участников «Общества любителей», одним из руководителей которого был князь В.Ф. Одоевский.

Владимир Федорович Одоевский (1803–1869) — замечательный писатель, крупнейший представитель русского романтизма — принадлежал к роду Рюриковичей. Он был человеком исключительно широких интересов и, помимо литературного и философского творчества, серьезно занимался проблемами педагогики, теорией музыки, изучал и популяризировал древнерусское певческое искусство, редактировал просветительские издания («Сельское обозрение», «Сельское чтение»). Много сил Одоевский отдал развитию библиотечного дела в России.

«Русские ночи» (1844), главная книга Одоевского, содержит исключительно высокую оценку творчества Шеллинга: «В начале XIX в. Шеллинг был тем же, чем Христофор Колумб в XV в., он открыл человеку неизвестную часть его мира... его душу». Одоевский лично знал русских шеллингианцев — Д.М. Велланского и М.Г. Павлова. В 1820-е гг., переживая увлечение философией искусства Шеллинга, он написал ряд статей, посвященных проблемам эстетики. Однако Одоевского вдохновляли не только идеи Шеллинга. В 1830-е гг. он находился под сильным влиянием учений новоевропейских мистиков Сен-Мартена, Арндта, Портриджа, Баадера и других. В дальнейшем В.Ф. Одоевский изучал патристику, проявляя, в частности, особый интерес к мистической традиции исихазма. Результатом многолетних размышлений о судьбах культуры и смысле истории, прошлом и будущем Запада и России стали «Русские ночи».

В этой работе обнаруживается влияние идей Шеллинга. Так, критика западной цивилизации, содержащаяся в «Русских ночах», в определенной мере восходит именно к тезису Шеллинга о кризисе западной рационалистической традиции². То, что прежде всего не принимал русский романтик в современной ему европейской жизни, можно выразить одним постоянно используемым им понятием — «односторонность». «Односторонность есть яд нынешних обществ и причина всех жалоб, смут и недоумений», — утверждал Одоевский в «Русских ночах»³. Эта универсальная односторонность, считал мыслитель, есть следствие рационалистического схематизма, неспособного предложить сколько-нибудь полное и целостное понимание природы, истории и человека. По Одоевскому, только символическое познание может приблизить познающего к постижению «таинственных стихий, образующих и связующих жизнь духовную и жизнь вещественную». Для этого, писал он, «естествоиспытатель воспринимает произведения вещественного мира, эти символы вещественной жизни, историк — живые символы, внесенные в летописи народов, поэт — живые символы души своей»⁴.

¹ Натуральная история // Атений. — 1830. — № 4; Философия трансцендентальная и натуральная // Там же.

² Эта мысль прозвучала в курсе лекций «Философия мифологии», который Одоевский слушал в 1842 г., находясь в Берлине. Тогда же состоялось и его личное знакомство с Шеллингом.

³ *Одоевский В.Ф.* Русские ночи. — Л., 1975. — С. 35.

⁴ Там же. — С. 7.

Мысли Одоевского о символическом характере познания близки общей традиции европейского романтизма, в частности теории символа Шеллинга (в его философии искусства) и учению Ф. Шлегеля и Ф. Шлейермахера об особой роли в познании герменевтики как искусства понимания и интерпретации. Человек, по Одоевскому, в буквальном смысле живет в мире символов, причем это относится не только к культурно-исторической жизни, но и к природной: «В природе все есть метафора одно другого». Сущностно символичен и сам человек. В человеке, утверждал мыслитель-романтик, «слиты три стихии — верующая, познающая и эстетическая». Эти начала могут и должны образовывать гармоническое единство не только в человеческой душе, но и в общественной жизни. Именно подобной цельности Одоевский не обнаруживал в современной ему цивилизации. Он видел торжество «односторонности», причем в наиболее худшем варианте — односторонности материальной. Несмотря на постоянный рост цивилизационных благ и мощь технического прогресса, западная цивилизация, по убеждению Одоевского, из-за «одностороннего погружения в материальную природу» может предоставить человеку лишь иллюзию полноты жизни. Но за бегство от бытия в «мир грез» современной цивилизации человеку рано или поздно приходится расплачиваться. Неизбежно наступает пробуждение, которое приносит с собой «невыносимую тоску», «тоску и раздражительность»¹.

Отстаивая свои общественные и философские взгляды, Одоевский нередко вступал в полемику как с российскими западниками, так и со славянофилами. В письме (1845) лидеру славянофилов А. Хомякову он так характеризовал собственную позицию: «Странная моя судьба, для вас я западный прогрессист, для Петербурга — отъявленный старовер-мистик; это меня радует, ибо служит признаком, что я именно на том узком пути, который один ведет к истине»². Действительно, В.Ф. Одоевский, замечательный писатель-романтик и своеобразный мыслитель, не может быть безоговорочно отнесен ни к одному из двух важнейших направлений русской мысли первой половины XIX в. — славянофильству или западничеству. В то же время он никогда не стоял в стороне от этого русского спора и, следуя своим самостоятельным («узким») путем, был также его непосредственным участником. Poleмика славянофилов и западников прошлого века — это не только идейное противоборство. Этот спор-диалог многое определил в характере русской мысли и национальной культурной традиции.

СЛАВЯНОФИЛЬСТВО

Славянофильство — неотъемлемая органическая часть русской общественной мысли и культуры XIX в. Постоянный и резкий критик славянофилов В.Г. Белинский писал: «Явление славянофильства есть факт, замечательный до известной степени, как протест против безусловной подражательности и как свидетельство потребности русского общества в самостоятельном развитии»³.

¹ *Одоевский В.Ф.* Русские ночи. — Л., 1975. — С. 36.

² См.: Труды по русской и славянской филологии. — Тарту, 1970. — Т. 15. — С. 344.

³ *Белинский В.Г.* Полное собрание сочинений: В 11 т. — М., 1956. — Т. 10. — С. 264.

Члены славянофильского кружка не создали законченных философских или социально-политических систем. А.С. Хомяков, братья И.С. и К.С. Аксаковы, И.В. и И.П. Киреевские, Ю.Ф. Самарин — в первую очередь культурные и общественные деятели. В то же время есть все основания говорить о вполне определенных и последовательных метафизических позициях ведущих славянофилов. В первую очередь это относится к А.С. Хомякову и И.В. Киреевскому.

Алексей Степанович Хомяков (1804–1860) родился в Москве в знатной дворянской семье. В 1822 г. выдержал при Московском университете экзамен на степень кандидата математических наук. Лидер славянофилов был на редкость разносторонней личностью: религиозный философ и богослов, историк и экономист, разрабатывавший проекты освобождения крестьян, автор ряда технических изобретений, полиглот-лингвист, поэт, драматург, живописец, врач. В 1822–1825 и 1828–1829 гг. он находился на военной службе, участвовал в войне с Турцией, за проявленное мужество был награжден тремя орденами.

Зимой 1838–39 гг. Хомяков написал работу «О старом и новом». Эта статья-речь вместе с последовавшим на нее откликом И.В. Киреевского ознаменовала возникновение славянофильства как оригинального течения русской общественной мысли. Хомяков объявил постоянную тему славянофильских дискуссий: «Что лучше, старая или новая Россия? Много ли поступило чуждых стихий в ее теперешнюю организацию?.. Много ли она утратила своих коренных начал и таковы ли были эти начала, чтобы нам о них сожалеть и стараться их воскресить?»¹

Гносеологические и онтологические взгляды Хомякова были тесно связаны с его богословскими идеями, и в первую очередь с *экклезиологией* (учение о Церкви). Под Церковью он прежде всего понимал рожденную даром благодати духовную связь, «соборно» объединяющую множество верующих «в любви и истине». В истории подлинный идеал церковной жизни сохраняет, по убеждению Хомякова, только православие, гармонически сочетая единство и свободу и реализуя тем самым центральную идею Церкви — идею соборности. Напротив, в католицизме и протестантизме принцип соборности исторически нарушен. В первом случае — во имя единства, во втором — во имя свободы. И в католицизме, и в протестантизме, как доказывал Хомяков, измена соборному началу привела к торжеству рационализма, враждебного «духу Церкви».

Религиозная онтология Хомякова последовательно теоцентрична, и ее основу составляет идея «волящего разума» (божественного) как первоначала всего сущего: «и мир явлений возникает из свободной воли»². Собственно, его онтология — это в первую очередь опыт философского воспроизведения интеллектуальной традиции патристики, претендующей скорее на верность духу образца, чем на оригинальность. Существенное значение имела утверждаемая Хомяковым неразрывная связь воли и разума (как божественного, так и человеческого), что принципиально отличает метафизическую позицию лидера славянофилов от разнообразных вариантов иррационалистического волюнтаризма (А. Шопенгауэр, Э. Гартман и др.). В своей гносеологической тео-

¹ Хомяков А.С. О старом и новом. — М., 1988. — С. 44.

² Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. — Т. I. — С. 347.

рии Хомяков, отвергая рационализм, обосновывает необходимость цельного знания («живознания»), источником которого также выступает соборность: «совокупность мышлений, связанных любовью»¹. Религиозно-нравственное начало, таким образом, играет определяющую роль и в познавательной деятельности, оказываясь как предпосылкой, так и конечной целью познавательного процесса. Хомяков утверждает, что все этапы и формы познания, т.е. «вся лестница получает свою характеристику от высшей степени — веры»².

Славянофильская историософия представлена Хомяковым в основном в «Семирамиде». В этой незавершенной работе (опубликована уже после смерти автора) была сделана попытка целостно изложить всемирную историю, определить ее смысл. Критически оценивая итоги истолкования исторического развития в немецком рационализме (прежде всего у Гегеля), Хомяков в то же время полагал бессмысленным возвращение к опыту традиционной нефилософской историографии. Альтернативой гегелевской модели исторического развития и разнообразным вариантам европоцентристских историографических схем в «Семирамиде» стал образ исторической жизни, принципиально лишенной постоянного культурного, географического и этнического центра. Связь же в истории, согласно Хомякову, поддерживается взаимодействием двух полярных духовных начал: «иранского» и «кушитского», действующих отчасти в реальных, отчасти в символических культурно-этнических ареалах. Придавая древнему миру мифологические очертания, А.С. Хомяков в определенной мере был близок к Шеллингу. Н.А. Бердяев справедливо отмечал: «Мифология и есть древняя история... история религии и... есть содержание первобытной истории, эту мысль Хомяков разделяет с Шеллингом»³. Самые различные этносы становятся у Хомякова участниками всемирной истории, развивая свои культуры под знаком либо «иранства» как символа свободы духа, либо «кушитства», которое символизирует «преобладание вещественной необходимости, т.е. не отрицание духа, но отрицание его свободы в проявлении»⁴. Фактически, по Хомякову, это два основных типа человеческого мировосприятия, два возможных для человека, в его историческом существовании, варианта метафизической позиции. Существенно, что деление человечества на «иранство» и «кушитство» в «Семирамиде» вообще относительно, а не абсолютно. Христианство же в историософии Хомякова не столько высший тип «иранского» сознания, сколько его преодоление. В книге неоднократно признается и культурно-историческое значение достижений народов, представляющих «кушитский» тип. Идея абсолютизации каких-либо национально-религиозных форм исторической жизни вообще отвергается в «Семирамиде»: «История уже не знает чистых племен. История не знает также чистых религий»⁵.

Сталкивая в своей историософии «свободу духа» (иранство) и «вещественный», фетишистский взгляд, обозначенный символически именем «кушизм»,

¹ Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. — Т. 1. — С. 280.

² Там же. — Т. 3. — С. 281–282.

³ Бердяев Н. Алексей Степанович Хомяков. — М., 1912. — С. 156.

⁴ Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. — Т. 3. — С. 368.

⁵ Там же. — С. 354.

Хомяков на почве древней истории и мифологии продолжал ключевой для славянофилов спор с рационализмом, лишившим, по их мнению, западный мир внутреннего духовно-нравственного содержания и утвердивший на его месте «внешне-юридический» формализм общественной и религиозной жизни. Ответственность за подпадание западной культуры под власть рационализма он (как и все славянофилы) возлагал прежде всего на католицизм. Но, критикуя Запад, Хомяков не был склонен к идеализации ни прошлого России (в отличие, например, от К.С. Аксакова), ни тем более ее настоящего. В русской истории Хомяков выделял периоды относительного «духовного благоденствия» (царствование Федора Иоанновича, Алексея Михайловича, Елизаветы Петровны). Такой выбор он объяснял отсутствием в эти периоды «великих напряжений, громких деяний, блеска и шума в мире». Речь шла о нормальных, в понимании Хомякова, условиях для органического, естественного развития «духа жизни народа», а не о канувших в Лету «великих эпохах». Будущее России, о котором мечтал лидер славянофилов, должно было стать преодолением «разрывов» русской истории. Он надеялся на «воскресение Древней Руси», хранившей по его убеждению, религиозный идеал соборности, но воскресение «в просвещенных и стройных размерах», на основе нового исторического опыта государственно-го и культурного строительства последних столетий.

Философские идеи А.С. Хомякова, И.В. Киреевского, К.С. Аксакова, Ю.Ф. Самарина и других славянофилов — элемент русской философской культуры XIX в. и одновременно существенный этап ее развития, без которого непредставимо самоопределение отечественной культурной традиции. Социология и общественно-политическая теория славянофилов, их философия истории и культуры, философско-антропологические воззрения — все это, говоря словами В.Г. Белинского, отразило «потребность русского общества в самостоятельном развитии» и, можно добавить, внесло свой вклад в формирование неповторимого облика русской культуры прошлого века, бесспорно отличающейся «лица не общим выраженьем» в бесконечном и многообразном культурном мире человеческой истории.

ЗАПАДНИЧЕСТВО

Российское западничество XIX в. никогда не было единым и однородным идейным течением. Среди общественных и культурных деятелей, считавших, что единственный приемлемый и возможный для России вариант развития — это путь западноевропейской цивилизации, были люди самых разных убеждений: либералы, радикалы, консерваторы. На протяжении жизни взгляды многих из них существенно менялись. Так, ведущие славянофилы И.В. Киреевский и К.С. Аксаков в молодые годы разделяли западнические идеалы (Аксаков был участником «западнического» кружка Н.В. Станкевича, куда входили будущий радикал М.А. Бакунин, либералы К.Д. Кавелин и Т.Н. Грановский, консерватор М.Н. Катков и др.). Многие идеи позднего А.И. Герцена явно не вписываются в традиционный комплекс западнических представлений. Сложной была и духовная эволюция П.Я. Чаадаева, безусловно, одного из наиболее ярких русских мыслителей-западников.

Петр Яковлевич Чаадаев (1794–1856) — философ и публицист. Родился в Москве, получил домашнее образование. В 1809 г. поступил на словесное отделение Московского университета. Участвовал в Отечественной войне 1812 г. Уйдя в 1821 г. в отставку, он занимался самообразованием, обратившись к религии и философии. Живя за границей (1823–1826), Чаадаев познакомился в Карлсбаде с Шеллингом, с которым впоследствии переписывался. В 1836 г. в журнале «Телескоп» он издал свои «Философические письма». Содержащаяся в письмах резкая критика российского прошлого и настоящего вызвала в обществе шок. Суровой была реакция властей: журнал закрыли, автора «писем» объявили сумасшедшим. Более года он находился под полицейским и врачебным присмотром. Затем наблюдение было снято, и Чаадаев вернулся к интеллектуальной жизни московского общества.

А.С. Хомяков писал о Чаадаеве: «Может быть, никому не был он так дорог, как тем, кто считался его противником. Просвещенный ум, художественное чувство, благородное сердце... привлекали к нему всех. В то время, когда, по видимому, мысль погружалась в тяжкий и невольный сон, он особенно был дорог тем, что он и сам бодрствовал, и других пробуждал»¹.

Чаадаев осознавал себя христианским мыслителем и стремился к созданию именно христианской метафизики. Столь характерное для русской мысли обращение к истории обрело в его творчестве новые черты. Чаадаев, как, может быть, никто до него в России с такой силой, утверждал в своих сочинениях культурно-историческую роль христианства. Он писал, что историческая сторона христианства включает в себе всю «философию христианства». В «историческом христианстве» выражается, по Чаадаеву, сама суть религии, которая является не только «нравственной системой», но универсально действующей божественной силой. Можно сказать, что для Чаадаева культурно-исторический процесс имел сакральный характер. Остро чувствуя и переживая священный смысл истории, Чаадаев основывал свою историософию на концепции провиденциализма. Для него несомненно существование божественной воли, ведущей человечество к его «конечным целям». Оценивая провиденциалистский характер историософии Чаадаева, необходимо учитывать, что в своих работах он постоянно подчеркивал мистический характер действия «Божественной воли», писал о «Тайне Промысла», о «таинственном единстве» христианства в истории и т.д. Тем не менее рационалистический элемент присутствовал в его мировоззрении и играл достаточно существенную роль, соседствуя, как это не раз случалось в истории мысли, с мистицизмом. Апология исторической Церкви и Промысла Божия оказывается у него средством, открывающим путь к признанию исключительной, едва ли не абсолютной ценности культурно-исторического опыта человечества, точнее, опыта западно-европейских народов.

В своем европоцентризме Чаадаев не был оригинален. Европоцентризм в той или иной степени был характерен для европейской и исторической мысли того времени. Нет ничего специфического и в признании им огромного духовного значения европейской традиции. Ведь и для славянофила Хомякова Европа была «страной святых чудес». Но если для славянофилов высочайшая

¹ Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. — Т. 3.

ценность культурного творчества народов Запада отнюдь не означала, что у прочего человечества не было и нет ничего равноценного, и что будущий прогресс возможен лишь при движении по единой исторической магистрали, уже избранной европейцами, то для автора «Философических писем» дело в значительной степени обстояло именно так. У Чаадаева не было стремления к идеализации западноевропейской истории и тем более современности. Но его безусловно вдохновляла величественная историческая картина многовекового культурного творчества народов Запада. «Разумеется, в странах Европы не все исполнено ума, добродетели, религии, — совсем нет, — писал Чаадаев, — но все там таинственно подчинено силе, безраздельно царившей в ряде веков»¹.

Существует глубокая связь между историософией Чаадаева и его антропологией. Будучи в своей метафизике решительным противником всякого индивидуализма и субъективизма, он соответствующим образом подходил и к проблеме человеческой свободы. «Все силы ума, все средства познания покоятся на покорности человека»; «все благо, которое мы совершаем, есть прямое следствие присущей нам способности подчиняться неведомой силе»; если бы человек смог «полностью упразднить свою свободу», то «в нем бы проснулось чувство мировой воли, глубокое сознание своей действительной причастности ко всему мирозданию», — подобные утверждения достаточно определенно характеризуют позицию мыслителя. Надо заметить, что такой последовательный антиперсонализм — для русской мысли явление необычное. Чаадаевское «чувство мировой воли» имеет не много общего с идеей соборности А.С. Хомякова. Свобода в историософии и антропологии последнего играет существенную роль. Чаадаев так же, как и славянофилы, остро чувствовал опасность эгоистического индивидуализма и предупреждал, что, «то и дело вовлекаясь в произвольные действия, мы всякий раз потрясаем все мироздание». Но, отвергая индивидуализм, он отрицал и свободу, считая, в отличие от славянофилов с их идеей соборности, что иной путь понимания исторического бытия человека (помимо субъективизма и провиденциализма) в принципе невозможен. В.В. Зеньковский (1881—1962) писал об «отзвуке трансцендентализма» в философии Чаадаева, имея в виду в первую очередь влияние идей Шеллинга и Гегеля. Но еще в большей степени ее своеобразие связано с традицией европейского мистицизма. Отсюда берет начало постоянное для Чаадаева мотив высшего метафизического единства всего сущего, которого составляет сущность человеческой природы. Соответственно, в слиянии «нашего существа с существом всемирным» он видел историческую и метафизическую задачу человечества, «последнюю грань» усилий человека как разумного существа. Таким образом, своеобразный мистический пантеизм в мировоззрении Чаадаева непосредственным образом был связан с провиденциализмом его историософии.

Первой значительной вехой в формировании западничества как течения общественной мысли можно считать возникновение в 1831 г. в Московском университете философского кружка, лидером которого стал Н.В. Станкевич.

¹ Чаадаев П.Я. Сочинения. — М., 1989. — С. 31.

В кружок входили В.Г. Белинский, М.А. Бакунин, В.П. Боткин, М.Н. Катков, Т.Н. Грановский, К.Д. Кавелин и другие.

Мировоззрение Николая Владимировича Станкевича (1813–1840) сформировалось под влиянием известного русского шеллингианца профессора М. Павлова. Можно сказать, что в своей духовной эволюции Станкевич прошел путь от Шеллинга к Гегелю. Для овладения гегелевской философией он уже в последние годы своей жизни посещал в Германии лекции известного гегельянца Вердера. Не принимая, как и многие русские мыслители, отвлеченный логицизм гегельянства, Станкевич в то же время признавал истинность гегелевского историзма и лежащий в основе последнего принцип тождества бытия и мышления. «Действительность, в смысле непосредственного, внешнего бытия — есть случайность, — писал он, — действительность в ее истине есть разум, дух»¹.

Виссарион Григорьевич Белинский (1811–1848) в молодости пережил страстное увлечение немецкой философией: эстетикой романтизма, идеями Шеллинга, Фихте, а несколько позднее — Гегеля. Существенное влияние в этом отношении на него оказали Н.В. Станкевич и М.А. Бакунин. О том, насколько эмоциональным было восприятие молодым Белинским гегелевского учения, свидетельствует, например, такое его признание: «Я гляжу на действительность, столь презираемую мною прежде, и трепещу таинственным восторгом, сознавая ее разумность». Однако верным гегельянцем критик был сравнительно недолго. Уже в начале 1840-х гг. он резко критикует рационалистический детерминизм гегелевской концепции прогресса, утверждая, что «судьба субъекта, индивидуума, личности важнее судеб всего мира». В абсолютном идеализме Гегеля для него было теперь, по его словам, «так много кастратского, т.е. созерцательного или философского, противоположного и враждебного живой действительности»². На смену восторженному восприятию «разумности» исторического развития приходит не менее страстная апология прав и свободы личности. «Во мне развилась какая-то дикая, бешеная, фанатическая любовь к свободе и независимости человеческой личности, которые возможны только при обществе, основанном на правде и доблести»³. «Фанатический» персонализм Белинского, таким образом, был неразрывно связан с его увлечением социалистическими идеалами. Идеал общественного строя, основанного «на правде и доблести», должен был быть воплощен в реальность, прежде всего во имя суверенных прав личности, ее свободы от любых форм социального и политического гнета. Дальнейшая эволюция взглядов Белинского сопровождалась усилением критического отношения к столь увлекавшему его в молодые годы философскому идеализму. «Метафизику к черту: это слово означает сверхнатуральное, следовательно, нелепость... Она должна идти своею дорогою, но только не забывать ни на минуту, что предмет ее исследований... духовное, которое есть не что иное, как деятельность физического»⁴. Религиозные убеждения молодости уступают явно атеистическим настроениям. В 1845 г. Белинский пишет Герцену, что «в словах Бог и религия вижу тьму, мрак, цепи и кнут»⁵. Двумя годами позже в своем знаменитом письме Гоголю он подверг резкой критике религию и церковь. Эти настроения позднего Белинского вполне симптоматичны: в российском западничестве все в большей степени начинает доминировать идеология политического радикализма.

¹ Цит. по: *Зеньковский В.* История русской философии. — М., 2001. — С. 240.

² *Белинский В.Г.* Полное собрание сочинений: В 13 т. — М., 1956. — Т. 12. — С. 38.

³ *Белинский В.Г.* Письма: В 3 т. — СПб., 1914. — Т. 2. — С. 246.

⁴ *Белинский В.Г.* Полное собрание сочинений. — Т. 12. — С. 331.

⁵ Там же. — С. 250.

Михаил Александрович Бакунин (1814–1876) был одним из наиболее ярких представителей российских западников-радикалов. Его философское образование (под влиянием Н.В. Станкевича) начиналось с Канта, Фихте и Гегеля. Определенное воздействие на молодого Бакунина оказали сочинения европейских мистиков (в частности, Сен-Мартена). Но наиболее значительную роль в его духовной эволюции сыграло гегельянство. В 1840 г. в «Отечественных записках» вышла статья М.А. Бакунина «О философии», представлявшая собой опыт изложения основ гегелевской философии. Тогда же, слушая лекции по философии в Берлинском университете, он сблизился с «левыми» гегельянами (А. Руге и др.). В опубликованной в 1842 г. в Германии статье «Реакция в Германии» Бакунин писал о гегелевской диалектике абсолютного духа как о процессе революционного разрушения и творчества. Впрочем, уже в этот период его отношение к философии становится все более критическим. «Долой, — заявлял Бакунин, — логическое и теоретическое фантазирование о конечном и бесконечном; такие вещи можно схватить только живым делом». «Живым делом» для него стала революционная деятельность. Исключительный по своему напряжению пафос революционного утопизма пронизывает все последующее творчество Бакунина. «Радость разрушения есть в то же время творческая радость», — утверждал он. И это одно из многих его утверждений подобного рода. «Светлое будущее», ради которого Бакунин-революционер был готов жертвовать своей и чужой жизнью, предстает у него в виде некоей грандиозной утопии, не лишенной религиозных черт: «Мы накануне великого всемирного исторического перелома... он будет носить не политический, а принципиальный, религиозный характер...». В 1873 г. в работе «Государственность и анархия» русский революционер пишет о гегельянстве как о «веренице сомнамбулических представлений и опытов»¹. В своей радикальной критике всяческой метафизики поздний Бакунин не ограничивался лишь неприятием философского идеализма. Он упрекал Л. Фейербаха, философов-позитивистов и даже таких материалистов, как Бюхнер и Маркс, в метафизичности, считая, что и они «не умеют освободиться от преобладания метафизической абстрактной мысли»².

Александр Иванович Герцен (1812–1870), как и большинство российских западников-радикалов, прошел в своем духовном развитии через период глубокого увлечения гегельянством. В молодости он также испытал влияние Шеллинга, романтиков, французских просветителей (в особенности Вольтера) и социалистов (Сен-Симона). Влияние Гегеля наиболее отчетливо прослеживается в его работах философского характера. Так, в цикле статей «Дилетантизм в науке» (1842–1843) Герцен обосновывал и интерпретировал гегелевскую диалектику как инструмент познания и революционного преобразования мира («алгебры революции»).

Будущее развитие человечества, по убеждению автора, должно привести к революционному «снятию» антагонистических противоречий в обществе. На смену оторванным от реальной жизни научным и философским теориям придет научно-философское знание, неразрывно связанное с действительностью. Более того, итогом развития окажется слияние духа и материи. Центральной творческой силой «всемирного реалистического биения пульса жизни», «вечного движения» выступает, по Герцену, человек как «всеобщий разум» этого универсального процесса.

Эти идеи получили развитие в основном сочинении Герцена философского характера — «Письмах об изучении природы» (1845–1846). Высоко оценивая диалектический метод Гегеля, он в то же время критиковал философский

¹ Бакунин М.А. Философия, социология, политика. — М., 1990. — С. 431–432.

² Там же. — С. 432.

идеализм и утверждал, что «логическое развитие идет теми же фазами, как развитие природы и истории: оно, как aberrация звезд на небе, повторяет движение земной планеты»¹. Здесь Герцен вполне в духе гегельянства обосновывал последовательный историкоцентризм («ни человечества, ни природы нельзя понять мимо исторического бытия»), а в понимании смысла истории придерживался принципов исторического детерминизма. Однако в дальнейшем его оптимистическая вера в неизбежность и разумность природного и социального прогресса оказалась существенным образом поколебленной.

Оценки европейской действительности, данные поздним Герценом, были в целом пессимистическими. В первую очередь это относится к его анализу формирования массового сознания нового типа, исключительно потребительского, основанного на глубочайшем и вполне материалистическом индивидуализме (эгоизме). Такой процесс, по Герцену, ведет к тотальной массофикации общественной жизни и соответственно к ее своеобразной энтропии («поворот всей европейской жизни в пользу тишины и кристаллизации»), утрате всякого индивидуального и личностного своеобразия. «Личности стирались, — утверждал Герцен в “Концах и началах” (1863), — родовой типизм сглаживал все резко индивидуальное, беспокойное... Люди, как товар, становились чем-то гуртовым, оптовым, дюжинным, дешевле, плоше врозь, но многочисленнее и сильнее в массе. Индивидуальности терялись, как брызги водопада, в общем потоке»². Разочарование в европейском прогрессе, по признанию Герцена, привело его «на край нравственной гибели», от которой спасла лишь «вера в Россию». Он не стал славянофилом и не отказался от надежд на возможность установления социалистических отношений в России. Перспективы развития социализма поздний Герцен связывал прежде всего с крестьянской общиной. Эти его идеи стали одним из источников народнической идеологии.

ЛИБЕРАЛИЗМ

«Либерализм русский... был всегда слабейшим течением в русской интеллигенции»³, — утверждал историк и философ Г.П. Федотов в 1932 г. в книге «И есть и будет». О слабости российского либерализма вообще написано не мало. Возникнув и развиваясь в русле западнической идеологии, это течение общественной мысли постоянно с какой-то поразительной легкостью уступало лидерство направлениям гораздо более радикальным и революционным. Тем не менее либеральная традиция в России существовала. Среди деятелей отечественной культуры прошлого века были и те, кого по праву можно назвать либеральными мыслителями. К их числу относится известный русский правовед и историк К.Д. Кавелин.

Константин Дмитриевич Кавелин (1818–1885), в юности увлекавшийся гегельянством и с почтением относившийся к славянофилам (в особенности к А.С. Хомякову), под влиянием В.Г. Белинского, а позднее А.И. Герцена и Т.Н. Грановского становится убеж-

¹ Герцен А.И. Избранные философские произведения: В 2 т. — М., 1946. — Т. 1. — С. 148.

² Герцен А.И. Письма издалека. — М., 1984. — С. 292.

³ Федотов Г.П. И есть и будет. — Париж, 1932. — С. 47.

денным западником. Сторонник реформ, последовательный либерал, в 1860-е годы, в период усиления революционного движения, он порвал с леворадикальным лагерем, категорически отвергая тактику революционного террора. Столь же решительно Кавелин осуждал и репрессивные меры властей. К философским работам Кавелина относятся «Задачи психологии» (1872) и «Задачи этики» (1884).

«Очень осторожный мыслитель», по характеристике Зеньковского, Кавелин был склонен к философскому релятивизму и скептицизму («в мире нет безусловных начал и принципов — все в нем условно и относительно»). Он всегда стремился избегать крайностей как «отвлеченного» идеализма («метафизические миражи»), так и последовательного материализма. «Знание возникает из человека, существует лишь в нем и для него, — утверждал Кавелин. — Пытаться объяснить, а тем более выводить психическую жизнь из физической, и наоборот, — значит попадать в заколдованный круг»¹. При всей своей философской «осторожности» он не смог избежать субъективизма: внутренний, психический опыт личности имел для него, безусловно, «первичное» значение: «Мир внешних реальностей есть продолжение личного, индивидуального, субъективного мира»².

Мыслитель-либерал, он и в понимании истории решающую роль отводил личностному началу. Соответственно и смысл русской истории Кавелин видел в становлении и укреплении «начал личности», что должно было в конечном счете привести к подлинному сближению России с Западом. Исторический прогресс был для него немыслим вне нравственного развития человечества. «Нравственное развитие и деятельность, — писал Кавелин, — составляют такую же настоящую практическую потребность людей, как и все другие стороны развития и деятельности»³.

В духе либерализма интерпретировал гегелевское наследие русский юрист и историк Б.Н. Чичерин.

Борис Николаевич Чичерин (1828–1904), будучи одним из видных представителей «государственной школы» в русской историографии и сторонником конституционной монархии, был убежден, что именно в последней может быть достигнуто гармоническое единство прочной государственности и общественной жизни, базирующейся на либеральной идее суверенных прав и свобод личности. Основные философские идеи Чичерина содержатся в его трудах «Наука и религия» (1879), «Мистицизм в науке» (1880), «Основания логики и метафизики» (1894) и др. Пережив в молодости глубокое увлечение гегелевской философией, он и в дальнейшем руководствовался прежде всего ее фундаментальными принципами.

Подлинно философский подход русского мыслителя к действительности «состоит в сочетании противоположностей», основными из которых являются мир материальный и «мир мыслящих субъектов». Деятельность последних в истории определяет универсально-онтологический характер прогресса, поскольку в конечном счете эта деятельность коренится в абсолютном духе, который направляет диалектический процесс развития мира и человечества. При этом человеческая свобода сохраняет свое значение, так как человек изна-

¹ Кавелин К.Д. Собрание сочинений: В 4 т. — СПб., 1897–1900. — Т. 3. — С. 407.

² Там же. — Т. 2. — С. 637.

³ Там же. — Т. 3. — С. 982.

чально причастен Абсолюту, будучи одновременно конечным и бесконечным существом. «Абсолютность» и «бесконечность» человека определяются в первую очередь его разумом как реальной формой абсолютного духа. «Верховной наукой», постигающей смысл происходящего в мире, оказывается, согласно Чичерину, история, а точнее, метафизика истории. В историческом процессе философ-метафизик обнаруживал логику развития идей, которая и выражает суть данного процесса. Поэтому особое значение среди исторических дисциплин имеет история человеческой мысли, история философии.

ПОЗИТИВИЗМ И МАТЕРИАЛИЗМ В РОССИИ. 1860–1870-е гг.

Огромное влияние позитивистских и материалистических идей на русскую интеллигенцию XIX в. было не столько философским, сколько идеологическим. В сущности, это был очередной и закономерный этап развития западной идеологии, своего рода русский «список» вполне уже секуляризованного и материалистически ориентированного западного сознания. Увлечение новыми вариантами европейской идеологии могло быть и нередко было поверхностным, оказывалось идеологической модой так же, как в свое время «русское вольтеррианство». Но материалистические и позитивистские идеи достаточно рано нашли на российской почве искренних и последовательных сторонников. Не было недостатка и в тех, кто проявлял глубокий интерес к философскому обоснованию этих течений.

На формирование философских взглядов Петра Лавровича Лаврова (1823–1900), одного из лидеров народничества, оказали влияние идеи Л. Фейербаха, О. Конта, Г. Спенсера, а позднее К. Маркса. В его философских сочинениях («Механическая теория мира», 1859; «Практическая философия Гегеля», 1859; «Очерки вопросов практической философии», 1860; «Три беседы о современном значении философии», 1861) царит дух «позитивной философии»: обосновывается решающее значение научного знания, решительно критикуются различные формы метафизики. Критиковал Лавров и вульгарный материализм немецких естествоиспытателей (К. Бюхнера, Л. Фохта и др.), видя в нем не столько вульгаризацию материалистической философии, сколько одно из ее наиболее последовательных исторических проявлений. Материализм с его учением о единой, независимой от сознания субстанции стал для Лаврова своеобразным вариантом метафизической веры. Русский мыслитель был убежден, что предметом философии должен быть прежде всего «цельный человек», и потому философский опыт не может быть не чем иным, как «философским антропологизмом». Только через человека, через осмысление его исторического и индивидуального опыта можно прийти к подлинно научному, философскому пониманию внешней действительности, в объективном существовании которой Лавров нисколько не сомневался. «Мы имеем реальную причину полагать, — писал он, — что внешность существует независимо от нашей мысли, что, напротив, сознание есть продукт внешних процессов, что внешность существовала задолго до начала процесса нашего сознания и будет существовать долго после его прекращения»¹.

¹ Лавров П.Л. Философия и социология. — М., 1965. — Т. 1. — С. 479.

В то же время во избежание метафизических иллюзий Лавров основывает гносеологию на «принципе скептицизма». «Процесс сознания (сам по себе) не дает возможности решить, есть ли он сам результат реального бытия, или реальное бытие есть его продукт». Единственное исключение в данном вопросе Лавров делал только для одной области — этики. «Отсутствие скептического принципа в построении практической философии, — утверждал он, — придает ей особую прочность и независимость от метафизических теорий». В социологической концепции истории Лаврова («Исторические письма», 1870) подлинными историческими деятелями оказываются «развитые, критически мыслящие личности» — прогрессивные и, в сущности, всегда революционно настроенные, представители образованного слоя общества. Они определяют критерии прогресса, цели и идеалы общественного развития. Такой подход приводит к признанию решающей роли субъективного начала в истории. Для Лаврова в социологии и философии истории действует именно субъективный метод: общественные изменения своеобразны, неповторимы, они результат усилий личности, и объективные научные методы здесь неприменимы.

П.Л. Лавров, безусловно, не был эпигоном европейского позитивизма и материализма. Его философские и социологические взгляды достаточно самостоятельны и оригинальны. То же самое можно сказать и о другом крупном теоретике народничества Николае Константиновиче Михайловском (1842–1904), также развивавшем «субъективный метод» в социологии. Гораздо более ортодоксальными последователями основоположников западного позитивизма в России в то время были Г.Н. Вырубов, Е.В. де Роберти, В.В. Лесевич. Определенным влиянием позитивистские идеи пользовались в научных кругах. Интерес к философии позитивизма проявляли, в частности, такие крупные ученые, как И.М. Сеченов и Н.И. Пирогов. Н.Г. Чернышевский — признанный лидер радикальной российской интеллигенции 60-х годов — также испытал влияние позитивистской философии.

Николай Гаврилович Чернышевский (1828–1889) родился в Саратове в семье священника. Он учился несколько лет в Саратовской семинарии. Так и не завершив духовного образования, Чернышевский поступил на историко-филологический факультет Петербургского университета, который окончил в 1850 г. В университете он переживает мировоззренческий кризис: юношеские религиозные убеждения уступили место политическому радикализму (отчасти под влиянием членов революционного кружка Петрашевского). В 1855 г. Чернышевский защитил магистерскую диссертацию «Эстетические отношения искусства к действительности». Со второй половины 1850-х гг. он — один из наиболее авторитетных лидеров радикальной российской интеллигенции, редактор вестника оппозиционного журнала «Современник». В 1862 г. Чернышевский был арестован по обвинению в антигосударственной деятельности. В Петропавловской крепости он написал роман «Что делать?». Чернышевский был приговорен к семи годам каторги и последующему поселению в Сибири. В родной Саратов ему было дозволено вернуться только в последний год жизни. К основным философским трудам Чернышевского относятся «Эстетические отношения искусства к действительности» (1855); «Антропологический принцип в философии» (1860); «Характер человеческого знания» (1885).

«Единственной философской системой, верной научному духу», называл Чернышевский учение одного из основоположников позитивизма — О. Кон-

та. В то же время многое в учении французского мыслителя он не принимал и оценивал весьма критически (в частности, контовскую концепцию трех фаз интеллектуальной эволюции человечества). Идеализм во всех его разновидностях был для Чернышевского постоянным объектом критики — непримиримой и радикальной. Именно такой подход он особенно ценил у Л. Фейербаха. В критике гегелевской философии Фейербахом Чернышевский видел образец решительного преодоления «метафизической трансцендентальности», хотя и признавал заслуги представителей немецкого классического идеализма в сфере диалектики, определении «общих форм, по которым двигался процесс развития»¹.

В.И. Ленин писал, что от сочинений Чернышевского веет духом классово-вой борьбы. И действительно, даже среди российских радикалов Чернышевский выделялся последовательностью, с которой он стремился подчинить все сферы теоретической и практической деятельности решению революционных задач. Никакой «чистой науки» для него не существовало. Чернышевский считал, что понять историю философии можно, только руководствуясь принципом партийности: «Политические теории, да и всякие вообще философские учения, создавались всегда под сильнейшим влиянием того общественного положения, к которому принадлежали, и каждый философ бывал представителем какой-нибудь из политических партий, боровшихся в его время за преобладание над обществом, к которому принадлежал философ»².

Можно сказать, что и материализм интересовал Чернышевского не столько как философская система, сколько как мировоззрение и идеология, основанные на данных естествознания. На природу, заявлял он, необходимо смотреть «так, как велят смотреть химия, физиология и другие естественные науки. В природе нечего искать идей; в ней есть разнородная материя с разнородными качествами; они сталкиваются — начинается жизнь природы»³. С присущими ему простотой и уверенностью формулировал Чернышевский суть материалистической гносеологии: «Ощущение по самой натуре своей непременно предполагает существование двух элементов мысли, связанных в одну мысль: во-первых, тут есть внешний предмет, производящий ощущение; во-вторых, существо, чувствующее, что в нем происходит ощущение; чувствуя свое ощущение, оно чувствует известное свое состояние; а когда чувствуется состояние какого-нибудь предмета, то, разумеется, чувствуется и самый предмет»⁴.

В эстетике Чернышевский оставался верен тем же общим принципам. «Искусство для искусства, — утверждал он, — мысль такая же странная в наше время, как “богатство для богатства”, “наука для науки” и т.д. Все человеческие дела должны служить на пользу человека... искусство также должно служить на какую-нибудь существенную пользу, а не на бесплодное удовольствие»⁵.

Вл.С. Соловьев, безусловно, не разделяя материалистической направленности эстетики Чернышевского, высоко ценил его понимание «прекрасного как

¹ Чернышевский Н.Г. Полное собрание сочинений. — М., 1950. — Т. 5. — С. 363.

² Там же.

³ Там же. — Т. 2. — С. 154.

⁴ Там же. — Т. 7. — С. 280.

⁵ Там же. — Т. 2. — С. 271.

полноты жизни» и его критическое отношение к теории «чистого искусства». Соловьев писал о магистерской диссертации Чернышевского «Эстетические отношения искусства к действительности» как о «первом шаге к положительной эстетике». Общим для таких столь разных мыслителей, как Чернышевский и Соловьев, было признание ими обоими не только субъективного, но и объективного значения красоты. Надо заметить, что неприятие субъективизма в сфере эстетики вообще — характерная черта русской мысли.

Еще более радикальным, чем Чернышевский, критиком концепции «чистого искусства» был талантливый публицист Дмитрий Иванович Писарев (1840—1868). «Чистое искусство есть чужеродное растение, которое постоянно питается соками человеческой роскоши», — писал он в статье «Разрушение эстетики». Отрицал Писарев, однако, не только эстетизм как тип мировоззрения, но и в значительной степени ценность художественного творчества и культуры в целом. Так, считая, что в русской литературе не было и нет «замечательных поэтов», он объявил поэтическое творчество В.А. Жуковского и А.С. Пушкина «пародией» на подлинную поэзию («Реалисты», 1864). Такие эстетические оценки неудивительны, если учесть, что в общемировоззренческом плане Писарев был поклонником вульгарных материалистов К. Фохта и Я. Молешотта и непримиримым борцом с «узколобым мистицизмом» (в частности Платона: см. статью «Идеализм Платона», 1861). Испытал он, как почти все шестидесятники, и влияние позитивизма. Писарев характеризовал О. Конта как «одного из величайших мыслителей нашего века». В ранней юности он был религиозен, с увлечением читал гоголевские «Выбранные места из переписки с друзьями». Впоследствии критик выступал против любых форм религиозных исканий на российской почве, полагая, что «ни одна философия в мире не привьется к русскому уму так прочно и так легко, как современный здоровый и свежий материализм»¹.

ФИЛОСОФИЯ РОССИЙСКОГО КОНСЕРВАТИЗМА

Консерватизм в русской общественной мысли второй половины XIX в., представленный в различных вариантах, никогда не исчерпывался лишь официальным «охранительством». Консерватором считал себя славянофил Ю.Ф. Самарин, бывший одним из организаторов реформ 1861 г., консерваторами были столь разные культурные и общественные деятели, как Ф.М. Достоевский, М.Н. Катков, К.П. Победоносцев, И.С. Аксаков. Их, как и многих других российских консерваторов, нельзя механически причислить к некоему единому идеологическому лагерю.

К числу наиболее ярких представителей российского консерватизма принадлежат Н.Я. Данилевский и К.Н. Леонтьев. Их философские и общественные воззрения не исчерпывались политическим консерватизмом, хотя последний был им безусловно присущ. (Что, заметим, отнюдь не помешало тому же Данилевскому высоко оценивать значение реформ 1861 г.) В данном

¹ Писарев Д.И. Сочинения: В 4 т. — М., 1955. — Т. 1. — С. 118.

случае мы имеем дело со своеобразной «консервативной» философией истории и культуры.

Николай Яковлевич Данилевский (1822–1885) окончил естественный факультет Петербургского университета. В 1848 г. был арестован по подозрению в принадлежности к группе Петрашевского и провел сто дней в Петропавловской крепости. После освобождения Данилевский сначала был выслан в Вологду, а затем в Самару. В 1853 г. Данилевский отправился в свою первую научную экспедицию под руководством знаменитого натуралиста Карла фон Бэра для исследования рыболовства на Волге и в Каспийском море. Таких путешествий он совершил множество, проведя на берегах рек, озер и морей России большую часть жизни (он умер в одной из поездок). В своем незавершенном труде «Дарвинизм» (опубликованы два тома) Данилевский критиковал дарвиновский эволюционизм как теорию, «упрощающую» проблему видового многообразия жизненных форм. Самое известное сочинение Данилевского «Россия и Европа» (1870) произвело большое впечатление на известных деятелей отечественной культуры, в частности на Ф.М. Достоевского, Н.Н. Страхова, К.Н. Леонтьева, К.Н. Бестужева-Рюмина.

В произведении «Россия и Европа» Данилевский продолжил начатую славянофилами критику европоцентризма, доминировавшего в историографии XIX в., в частности общепринятую схему деления мировой истории на периоды древней, средней и новой истории. Русский мыслитель считал подобное деление имеющим лишь условное значение и совершенно неоправданно «привязывающим» к этапам европейской истории явления совсем иного рода. Сам принцип рассмотрения истории с точки зрения «степени развития» различных форм социальной и культурной жизни он полагал вполне правомерным. Но лишь тогда, когда этот принцип помогает, а не препятствует решению главной задачи культурно-исторического исследования: определению и изучению исторического многообразия «типов развития». «Главное, — писал Данилевский, — должно состоять в отличении культурно-исторических типов, так сказать, самостоятельных, своеобразных планов религиозного, социального, бытового, промышленного, политического, научного, художественного, одним словом, исторического развития»¹. Понятие «культурно-исторические типы» — центральное в учении Данилевского. Согласно его собственному определению, самобытный культурно-исторический тип образует всякое племя или семейство народов, характеризующихся отдельным языком или группой языков, довольно близких между собою, если оно вообще по своим духовным задаткам способно к историческому развитию и уже вышло из младенчества.

Данилевский выделял в качестве основных культурно-исторических типов, реализовавших себя в истории, египетский, китайский, ассиро-вавилонно-финикийский, индийский, иранский, еврейский, греческий, арабийский и германо-романский (европейский). В ближайшем будущем, считал Данилевский, огромную роль в истории предстоит играть новой культурно-исторической общности — России и славянскому миру. Следует отметить: он отнюдь не утверждал, что историческая миссия России должна осуществиться с какой-то фатальной необходимостью. Напротив, русско-славянский тип может как развиваться и достичь необычайно высоких результатов, так в равной

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. — СПб., 1871. — С. 88.

мере и не реализовать себя, превратившись в простой «этнографический материал». Данилевский вообще не был склонен к фатализму, причем как в его детерминистско-материалистической, так и в религиозной версии. Будучи человеком глубоко религиозным, он не ставил под сомнение роль Провидения, но и не пытался связать ее непосредственно с исторической деятельностью различных этносов. Он настаивал на том, что «государство и народ суть явления преходящие и существуют только во времени, а следовательно, только на требовании этого их временного существования могут основываться законы их деятельности»¹. Рассматривая понятие общечеловеческого прогресса как слишком отвлеченное, Данилевский практически исключал возможность непосредственной преемственности в культурно-историческом развитии: «Начала цивилизации не передаются от одного культурно-исторического типа другому». Речь шла именно о началах, составляющих основу своеобразия определенной культурной традиции и остающихся, по Данилевскому, всегда чуждыми иному типу культуры. Различные же формы воздействия одного культурного типа на другой не только возможны, но и фактически неизбежны. Намеченная Данилевским циклическая модель исторического процесса предвосхитила последующие подобные, весьма разнообразные, опыты как на Западе (О. Шпенглер, А. Тойнби), так и на Востоке (наиболее яркий представитель культурологического циклизма — китайский мыслитель Лян Шумин).

Константин Николаевич Леонтьев (1831–1891) — писатель и публицист. Он учился на медицинском факультете Московского университета (1850–1854), но во время Крымской войны, прервав обучение, принял в ней участие в качестве военного врача. В 1863–1873 годах находился на дипломатической службе в Турции. Восточной теме посвящен ряд его литературных произведений: «Из жизни христиан в Турции», «Камень Сизифа», «Египетский голубь» и др. В 1871 г. Леонтьев переживает духовный перелом: в момент тяжелой болезни он кается в прежней «утонченно-грешной» жизни и дает обет постричься в монахи. Он отказывается от дипломатической карьеры, много времени проводит на Афоне, в Оптиной пустыни. За несколько месяцев до смерти Леонтьев принял тайный постриг. Основные воззрения Леонтьева содержатся в книге «Восток, Россия и славянство» (1885–1886).

Себя К.Н. Леонтьев называл идейным консерватором. К тем ценностям, в которые он верил и считал, что они нуждаются в консервативной защите, следует отнести прежде всего византийско-православное христианство, прочную монархическую государственность и «цветущую сложность» культурной жизни в ее самобытных национальных формах. В целом принимая предложенную Данилевским циклическую модель исторического процесса, Леонтьев гораздо в большей степени был склонен подчеркивать естественно-органический характер исторического развития. Он писал о «триедином универсальном процессе», имеющем место и в природе, и в обществе. Все этнические, государственные и культурные образования проходят в своем развитии три стадии: первоначальной, «младенческой» простоты, «цветущей сложности» зрелого возраста и, наконец, «вторичной простоты», характеризующейся всеобщим

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. — С. 32.

упрощением и уравниванием, завершающимися неизбежной смертью исторического организма («космический закон разложения»).

С XVIII в. Европа, по Леонтьеву, как раз и вступила в эту последнюю стадию. В эпоху Просвещения и Великой французской революции на Западе утвердилась идеология равенства и начинался «эгалитарный процесс», который «везде разрушителен». Леонтьев с тревогой думал и о будущем России, считая, что после Крымской войны и реформы 1861 г. эгалитарная буржуазность начала утверждаться и в российском обществе. В отличие от Данилевского он с большим сомнением относился к идее объединения славянства, опасаясь, что более тесный союз с западными славянами, зараженными духом «эгалитаризма», может принести России больше вреда, чем пользы.

Г.В. Флоровский писал о Леонтьеве как о «разочарованном романтике». В консервативной философии Леонтьева действительно присутствовали романтические черты. Само его неприятие буржуазности изначально имело глубоко эстетический характер. «Из человека с широко и разносторонне развитым воображением, — утверждал он, — только поэзия религии может вытравить поэзию изящной безнравственности»¹. Эти слова позднего Леонтьева свидетельствуют о том, что в душе он остался романтиком, хотя и пережившим глубокое разочарование в «изящной безнравственности» романтического эстетизма. Восприняв всем сердцем «поэзию религии», русский мыслитель всегда чутко и болезненно реагировал на любые проявления пошлости и фальши в обществе и культуре, удивительным образом соединяя в своем мировоззрении суровый ригоризм приверженца строго монашеского, аскетического благочестия с почти натуралистическим преклонением перед «цветущей сложностью» природных и исторических сил.

МЕТАФИЗИКА ВСЕДИНСТВА Вл.С. СОЛОВЬЕВА

Владимир Сергеевич Соловьев (1853–1900) — философ, поэт, публицист, критик. Сын историка С.М. Соловьева. Философское и поэтическое творчество Соловьева стало духовной основой последующей русской религиозной метафизики, художественного опыта русского символизма. Влияние оказывали не только идеи философа-поэта, но и сама его личность обрела в культуре «серебряного века» символические черты, жизнь и творчество воспринимались как религиозное служение («рыцарь-монах» — определение А. Блока), как вызов времени и открытие новых духовных путей («безмолвный пророк» — это уже характеристика Д.С. Мережковского). Он окончил историко-филологический факультет Московского университета, защитил в 1874 г. магистерскую, а в 1880 г. — докторскую диссертацию. Академическая карьера В.С. Соловьева прервалась в 1881 г. после его публичного призыва к царю сохранить жизнь народовольцам, организаторам убийства Александра II. В 1880-е гг., мечтая о восстановлении единства христианского мира, Соловьев выступал за воссоединение церквей. В последние годы жизни философ развивал систему религиозной этики («Оправдание добра»), разрабатывал проблемы теории познания («Теоретическая философия») и истории философии («Жизненная драма Платона» и др.), переводил сочинения Платона, подводя итог собственных историсофских исканий («Три разговора»).

¹ Цит. по : Зеньковский В. История русской философии. — С. 424.

В 1874 г. Соловьев защитил в Петербургском университете магистерскую диссертацию «Кризис западной философии. Против позитивистов». Диссертация была посвящена в первую очередь критике популярного в то время на Западе и в России позитивизма. «Основной принцип... позитивизма состоит в том, что, кроме наблюдаемых явлений как внешних фактов, для нас ничего не существует... Поэтому он в религии должен видеть только мифологические объяснения внешних явлений, а в метафизике — их абстрактные объяснения»¹. Критикуя «самодовольное» отрицание значения философского и религиозного опыта, Соловьев признавал позитивизм закономерным и в этом смысле оправданным следствием развития западной философии. Европейский рационализм, достигнув в немецкой классической философии своей высшей, но и последней стадии, по убеждению русского философа, сам же и спровоцировал необходимость поиска новых путей в философии. Соловьев, однако, считал материалистический и позитивистский пути тупиковыми, так же, как и путь философского иррационализма (А. Шопенгауэр, Э. Гартман). Выход из кризиса Соловьев видел (в существенной мере разделяя воззрения славянофилов и позднего Шеллинга) в развитии «новой» религиозной метафизики — «универсального синтеза науки, философии и религии».

В своей духовной эволюции Соловьев пережил влияние мистических традиций Востока и Запада, платонизма, немецкой классической философии, воспринял идеи самых разных мыслителей: Спинозы, Шеллинга, Гегеля, Шопенгауэра, славянофилов, П.Д. Юркевича, Ф.М. Достоевского и многих других. Но, как писал А.Ф. Лосев, для Соловьева всегда были характерны «самостоятельность и тончайший критицизм», «подведение изученных им философов к своему собственному мировоззрению». Философская мысль Соловьева последовательно онтологична: принцип всеединства бытия становится исходным и определяющим моментом не только онтологии, но и буквально всех сфер его метафизики — теории познания, этической системы, эстетики, историософии и пр. Развивая онтологию всеединства, Соловьев вполне осознанно следовал онтологической традиции в истории мировой философской и религиозной мысли, обращаясь к соответствующему опыту античной философии, патристики, немецкой философской классике и пр.

Единство всего — эта формула в религиозной онтологии Соловьева означает прежде всего связь Бога и мира, божественного и человеческого бытия. «Эта идея... состоит в положительном всеединстве, в силу коего Бог, будучи один, вместе с тем заключает в себе все, и, будучи безусловно самостоятельным и единичным существом, — вместе с тем есть производящее начало всего другого»². Уже в «Кризисе западной философии» Соловьев, критикуя панлогизм гегельянства, писал, что «понятие не есть все... к понятию как форме требуется иное как действительность»³. Действительным же в онтологии всеединства признается не «то или другое бытие, не тот или другой предмет сам по себе... а то, чему это бытие принадлежит... тот субъект, к которому относятся

¹ Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. — М., 1988. — Т. 2. — С. 137.

² Соловьев В.С. Собрание сочинений: В 10 т. — Т. 4. — С. 341.

³ Там же. — Т. 1. — С. 39.

данные предметы»¹. В идее «субъекта бытия» («абсолютно сущего»), не сводимого ни к каким формам бытия, Соловьев видел принципиальное отличие собственной «положительной диалектики» от диалектической традиции европейского рационализма, а также то, что отличает ее от любых типов пантеизма: Бог как абсолютный субъект бытия, являясь творцом и «вседержителем» мира, «нераздельно» связан с собственным творением, но никогда полностью не совпадает и не сливается с ним.

В онтологии Соловьева различаются три вида бытия: явления, мир идей, абсолютное бытие, в гносеологии — соответственно три основных вида познания: *опытное*, *разумное* и *мистическое*. Онтологизм философии Соловьева проявляется при определении им основной задачи познания, которая заключается в «перемещении центра человеческого бытия из его природы в абсолютный трансцендентный мир, т.е. внутреннее соединение с истинно сущим»². В таком онтологическом «перемещении» особая роль отводилась мистическому (религиозному) опыту. В «Критике отвлеченных начал» (1880) Соловьев утверждал, что «в основе истинного знания лежит мистическое или религиозное восприятие, от которого только наше логическое мышление получает свою безусловную разумность, а наш опыт — значение безусловной реальности»³. В конце жизни в «Теоретической философии» философ вновь настаивал на том, что «факт веры есть более основной и менее опосредованный, нежели научное знание или философское размышление»⁴.

Для Соловьева опыт веры может и должен быть представлен на «суд» всегда критического философского разума. Он совершенно недвусмысленно писал об этом в «Теоретической философии»: «Мы называем философским умом такой, который не удовлетворяется хотя бы самую твердою, но безотчетною уверенностью в истине, а принимает лишь истину удостоверенную, ответившую на все запросы мышления»⁵. Соловьев всегда признавал исключительное значение философского (метафизического) познания. В своем раннем трактате «София» он писал, что одним из важнейших отличительных свойств человека как живого существа является устремленность к истине, «потребность метафизического познания», те же, «у которых эта потребность отсутствует абсолютно, могут быть рассматриваемы как существа ненормальные, монстры»⁶. Соответственно судьба философии неотделима от судьбы человечества, философия — это «дело человечества». В «Теоретической философии» Соловьев настаивал на том, что невозможно стать личностью вне стремления к Истине (абсолютной, безусловной) и что познающий субъект, не ставший на путь философского (метафизического) восхождения к Истине, есть ничто.

Проблему нравственности Соловьев рассматривал во многих своих произведениях, но наиболее систематически его нравственная философия представлена в «Оправдании добра» (1999). Изначальная вера Соловьева в абсолютное

¹ Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. — М., 1988. — Т. 2. — С. 305.

² Там же. — Т. 1. — С. 311.

³ Там же. — Т. 2. — С. 10.

⁴ Там же. — Т. 1. — С. 774.

⁵ Там же. — С. 761.

⁶ См.: Логос. — 1991. — № 2. — С. 174.

значение нравственных норм («добро определяет мой выбор в свою пользу всей бесконечностью своего положительного содержания»), в единство Добра, Истины и Красоты становится основой осмысления морали и одновременно получает свое философское обоснование («оправдание»). Философ выделял три типа нравственных отношений (чувств): *стыд, жалость и благоговение*. Стыд указывает на надприродный статус человека (человек не может быть «равен» животному, он всегда «выше» или «ниже» его...); жалость означает солидарность с живыми существами; благоговение — добровольное подчинение высшему, Божественному началу. Все прочие нравственные качества признаются в «Оправдании добра» лишь различными формами проявления основных начал. Определяя нравственное значение любви как основополагающей заповеди христианства, Соловьев утверждал, что «заповедь любви не связана с какой-нибудь отдельною добродетелью, а есть завершительное выражение всех основных требований нравственности»¹.

Эстетические воззрения Соловьева были органической частью его метафизики и в существенной мере определялись идеей «богочеловеческого» преобразования действительности. «Искусство должно быть реальной силой, — писал он в работе, посвященной памяти Достоевского, — просветляющей и перерождающей весь человеческий мир»². В статье «Красота в природе» (эпиграфом к которой философ поставил знаменитые строки из романа Достоевского «красота спасет мир») утверждает реальность эстетического начала в природном, космическом процессе, говорится о «сложном и великолепном теле нашей вселенной». Цель искусства «состоит не в повторении, а в продолжении того художественного дела, которое начато природой». В ранних трудах Соловьев определял высшую, теургическую задачу художника как «общение с высшим миром путем внутренней творческой деятельности». Такое восприятие искусства преобладало и в дальнейшем. Исходя из религиозно-метафизических предпосылок, Соловьев дал определение и художественного творчества: «Всякое ошутительное изображение какого бы то ни было предмета и явления... в свете будущего мира есть художественное произведение»³. Философ в целом критически отнесся к российскому декадентству и к ранним опытам русских символистов (В. Брюсова и др.). Его же собственная «теургическая» эстетика (наряду с «софийной» мистикой и апокалиптикой «Трех разговоров») были восприняты в кругах деятелей российского «серебряного века» с особой остротой.

Выводы

1. Усвоение византийского и южнославянского духовного опыта, становление письменности, новые формы культурного творчества — все это звенья единого культурного процесса, в ходе которого складывалась философская культура Древней Руси. Памятники древнерусской мысли свидетельствуют о том, что на этом этапе ее пути практически совпадают с «путями русского бо-

¹ Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. — Т. 1. — С. 193

² Там же. — Т. 2. — С. 293.

³ Соловьев В.С. Собрание сочинений: В 10 т. — Т. 6. — С. 85.

гословия». Так же, как и в средневековой Европе, в Киевской, а затем и в Московской Руси, философские идеи находили свое выражение прежде всего в богословских сочинениях. Именно благодаря православному богословию Русь восприняла философскую традицию античности.

2. Для России XVIII столетие стало веком секуляризации, и даже в большей степени, чем для Запада, где соответствующие тенденции зародились гораздо раньше — в эпоху Возрождения. Создание светской культуры — эпохальное событие в русской истории, и начался этот процесс с петровских преобразований. Под непосредственным и весьма интенсивным воздействием западной идеологии и философской культуры в XVIII в. формировалась светская философия.

3. В своем споре с русскими западниками и в критике современного им Запада крупнейшие славянофилы А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, братья К.С. и И.С. Аксаковы, Ю.Ф. Самарин опирались и на собственное глубокое знание западной духовной традиции, и на накопленный в ее же русле опыт критического осмысления путей и целей развития европейской цивилизации.

4. В русском западничестве П.Я. Чаадаев представляет традицию религиозно-философской мысли. То, что было сказано им в области философии истории и культуры, безусловно, имело существенное значение для последующей русской философии. И в дальнейшем в центре внимания отечественных мыслителей остаются проблемы метафизического смысла истории и свободы, Запада и России, назначения человека. К этим проблемам обращаются и те деятели российского западничества, которые, в отличие от Чаадаева, представляли отнюдь не религиозное его направление.

5. В настоящее время уже в значительной степени преодолено отношение к культурологическим и историческим теориям, подчеркивающим специфику и своеобразие отдельных культурных и этнических форм жизни, как обязательно противоречащих представлениям о единстве человеческой истории. Так, в современном востоковедении отказ от европоцентризма рассматривается в качестве практически общепринятой методологической предпосылки, обеспечивающей объективность научного исследования. Сейчас очевидно, что связь уникального с общим в историческом процессе не может быть установлена путем априорного схематизирования, а требует конкретного изучения и понимания. Одним из первых в культурологии обратил внимание на сложность такой задачи и на необходимость ее решения русский ученый Н.Я. Данилевский.

6. Философская мысль Вл.С. Соловьева онтологична и остается такой даже при определении основной задачи познания, которая, как утверждает мыслитель, заключается в «перемещении центра человеческого бытия из его природы в абсолютный трансцендентный мир, т.е. внутреннее соединение с истинно сущим». Концепция «цельного знания» Соловьева, безусловно, имеет много общего с соответствующими идеями И.В. Киреевского и А.С. Хомякова.

Контрольные вопросы

1. Какие направления и идеи европейской философии оказали наиболее существенное влияние на русскую мысль XVIII в.?

2. Какие проблемы философии истории играли ключевую роль в дискуссиях российских западников и славянофилов?
3. Основные принципы теории культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского.
4. Какие традиции мировой философии нашли отражение в онтологии всеединства Вл.С. Соловьева?
5. В чем заключается особенность историософского провиденциализма Чаадаева?
6. Что именно в европейской цивилизации Нового времени критически оценивал К.Н. Леонтьев?
7. Какие основополагающие нравственные качества Вл.С. Соловьев считал изначально присущими человеческой природе?

Для дополнительного чтения

Данилевский Н.Я. Россия и Европа. — М., 1991.

Зеньковский В.В. История русской философии: В 4 т. — Л., 1991.

Лосский Н.О. История русской философии. — М., 1991.

Сербиненко В.В. Русская религиозная метафизика (XX в.). — М., 1996.

Чаадаев П.Я. Философические письма. Сочинения. — М., 1989.

Часть II

ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ



ОНТОЛОГИЯ: ПРОБЛЕМА БЫТИЯ В ФИЛОСОФИИ

МЕТАФИЗИКА И ОНТОЛОГИЯ

Метафизика — наука о сверхчувственных принципах и началах бытия. Метафизические проблемы есть во всех областях знания, везде мы сталкиваемся с тем, что недоступно разуму, с неким нерастворимым остатком — в познании человека, истории, природы. Например, принцип причинности полагает неявно, если все в мире связано причинно-следственными связями, то последовательность причин неизбежно уходит в бесконечность и предполагает первую причину, скажем Бога, т.е. тот уровень, о котором мы ничего не можем сказать в рамках рационального описания. Или проблема человека: можно объяснить факт его рождения физико-химическими и биологическими закономерностями, но появление живого человека всегда остается непостижимым чудом.

Метафизическое сознание, культивируемое любой подлинной философией, так воспринимает мир, что позади всякой вещи и всякого явления видит с полной очевидностью бесконечные, недоступные нам дали и глубины. В сравнении с метафизическим сознанием всякое эмпирически-рациональное знание, всякое интеллектуальное обладание чем-либо как определенным и ограниченным бытием есть лишь производный, фрагментарный, частный отрезок.

Онтология — учение о бытии как таковом. Иногда онтология отождествляется с метафизикой, но чаще всего рассматривается как ее основополагающая часть, как метафизика бытия. Впервые этот термин стал употребляться в философии Х. Вольфа — предшественника И. Канта.

В философии со времен Античности различают бытие и сущее. Сущее — совокупность окружающих вещей. Но среди многообразия вещей можно найти то, что является общим для них всех, такой нейтральный признак всего мира (сущего вообще), заключающийся в том, что он — мир — вообще существует. Это выражено в понятии бытия. Почему вообще что-либо есть и на чем держится это «есть»? Что является его причиной? Бытие — последнее, о чем допустимо спрашивать, но оно не может быть определено традиционным образом. Все исторически дававшиеся определения бытия были мнимыми. В любой проблеме, особенно это касается духа, сознания, материи, есть что-то последнее, что само не может быть определено.

Бытие — это чистое существование, не имеющее причины, бытие — причина самого себя, самодостаточное, ни к чему не сводимое, не из чего не вы-

водимое. Это действительность в полном смысле слова, ибо все остальное, имеющее внешние причины, не в полном смысле слова действительность, не в полном смысле слова существует. Поскольку бытие открывается только человеку и через его мышление, то постижение бытия — попытка приобщиться к истинному существованию, обретение самобытности, свободы.

Некое общее свойство бытия можно назвать самодостаточностью. Есть такое выражение в древнегреческой философии: мудрый человек не делает ошибок. Он не делает ошибок не потому, что он точно знает, что такое хорошо и что такое плохо, он просто находится в особом мудром состоянии, в особой стихии, когда он просто не может совершить ошибку. Потом в христианстве это выразилось в положении: для святого нет закона. Святому не нужно знать законы, находясь в стихии святости, в бытии, он никогда не совершит дурного поступка. Как птица летает, не зная законов аэродинамики, не думает — махну я сейчас левым крылом, а потом правым, она просто летит, и это у нее получается красиво и неповторимо.

Есть в технике самурайского владения оружием такой прием, когда одним взмахом можно отбить удары восьми сабель. Сознательным расчетом этого сделать нельзя, нужно так вработаться, установиться в своих бойцовских качествах, в стихии борьбы, чтобы она сама автоматически через тебя срабатывала. Но это относится к любому делу, будь то труд, поэтическое творчество, нравственная жизнь.

Первым мыслителем, поставившим проблему бытия, был древнегреческий философ Парменид. До него предметом изучения в античной науке и философии были существующие вещи, но не сущее как таковое. Бытие, согласно Пармениду, — это то, что является причиной всего и ни от чего не зависит, оно не возникает и не исчезает, оно существует всегда, иначе оно не было бы бытием, а зависело бы от чего-то, что дало ему возможность возникнуть. Бытие неделимо — либо оно есть, либо его нет, следовательно, оно не может быть больше или меньше, оно здесь и сейчас, его не может быть завтра или вчера, оно целокупно и неподвижно. Про него невозможно сказать, что оно развивается, поскольку оно в каждый момент самодостаточно, оно завершено, закончено, существует в строгих границах и похоже на совершенно круглый шар, любая точка которого равно отстоит от центра, шар, центр которого везде, а периферия нигде.

То, что здесь говорится о бытии, мы можем приблизительно понять через такие проявления его в нас, через такие «бытийственные» характеристики, как совесть, любовь, честь, ум и т.д. Скажем, не может быть совести на пятьдесят процентов, совесть неделима, либо она есть, либо человек бессовестный, нельзя быть совестливым завтра или вчера, можно только здесь и теперь, совесть не развивается, не становится лучше или хуже, и совесть, наконец, не имеет причин во внешних эмпирических обстоятельствах: поступил по совести, потому что просто не могу иначе, нет никаких других внешних причин. К тому же мысль о совести и сама совесть — это одно и то же, совесть дана нам только в мыслях, больше ее нигде нет, и, только находясь в состоянии совести, способен человек о ней мыслить.

В связи с этим ясно, что бытие — это не только окружающий нас материальный мир, совокупность вещей или какая-то высшая нематериальная суб-

станция — Бог или мировой разум и т.д. Все это только проявления бытия. Бытие как таковое открывается нам, становится доступным для нашей мысли, когда мы находимся в особом специфическом бытийном состоянии — состоянии совести или любви (любви также не бывает на пятьдесят процентов, для нее также нет никаких материальных причин и т.д.), в таком состоянии ума (а не просто знания), когда приходят мысли и слова, в которых звучит голос бытия. Такие мысли нельзя вызвать усилием воли, такие слова нельзя придумать. Бытие — это то, что всегда уже есть, оно может только открыться нам, если мы предпримем усилие и если нам повезет попасть в соответствующее состояние. Все остальные философские проблемы имеют смысл и значимость постольку, поскольку на них падает отблеск бытия.

Если до Парменида философы размышляли о существующих вещах, то он первый начал размышлять о сущем как таковом, что, собственно, и было началом философии. Теперь философы стремились познать и объяснить то, что в принципе не могло быть предметом опыта, что отсутствовало среди существующих вещей и отношений, что можно познать только мыслью, и, следовательно, мысль сама по себе, как они утверждали, может познать истину. Парменид открыл новое измерение универсума, которое было несводимо к природе — ни к окружающему миру, ни к природе человека. Бытие и мысль сливаются, потому что их определения совпадают. И тем не менее в современной философии, помимо такого общего подхода к бытию, многие мыслители выделяют различные виды или манифестации бытия: бытие окружающего нас предметного мира, бытие человека, бытие сознания, социальное бытие. Все эти виды и подходы являются в строгом смысле слова нефилософскими.

Существует наивный догматический взгляд на вещи, который в современной философии называется естественной установкой. Согласно ему главной частью бытия является окружающий нас материальный мир, он и обладает основными признаками бытия — ни от чего не зависит, является причиной самого себя. Что может быть более значимым, чем Вселенная, в которой мы находимся, в которой одного незначительного сдвига, катаклизма достаточно, чтобы нас уничтожить?

Но все, что мы знаем о мире, — это всегда знание о небольшой его части, отрезке. Даже если взять материальную Вселенную в целом, она кажется несамодостаточной, непонятны причины ее устойчивости, ее непрерывного изменения. Как при виде летящей стрелы возникает мысль о пославшей ее руке, так и при взгляде на Вселенную возникают мысли о более могучих, чем материальный мир, силах, сотворивших и поддерживающих его существование.

Человек, который придерживается естественной установки, никогда не задумывается об истоках наших знаний, поскольку не сомневается в существовании мира, в том, что мир именно таков, каким мы его видим в нашем повседневном опыте. Для него и вещь, естественно, не является проблемой. Вот камень, вот цветок, вот дом — все явлено в своей непосредственности, сомневаться в которой может лишь больной человек. Любая вещь вовлечена в причинно-следственные связи с другими вещами, существует во времени. Когда-то она возникла из определенного количества вещества в силу действия

определенных причин. Для возникновения камня нужно определенное количество кристаллов, из которых состоит его масса, дерева — питающая почва, семена, минеральные соли. Потом камень и вещи служат для порождения других вещей. Дерево — для забора, камень — для мощения дороги. В естественной установке вещь интересна именно как совокупность причинно-следственных связей, сил, энергии, в ней заключенной, и т.д. Но философия разоблачает эту видимую непосредственность, показывая, что каждая вещь — это целая символическая мистерия, глубоко индивидуальная и непостижимая в своей индивидуальности, а данность внешнего мира — это всегда загадка, шифр, который нужно разгадать, и это важнейшая задача философии.

Существо вещи никогда не дает о себе знать, потому что ему чаще всего не дают слова. Не каждая вещь воспета поэтом или осмыслена философом. И тем не менее вещь — посредник между человеком и миром, между человеком и Богом. Она представляет целый мир, последний является горизонтом вещи, угадывается за ней, и потому всякая вещь по природе своей неисчерпаема и бесконечна. Она тысячами видимых и невидимых переходов связана со всеми частями мира. Неисчерпаемость вещи является свидетельством Божьего замысла о мире: мир устроен так, что тайна любой вещи является вызовом человеку, понуждающим его к постоянным попыткам раскрытия этой тайны. Бог пребывает во всех вещах в их интимной глубине. Человек совершенно справедливо подозревает, что это раскрытие поможет ему в самом главном — в понимании самого себя и своего места в этой бесконечной мистерии бытия.

Эту же недостаточность естественной установки можно видеть на примере времени. Существует время физическое, биологическое, психологическое, время культуры, время историческое (время жизни народов или эпох), но все попытки «объективного» описания времени как некоего непосредственно связанного с развитием материи процесса, неизбежно упираются в метафизику.

С точки зрения метафизики, время не есть какой-то реальный процесс, действительная последовательность, которую мне достаточно зарегистрировать, оно рождается из моей связи с вещами. В самих вещах будущее и прошлое пребывают в своего рода вечном предсуществовании и вечном постсуществовании: вода, которая будет проходить завтра, в настоящий момент уже есть (у истока), вода, которая только что прошла, тоже есть (чуть ниже, в долине). То, что для меня прошлое и будущее, присутствует в мире в настоящем. Часто говорят, что в самих вещах будущего еще нет, прошлого уже нет, а настоящее, строго говоря, есть не что иное, как некий предел, так что время рассыпается.

Объективный мир не способен нести время, прошлое и будущее существуют в мире не иначе, как избыток, они существуют в настоящем. Мир слишком полон, чтобы дать место времени. Прошлое и будущее сами по себе уходят из бытия и переходят на сторону человека. Если освободить объективный мир от наложенных на него человеком временных перспектив (ведь только человек может наметить, что произойдет с тем или иным предметом в будущем или что было с ним когда-то в прошлом), то в нем не останется ничего, кроме «теперь». Более того, эти «теперь», не присутствуя ни для кого, лишены всякого временного характера и не могли бы образовать последовательности.

Мы полностью удерживаем время и присутствуем для себя, поскольку присутствуем в мире. Слово «время» имеет для нас смысл только потому, что мы существуем в прошлом, настоящем и будущем. Время — это буквально направление нашей жизни и, как и мир, доступно только тому, кто в нем расположен и кто принимает его направление.

Поиски бытия в философии — это поиски человеком своего дома, преодоление своей бездомности и осиротелости, того, что К. Маркс весьма приблизительно назвал «отчуждение». Человек, вооруженный научным мышлением и мощным инструментарием, убедился, что, даже построив самый мощный и большой телескоп, он ничего принципиально нового не найдет за звездными туманностями, что его взгляд обречен на блуждание в мертвой пустоте неизмеримых пространств. Не будет ему лучше и от того, что откроет математическая физика в мире бесконечно малого. За долгие века своей истории и бесконечных социальных экспериментов он убедился в невозможности построения рая на земле, даже в невозможности достижения более или менее счастливой жизни для большинства.

Поиски бытия — это поиски корней, прикоснувшись к которым, человек может почувствовать в себе силу для преодоления бессмысленности окружающего мира, мужество жить, несмотря ни на эту бессмысленность, ни на свою конечность, почувствовать себя необходимой частью бытия, не менее существенной и необходимой, чем окружающий мир. Поиски бытия помогут человеку почувствовать себя «пастухом бытия», которому завещана весть о бытии, и в этой вести и состоит основная задача его жизни. Эти поиски составляют незримый фундамент того, что человек называет наукой, искусством, религией, стремлением к счастью, любовью, совестью, долгом и т.д.

В первом приближении можно сказать, что бытие — это тайна, тайна здесь не что-то глубоко спрятанное, что нужно открыть, чего нужно добиться. Тайна лежит на поверхности, ее нужно пережить или прожить, и тогда она в какой-то степени станет понятна — не знаема, но понятна. А для этого нужно иметь мужество идти к тому, чего в принципе нельзя знать. Понимание бытия, прикосновение к нему, осененность им преобразует, преображает человека, вырывая его из бессмысленного хаоса эмпирической жизни и делая самобытным, делая его самого бытием.

Философия, как писал знаменитый испанский философ XX в. Х. Ортега-и-Гассет, возникает не по причине полезности и не из беспричинного каприза. Она есть охота за единым. Мы бы сказали — за бытием. «Почему, — спрашивал он, — мы не довольствуемся тем, что нам открывается в мире без всякой философии, тем, что уже есть и находится перед нами?» Да просто потому, что все существующее и данное нам — это, в сущности, только кусок, осколок, фрагмент, обрубок. Глядя на него, нельзя не заметить, не почувствовать его изъяна. В любой данной нам вещи мы обнаруживаем, что это только часть, обнаруживаем глубокий след излома, видим рубец его онтологического увечья. Вглядываясь в любой предмет, мы обнаруживаем, что это только фрагмент, к которому необходимо домыслить другую, дополняющую его реальность. Даже если брать во внимание не предмет, а материю, которая, кажется, служит основой всего, то

и тут возникает подозрение, что она не является самодостаточной, она не может сама положить начало своему существованию. Этим она обязана какой-то другой силе. То же происходит с реальностью внутри нас: в каждый момент мы видим лишь ничтожную часть нашего внутреннего бытия. Мы не видим нашего полного настоящего Я, которое скрыто от нас. Даже мир в целом, совокупность того, что нам дано, является лишь огромным, колоссальным фрагментом. Мир провозглашает свое не-бытие, кричит о том, чего ему недостает, и вынуждает нас философствовать. Философствовать — значит искать целостность мира, искать нечто, не являющееся миром, не являющееся тем, что нам дано. Вот главная философская проблема, неизбежно возникающая перед разумом. Обычно это нечто, эту основную сущность ищут, как любую другую вещь этого мира, которая отсутствовала до сегодняшнего дня, но, может быть, будет обнаружена завтра. Но по своей природе основная сущность есть то, что никогда не присутствует в познании, являясь именно тем, чего недостает в любом присутствии. Мы видим лишь его отсутствие, оно присутствует благодаря тому, что его нет, благодаря своему отсутствию. Основная сущность (бытие) — это то, что вечно отсутствует, чего всегда в мире недостает. «Мы видим, — писал Ортега-и-Гассет, — только рану, оставленную ее отсутствием. Она не может походить на данное нам сущее, которое как раз является вторичным и обоснованным. По своей природе основная сущность есть нечто совершенно иное, ни на что не похожее, абсолютно экзотическое. По аналогии можно сказать, что мы видим вещи, но не видим света, который позволяет нам их видеть»¹.

Согласно Хайдеггеру, философия часто выдает себя за то, чем она не является — за науку или мировоззренческую проповедь. На самом же деле философия (метафизика) — это ностальгия, это тяга повсюду быть дома — иметь отношение к миру в целом, к бытию. Стремление повсюду быть дома и есть метафизика, это потребность не слепая, не растерянная, но пробуждающаяся в нас и побуждающая нас к вопросам: что такое человек, мир и т.д. Философия осуществляется всегда в некоем фундаментальном настроении. Ностальгия, стремление всегда и повсюду быть дома, т.е. экзистировать, существовать в совокупном целом сущего, есть фундаментальное настроение философствования².

В отличие от окружающего мира, бытие — это то, что требует понимания и что становится, держится в просвете, проблеске понимания. Бытие как такое не вид или разновидность предметов, не общее понятие класса предметов, бытие есть бытие существующего. Если брать со стороны человека, бытие — это то, что ожидает его видения или понимания.

Это можно отчетливее понять на примере разницы между онтологией и космологией. Предметом космологии является универсум, всеохватывающее целое, к которому принадлежит все, что имеет пространственное или временное расположение. Наши знания об универсуме постоянно увеличиваются. Но материальный мир — это лишь одна форма проявления бытия как такового. Наши знания о нем не увеличиваются. Мы можем быть осведомленными о

¹ Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? — М., 1991. — С. 107.

² Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Хайдеггер М. Время и бытие. — М., 1993. — С. 331–332.

бытию, чувствовать его присутствие, быть осененными бытием, но никак не можем его знать. Может быть, чтобы лучше понять бытие, нужно вынести универсум за скобки, снять все интересы и способы утилитарно-практического отношения к миру: например, забыть об ежедневной озабоченности — зарабатывании на жизнь, строительстве дома, участии в социальном движении, помощи другим людям и т.д. Видимо, можно сказать, что термины «универсум» и «бытие» суть лишь различные аспекты, различные способы нашего отношения к реальности. Можно относиться к реальности как к объективному материальному миру, как к некоей натуральной субстанции, имеющей свою структуру и содержание. Универсум открыт для рационального объяснения — с ростом науки он становится все более интеллигибельным. Мои знания об универсуме, вполне объективируемые, я могу передать другому человеку. Но бытие — это не часть универсума, не содержание его или внутренняя структура, оно не становится по мере роста наших знаний чем-то более понятным, интеллигибельным. Оно — за интеллигибельностью. Оно не может быть объектом или обстоятельством. Здесь нет увеличивающейся глубины и широты, нет чего-то спрятанного, здесь не бывает новых открытий. Образно говоря, адекватным будет только молчание в присутствии бытия, однако это будет насыщенное молчание, наполненное благоговением перед чем-то принципиально непостижимым. Однако это только образ, поскольку, как мы уже говорили, философия — это не молчание, а попытка высказать невыразимое.

Осведомленность о бытии есть тип человеческого отклика на то, на что способно откликнуться только человеческое существо. Наше выживание как человеческих существ, наша жизнь зависят от опыта разумности. Однако осведомленность о бытии не является необходимой для выживания или удовлетворения жизни. Осведомленность о бытии (осененность бытием) обладает таким духовным качеством, которое, добавляясь к разуму, вводит особое, специальное измерение в наш опыт. М. Мунитц, известный американский метафизик, сравнивал осведомленность о бытии с духовным здоровьем и говорил также о том, что эта осведомленность, если она есть, является «невыразимым аккомпанементом» любой деятельности или опыта¹.

Осененность бытием не похожа на веру в Бога, поскольку бытие — это не источник универсума или человека, оно не есть некая высшая целостность, оно не обладает какой-либо степенью добра, любви, справедливости и т.д. Не имеет смысла вера в бытие или в его конечный триумф. Не имеет смысла искать союза с ним в том смысле, в каком верующий или мистик ищут союза с Богом, его нельзя достичь молитвой или послушанием. Мы можем быть открыты бытию, но оно не ищет и не ожидает открытия.

Осененность бытием создает другой порядок и качество жизни, отличные от религиозной веры или научного понимания. Достижение этой осененности есть специфически философская проницательность. Стоять в свете бытия не значит отрицать мир, превращать его в иллюзию, не значит отбросить или минимизировать наши контакты с миром. Это просто означает, что у нас появляется другое

¹ Munitz M. *The Ways of Philosophy*. — N.Y., 1979. — P. 339–345.

измерение нашего опыта, которое окрашивает все виды нашего взаимодействия с миром — практические, эстетические, интеллектуальные и т.д.

«Бытие, — говорил М.К. Мамардашвили, — это то же самое, что незаконная радость. Нет никаких причин к тому, чтобы мы были, и тем радостнее быть, и тем больше продуктивной гордости можно от этого испытать»¹.

А. Эйнштейн в своей статье «Побудительные мотивы научного исследования» писал, что в науке работают три категории ученых. Первые — те, кто наделены исключительными интеллектуальными способностями, они занимаются наукой так же, как спортом, это для них увлекательная игра. Вторые — те, кто смотрят на науку как на способ зарабатывания денег, с таким же успехом они могли бы заниматься чем-нибудь другим. Таких большинство. Третьи — те, кто приходят в науку, толкаемые туда скукой, монотонностью обыденной жизни, бессмысленной ее повторяемостью и пустотой наших обычных стремлений и потребностей, которые никогда не удовлетворяются. И если человека охватило такое ощущение, то он уходит в науку. Потому что занятие абстрактной наукой вынимает его из круговорота и стихийного потока жизни, обрывает какие-то ненужные и нелепые зависимости².

Но еще с большим основанием, чем о науке, это можно сказать о метафизике, метафизике как образе жизни, когда человек пытается жить интересами чистого разума, без всякой надежды или интереса к успеху, карьере, обогащению и т.д., интересами, которые направлены на исследование последних оснований сущности и смысла бытия, сущности и смысла человеческого существования. «Математика, естествознание, законы, искусства, даже мораль и т.д., — писал И. Кант, — не заполняют душу целиком; все еще остается в ней место, которое намечено для чистого и спекулятивного разума и незаполненность которого заставляет нас искать в причудливом, или в пустяках, или же в мечтательстве видимость занятия, а в сущности лишь развлечение, чтобы заглушить обременяющий зов разума, требующего в соответствии со своим назначением чего-то такого, что удовлетворяло бы его для него самого, а не занимало бы его ради других целей или в пользу склонностей»³.

Рассмотрим теперь взгляды на бытие тех знаменитых мыслителей XX в., которые непосредственно занимались проблемой бытия, вникнем в их рассуждения, их попытки донести до нас смысл и значение этой категории.

КАРЛ ЯСПЕРС: ЭКЗИСТЕНЦИЯ И ТРАНСЦЕНДЕНЦИЯ

Философия — это, с точки зрения немецкого философа К. Ясперса, поиски бытия, и результатом этих поисков является вычленение трех его видов:

- 1) предметного бытия или бытия в мире;
- 2) экзистенции, т.е. необъективируемой человеческой самостью;
- 3) трансценденции — непостижимого предела всякого бытия и мышления.

¹ Мамардашвили М.К. Вена на заре XX века // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. — М., 1992. — С. 400.

² Эйнштейн А. Побудительные мотивы научного исследования // Эйнштейн А. Собрание сочинений: В 4 т. — Т. 4. — С. 38–41.

³ Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Кант И. Собрание научных трудов. Сочинения: В 6 т. — М., 1965. — Т. 4 (1). — С. 207.

Карл Ясперс (1883–1969) — знаменитый немецкий философ, сподвижник Мартина Хайдеггера, весьма близкий к нему по основным философским идеям. Классик европейской философии. Написал большое количество трудов, очень популярных на Западе. Особенно известна его трехтомная «Философия». На русский язык переведено несколько его работ, среди которых самая значительная — «Философская вера».

Предметное бытие — это окружающий нас материальный мир: материя со всеми ее видами и подвидами, классами и родами, мертвая и одушевленная, растения и животные, общество и общественные структуры.

Экзистенция — это подлинная природа человека и в то же время одно из его проявлений, а таких проявлений, по Ясперсу, четыре:

1. Эмпирическое Я (*Dasein* — наличное бытие). Это наша телесность, физиология, наследственность, психология, манеры поведения. Чтобы существовать в этом мире, человек создает язык, орудия, структуры, деяния, предметно создает самого себя.

2. Сознание вообще. Рано или поздно человек понимает: все, что его окружает, все что он знает, дано ему через сознание. Через сознание он может выйти за пределы мира и мысленно представить его исчезновение, как будто этот мир есть ничто.

3. Дух — это жизнь идей. Например, идеи о мире, о душе, о жизни, о задачах нашего существования дают импульс для понимания всеобщего смысла окружающего. Они не предметы, но проявляются в схемах и образах, они воздействуют на нас в настоящем, нам что-то удастся понять благодаря их наличию, и одновременно они представляют собой бесконечную задачу. Там, где исчезают идеи, мир распадается на бесконечность рассеянных предметов.

4. Возможная экзистенция — проявляющееся в нас чувство того, что мы возникаем из истоков, которые находятся за пределами эмпирически объективного наличного бытия, за пределами сознания и духа. Эта наша сущность проявляется:

- а) в неудовлетворенности — человек постоянно ощущает свое несоответствие своему бытию, своему знанию, своему духовному миру;
- б) стремлении к единому, которое в конечном счете есть бытие и вечность, ничто другое не удовлетворяет человека;
- в) сознании непостижимого воспоминания, будто он также ведает о творении или будто может вспомнить то, что он созерцал до бытия мира;
- г) сознании бессмертия не как продолжения жизни в другом образе, а как уничтожающей время укрытости в вечности.

Экзистенция — это образ бытия в нас, образ Божий, как выразились бы философствующие теологи. Ее можно только просветлить, т.е. не познать, а выявить ее возможности, к примеру возможность реализовать себя, стать личностью. «В качестве экзистенции, — писал К. Ясперс, — я существую, зная, что подарен себе бытием».

ТРАНСЦЕНДИРОВАНИЕ

Трансцендентным называется то, что лежит по ту сторону любой предметности, это выход из предметного в непредметное, как если бы человеку была

открыта тайна самого бытия. Так, для наличного бытия есть только жизнь, заключенная в своем мире и удовлетворенная им, жизнь без трансцендентного. Как наличное бытие оно знает о потерях и смерти, но не затрагивается этим. Оно живет, как будто смерти нет.

Человек не способен просто жить, он должен быть трансцендирующим. Человек трансцендирует только как экзистенция. Трансцендирование — это и есть философствование. Философия возникает как языково-фиксированное сообщение об опыте трансцендентного и как обмен этим опытом от экзистенции к экзистенции. Ее истины могут быть переданы только конкретно трансцендирующим, т.е. тем, кто этот опыт в каком-либо виде испытал или сейчас находится в состоянии этого опыта.

Там, где мысль не трансцендирует, нет философии, а есть предметное познание через науку или интеллектуальную забаву. Но там, где трансцендирует, неизбежно возникает непонимание, поскольку всякое сообщение выражено все время предметно, все, что может человек пережить в таком опыте, адекватно передать невозможно, это всегда будет не то, не самое главное, о чем хотелось бы рассказать.

Философия как трансцендирование — постоянное стояние на границе, так как по ту сторону границы она не ожидает никаких предметов, она есть пере-шагивание себя, только как самоосуществление, а не как результат. Но есть ли повод к такому трансцендированию? — спрашивал К. Ясперс. Разве мы довольны миром предметов, разве этот мир — не все, что мы признаем за бытие? Внимательно вглядываясь в окружающее, человек обнаруживает, что мир — не устойчивость, а постоянное разрушение, стремление к трансцендентному возникает из постоянного беспокойства по поводу преходящести любого наличного бытия.

«В ложном трансцендировании, — полагал Ясперс, — я прихожу к потустороннему предмету, но истинное всегда на границе между предметом и не-предметом, в переходе, каждое понятие есть маркировка, а не предметность». Через трансцендирование мы не достигаем никакого познания, только состояние нашего сознания теперь будет другое. Это внутренний толчок, который преобразует нашу установку ко всему известному. Трансцендирование как бы подвешивает мир и человека в нем. В этом заключается принципиальная разница между научным (предметным) познанием и философским.

Мир бездонен, однако человек, согласно Ясперсу, находит в себе то, что он не находит нигде в мире, — нечто непознаваемое, недоказуемое, всегда не-предметное, нечто ускользающее от всякой исследовательской науки: свободу и то, что с ней связано. Здесь человек обретает опыт не посредством знания о чем-то, а посредством действия. Здесь путь ведет человека через мир и через себя самого к трансценденции. «Человек — единственное существо в мире, которому в его наличном бытии открывается бытие. Он не может выразить себя в наличном бытии как таковом, не может удовлетвориться наслаждением наличным бытием. Он прорывает всю как будто завершенную в мире действительность наличного бытия. Он действительно знает себя как человека только в том случае, когда, будучи открыт для бытия в целом, живет внутри

мира в присутствии трансценденции. Принимая свое наличное бытие (*Dasein*), он все же настойчиво стремится к бытию (*Sein*). Ибо он не может понять себя в мире просто как результат мирового процесса. Поэтому он переступает пределы своего наличного бытия и мира, достигая их основ, стремясь туда, где он становится уверенным в своих истоках, как бы соучаствуя в творении»¹.

Трансценденция — это бытие, которое не *Dasein*, не сознание и не экзистенция, но нечто трансцендентное всему этому. Это абсолютное в противовес конечному.

Что есть бытие? По Ясперсу — это постоянный вопрос философии. В повседневной жизни бытие предстает как эмпирическая действительность, как знакомое и мыслимое предметное бытие в своих разветвлениях и в своем многообразии. Хотя это бытие как целое необозримо, человек может его знать и относительно познавать через отдельные вещи или области вещей. Но это познанное бытие постоянно обнаруживает непознанное на своих границах.

В просветлении экзистенции человек, вырываясь из мирового бытия, приходит к себе как к возможной экзистенции. Здесь он свободен, но это тоже не бытие; мое личностное бытие само относится к такому бытию, которое есть не экзистенция, а трансценденция. Вообще, мы нигде, по Ясперсу, не имеем дело с бытием как таковым (*das Sein*), а всегда только с неопределенным бытием (*ein Sein*). Если мы хотим понять бытие как таковое, мы всегда терпим поражение.

Ясперс считал, что вопрос о бытии как таковом нами не может быть понят подлинно в силу разорванности между образами бытия. Разорванность бытия не испытывают ни *Dasein*, ни сознание вообще. Впервые экзистенция ищет бытие, будто она его, это бытие, потеряла и должна найти. Ее суть и состоит в поиске бытия.

Бытие — это бездонная пустота для рассудка, способная быть наполненной для экзистенции. Искать можно только из предварительного понимания того, что будет найдено. В метафизическом усилии я не знаю бытие предметно, как в повседневной жизни, не понимаю его, как себя самого в просветлении экзистенции, но я знаю о нем внутренне, оно внутренне присуще мне².

Трансценденцию можно попытаться постичь с помощью языка. Это не просто язык разумных существ — он связывает одних и недоступен другим. Язык трансцендентности — это как бы второй мир, который воспринимается только возможной экзистенцией. Все предметное для нее есть только шифр трансцендентного.

Метафизическое мышление — процесс установления постоянных контактов с трансценденцией, с его помощью осуществляется чтение шифров. Шифр — метафизическая предметность, результат объективации принципиально не объективируемого. Это не сама трансценденция, а язык, с помощью которого она общается с экзистенцией. Смысл шифра понятен не сознанию вообще, а возможной экзистенции. Шифры характеризуются многозначностью смысла, неустойчивостью, не поддаются определенной фиксации.

Это не научные понятия, которые нейтральны в экзистенциальном отношении. Шифром могут служить любой предмет, любая мысль. Метафизические

¹ Ясперс К. Философская вера // Ясперс К. Смысл и назначение истории. — М., 1991. — С. 455.

² Jaspers K. Philosophie. — Berlin, 1956. Bd. 1. (Philosophische Weltorientierung). — S. 48–52.

предметы проявляются в необъятном богатстве исторически сложившихся мифов, в метафизической и религиозной догматике. Орудие расшифровки не рассудок, а фантазия. Наиболее наглядным примером шифра, который можно только истолковывать, который не доступен непосредственному пониманию, является человек. То, что в нем понятно и объяснимо, противоречит его трансцендентной глубине.

Размышление о бытии — это не теория бытия, это экзистенциальное истолкование (чтение) шифров. Философия с помощью трансцендирования и чтения шифров проясняет бытие, удостоверяет нас в его существовании. Результаты трансцендирования не могут быть сообщены другому, они имеют значение лишь для философствующего. Они изменяют отношение сознания к окружающей предметности. Смысл философии заключается в том, чтобы вместо знания о предметах изменить сознание бытия, наше внутреннее отношение к вещам.

Смысл философского мышления состоит в том, чтобы с помощью конечного (предметного мышления) мыслить бесконечное и беспредметное. Когда бесконечное фиксируется в конечном как конечное, возникает неистина. Тогда экзистенция и трансценденция понимаются не как знаки и шифры, а как понятия.

МАРТИН ХАЙДЕГГЕР. ЯЗЫК — ДОМ БЫТИЯ

Для М. Хайдеггера, сподвижника и друга К. Ясперса, бытие может быть дано нам только в языке. Не в языке обыденной речи, а в языке поэзии, философии. «Язык, — считал Хайдеггер, — могущественнее нас, это принуждение к речению. Не сам поэт, а музы говорят через него, не мыслитель силой ума создает свои конструкции, но услышанный голос бытия направляет его мысли». Изначальное речение (*Sagen*) говорит о самом себе. Это есть одновременно и божественное, и человеческое явление, прояснение отношений, которые связывают существование с бытием.

Язык не есть первичное выражение мысли, чувства или воли, но он открывает то пространство, внутри которого человек способен соответствовать (*entsprechen*) бытию и его требованиям, его призыву (*Anspruch*). Это изначальное соответствие и есть мысль. Обнаруживать (*zeigen*) значит, по Хайдеггеру, показывать, приводить к видимости. Но это обнаружение-показывание производно от старогерманского слова (*Sagan*), что означает «говорить» (*sagen*). Образами изначальное мышления являются *Dichtung* (поэзия, но не в смысле только поэзии, а в смысле творчества вообще) и *Denken* (мышление). Каждое слово, дающее нам что-либо существенное, есть проявление творчества, оно может осуществляться в поэзии, культе, мифе, законодательстве. *Dichtung* можно назвать первопоэзией, первоязыком исторических народов. Подлинное мышление всегда поднимается к творчеству как первопоэзии. Размышлять — значит поэтизировать, и, кроме того, это не простой вид поэтизирования в смысле стихов или песни. Истинная речь (*Sagen*) есть первопоэзия, из которой исходят вся поэзия и все искусства. Но поэзия ближе к изначальной речи, чем

любой другой способ выражения. Только поэт схватывает самую суть отношений слова к вещи, в своих мечтах возносясь к небу и оставаясь при этом на земле. Это «между» является первичной меркой нашего существования. «Это не протяжение обыкновенно представляемого пространства, так как все пространственное заранее нуждается в изначальной мерке, происходит из нее. Выражением изначальной меры будет поэзия. В поэзии мы достигаем конечного понимания меры»¹.

Мартин Хайдеггер (1889–1976) — немецкий философ. Как считают многие западные исследователи, Хайдеггер — самый оригинальный и самый глубокий мыслитель XX в. Много лет преподавал философию в различных университетах Германии. В зрелом возрасте уехал в деревню и прожил там до конца жизни. Основные философские труды: «Бытие и время», «Лесные тропы», «На пути к языку», «Что есть мысль?» и др.

Произведения Хайдеггера поражают поэтической выразительностью языка, ювелирной работой со словом, проникновенным анализом проблем человеческого существования. Работы философа оказали огромное влияние на философию и литературу XX в. Ни одного автора не цитировали так часто, как Мартина Хайдеггера.

Хайдеггер полагал, что под логосом древние понимали не столько разум, сколько речь, которая позволяет высказать основополагающие законы мира, позволяет говорить, а не просто издавать членораздельные звуки. Наша главная необходимость, по Хайдеггеру, в том, чтобы мы ощутили существо бытия как вызов нашей мысли, чтобы мы, прежде всего, думая о нем, испытали, в какой мере мы призваны проторить хотя бы тропку для опыта бытия, и прокладывали бы ее через бывшее бездорожье. Надо готовить среди сущего те места для существа бытия, в которых бы оно говорило о себе и о своем пребывании. Язык мостит здесь первые пути и подступы. Без слова любому действию не хватает того измерения, в котором бытие могло выразиться. Язык не есть просто выражение мысли, чувства и желания.

Язык — то исходное измерение, внутри которого человеческое существо вообще впервые только и оказывается в состоянии отозваться на бытие и его зов и через эту отзывчивость принадлежать бытию. Эта исходная отзывчивость, в истинном смысле достигнутая, и есть мысль.

Сказать и говорить не одно и то же. Можно много говорить и ничего не сказать. Можно молчать и сказать многое. Сказать — значит показать, объявить, дать видеть, слышать. Язык как разбивка мира дает миру быть тем, что он есть в своей истине. Мир присутствует в языке как в своем разбиении самим своим существом, в своей истине. Больше нигде, кроме как в языке, он таким образом не присутствует. Язык не только предварительное истолкование мира. Никто, кроме нас, не мешает тому, чтобы язык был разбивкой мира, как бы его садом. Суть мира, которая не видна в мире так же, как будущий сад не виден в голом пустыре, может присутствовать в словесном разбиении мира. Дело за нами. Присутствие мира в языке требует человека. Человек может дать слово миру, мир требует человека для своего явления. И человек требует мира, потому что иначе, как в целом мира, он себя не узнает.

¹ Heidegger M. Vortrage und Aufsätze. — Pfullingen, 1959. — S. 196.

Обычно говорят, что один человек говорит, а другой слушает. С точки зрения Хайдеггера, говорение и слушание — это одновременный процесс. Язык говорит, поскольку он весь есть сказ, т.е. показ. Источник его речи — некогда прозвучавший и до сих пор несказанный сказ, прочерчивающий разбиение языка. В речи как слушании языка мы говорим вслед услышанному сказу. Мы допускаем прийти его беззвучному голосу, вызывая уже имеющийся у нас наготове звук. Мы слышим его, потому что послушны ему как ему принадлежащие. Только послушно принадлежащим ему сказ дарит слышание языка и тем самым речь. Существо языка покоится в таком дарующем сказе¹.

Язык есть дом бытия, ибо в качестве сказа он есть способ события, его мелодия. В языке мы слышим «голос бытия». Это голос, который делает весь мир вокруг себя полем бесконечного резонанса, голос, который мы слышим прежде всего и которому мы отвечаем. Голос вещей, голос Бога, голос совести, голос любви — это все голоса-трансценденции, нечто первичное по отношению к нашей естественной повседневной речи. Благодаря голосу-трансцендентности мы присутствуем в мире².

НИКОЛАЙ ГАРТМАН. ПОСТРОЕНИЕ РЕАЛЬНОГО МИРА

Николай Гартман — основоположник критической, или новой, онтологии, человек, построивший в своей теории целый мир — с уровнями, слоями, бесчисленными, переливающимися друг в друга категориями, — грандиозную вселенную духа, которая помогает нам глубже и основательней понять реальный мир.

Неразрешимые проблемы или непознаваемые «остатки проблем» и составляют, собственно, предмет метафизики. Есть проблемы, в которых всегда будет неразрешимый остаток, нечто иррациональное. Это, по Гартману, метафизические проблемы. Познание окружено метафизической зоной непознаваемости, это иррациональное не исчезнет с развитием наук, в которых всегда будут ставиться вечные проблемы метафизики. Философские системы приходят и уходят, но они все время вращаются вокруг одних и тех же проблем. Содержание проблемы не изменяется с прогрессом знания. Оно обусловлено структурой Вселенной и положением человека в мире. Сознание проблем — это знание о незнании. Единственный путь — исследование возможностей такого решения. С точки зрения неопозитивистов, метафизические проблемы — плод неправильного употребления языка. По Гартману, существуют проблемы метафизические по своей природе, не мысль их создала, и она не может их уничтожить. Проблема всегда является выражением незнания о мире³.

Николай Гартман (1882–1950) — немецкий философ, основоположник новой (или критической) онтологии. Родился в Риге, учился в Петербургском и Дерптском универ-

¹ *Хайдеггер М.* Путь к языку // Хайдеггер М. Бытие и время. — М., 1993. — С. 266.

² *Подорога В.* Метафизика ландшафта. — М., 1993. — С. 293–294.

³ *Hartmann N.* Zur Grundlegung der Ontologie. — Berlin, 1965. — S. 42.

ситетах. Во время штурма Берлина в 1945 г. сидел в своем доме и писал знаменитую «Эстетику». Другие произведения: «Построение реального мира», «Философия природы», «Этика» и пр.

Каково отношение между онтологией и метафизикой? Не занимается ли учение о бытии вообще чем-то непознаваемым, иррациональным, т.е. содержанием метафизических проблем, которые не поддаются дальнейшей трактовке? «Конечно, — отвечал Гартман, — в сущности бытия вообще скрывается иррациональное, нечто такое, что мы не можем до конца обнаружить, открыть, но нельзя сказать, что бытие безусловно непознаваемо». Мы не знаем, что такое бытие в общем, но в частности оно нам хорошо известно, в определенных формах данности оно является чем-то совершенно бесспорным. Уже в наивном обыденном познании можно отличить подлинное бытие от фиктивного. Философия и наука содержат познанное, еще не познанное и непознаваемое. Предметом рассмотрения онтологии, в отличие от метафизики, являются познаваемые, постижимые аспекты бытия.

Вопросы о способах и структуре бытия, о модальном и категориальном строении — самое неметафизическое в метафизических проблемах, относительно наиболее рациональное в проблемах, содержащих иррациональные остатки. И метафизика, и онтология имеют дело с «бытием в себе», бытием как таковым, метафизика — с принципиально непознаваемым, онтология — с уже познанным и принципиально познаваемым бытием. Именно онтология обратила внимание на иррациональные непознаваемые «остатки проблем» и обрисовала их. Онтология описывает феномены, индифферентные к идеализму и реализму, теизму и пантеизму.

Гартман различал четыре сферы во всем, что охватывается понятием «бытие»: две первичные, не зависящие от сознания человека (бытие в себе), и две вторичные (бытие для нас). Первичные сферы выражаются в двух основных способах бытия — реальном и идеальном. Им противостоит сознание, которое расщепляется на две сферы, — логическую и сферу познания. Познание связано с реальным бытием, а логическое — идеальным. Онтология занимается отношением реальной сферы к идеальной. Гносеология — отношением сферы познания к сфере реального бытия. Смещение сфер — самая распространенная ошибка прежней философии. Логическая структура, например, часто приравнивается к чистому мышлению, разуму. Не берется во внимание то, что независимо от мышления существует область идеальных структур и закономерностей.

И реальное, и идеальное бытие имеют специфические модусы — возможность, действительность, необходимость, случайность.

Реальный мир и его слои

Философия должна вернуться назад, к земле, жизни, но для этого надо знать реальный мир, сущее. Нет различных реальностей, скажем материи и Бога, есть лишь одна реальность. Материальные вещи — самый низший слой реального мира, но реальный мир не исчерпывается материальным, вещественным бытием. Его высшими слоями являются психические и духовные явления.

Не категория материи, а категории времени и индивидуальности объявляются подлинными характеристиками реальности, являясь границей между изменчивым реальным и неизменным идеальным бытием. В пространстве только часть реального мира является органической и неорганической природой. Все существующее во времени реально, и только реальное существует во времени. Реальному миру свойственны индивидуальность, неповторимость, одноразовость. Материалисты смешивают материальное с реальным, получается, что исторические судьбы, исторические события нереальны. И психические акты не менее реальны, чем вещи и события. Но и язык, право, наука, нравственность не идеальное бытие, так как они подвержены изменениям, связаны с реальной жизнью народа в определенную историческую эпоху.

Падение камня может стать судьбой человека. Это не значит, что падение камня по закону Галилея тождественно преждевременной смерти человека, но значит, что закон падения принадлежит к тому же общему реальному процессу, что и судьба человека. Вещи не только предметы восприятия, но также предметы действия, страдания и радости людей. Когда занимаются реальностью вещей, то тем самым занимаются и реальностью человеческих судеб, отношений, конфликтов.

Гартман выделял четыре главных слоя реального мира: мертвое, живое, психическое и духовное и, соответственно, три разреза в строении реального мира. Первый разрез — между материальным (физическим) и психическим — раньше неточно обозначался делением на природу и дух. Великая загадка в том, что разрез проходит через человеческое существо, не разрезая его само-рез (ниже первого) — между живой и неживой природой. Сущность жизни, саморегулирующийся обмен веществ — предел и загадка познания. Второй разрез — между духовным и психическим. Духовная жизнь не совокупность психических актов, но и не совокупность чистых идей. Духовное бытие является в трех формах — личностного, объективного и объективированного духа.

Единством мира занимается преимущественно онтология, которая показывает мир как единство разнообразных слоев. Более высокий всегда обусловлен снизу и одновременно самостоятелен, связан с особой оформленностью и особой закономерностью. Каждый из слоев является лестницей ступеней. Между слоями четкие границы, а между ступенями — скользящие переходы, например роды, виды, семейства, классы в органической природе. Учение Гартмана о слоях широко проникло в психологию, антропологию, философию истории, и до сих пор используется как важный методологический прием.

Идеальное бытие

Идеальное не зависит от мышления, оно не реально, но его нельзя отождествлять с ирреальным, ибо ирреальной также является сфера мысли: фантазии, мечты и т.д. Это не продукт абстрагирующего и обобщающего мышления. Наоборот, мышление направлено на него как на свой предмет. Само же мышление — один из процессов реального мира. Это бытие без реальности, потому

что оно без времени. Числа, треугольники, ценности — нечто совсем другое, чем вещи, события, личности, ситуации. Основные типы идеального «в себе» бытия — математические сущности и ценности, им соответствуют науки: математика, этика, эстетика.

Идеальное ошибочно представляется имманентным сознанию в силу особой непосредственной внутренней данности идеальных образований. Кажется, что субъект в самом себе находит эти образования. Часто бывает нелегко отделить друг от друга мышление и предмет мысли. Эта близость к сознанию загадочна и не поддается расшифровке. Идеальное представляет собой парадоксальный синтез: оно ирреально и в то же время в себе сущее. Иллюзия имманентности идеальных образований неуничтожима, можно только открыть это заблуждение, но не снять его совсем. Идеальное бытие лишено временного характера, действительности, проверяемой в опыте, никогда не имеет характера единичных случаев, строго устойчиво, всегда сущее и схватываемо только априори¹.

Особенности способов бытия не поддаются человеческому сознанию, они глубоко иррациональны, как все последнее, элементарное. Так, вневременное бытие, как всегда сущее в жизни, скрыто в силу своей вневременности, неизменяемости, оно недоступно для обыденного сознания. Оно непосредственно не касается человека, его судьбы, не может ему ничем угрожать. Человеку трудно поверить в существование того, что ему прямо не угрожает и не притесняет его.

Нет «естественного сознания» идеального бытия, есть только вторичное сознание на ступени высокоразвитого познания в науке и философии. Поэтому исторически идеальное бытие было открыто довольно поздно, а в философии Платона мы имеем, по Гартману, лишь первые намеки. Идеальное бытие не высший, как у Платона, способ бытия. Идеальное бытие в силу большой общности является неполным и потому низшим бытием. Изменчивый реальный мир есть высший способ бытия.

Наличие сущностных отношений в идеальном мире является свидетельством их бытийного характера, причем характер их бытия иной, чем бытия реального мира, а именно — идеальный. Сфера сущностей выступает в реальном мире как его идеальная структура. Идеальное индифферентно по отношению к реальному в части своей реализации в мире, а реальное, наоборот, всегда уже предполагает идеальную структуру, несет ее в себе, управляется ею. Некоторые математические образования не реализуются, т.е. вообще не содержатся ни в какой реальности (например, мнимые числа).

Логическая сфера

Вопрос о способе бытия логического очень важен для науки: ведь элементы логической сферы (понятия, суждения, умозаключения) как раз суть те структурные элементы, посредством которых оформляется добытое наукой знание. Основной вопрос о сущности логического является не менее онтологическим, чем вопрос о сущности реального — природы, жизни, психики и духа. Но здесь способ бытия коренным образом отличается от реального.

¹ Hartmann N. Zur Grundlegung der Ontologie. — S. 267.

Логические фигуры и модусы умозаключений, а также законы логики являются структурами самой высокой общности, «чистыми формами возможного содержания». Они управляют связями мыслей. Логические формы ничего не говорят о процессе мышления, они касаются исключительно объективного содержания мыслей.

Логическая закономерность как идеальная закономерность бытия (основные законы логики) отличается от логической закономерности, относящейся только к связям между мыслями как таковыми, а не к их предметному содержанию (законы индукции). Если бы логические законы были только законами мышления, то их применение в математике могло бы привести к заблуждениям, логическим ошибкам. Законы логики — законы всего объективного идеального бытия. Они безразличны к своему господству над человеческим мышлением, однако для мышления они не являются чем-то внешним.

В логике занимаются не познанием объекта и бытия объекта для субъекта, но исключительно структурными отношениями мира. Это не законы мышления и не законы познания, но законы идеального бытия и заключающихся в нем отношений¹.

ОНТОЛОГИЯ СОЗНАНИЯ

В истории философии сознание либо абсолютизировалось в виде некоего абсолютного духа, мирового разума, творящего мир, т.е. было синонимом божественной силы (Гегель), либо объявлялось невидимым бесплотным призраком, функцией мозга, состоящей в том, чтобы отражать мир, создавать идеальные модели мира, с помощью которых человек может приспосабливаться к окружающей действительности (материализм).

Только в XX в. стало очевидным, что сознание не отражение окружающего мира, отражение лишь одна из его побочных функций. Сознание бытийствует, оно есть проявление бытия в нас. Сознание — безусловная система отсчета. Все, что мы знаем о мире, дано нам через сознание. Нам всегда дан не сам предмет и не само предметное определение, но субъективный модус данности, предмет в меняющихся модусах сознания, субъективный способ явления, данный в перспективах смутности и отчетливости, внимательности или невнимательности, непосредственно или в воспоминании. Раньше, чем мы приступаем к познанию мира, он уже определенным образом понятен нам, разложен, классифицирован по родам и видам, классам, отрядам. В нем всегда есть определенные мерки — слева, справа, больше, меньше и т.д. Мир всегда уже оценен, истолкован. Если мы смотрим на звездное небо, то видим в нем то, что туда уже вложило сознание предшествующих поколений: мы знаем, что все звезды делятся на несколько классов светимости, что от ближайшей звезды свет идет несколько лет, что некоторые далекие звезды уже погасли, но их свет еще идет к нам. В мире нет ничего, что не входило бы в сферу сознания. Даже то, что нам сейчас в принципе непонятно и недоступно, существует в осознан-

¹ Hartmann N. Zur Grundlegung der Ontologie. — S. 277.

ном горизонте понятного и доступного. Нечто, находящееся вне сферы сознания, просто абсурд, который нельзя даже помыслить.

Все прежние философии, разрывавшие сознание и бытие, не понимали, что сознание тоже есть бытие, одна из форм его проявления. Без сознания мир был бы ущербным, неполноценным без видящих его глаз, слышащих ушей, ощущающих рук. Сознание как бы достраивает мир, завершает его, через него мир раскрывается в своей красоте, значительности, целостности, завершенности. Сознание — источник всех знаний и всех осмыслений мира. Для человека мир есть не что иное, как осознанное его мыслями, его переживаниями сущее. Весь смысл и бытийную значимость мир получает только из действий сознания. Человек может испытывать, обдумывать, оценивать какой-либо другой мир, но он не может жить и действовать в таком мире, который не имеет смысла и значимости в человеке. Мое понимание мира является элементом этого мира, добавляется к сложности этого мира, в другом мире, где бы ничего не изменялось от моего присутствия и моего понимания, я бы просто не мог жить. Понимание законов мира есть одновременно элемент этого мира.

Любая вещь или событие мира ценны для нас постольку, поскольку они являются спусковым механизмом, вызывающим работу сознания. Лицо человека, которое я вижу, к примеру лицо красивой женщины, вызывает во мне целый мир воспоминаний о первой любви, всех связанных с этим переживаниях и волнениях, последующем опыте моего общения с женщинами, моих потрясений, разочарований, смертной тоске и проблесках надежды. Все, что не «включает» таким образом мое сознание, все, что не позволяет моему сознанию окрасить вещь или событие цветом воспоминаний или надежд, для меня не существует в строгом и точном смысле этого слова. Мир в этом смысле только феномен, только коррелят сознания.

Ученые XIX в. — физиологи Дж. Милль, Г. Мюллер, В. Вундт, Э. Вебер — и их последователи создали так называемую физиологию души, которая представляла сознание пучком ощущений, а каждое ощущение определялось нервным процессом. Всякая высшая психическая форма, например переживание, могла, с их точки зрения, быть полностью и без остатка разложенной на элементарные, нервно-психические процессы. Сознание отождествлялось со своего рода машиной, не имеющей никаких врожденных структур и содержаний. При описании действий сознания применялись механические и математические образы, напоминающие явления внешнего мира. Само сознание трактовалось как особый мир, построенный из собственных вещей. Но эти вещи оказывались лишь двойниками реальных объектов, отъединенными от них и превращенными в частицы «психической материи». Душевная жизнь представлялась механической мозаикой из каких-то душевных камешков, которые назывались ощущениями, представлениями и т.д. Подобная психология, как и естествознание, знала явления сознания лишь с той стороны, с какой они стоят в связи с внешним миром. Для нее и самонаблюдение есть внешнее наблюдение. «Человек, — отмечал С.Л. Франк, — как живое существо раздваивается у нее на субъект и объект, при этом познающий субъект есть лишь чистый теоретический взор, а жизнь сознания развертывается перед этим взором

как отчужденная от него внешняя картина. Такое «объективное» наблюдение есть лишь анатомическое вскрытие трупа, наблюдение отрешенных от живого существа души его выделений или отмерших тканей, а не действительное наблюдение внутренней субъективной жизни»¹. А все многообразие любви и ненависти, утверждения или отрицания, стремлений и страхов есть та жизнь, которая может лишь внутренне наблюдаться в ее переживании, в неразложимом единстве живого знания, а не объективно изучаться через внешнее анатомирование или психологическую вивисекцию.

Семен Людвигович Франк (1877–1950) родился в Москве, окончил Московский университет. По мнению историков русской философии, Франк — самый глубокий и значительный русский философ за всю историю России. Основные работы: «Душа человека», «Непостижимое», «С нами Бог», «Человек и реальность» и др. В книгах Франка поражает его умение говорить о сложнейших проблемах философии доступным, ясным и поэтическим языком. В 1922 г. был выслан из России, жил во Франции, затем в Англии, где и умер в предместье Лондона, всю жизнь сохраняя любовь к России и веря в ее будущее духовное возрождение.

Если за каждым ощущением или переживанием закреплен определенный комплекс нервных процессов, то одинаковые ощущения или впечатления всегда вызывали бы одинаковые переживания, однако сознание никогда не возвращается в прежние состояния, сознание живет своей особой внутренней жизнью и никакими внешними причинами непосредственно не обусловлено. Физиология души полагала, что образы сознания являются отражениями внешней реальности, но где гарантия, что они являются образами? Для этого нужно еще одно сознание (третий глаз), которое сравнивало бы образы и вещи, а потом нужно было бы сознание сознания. На самом деле сознание имеет дело не с образами, а с самими вещами. Между сознанием и вещами лежит пропасть смысла, мы видим мир через смысл, а не через свою физиологию.

Можно выделить три стороны сознания: предметное сознание (сознание, направленное на мир окружающих нас вещей, предметов, событий); самосознание (сознание, направленное на самого себя, все время осознающее самое себя как нечто иное, чем весь остальной окружающий мир) и сознание как поток непосредственных переживаний. Первые две стороны сознания относятся к тому, что в философии всегда называлось духом. Третья сторона часто называется словом «душа».

В предметном сознании и самосознании мы имеем дело с идеями, понятиями, моделями окружающего мира, представлениями о самом себе. В духе человек возвышается над природой, создает второй идеальный мир, познает законы Вселенной и может на основании этих законов строить машины, возводить дома, посылать в космос ракеты. Что касается души, то она занимается совсем другим делом. Душа, ее глубина и развитость делают человека живым. Познавать мир, развивать цивилизацию может и искусственный интеллект, мыслящая машина. И если бы человек не имел души, он и был бы такой машиной. Душа нечто более значительное и глубокое в человеке, чем дух. Дух

¹ Франк С.Л. Душа человека Опыт введения в философскую психологию // Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. — СПб., 1995. — С. 25.

(и предметное сознание, и самосознание) укоренены в душе. Они словно листья и ветви дерева, а душа — его корни. Душевная сфера — это особая стихия, слитая, с одной стороны, с актуальностью духовного бытия и идеальностью света разума, а с другой — соприкасающаяся со внеположенностью и пространственно-временной ограниченностью материального бытия.

Душевная жизнь, если смотреть на нее со стороны сознания, является лишь тенью актуального сознания, его бесформенной потенцией. Например, в простом акте зрения на переднем плане сознания находится предмет нашего внимания, а периферия переднего плана и весь задний план заняты игрой душевной жизни. Здесь образы предметов пребывают в зачаточном состоянии, и, сливаясь с бесформенным целым душевной жизни, ведут в нем свое фантастическое существование. Эти образы, как и действительно воспринимаемые предметы, окружены роем воспоминаний, грез, настроений, чувств. Погружаясь в этот мир оттенков, интонаций, намеков, страхов и восторгов, мы чувствуем, что живем, что это и есть подлинная жизнь, а не застывшее отражение познающего разума. Другими словами, если смотреть на душевную стихию со стороны жизни, то она представляется абсолютным началом, тайной и истоком нашей личности. Все остальные человеческие качества и способности оказываются вторичными, производными образованиями. «Хотя сознание и есть необходимый момент готового сознательного переживания, оно вместе с тем в известном смысле есть побочный и производный момент в сравнении с тем первичным началом, в силу которого переживание есть подлинное переживание, т.е. жизнь или бытие»¹.

Таким образом, душевная жизнь — это великая неизмеримая бездна, особая, своего рода бесконечная вселенная, находящаяся в каком-то совсем ином измерении бытия, чем весь объективный пространственно-временной мир и мир идеальных предметностей. О мире души нельзя сказать ни где он находится, ни когда и как долго совершаются процессы его жизни, ибо он везде и нигде, всегда и никогда, в том смысле, что все мерки вообще к нему неприменимы, наоборот, все мерки, ориентиры, стереотипы восприятия мира, поведения и мышления становятся возможными благодаря этому внутреннему слою нашей жизни.

ОБЪЕКТИВНЫЕ МЫСЛИТЕЛЬНЫЕ СТРУКТУРЫ И ПРЕВРАЩЕННЫЕ ФОРМЫ

Объективная мыслительная структура — это отражение общественного бытия и выражение его через особый стиль мышления или стиль искусства (что в конечном счете также является стилем мышления), который сложился в обществе. Для определенной группы людей это единственно возможный способ восприятия и описания мира. Этот стиль, будучи когда-то созданным людьми, начинает существовать как некая априорная структура, предопределяющая основные параметры окружающего мира. Он проявляется почти одинаково

¹ Франк С.Л. Душа человека. Опыт введения в философскую психологию. — С. 480.

в научной картине мира, искусстве, философии и архитектуре, моде, даже во взаимоотношениях людей. Для иллюстрации можно снова вернуться к рассуждениям Шпенглера о науке. «Нынешний физик, — писал он, — слишком легко забывает, что слова “величина”, “положение”, “процесс”, “тело” выражают специфические западные картины с уже не поддающимся словесной фиксации семантическим ощущением, которое совершенно чуждо античному или арабскому мышлению и чувствованию. Но оно полностью определяет характер научных фактов в наше время, сам способ их познания. Можно уже не говорить о таких запутанных понятиях, как “квант действия”, “вероятность” и им подобных, каждое из которых само по себе содержит настоящий миф о природе». «Какой-нибудь утонченный ум времен Архимеда, по основательному штудировании новейшей теоретической физики, клятвенно заверил бы, что ему непонятно, как мог бы кто-либо считать наукой столь произвольные, гротескные и путаные представления, да к тому же еще и выдавать их за необходимые следствия, вытекающие из предлежащих фактов»¹.

Но если в естествознании еще сохраняется иллюзия преемственности между поколениями, иллюзия неизменной «истины в себе», в познании которой каждая эпоха продвигается по мере своих возможностей, то в гуманитарных науках и искусстве временная социальная обусловленность выступает более явно. Здесь концепция прогрессивного развития делает социальную историю не только наукой, но и разновидностью религии. Все приносится в жертву будущему, и прежде всего настоящее, переживание ценности и очарования каждого момента. Человек жертвует свою душу духу прогресса и строит общество будущего на костях сегодняшнего сообщества. Он воспринимает каждый день и каждый образ только через очки развития, все время стремится вперед, не зная, куда и зачем. Это трагедия человека, который все время отворачивается от себя настоящего, чтобы постичь себя в будущем.

Все механические представления о линейном единстве истории, о мировой истории, о культурном процессе, о человеческом прогрессе, об исторической действительности разбиваются о тот факт, что у каждого народа существует свое понимание истории, другим недоступное. Это сравнимо с опытом живописи, который складывается у великих живописцев того или иного народа, живущего в определенном ландшафте. То же относится к историческому стилю и смысловому характеру века. Так же мало одни произведения искусства влияют на появление других. Картины или музыкальные труды в истории какой-либо культуры вовсе не образуют линейного ряда. Нет, например, единой линии музыкального развития. Как многие жизненные откровения, музыка выступает всегда юной и творится теми инструментами и теми средствами выражения, которые возможны в данной стране, в данном жизненном окружении. Произведение искусства не образует никаких линейных рядов, но всегда выступает в новых, неизмеримо многоликих образованиях.

В человеческой истории нет никакой вечной и неизменной онтологии как совокупности скрытых объективных законов. История делается людьми, и ее своеобразие — в мышлении, искусстве, философии, политике — зависит

¹ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. — Т. I. — С. 570.

от того, как она делается. От того, как человеческие дела, поступки, мечты, стремления, символы связываются в структуру, в стиль эпохи, приобретающий характер объективной закономерности по отношению к отдельным художникам, философам, политикам и т.д.

Онтология сознания наглядно раскрывается в еще одной знаменитой теории, открытие которой приписывают Марксу, — теории так называемых превращенных форм. Например, видимое движение Солнца хорошо иллюстрирует отличие классической категории «явления» от явления превращенной формы. С точки зрения астрономии, Земля вращается вокруг собственной оси и именно это вызывает смену дня и ночи. Но в системе общественно-практической жизни этот феномен является превращенной формой, он «превращает» небо в свой «орган». Люди встают на рассвете и ложатся, когда наступает ночь. Восход солнца (а не поворот Земли) является смысловым жизненным фактором, по которому живут и о котором слагают стихи. По солнцу, поднявшемуся над горизонтом, люди ориентируются в пространстве и во времени и т.д. Причем дело несколько не меняется от того, что люди знают астрономическую теорию и законы движения планет, — они организуют свою жизнь не по астрономическим законам, вообще не по законам науки.

Превращенная форма, по мнению М.К. Мамардашвили, не является просто частью субъективного мира, от которой объективный анализ мог бы отвлечься и которой он мог бы пренебречь в «изображении действительного положения дела». Она выступает, напротив, как вполне самостоятельный, отдаленный в пространстве и времени предмет, «сущность», объективная роль которой как раз на этом преобразении и извращении действительного основана и которая именно его делает неразложимым, индивидуально-цельным элементом самой же системы. Субъект видит ее как внеположенную данность бытия. И исследователь обязан оперировать как фактами, как данностями, как «действительным положением дела» тем, что видит или в принципе может видеть этот субъект. Аргументы насчет того, что стоит за этим видимым, не имеют значения¹.

Вся социальная жизнь людей наполнена этими превращенными формами — от капитализированной стоимости в системе экономики до психоневрозов. Превращенная форма — объективированная ориентация сцепленных в ней атомарных сознательных фактов, реально полагаемый во вне субъектов объект, определяемый отношениями системы как целого и из них, а не из акта понимающего индивида черпающий свою жизнь. Наоборот, этот объект индуцирует поле понимания и возможного движения мысли.

Превращенные объекты характеризуются особым существованием, несводимым к субъективным фикциям и иллюзиям сознания. Они существуют наподобие иррациональных чисел в математике. Но там они возникают сознательно, а превращенные формы — независимо от сознательных намерений и идеальных мотивов действующего субъекта, они являются переплетением и наложением друг на друга различных связей системы.

¹ Мамардашвили М.К. Превращенные формы // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. — М., 1990. — С. 317.

Эти формы, по мнению М.К. Мамардашвили, «...часть реальности. И принимаются реально, независимо от своей абсурдности в качестве конечных и далее неразложимых посылок. Люди среди них — как рыба в воде, они — привычный, само собой разумеющийся (и незаметный — как не видят воздуха и не ощущают его давления) эфир жизни, пронизанный вполне рациональными построениями, переработками и связками, и никому нет никакого дела до опосредующей роли этих исходных форм и посылок, никому не нужно восстанавливать их в качестве таковых (т.е. в качестве форм, свидетельствующих о чем-то другом и это другое опосредующих, обозначающих)»¹. Наоборот, существует и проявляется тенденция к «образованию систем» — вполне связанных, последовательных и логичных. Такой системой, согласно Мамардашвили, являются экономическая теория или психоневроз как внутренне связанные и осмысленные формы поведения; последний вполне логичен и последователен, если принять его онтологические посыпки. В систематической связи развертывается и движется заколдованный и замороженный, на голову поставленный мир, обильно населенный чудесами и привидениями, которые потом вступают в жесткие логические связи.

Но в таком же заколдованном и замороженном мире протекает жизнь каждого человека, каждой живой культуры. Когда Франк говорит, что из эпохи детства в нас всплывают воспоминания о состоянии, в котором каждый клочок мира, каждая вещь и каждое явление представлялись нам непостижимой тайной и мир был для нас сплошным миром чудес, возбуждающим радость, восхищение, изумление или ужас, то он имеет в виду не мир как физико-математическую картину (такая картина возникает в результате «расколдовывания» мира), а мир человеческой жизни. Это же имеет в виду и Шпенглер, говоря о мире, окружавшем раннее человечество, населенном всеми его одушевленными стихиями и предметами. Об этом же пишет Гуссерль в «Кризисе европейских наук...», разворачивая свою теорию «жизненного мира»: «То, что древние греки называли природой, воспринималось ими как естественная действительность окружающего мира. Точнее говоря, исторический, окружающий греков мир — это не объективный мир в нашем смысле, это их “представления о мире”, т.е. их собственная субъективная ценность со всеми принадлежащими к ней значимыми действительностями, со всеми их богами, демонами и т.д.»².

Именно в таком мире, в эфире жизни, люди чувствуют себя как «рыбы в воде», потому как никто не может жить в мертвом и искусственном мире физико-математических закономерностей. Мир, в котором каждое явление представляется непостижимой тайной, является, с точки зрения последовательного рационализма, миром иллюзорным, мнимым. Однако люди, прежде всего, конечно, художники, почему-то всегда стремятся выразить и передать такое состояние, в котором нам этот иллюзорный мир открывается, и считают это состояние истинно человеческим, а мир — живым, волнующим, истинным, целым и не поддающимся никакому рациональному расчету.

¹ Мамардашвили М.К. Превращенные формы // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. — С. 319–320.

² Husserliana. Bd. 6. — Haag, 1954. — S. 31.

Выводы

1. Поиски бытия — это поиски корней, прикоснувшись к которым, человек может почувствовать в себе силу для преодоления бессмысленности окружающего мира, мужество жить, несмотря ни на эту бессмысленность, ни на свою конечность, почувствовать себя в конце концов необходимой частью бытия, не менее существенной и необходимой, чем окружающий мир, «пастухом бытия», которому завещана весть, весть о бытии, и в этой вести состоит основная задача его жизни. Эти поиски составляют незримый фундамент того, что человек называет наукой, искусством, религией, стремлением к счастью, любовью, совестью, долгом и т.д.

2. Осененность бытием создает другой порядок и качество жизни, отличные от религиозной веры или научного понимания. Достижение этой осененности есть специфически философская пронизательность. Стоять в свете бытия не значит отрицать мир, превращать его в иллюзию, не значит отбросить или минимизировать наши контакты с миром. Это просто означает, что у нас появляется другое измерение нашего опыта, которое окрашивает все виды нашего взаимодействия с миром — практические, эстетические, интеллектуальные и т.д.

3. Философия возникает как языково-фиксированное сообщение об опыте трансцендентного и как обмен этим опытом от экзистенциально трансцендирующим, т.е. тем, кто этот опыт в каком-либо виде испытал или сейчас находится в состоянии этого опыта.

4. Душевная жизнь — это великая неизмеримая бездна, особая, своего рода бесконечная, вселенная, находящаяся в каком-то совсем ином измерении бытия, чем весь объективный пространственно-временной мир и мир идеальных предметностей. О мире души нельзя сказать ни где он находится, ни когда и как долго совершаются процессы его жизни, ибо он везде и нигде, всегда и никогда, в том смысле, что все мерки вообще к нему неприменимы. Наоборот, все мерки, ориентиры, стереотипы восприятия мира, поведения и мышления становятся возможными благодаря этому внутреннему, интимному слою нашей жизни.

5. Только в XX в. стало очевидным, что сознание не отражение окружающего мира, отражение лишь одна из его побочных функций. Сознание бытийствует, оно есть проявление бытия в нас. Сознание — безусловная система отсчета. Все, что мы знаем о мире, дано нам через сознание. Нам всегда дан не сам предмет и не само предметное определение, но субъективный модус данности, предмет в меняющихся модусах сознания, субъективный способ явления, данный в перспективах смутности и отчетливости, внимательности или невнимательности, непосредственно или в воспоминании.

6. Вся социальная жизнь людей наполнена превращенными формами — от капитализированной стоимости в системе экономики до психоневрозов. Превращенная форма — объективированная ориентация сцепленных в ней атомарных сознательных фактов, реально полагаемый во вне субъектов объект, определяемый отношениями системы как целого, и из них, а не из акта понимающего индивида черпающий свою жизнь.

Контрольные вопросы

1. Как связаны между собой метафизика и онтология?
2. Каков вклад Парменида в учение о бытии?
3. Как вы понимаете фразу: «Поиски бытия в философии — это поиски человеком своего дома, преодоление своей бездомности и осиротелости»?
4. Что означает в философии термин «трансцендирование»?
5. Когда М. Хайдеггер утверждает, что не мы говорим языком, а язык говорит через нас, то какой язык он имеет в виду?
6. О каких трех разрезах в строении реального мира говорил Н. Гартман?
7. Чем отличается, по Н. Гартману, реальное бытие от идеального?
8. Какие вы можете найти возражения против утверждения физиологов, что всякую высшую психическую форму, например переживание, можно полностью и без остатка разложить на элементарные, нервно-психические процессы.
9. Мы знаем, что Земля вращается вокруг собственной оси, но говорим о том, что Солнце всходит или заходит. Как совмещаются в данном случае теория и повседневная жизнь?

Дополнительная литература

- Гартман Н.* К основоположению онтологии. — М., 2003.
- Губин В.Д.* Философия: актуальные проблемы. — М., 2005.
- Мамардашвили М.К.* Введение в философию // Мамардашвили М.К. Необходимость себя. — М., 1996. (Главы «Трансценденция и бытие», «Неизбежность метафизики»).
- Сафрански Р.* Хайдеггер. Германский мастер и его время. — М., 2002.

Глава 12

ЭПИСТЕМОЛОГИЯ

В этой и следующей главе речь пойдет о философских проблемах познания. Сначала будут рассмотрены те из них, которые относятся к наиболее общим характеристикам знания. Ими занимается философская дисциплина, в наши дни чаще всего называемая эпистемологией. Затем предметом обсуждения будет самая развитая и специализированная форма знания — научное знание. Это — область философии науки. Но прежде всего зададимся вопросом: в чем состоит ценность знания в человеческой жизни?

Два с половиной века назад знаменитый экономист А. Смит заметил, что «человека, получившего образование путем упорного труда, можно уподобить дорогостоящим машинам». Не всем такое прагматическое сравнение придется по вкусу. Однако трудно спорить с тем, что знание, которым владеют люди, составляет чрезвычайно ценный личный и общественный капитал. Иначе зачем отдавать столько лет своей жизни учебе.

В конце XX в. наиболее развитые страны мира начали переходить от индустриального к постиндустриальному, информационному обществу. Ныне его все чаще называют обществом знания. Для него характерны повсеместное внедрение наукоемких технологий, создание обширных систем информации и коммуникации — бурный рост индустрии знания, в которую перемещается все больше и больше людей и ресурсов. Уже сейчас в ряде стран система образования превратилась в самую обширную отрасль человеческой деятельности. Если же добавить к ней область научных исследований и технических разработок, сферу телекоммуникаций и компьютерной деятельности, библиотеки и книгопечатание, средства массовой информации и т.д., то окажется, что в этой индустрии знания производится большая часть национального продукта высокоразвитых обществ.

Но знание необходимо не только для того, чтобы создавать блага цивилизации. Без определенного минимума социально-политических и экономических знаний у большинства граждан страны невозможно существование устойчивого свободного и демократического общества. Всегда могут найтись люди, которые с помощью демагогии и идеологических мифов смогут сбить социальных неучей в толпу и повести их в любом направлении.

Разумеется, что, помимо всякой пользы, обладание знанием дает и чисто интеллектуальное удовлетворение.

ПРЕДМЕТ ЭПИСТЕМОЛОГИИ И ХАРАКТЕР ЕЕ ВОПРОСОВ

Термин «эпистемология» происходит от древнегреческого слова «эпистеме» (episteme — знание). Эта область философии изучает общие черты процесса познания и его результат — знание. Традиционно она входила в теоретическую философию наряду с учением о бытии — онтологией. В классической новоевропейской философии анализ знания обычно осуществлялся в рамках общего учения о человеческом разуме. Так это было у Декарта, Локка, Лейбница, Юма, Канта — великих философов, заложивших фундамент наших представлений о познании. С середины XIX в. учение о познании стало пониматься как особая философская дисциплина. Тогда ее обычно называли гносеологией (от древнегр. gnosis — гносис, познание), или теорией познания. В последние десятилетия чаще используется принятое в англоязычных странах слово эпистемология. Каких-то глубоких причин для этих терминологических изменений не существует. Они прежде всего отражают тот факт, что больше всего работ по теории познания пишут англоязычные философы. Поэтому, если вы будете встречать любой из названных терминов, имейте в виду, что они обозначают примерно одну и ту же область философии.

«Что я могу знать?» — так И. Кант сформулировал общий вопрос, на который должна ответить теория познания. Этот вопрос при дальнейшем анализе распадается на множество других. Каковы основные формы человеческого знания? Существуют ли бесспорные, абсолютно достоверные основания или источники знания? Если такие основания есть, то можно ли на них, как на фундаменте, строить системы истинного знания? Если же таких оснований нет, то как мы можем получить достоверное знание? Можно ли найти критерии, позволяющие четко разграничить знание и спекулятивные построения, знание и заблуждение? Существуют ли границы познания? Можем ли мы знать о состояниях сознания другого человека? Что такое истина и достижима ли она в человеческом познании? Эти и подобные вопросы являются предметом обсуждения в эпистемологии.

Эпистемология — это часть философии, которая изучает то, как мы получаем знание о разных предметах, каковы основания и границы нашего знания, насколько достоверно или недостоверно человеческое знание.

Помимо эпистемологии, знание изучают и другие дисциплины. К ним, кроме философии науки, относятся психология (особенно психология восприятия и когнитивная психология), этнография (изучающая формы знания архаических сообществ), лингвистика (поскольку язык является средством не только коммуникации, но и познания), история науки. Хотя эпистемология использует результаты этих дисциплин, изучающих особые виды знания, ее основное внимание направлено на наиболее общие, фундаментальные проблемы знания. Один из крупнейших философов XX в. Л. Витгенштейн, исследования которого сильно повлияли на характер современной эпистемологии, начинает свой трактат «О достоверности» так: «Если ты знаешь, что вот это рука, то к этому приложится и все остальное». Весьма сложные проблемы возникают уже при анализе очень простых на вид суждений. Разбирая такие вы-

сказывания, как «Я знаю, что у меня есть мозг», «Я знаю, что мне больно», Витгенштейн выявляет всю глубину и сложность вопросов обоснования, достоверности знания.

ОНТОЛОГИЗМ, СКЕПТИЦИЗМ И КРИТИЦИЗМ В ЭПИСТЕМОЛОГИИ

Эпистемологический поворот

Есть три основные установки, исходя из которых философы пытаются ответить на эти вопросы. Первую установку можно назвать онтологической эпистемологией. Онтология, как мы помним, есть учение о бытии, и придерживающиеся этого подхода философы сначала предлагают некоторую картину реальности, а потом объясняют, как и почему эту реальность может познать человек. Например, Платон, который создал одно из первых систематических учений о познании, считал, что основу всего сущего составляет особый мир идей или форм. Это была его онтология. Исходя из нее, он строил свою эпистемологию: объяснял, как именно идеи созерцаются человеческой душой и как это затем позволяет человеку познавать окружающий мир вещей. Основным аргументом против онтологической эпистемологии состоит в том, что ее сторонники сначала некритически вводят определенное знание о бытии, чтобы потом на этой догматической основе объяснить, что же есть знание как таковое и как оно возможно.

Начиная с XVII в. первенство онтологии над эпистемологией стало ставиться под сомнение. Учение о познании начали рассматривать как исходную философскую дисциплину. Часто это называют эпистемологическим поворотом, произошедшим в философии Нового времени. Чтобы понять суть этого поворота, давайте посмотрим на названия самых известных книг философов XVII–XVIII вв.: «Правила для руководства ума» Декарта, «Опыт о человеческом разумении» Локка, «Новый опыт о человеческом разуме» Лейбница, «Трактат о началах человеческого знания» Беркли, «Трактат о человеческой природе» Юма, «Критика чистого разума» Канта.

Почему эти выдающиеся философы столь единодушно стали размышлять о человеческом разуме и человеческой природе, а не о Вселенной и о Боге, как это делали их предшественники? Ими руководила простая, но далеко идущая идея. Мир, в котором существует человек, бесконечен и очень разнообразен. Человечеству не хватит ни времени, ни сил, чтобы познать его во всех деталях и до конца. Однако инструмент, с помощью которого люди познают мир, — человеческие чувства и разум конечен, обозрим и, как полагали эти мыслители, у всех людей практически одинаков. Так, может быть, проще и целесообразнее начать именно с этого — узнать, каковы познавательные способности человека, каковы возможности и пределы его чувств и разума.

Если бы мы смогли разобраться в человеческой природе, понять, как мы познаем — преимущественно с помощью наших чувств (зрения, слуха, осязания) или же путем чистого размышления, или как-то объединяя данные чувств

с идеями разума, то нам было бы проще понять и познать все остальное. Впервые этот ход мысли можно найти у Декарта, но, возможно, ярче всех эту новую стратегию выразил Д. Юм во введении к «Трактату о человеческой природе» (1739).

«Несомненно, что все науки в большей или меньшей степени имеют отношение к человеческой природе и что, сколь бы удаленными от последней ни казались некоторые из них, они все же возвращаются к ней тем или иным путем. Даже математика, естественная философия и естественная религия в известной мере зависят от науки о человеке, поскольку они являются предметом познания людей, и последние судят о них с помощью своих сил и способностей. Невозможно сказать, какие изменения и улучшения мы могли бы произвести в этих науках, если бы были в совершенстве знакомы с объемом и силой человеческого познания, а также могли объяснить природу как применяемых нами идей, так и операции, производимые нами в наших рассуждениях... Итак, единственный способ, с помощью которого мы можем надеяться достичь успеха в наших философских исследованиях, состоит в следующем: оставим тот тягостный, утомительный метод, которому до сих пор следовали, и, вместо того, чтобы время от времени занимать пограничные замки и деревни, будем прямо брать приступом столицу или центр этих наук — саму человеческую природу; став, наконец, господами последней, мы сможем надеяться на легкую победу и надо всем остальным»¹.

Уже в рамках эпистемологического поворота возможны два основных пути. Первый выбрали сторонники скептической эпистемологии. Самый знаменитый из них, Декарт, предложил начать с радикального сомнения: пока мы не докажем, что можем хоть что-то знать с полной достоверностью, мы не должны утверждать, что в мире нечто реально существует, а не является лишь нашей фантазией, сновидением или иллюзией, внушенной нам неким злым демоном (сейчас эту мысль можно перетолковать на более современном языке: не надеты ли на нас всех с детства некие шлемы виртуальной реальности, которые подключены к суперкомпьютеру, постоянно транслирующему нам обманчивые картинки реальности?). Сам Декарт не был скептиком и считал, что он нашел абсолютно достоверные элементы знания, опираясь на которые можно идти по пути познания. Однако последующие скептики, прежде всего Юм, считали его преодоление скептицизма недостаточно строгим. Они доказывали, что из универсального сомнения вообще невозможно выбраться. Более того, при универсальном скептицизме мы не будем знать даже того, в чем, собственно, нужно сомневаться, ибо это тоже есть некое знание.

Другой путь, наиболее распространенный и в наши дни, предлагает критическая эпистемология. В ясном виде такой подход сформулировал Кант, который исходил из того, что люди обладают знанием, — и в науке, и в повседневной жизни. Но это знание окружено и переплетено с тем, что только кажется знанием, а на самом деле может быть или спекулятивной метафизикой (Кант называл ее «сновидение ума»), или ложной претензией на ясно-видение («сновидение чувств»), или суждениями о том (например, о «мире в

¹ Юм Д. Трактат о человеческой природе: В 2 т. — М., 1995. Кн. I. О познании. — С. 49, 50.

целом», о Боге), что выходит за границы возможностей человеческого знания. Критическим в данном случае можно назвать подход, который выявляет основания различных феноменов знания, анализирует условия их возможности и подтверждает или, напротив, отвергает их претензии на роль знания. Один из крупнейших эпистемологов XX в. Б. Рассел писал в этой связи: «...Критицизм стремится не к тому, чтобы отказаться, без достаточных на то оснований, от знаний, но к тому, чтобы рассмотреть каждую часть кажущегося знания по заслугам и удержать то, что будет казаться знанием и по завершении этого рассмотрения. Мы должны, конечно, допустить и после этого возможность ошибки, ибо безошибочность недоступна человеку. Философия может справедливо утверждать, что она уменьшает возможность ошибки, и что в некоторых случаях она низводит эту возможность до столь малых размеров, что ею можно пренебречь. Сделать большее не представляется возможным в мире, где случаются ошибки, и на большее не будет притязать ни один благоразумный защитник философии»¹.

Бертран Рассел (1872–1970) — крупнейший британский философ XX в., взгляды которого претерпели значительную эволюцию. Широко известен как общественный деятель и публицист. Лауреат Нобелевской премии по литературе (1950). Учился и в дальнейшем преподавал в Кембриджском университете. Неоднократно приглашался для преподавания в университеты других стран, прежде всего США. В 1920–1921 гг. посетил Советскую Россию и Китай. Во время обучения находился под влиянием абсолютного идеализма (британская версия неогегельянства), но вскоре вместе со своим коллегой Дж. Муром стал противником идеалистического монизма, положив начало традиции аналитической философии. Занимался основаниями логики и математики, что нашло выражение в книге «Принципы математики» (1903) и в фундаментальном труде «Principia Mathematica» (1910–1913), написанном совместно с математиком-философом А.Н. Уайтхедом. Книга Рассела «Проблемы философии» (1912) в англосаксонских странах до сих пор считается лучшим введением в философию. Вопросам языка и познания посвящены такие его работы, как «Наше познание внешнего мира» (1914), «Исследование значения и истины» (1940), «Человеческое познание: его сфера и границы» (1948). Рассел — автор известной «Истории западной философии» (1945) и трехтомной «Автобиографии» (1967–1969).

В каждой из рассмотренных позиций есть свой резон. Так, очень трудно говорить о познании, не предположив до этого что-то о составе реальности. Кант, например, опирался на определенные допущения о природе человека (а это ведь тоже реальность!): о существовании у него универсальных и априорных (доопытных) форм созерцания и мышления. Скептицизм является важным моментом всякого серьезного анализа знания: никакой из видов человеческого знания не является столь совершенным, чтобы его достоверность нельзя было поставить под сомнение. Но критическая позиция в эпистемологии является наиболее уместной и плодотворной, ибо она позволяет избежать как догматических допущений, так и чрезмерной подозрительности скептиков, отрицающих саму возможность для человека обладать знанием.

¹ Рассел Б. Проблемы философии. — СПб., 1914. — С. 112.

ЧТО ТАКОЕ ЗНАНИЕ?

Трудно, может быть даже невозможно, дать четкое и исчерпывающее определение того, что есть знание. Во-первых, это понятие является одним из самых общих, а таковым всегда сложно дать однозначное определение. Во-вторых, существует достаточно много различных видов знания, и их невозможно уложить в один ряд.

Прежде всего, нужно различать знание-умение (практическое знание) и знание-информацию. Знание-умение еще называют «знание как». В этом смысле можно говорить о том, что я знаю, как играть на гитаре, как ездить на велосипеде и т.д. «Знание как» отличается от знания-информации или «знания что». Когда я говорю «я знаю, что сумма углов треугольника равна двум прямым углам», «я знаю, что кит — млекопитающее», я утверждаю, что располагаю некоторой информацией. «Знание что» выражает и характеризует некое состояние дел: наличие у предметов определенных свойств, отношений, закономерностей и т.д. Нетрудно увидеть, что к «знанию как» неприменимы понятия истинности и обоснованности. Можно хорошо или плохо ездить на велосипеде, но можно ли делать это истинно или ложно?

В эпистемологии главное внимание уделяется анализу знания-информации, выраженному в описательных предложениях, ибо только его можно недвусмысленно оценивать как обоснованное и необоснованное, достоверное и недостоверное. Именно поиски способов обоснования знания, критериев его достоверности издавна были основным мотивом философского анализа знания.

Здесь следует отметить, что еще античные философы считали, что знание не может быть ложным, поскольку оно есть непогрешимое состояние разума. Как истинное рассматривает знание и современная эпистемология, хотя она и не апеллирует к таким непогрешимым, абсолютно достоверным состояниям сознания. Собственно слово «знание» по своему значению не может относиться к заблуждению или лжи.

Приняв все сказанное во внимание, попробуем прояснить, что же такое знание. Обычно, когда мы говорим, что знаем нечто, то полагаем, что имеем об этом «нечто» правильное и достоверное представление. Мы также убеждены в том, что наше представление не является заблуждением, иллюзией или только нашим личным мнением. Наконец, мы можем привести какие-то обоснования и аргументы, подкрепляющие это убеждение. Таким образом, в обычной жизни мы считаем знанием такие убеждения, которые соответствуют реальному положению дел и которые имеют определенные основания.

Общий дух этого характерного для здравого смысла понимания знания сохраняется и в эпистемологии, которая вместе с тем уточняет и проясняет заключенные в этом понимании моменты. Стандартная эпистемологическая трактовка того, что «субъект S знает некий предмет P», включает следующие три условия.

1. Истинности (адекватности) — «S знает P, если истинно, что P». Я знаю, что Санкт-Петербург расположен севернее Москвы, если Санкт-Петербург

действительно расположен севернее Москвы. Если же я утверждаю, что Волга впадает в Тихий океан, то это мое утверждение будет не знанием, а ошибочным мнением, заблуждением.

2. Убежденности (веры, приемлемости) — «если S знает P, то S убежден (верит) в P». Когда я говорю, например, что знаю, что в России есть президент, то я верю, что он действительно существует. В обычных случаях знание, собственно, и есть такое убеждение или такая вера, их невозможно разделить. Представьте себе ситуацию: вы подходите к окну и видите, что идет дождь. Вы говорите: «Идет дождь, но я в это не верю». Абсурдность этой фразы показывает, что наше знание должно включать убеждение.

3. Обоснованности — «S знает P, когда может обосновать свое убеждение в P». Это условие позволяет отграничить знание от счастливых догадок или случайных совпадений. Положим, вы спросили шестилетнего малыша: «Сколько планет в Солнечной системе?» и услышали в ответ: «Восемь». Скорее всего, вы решите, что он лишь случайно угадал верное число. И если ребенок никак не сможет обосновать свой ответ, хотя бы ссылкой на то, что слышал это от папы, то вы будете считать, что у него нет настоящего знания этого факта.

Итак, в соответствии с этой трехчастной трактовкой можно дать такое краткое определение: знание есть адекватное и обоснованное убеждение. Но даже с таким стандартным определением знания дела обстоят непросто. Около 40 лет назад эпистемологи придумали примеры, в которых убеждения обладают всеми тремя характеристиками знания, но все же не являются знанием. Приведем один из таких простейших примеров.

Предположим, что преподаватель увидел, что студент Иванов приехал в институт на «мерседесе». Преподаватель решил на семинаре узнать, у кого в группе есть машины этой марки. Иванов заявил, что у него есть «мерседес», а никто из остальных студентов не сказал, что имеет такую же вещь. На основании своего предшествующего наблюдения и заявления Иванова преподаватель сформулировал убеждение: «По крайней мере, один человек в группе имеет “мерседес”». Он вполне убежден в этом и относится к своему убеждению как к обоснованному и достоверному знанию. Но представим теперь, что на самом деле Иванов не хозяин машины и что он, приврав, решил таким образом привлечь к себе внимание одной симпатичной студентки. Однако у другого студента, Петрова, есть «мерседес», но он, по тем или иным причинам, решил об этом не говорить. В результате у преподавателя сложится обоснованное (с его точки зрения) и соответствующее реальности убеждение, что в этой группе, по крайней мере у одного студента, есть «мерседес». Но это убеждение нельзя считать знанием, поскольку его истинность покоится лишь на случайном совпадении.

Можно, конечно, считать подобные примеры не более чем игрой ума. Однако ситуации, когда адекватные действительности представления основываются на ложных посылах, редко, но встречаются даже в науке. Во избежание подобных контрпримеров можно сделать наше определение знания более строгим: потребовать, например, чтобы убеждения, претендующие на роль знания, опирались только на такие посылки и данные, которые можно рассматривать как достоверные и безошибочные.

КЛАССИЧЕСКИЙ ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЙ ФУНДАМЕНТАЛИЗМ

Представление о том, что знание должно строиться на твердых, достоверных и безошибочных основаниях, является весьма древней и до сих пор влиятельной позицией в теории познания. Ее можно найти уже у античных философов, а в наиболее четком и программном виде ее декларировали в Новое время Ф. Бэкон и Р. Декарт. Это представление можно назвать классическим фундаментализмом, поскольку оно доминировало в классической философии и принимается многими и в наши дни, а все альтернативы можно описать лишь как более или менее серьезные отклонения от него.

В классическом фундаментализме все наши представления разделяются на два класса: те, которые основываются или выводятся из каких-то других, и те, истинность которых не основана на достоверности других положений. Можно сказать, что эти последние представления основаны на самих себе. Они-то и считаются последним основанием, фундаментом нашего знания. Строение знания в данном случае напоминает строительство здания: предполагается, что в знании существуют твердые, не подверженные ошибкам базисные элементы, на которых как на фундаменте воздвигается с помощью логически контролируемых процедур — дедукции или индукции — надстройка всего остального знания.

Существуют два вида эпистемологического фундаментализма — рационалистический и эмпиристский. Наиболее известным представителем первого был Декарт, который полагал, что с помощью интуиции можно обнаружить настолько ясные, отчетливые и самоочевидные идеи (он относил к ним такие идеи, как «существование Я», «целое больше части» и т.д.), что в их достоверности невозможно усомниться. Они освещены «естественным светом разума». Отправляясь от этих базисных идей, с помощью дедукции можно строить всю остальную систему знания, подобно тому как в геометрии Евклида из немногих аксиом выводится все наше знание о геометрических фигурах.

В эмпиристском фундаментализме в качестве базисных элементов берутся данные непосредственного чувственного опыта. Здесь вступает в свою роль главный принцип эмпиризма: все наше знание является производным от опыта. Только суждения, выражающие непосредственную фиксацию фактов с помощью органов чувств, являются самодостаточными и непогрешимыми. Напротив, все остальные суждения нуждаются в поддержке и могут получить ее только от суждений чувственного опыта. Вот как эту установку защищал М. Шлик, лидер Венского кружка, бывшего в 1920–1930-е гг. цитаделью современного эмпиризма: «В любом случае, независимо от того, какую картину мира я рисую, я всегда буду проверять ее истинность в терминах моего собственного опыта. Я никому и никогда не позволю отнять у меня эту опору: мои собственные предложения наблюдения всегда будут последним критерием. И я буду восклицать: “Что я вижу, то вижу!”»¹.

Мориц Шлик (1882–1936) — один из лидеров логического позитивизма. Родился в Берлине, в 1904 г. защитил диссертацию по физике под руководством М. Планка

¹ Шлик М. О фундаменте познания // Аналитическая философия. Избранные тексты. — М., 1993. — С. 44.

в Берлинском университете, однако вскоре отошел от физики и увлекся философией. С 1911 г. преподавал в университетах Росток и Киля, в 1922 г. возглавил кафедру философии Венского университета, в 1936 г. на пути в университет был убит студентом. Наиболее значим венский период жизни, когда он был лидером знаменитого Венского кружка. В центре интересов Шлика стояли проблемы эпистемологии и философии науки.

Подчеркнем еще раз важный момент, общий для обоих видов эпистемологического фундаментализма. Базисное знание, трактуемое в одном случае как ясные идеи разума, в другом как данные непосредственного чувственного опыта, полагается на роль базисного потому, что оно истолковывается как абсолютно достоверное и в принципе не подверженное ошибкам. Именно поэтому оно, во-первых, может быть фундаментом и, во-вторых, от него достоверность и истинность могут транслироваться, распространяться на все остальное знание.

Нетрудно видеть теперь, чем, согласно классическому фундаментализму, должна заниматься эпистемология. Она должна показать, как наши представления и убеждения о мире природы, о нашем прошлом и возможном будущем, о состояниях сознания других людей можно обосновывать исходя из базиса, ограниченного, например, только утверждениями о данных нашего чувственного опыта. Если это удастся сделать, то эпистемология выполнит свою задачу, если нет, то нам придется перейти в стан скептиков.

О «ПЕРВИЧНОСТИ» РАЗЛИЧНЫХ ВИДОВ ЗНАНИЯ

История эпистемологии демонстрирует, что никому из представителей классического фундаментализма не удалось доказать, что на основе столь жестких и узких условий можно обосновать или оправдать реальное знание, которым люди обладают в повседневной жизни и науке. Первым начал сдавать позиции рационалистический фундаментализм: одна за другой терпели неудачу попытки обнаружить среди огромного многообразия идей, гипотез и постулатов некие абсолютные, всеми разделяемые первые принципы и аксиомы знания. Но и эмпирики не слишком преуспели, поскольку их непогрешимые чувственные данные оказались слишком зыбкими и аморфными, чтобы держать на себе весь массив человеческого знания.

Уже у Канта заметен отход от фундаментализма. Он считал, что ни чувственные восприятия сами по себе, ни одни только рациональные идеи не могут быть положены в основу знания. В «Критике чистого разума» он пишет об этом очень ясно: «Наша природа такова, что созерцания могут быть только чувственными, т.е. содержат в себе лишь способ, каким предметы воздействуют на нас. Способность же мыслить, предмет чувственного созерцания есть рассудок. Ни одну из этих способностей нельзя предпочесть другой. Без чувственности ни один предмет не был бы нам дан, а без рассудка ни один нельзя было бы мыслить. Мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы... Эти две способности не могут выполнять функции друг друга. Рассудок ничего не может созерцать, а чувства ничего не могут мыслить. Только из соединения их может возникнуть знание»¹.

¹ Кант И. Сочинения: В 6 т. — М., 1964. — Т. 3. — С. 155.

В современной эпистемологии вопрос о первичности тех или иных видов знания уже не связывается так непосредственно с природой человека. Чаще стараются понять, в каком отношении определенное знание может рассматриваться как исходное и как связаны между собой основные виды знания.

К таковым обычно относят: перцептивное знание (чувственно данное), повседневное знание (здравый смысл) и научное знание. Возникает проблема их взаимоотношения. Можно ли считать один из этих видов знания первичным, базисным?

Можно сформулировать следующие тезисы о видах знания, входящих в «треугольник», показанный на рис. 1.

1. Чувственные данные первичны в смысле данности, очевидности. Они выражают исходный контакт человека с реальностью. В этом отношении ничего более первичного нет. Но это не означает, что наш чувственный опыт непогрешим.

2. Знание здравого смысла первично в концептуальном отношении. Именно в среде объектов обычного практического опыта сложился наш язык, сформировались наши основные понятия, в том числе и широко используемые в науке.

3. Знание об объектах науки, особенно о микрочастицах (электроны, атомы и т.д.) первично в онтологическом отношении. Мы полагаем, что законы поведения этих объектов дают наиболее достоверное и согласованное объяснение того, что существует и происходит в мире, и того, почему в мире существуют камни, деревья, столы, живые организмы и люди — с их органами чувств и чувственными данными.

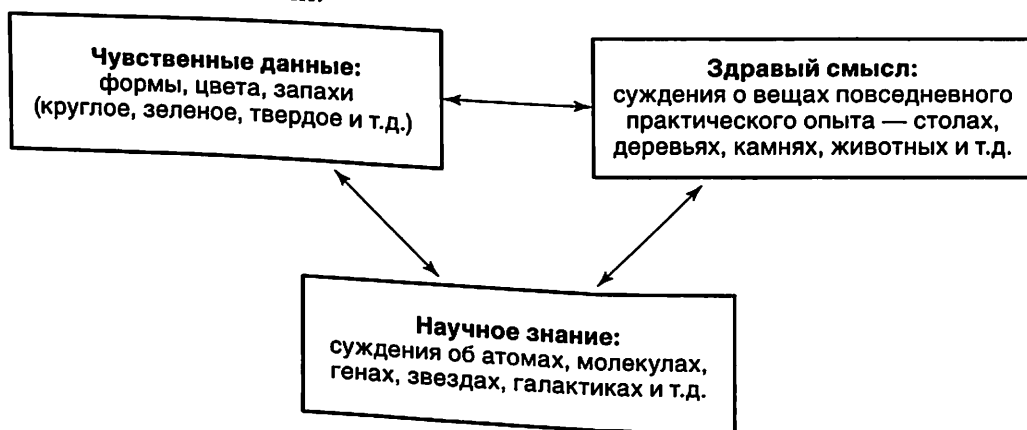


Рис. 1. Взаимоотношения основных видов знания

В результате мы получаем здесь такой тип взаимоотношений, когда каждый из основных видов знания первичен только в определенном отношении. Одновременно ни один из них не образует самостоятельной, непогрешимой и независимой от других сферы знания. Это относится и к самому простому виду знания — чувственному восприятию.

ПЕРЦЕПТИВНОЕ ЗНАНИЕ

В чувственном восприятии реальность дается человеку непосредственно. Мы не ощущаем какой-то сложной работы сознания, когда видим стоящий перед нами дом или когда слышим раскат грома. Между тем перцептивное знание устроено очень непросто. Психологи давно изучают, как человек воспринимает окружающий мир, но многое в этом процессе продолжает оставаться неясным.

Простейшими элементами перцептивного опыта являются ощущения, возникающие в результате отдельных воздействий реальности на органы чувств. По количеству этих органов различают пять основных видов (модальностей) ощущений: зрительные, звуковые, осязательные (тактильные), вкусовые и обонятельные. Считается, что наиболее важной для человека является зрительная модальность, поскольку через нее поступает основная часть чувственной информации. Различные модальности качественно отличаются друг от друга: цвета совершенно не похожи на звуки, а звуки — на запахи. Между тем в нашем сознании различные чувственные данные моментально и совершенно незаметно для нас объединяются в целостный образ предмета.

Это происходит в восприятии. В нем на основе ощущений разной модальности синтезируется устойчивый и, что очень важно, амодальный (т.е. инвариантный, один и тот же в разных модальностях) предмет чувственного опыта. Представьте себе, что мимо вас, громяхая, проносится грузовик. Это вызывает потоки меняющихся ощущений разной модальности: вы видите то увеличивающуюся, то уменьшающуюся форму машины, игру цвета на кузове, слышите усиление и уменьшение гула мотора, чувствуете запах выхлопных газов и т.д. Все эти потоки чувственных данных существуют не сами по себе, они соединены в одном воспринимаемом объекте — автомобиле. Это основное свойство восприятия называется его предметным характером: мы воспринимаем не отдельные картинки, а предмет как нечто целое и устойчивое. Например, мы видим не отдельные проекции дома, а строение, которое можно обойти кругом, в которое можно войти и т.д.

С предметным характером тесно связаны такие свойства восприятия, как его константность и осмысленность. Вот мы вертим перед собой книгу. Ее проекция по отношению к глазу предстает то как трапеция, то как прямоугольник, по ней пробегают светотени и т.д. Но, несмотря на это, мы воспринимаем книгу как устойчивый предмет прямоугольной формы, имеющий один и тот же цвет обложки и не меняющий свои размеры при удалении его от глаз. В этом проявляется константность восприятия. Далее, мы воспринимаем предметы как имеющие значение. Например, это — округлое, зеленовато-красного цвета — яблоко, которое можно съесть. А это — серое, неправильной формы — камень, который можно поднять и кинуть. В восприятие каким-то образом встроено понимание тех вещей, которые мы видим. И это понимание организует наш чувственный опыт, в результате чего в этом опыте нам дается не калейдоскоп ощущений и образов, а осмысленный и устойчивый окружающий мир разнообразных предметов.

Присутствие смыслового момента в восприятии хорошо иллюстрирует знаменитая картинка (рис. 2), которую иногда называют «утко-кроликом» Витгенштейна. Хотя проекция этого контура на сетчатке глаза остается постоянной, мы видим на рисунке то утку, то кролика в зависимости от того, какое значение придает сознание этой двусмысленной картинке.

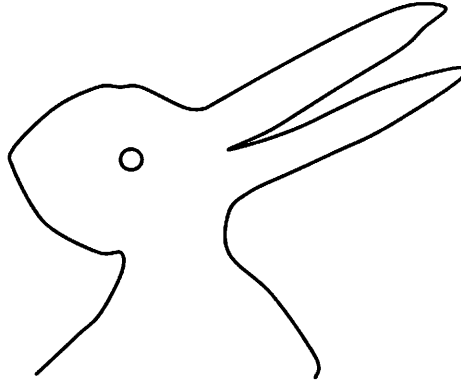


Рис. 2. «Утко-кролик» Витгенштейна

Итак, кажущееся на первый взгляд простой и непосредственной рецепцией перцептивное знание на самом деле включает важные составляющие рационального характера. Человек видит и слышит не только глазами и ухом, но и разумом. Психологи описывают это обстоятельство в таких понятиях, как «разумный глаз», «визуальное мышление». Для эпистемологии оно важно потому, что перцептивное знание уже не может рассматриваться как совокупность первичных и непосредственных чувственных данных, самодостаточных, безошибочных и потому составляющих базис всех других видов знания. Так, очевидно, что большинство из тех значений и смыслов, которые организуют восприятие, связаны с нашим языком и здравым смыслом.

ЗДРАВЫЙ СМЫСЛ. НАИВНЫЙ РЕАЛИЗМ

Почему здравый смысл является первичным в концептуальном отношении? Давайте сравним то, как человек приобретает здравый смысл, с тем, как он осваивает более специализированные и более сложные виды знания, — научное, техническое, религиозное и т.д.

Здравый смысл — это представления людей о природе, обществе, самих себе, складывающиеся под воздействием их повседневного жизненного опыта и общения. В процессе эволюции общества, культуры и человеческого мышления эти представления проходят довольно жесткий отбор. В арсенале здравого смысла закрепляется лишь такое знание, которое достаточно адекватно отражает среду человеческой жизнедеятельности и соответствует формам его практики.

Следует подчеркнуть, что здравому смыслу с его «житейскими понятиями» (как их называл известный психолог Л.С. Выготский) никто не обучает специ-

ально и планомерно. Он осваивается всеми нормальными людьми в естественном жизненном процессе, в повседневном общении людей, детей и взрослых, в действиях с окружающими предметами. Это сходно с тем, как мы осваиваем родной язык, с которым, кстати сказать, здравый смысл связан очень тесно.

Важно и то, что для своего освоения здравый смысл не требует какого-либо предварительного знания. Он не является переинтерпретацией знания о вещах, уже известных нам каким-то иным образом. Мир впервые предстает в сознании человека в формах и понятиях повседневного здравого смысла. Именно поэтому мы можем говорить о его концептуальной первичности.

Здесь можно провести достаточно точную аналогию. Подобно тому как мы изучаем и осваиваем второй (иностраный) язык на базе первого (родного) языка, так и научным или другим специализированным знанием мы овладеваем на основе нашего «первого» знания — неспециализированного, более или менее применимого ко всем сферам человеческого опыта здравого смысла. Но и усвоив сколь угодно большие запасы теоретического знания, мы не перестаем оставаться субъектами обычной жизни, и в большинстве ситуаций используем здравый смысл как неизбежный и универсальный вид знания.

Некоторые философы, например Платон и Гегель, очень невысоко оценивали познавательное значение здравого смысла и считали, что наука и философия радикальным образом порывают с его «плоскими и вульгарными истинами» и строят свой, совершенно иной теоретический мир. Но такая позиция далека от реальности. Здравый смысл и естественный язык продолжают оставаться концептуальным истоком даже самых абстрактных теоретических построений и специализированных языков науки. «Вся наука является не чем иным, как усовершенствованием повседневного мышления»¹, — утверждал А. Эйнштейн, который в своей теории относительности, казалось бы, наиболее далеко отошел от обычных представлений здравого смысла.

Пока мы приводили аргументы в пользу важности и неизбежности здравого смысла. Но возникает вопрос: если он столь хорош, то зачем тогда вообще нужна наука с ее сложными экспериментами и теориями? Дело в том, что, хотя здравый смысл необходим и неизбежен в концептуальном отношении, складывающиеся в нем представления о существовании и свойствах вещей в определенном смысле являются ложными. Это связано с наивным реализмом — общей эпистемологической установкой, встроенной в повседневное мышление.

Наивный реализм — это убеждение в реальности всего, что нормальный человек воспринимает в нормальных условиях (при хорошем освещении, в подходящей перспективе и т.д.) и описывает общепринятым и соответствующим фактам языком. Конечно, могут встречаться обманы чувств, иллюзии (например, преломление палки на границе воды и воздуха, увеличение размеров солнечного диска при закате и т.д.), но все это, с точки зрения наивного реализма, единичные явления. В целом же окружающий нас мир, мир цветных, пахнущих и звучащих вещей — деревьев с шелестящей листвой, журчащей воды, столов и стульев — именно таков, каким мы его воспринимаем.

¹ Эйнштейн А. Собрание научных трудов. — М., 1967. — Т. 4. — С. 200.

Между тем наука говорит нам, что чудный запах розы суть лишь диффузия молекул определенных веществ в воздухе, что звуки и цвета — волновые процессы, что все эти цветные макрообъекты на самом деле являются композициями огромного числа бесцветных и беззвучных микрочастиц. Еще Демокрит учил, что мир вокруг нас лишь иллюзия, «кажимость», реальны только «атомы и пустота». И современная наука полагает основой реальности микрочастицы и их взаимодействия.

НАУЧНОЕ ЗНАНИЕ. КРИТИЧЕСКИЙ, НАУЧНЫЙ РЕАЛИЗМ

Хотя ученые и признают, что в своей деятельности опираются на здравый смысл, они подчеркивают, что единственно надежным средством достижения истинного знания о мире является научное исследование, в котором данные наблюдений и экспериментов истолковываются и объясняются с помощью специальных средств — научных теорий. Эпистемологической установкой науки также является реализм, но только не наивный, как в здравом смысле, а научный или критический.

Согласно научному реализму, подлинным онтологическим статусом обладают только такие объекты — предметы, процессы, свойства, взаимосвязи, — которые полагаются и описываются научными теориями. Иными словами, не перцептивный опыт с его чувственными данными, не здравый смысл с его наивным реализмом, не философия с ее таинственными субстанциями, а позитивное научное знание говорит нам о том, какие именно объекты существуют в мире и каковы их подлинные свойства.

Важным моментом в реализме науки является его критический характер. Наука уделяет большое внимание критическому анализу механизмов и методов познания, способам подтверждения и обоснования знания. Непосредственности обычного чувственного восприятия и здравого смысла научный реализм противопоставляет тезис о том, что адекватность знания достигается в результате сложного, опосредованного и критически контролируемого процесса познания. Поэтому мы должны доверять результатам науки и считать, что именно научные теории дают наиболее достоверное и согласованное знание о том, что реально существует в мире и каковы законы жизни этой реальности.

С этим можно согласиться с той оговоркой, что и научное знание открыто для эпистемологической критики. Научные теории являются продуктом человеческой изобретательности, и, как таковые, они подвержены ошибкам подобно любым другим результатам деятельности человека. Теории в этом смысле лишь предположения о реальности, которые могут меняться и на самом деле довольно существенно изменяются в ходе исторического развития науки. Например, три столетия назад наука утверждала, что теплота — это особая невидимая жидкость, «теплород», который может перетекать от нагретого тела к холодному. Теперь наука утверждает, что теплота — это энергия движения молекул и атомов тела.

Помимо этого, в философии науки обнаружился существенный факт: для любой определенной области действительности всегда можно построить не-

сколько теорий, объясняющих все наблюдаемые явления, но отличающихся по своим онтологическим допущениям, т.е. по тем объектам, которые они полагают как реально существующие. Какую из этих теорий следует предпочесть и какая из них может считаться описанием реальности как таковой?

Таким образом, можно сделать вывод о том, что основные уровни человеческого знания предстают в довольно сложном переплетении, и ни один из них не может рассматриваться как фундаментальный — самодостаточный, независимый от других и безошибочный.

ПРОБЛЕМА ИСТИНЫ

Когда мы говорим о знании, то подразумеваем, что в нем выражено истинное положение дел. Но что такое истина? Этот вопрос всегда был и остается одним из важнейших вопросов философии.

Существуют два основных подхода к пониманию истины — экзистенциально-онтологический и собственно эпистемологический. Эти подходы возникли уже у древних греков. В рамках первого, более древнего и исходного, античные философы использовали для обозначения истины слово «алетейя» (*aletheia*), что означает несокрытость, непотаенность. Истина не прячется, она лежит на виду, надо только уметь ее увидеть. Она не результат познания мира как чего-то внешнего, но попадание в такую позицию, в которой вещи мира вдруг открываются нам, становятся понятными в своей сущности. В этом смысле истина — всегда результат индивидуального прорыва к миру.

В XX в. это исходное античное понимание истины восстановил М. Хайдеггер. Для него истина — это событие открытости мира. «Быть-истинным (истинность) значит быть-раскрывающим»¹. Когда бытие раскрывает себя в истине, это потрясает нас, переворачивает душу. В качестве иллюстрации истины как открытости Хайдеггер приводит пример с крестьянскими башмаками, изображенными на известной картине Ван Гога. «Благодаря искусству художника через эти башмаки нам открывается мир таким, каким мы его раньше не видели. Из истоптанного нутра этих башмаков глядит на нас упорный и одинокий труд в поле, немолчаливый зов земли, тревожная забота о хлебе насущном и дрожь от предчувствия близящейся смерти».

В эпистемологическом смысле, который появился у древних греков позднее, но постепенно вытеснил изначально онтологическое понимание истины, под истинностью стало пониматься точное и достоверное отображение реальности в знании. Так истину понимал Аристотель, сформулировавший ее классическую концепцию, которая является основной до сих пор. Согласно этой концепции истина есть соответствие представлений или утверждений реальному положению дел. Поскольку главной здесь является идея соответствия (корреспонденции), то эту концепцию истины называют еще корреспондентной теорией истины.

Например, утверждения, что молекула воды состоит из одного атома кислорода и двух атомов водорода или что К. Маркс родился 5 мая 1818 г., яв-

¹ Хайдеггер М. Бытие и время. — М., 1997. — С. 219.

ляются истинными или ложными в зависимости от того, действительно ли соотношение атомов в воде или определенных событий в прошлом таково, как говорится в данных утверждениях.

Казалось бы, классическая теория истины настолько ясна, что не может породить каких-то серьезных проблем. И длительное время к ней относились как к чему-то очевидному и само собой разумеющемуся. Однако постепенно стали выявляться слабые стороны этой теории.

Прежде всего, это неопределенность понятия «соответствие». Как можно сравнивать знание, которое является чем-то идеальным, с материальными вещами? Для этого был бы нужен некий божественный, абсолютный наблюдатель, который видел бы вещи такими, каковы они на самом деле. Но человеку этого не дано. Реально мы сравниваем знание с фактами, но факты также выражаются в утверждениях. Таким образом, мы устанавливаем лишь соответствие одних утверждений другим. Во-вторых, как быть с утверждениями типа «энергия сохраняется», «все имеет причину»? С какого рода конкретными объектами или фактами можно соотносить подобные утверждения, относящиеся ко всему на свете? Наконец, можно указать на плюрализм истины. Например, человека изучает множество наук. Для биологии и медицины человек суть живой организм, для антрополога и социолога — субъект культуры и общества, для экономиста — производитель и потребитель товаров, для специалиста по этике — автономный моральный субъект. Этот перечень можно продолжить. Каждая из этих наук дает свое знание о человеке, и их трудно свести в единую картину. Какую же из этих истин следует предпочесть?

Эти и другие трудности корреспондентной теории истины привели к тому, что многие стали считать, что истина — это только регулятивная идея, идеал, к которому нужно стремиться, но достичь который и удостовериться в котором невозможно. В этой ситуации появились также иные, чем классическая, концепции истины: когерентная и прагматистская.

В когерентной теории основным критерием истинности какого-либо знания является его согласованность (когеренция) с более общей, охватывающей системой знания. Обычно сторонники этой концепции, среди которых наиболее известными были Спиноза и Гегель, придерживаются философского монизма — представления о том, что мир суть единое целое, и все в нем, даже самые мельчайшие и незначительные явления, связаны между собой. Поэтому знание об отдельной вещи или явлении должно соответствовать и согласовываться с системой знания о мире в целом. Как таковая, истина одна, и частные истины должны быть элементами этой единой и всеохватывающей — абсолютной истины.

Хотя у такого понимания истины не так много сторонников, в нем есть рациональный смысл. В самом деле, мы склонны принимать за достоверное и правдоподобное такое новое знание, которое логически не противоречит уже имеющейся у нас системе взглядов и хорошо согласуется с ней. Поэтому можно говорить о том, что когерентная теория истины отражает реальные механизмы рациональной приемлемости знания. Но одной только самосогласованности знания явно недостаточно для признания его истинным. Представим себе, что

у нас имеется некая логически согласованная система. Если заменить в ней все суждения на противоположные, то опять можно получить логически связанную и целостную систему знания¹. Или же вспомним весьма согласованный и непротиворечивый мир, созданный историями о Шерлоке Холмсе и докторе Ватсоне. Каждый новый рассказ, написанный Конан Дойлом, добавлял в этот мир еще больше достоверности. Однако не можем же мы в оценке истинности этого мира уподобляться тем простодушным читателям, которые посылали письма на Бейкер-стрит, полагая, что там живет реальный Шерлок Холмс.

С позиций прагматизма истинным признается такое знание, которое может успешно применяться на практике или имеет благие последствия для человеческой жизни. Один из основателей прагматизма американский психолог и философ У. Джеймс (1842–1910), например, полагал, что вопрос об истинности суждения «Бог существует» не зависит от реальности существования Бога, а его истина обусловлена тем, что убежденность людей в его существовании имеет благотворные последствия для человеческого общежития. В менее метафизических сферах истинность нашего знания удостоверяется его прямой практической применимостью. Если на основе определенного знания строятся самолеты, которые летают, или мосты, которые не падают вниз, значит, это знание истинно. В этом понимании практика есть критерий истины. Несомненно, мы широко используем этот критерий. Проверенное в своих последствиях и приложениях, практически полезное знание вызывает куда больше доверия, чем бесполезные, не находящие подтверждения на практике спекуляции. Но, как и в предшествующей концепции, одного этого оказывается мало.

Прагматистской трактовке истины также недостает интуитивно ощущаемого требования к истине как адекватному соответствию реальности. Известно, например, что в мореплавании весьма удобными и практически эффективными являются навигационные расчеты на основе геоцентрической (птолемеевской) модели. Но нельзя же на этом основании считать, что она более истинна, чем гелиоцентрическая (коперниканская) система. Б. Рассел указывал, что сведение истинности к проверке последствиями может привести к парадоксальным результатам. Представим себе на минуту, например, что нацисты выиграли войну. Так что же, нужно считать, что их расовые и геополитические учения в такой ситуации выдержали прагматическую проверку и стали истинными?

Как и другие проблемы познания, вопрос об истинности знания остается далеким от решения. Однако эпистемология, как и философия в целом, не призвана давать окончательные и однозначные ответы. Ее задача — критически прояснять эти проблемы, соотносить различные позиции и аргументы «за» и «против».

В заключение стоит сказать несколько слов об «измах». На этих страницах встречались такие понятия, как «эмпиризм», «рационализм», «скептицизм»,

¹ Можно привести здесь такую аналогию. Ф. Ницше, как известно, призывал к «переоценке всех ценностей». Можно сказать, что в своей известной работе «Генеалогия морали» он применил эту процедуру переоценки к христианской морали: все ее основные ценности и нормы он заменил на прямо противоположные. В результате Ницше получил самосогласованную моральную систему, у которой затем нашлось немало почитателей.

«фундаментализм», «реализм», «критицизм» применительно к разным позициям и подходам в эпистемологии. Означает ли это, что нужно непременно выбрать один из этих «измов» и последовательно держаться за него, считая другие подходы ошибочными?

Подобная ситуация была бы оправданна, если бы методы и нормы познания определялись неким «всеведущим», «божественным» разумом. Однако все эти эпистемологические позиции и установки являются продуктом поисков и размышлений обычных людей, которым свойственно придерживаться односторонних взглядов и концепций. Не существует эталонной эпистемологии. К разным эпистемологиям целесообразнее относиться как к своего рода инструментам мышления, которые могут дополнять друг друга при анализе сложных проблем познания.

Выводы

1. Эпистемология — часть философии, которая изучает то, как мы получаем знание о разных предметах, каковы основания и границы нашего знания, насколько достоверно или недостоверно человеческое знание.
2. В истории эпистемологических учений можно выделить три общих подхода — онтологический, скептический и критический. Наиболее известным представителем последнего является И. Кант.
3. В соответствии со стандартной трактовкой знание понимается как адекватное и обоснованное убеждение.
4. Классический эпистемологический фундаментализм — это представление о том, что знание должно строиться на твердых, достоверных и безошибочных основаниях. В современной эпистемологии происходит отказ от фундаментализма.
5. Основными видами знания являются чувственный опыт, здравый смысл и научное знание.
6. В чувственное восприятие встроено понимание тех вещей, которые мы видим. Это понимание организует наш чувственный опыт, в результате чего нам дается не калейдоскоп ощущений и образов, а осмысленный и устойчивый окружающий мир разнообразных предметов.
7. Здравый смысл — это представления людей о природе, обществе, самих себе, складывающиеся под воздействием их практического опыта и общения. Этот вид знания является универсальным и исходным для построения более сложных, специализированных видов знания.
8. Научное знание, с характерным для него критическим реализмом, дает наиболее достоверное и согласованное знание о том, что реально существует в мире и каковы законы этой реальности.
9. Существуют два основных подхода к пониманию истины — экзистенциально-онтологический и собственно эпистемологический. В первом истина понимается как свойство самой реальности, как ее «несокрытость», во втором — как свойство нашего знания о реальности.
10. Основной трактовкой истины является классическая или корреспондентная теория истины, наряду с ней существуют также когерентная и прагматистская концепции истины.

Контрольные вопросы

1. Что входит в теоретическую философию?
2. Какие существуют названия для философского учения о познании?
3. Когда произошел эпистемологический поворот, с чем он был связан?
4. Почему в классической философии эпистемология понималась как учение о человеческом разуме?
5. Что такое предметный характер восприятия?
6. Как мы приобретаем здравый смысл?
7. Что такое наивный реализм, что такое критический реализм, чем последний отличается от первого?
8. Почему ни один из основных видов знания не может считаться базисным, фундаментальным?
9. С какими трудностями столкнулась классическая теория истины?
10. Каковы достоинства и недостатки прагматистской теории истины?

Для дополнительного чтения

- Лекторский В.А.* Эпистемология классическая и неклассическая. — М., 2007.
- Рассел Б.* Человеческое познание, его сферы и границы. — М., 2001.
- Энциклопедия эпистемологии и философии науки. — М., 2009.

Глава 13

ФИЛОСОФИЯ НАУКИ

Философия науки изучает строение научного знания, закономерности его развития, методы научного исследования. Как особая область философских исследований философия науки возникла в середине XIX в. в работах английского философа и историка науки Уильяма Хьюэлла, его соотечественника Джона Стюарта Милля, родоначальника позитивизма Огюста Конта и ряда других философов и ученых. Конечно, и до этого философы немало рассуждали о науке, но делалось это в рамках общих представлений о природе человеческого мышления, одним из высших проявлений которого объявлялось научное познание. В XIX в. наука из полулюбительской деятельности одиночек и членов небольших научных академий стала превращаться в сферу профессиональных занятий многих людей. В университетах, а затем и на крупных промышленных предприятиях начали возникать научные лаборатории и исследовательские центры. В этом социальном контексте появились работы, специально посвященные логике науки, ее истории, роли научного знания в обществе. В начале XX в. в связи с революционными открытиями в физике (теория относительности, квантовая механика), биологии (генетические теории) и других науках интерес к философским проблемам науки еще более возрос. Нужно отметить, что в этот период философия науки плодотворно развивалась и в России — в трудах В.И. Вернадского, Л.С. Берга, В.И. Ивановского, Т.И. Райнова и других ученых.

В 1920–1930-х гг. австрийские и немецкие философы и ученые, члены Венского кружка, объявили логику и философию науки главной областью философии и в своем почитании научного мышления квалифицировали всю остальную философию как спекулятивную метафизику. Эту позицию — позитивистский сциентизм (от лат. *scientia* — наука) — философы науки начиная с 1950-х гг. стали активно критиковать. С этого же времени началась разработка концепций современной постпозитивистской философии науки, для которой характерно внимание к историческому развитию научного знания, его многообразным связям с философской, религиозной и социально-гуманитарной мыслью.

АРИСТОТЕЛЕВСКАЯ И ГАЛИЛЕЕВСКАЯ НАУКИ

В философии науки изучается природа современного научного знания. Под современной здесь понимается новоевропейская наука, возникшая в результате научной революции XVI–XVII вв. и связанная с именами таких вели-

ких ученых и философов, как Галилей и Кеплер, Бэкон и Декарт, Гюйгенс и Ньютон. Рассмотрим основные черты этой науки и ее отличия от предшествующего научного знания.

Древнейшие цивилизации Египта, Месопотамии, Индии выработали и накопили большие запасы астрономического, математического, биологического, медицинского знаний. Люди следили за небесными явлениями, лечили болезни, вели простейшие расчеты, занимались приручением и селекцией животных задолго до того, как возникли первые научные дисциплины. Но это знание носило рецептурный характер: оно было тесно связано с конкретными практическими задачами — ведением календарей, измерением земли, предсказаниями разливов рек и т.д. Как правило, такое знание также сакрализовалось, его хранили и передавали из поколения в поколение вместе с религиозно-мифологическими представлениями жрецы.

В европейской культуре собственно научное знание появилось около двух с половиной тысячелетий назад. Первые античные мыслители, создававшие учения о природе, — Фалес, Пифагор, Анаксимандр и др. — многое почерпнули из мудрости Древнего Египта и Востока. Однако те учения, которые они разрабатывали, отличались принципиальной новизной. Во-первых, в отличие от разрозненных наблюдений и рецептов они перешли к построению логически связанных и согласованных систем знания — теорий. Во-вторых, эти теории не носили узко практического характера. Основным мотивом первых ученых было стремление понять исходные начала и принципы мироздания. Само древнегреческое слово «теория» означает «созерцание». Согласно Аристотелю, «теория» означает такое знание, которое ищут ради него самого, а не для каких-то утилитарных целей. В-третьих, теоретическое знание в Древней Греции разрабатывали и хранили не жрецы, а светские люди, поэтому они не придавали ему сакрального характера, но обучали ему всех желающих и способных к науке людей.

Благодаря всему этому за короткий по историческим меркам период древние греки создали замечательные математические теории, построили космологические системы, заложили основы ряда наук — физики, биологии, социологии, психологии и т.д. Уже в платоновской Академии, и особенно в школе Аристотеля, это знание приобрело вид научных дисциплин, в рамках которых велись систематические исследования и обучалась научная смена.

Аристотеля без особых натяжек можно считать и первым философом науки. Он создал формальную логику — инструмент («органон») рационального научного рассуждения. Он проанализировал и классифицировал различные виды знания: разграничил философию (метафизику), математику, науки о природе и теоретическое знание о человеке, отличил от всего этого практическое знание — различные виды мастерства и технического знания, практический здравый смысл.

У Аристотеля можно найти представление о том, как правильно строить научное исследование и излагать его результаты. Работа ученого должна состоять из четырех основных этапов:

- изложение истории изучаемого вопроса, сопровождаемое критикой предложенных предшественниками точек зрения и решений;

- на основе этого должна быть сделана четкая постановка проблемы, которую нужно решить;
- выдвижение собственного решения — гипотезы;
- обоснование этого решения с помощью логических аргументов и обращения к данным наблюдений, демонстрация преимуществ предложенной точки зрения перед предшествующими.

Все это может показаться достаточно банальным, однако большинство научных диссертаций до сих пор пишется по этой схеме. Наконец, Аристотель дал ясное учение о том, как должно выглядеть полное и достойное научное объяснение явления или события. Согласно его философии, каждое явление обусловлено четырьмя видами причин: формальной (связанной с сущностью явления, его структурой или понятием), материальной (связанной с субстратом, веществом, в котором воплощается эта форма или структура), движущей (конкретной побудительной причиной), целевой (связанной с тем, ради чего и зачем происходит явление). Если удастся установить и объяснить все эти причины, то задача науки оказывается полностью выполненной, явление считается познанным и объясненным.

Например, нам нужно объяснить, почему хамелеон меняет цвет кожи, когда переползает с освещенного зеленого листа на темно-бурую ветку. Формальной причиной здесь будет суть хамелеона как живого существа, способного менять цвет кожи в зависимости от освещения и цвета фона. Материальной причиной будет особая субстанция, вещество в его коже, которое изменяет ее цвет. Действующей причиной будет сам факт переползания из светлого места в темное. Целевая причина изменения цвета кожи — его стремление сделаться незаметным для потенциальных врагов.

Величие античной учености и ныне вызывает восхищение. Однако нужно видеть и ограниченность аристотелевской науки. Прежде всего, она описывала мир как замкнутый и относительно небольшой по размерам Космос, в центре которого находилась Земля. Математика считалась наукой об идеальных формах, применительно к природе сфера ее применений ограничивалась расчетами движения небесных тел в «надлунном мире», поскольку он понимался как мир идеальных движений и сфер. В «подлунном мире», в познании земных явлений, по Аристотелю, возможны только нематематические, качественные теории. Очень важно и то, что для античных ученых была чуждой идея точного контролируемого эксперимента: их учения опирались на опыт, на эмпирию, но это было обычное наблюдение вещей и событий в их естественной среде с помощью обычных человеческих органов чувств. Вероятно, Аристотель очень удивился бы, если бы попал в современную научную лабораторию и узнал, что в таком отгороженном от света и мира помещении люди изучают «природу».

Аристотелевское понимание науки и многие его конкретные теории пользовались непререкаемым авторитетом многие столетия. Только с эпохи Возрождения начались попытки разработать новую картину мира и новый метод («органон») научного познания. Начало этому было положено польским ученым Николаем Коперником (1473–1543), предложившим гелиоцентрическую картину мира. В идейном плане велико было влияние Фрэнсиса Бэкона, про-

пагандировавшего «новый органон» и новый образ эмпирической, индуктивной науки. Но решающий удар по аристотелизму был нанесен Галилеем, который не только всесторонне обосновал учение Коперника, но и создал новое понимание природы науки, разработал и применил метод точного экспериментального исследования, который не знали ни античные, ни средневековые ученые.

Галилео Галилей (1564–1642) — знаменитый итальянский ученый. Родился в Пизе в знатной, но обедневшей семье. Учился в университете родного города, сначала изучал медицину, но потом посвятил себя физике и математике. В 1592 г. Галилей был приглашен профессором математики в университет Падуи, где преподавал до 1610 г. Именно в это время Галилей произвел свои знаменитые телескопические наблюдения пятен на Солнце, поверхности Луны и спутников Юпитера. Эти наблюдения не укладывались в аристотелевскую картину мира, которую в то время поддерживала церковь. Затем Галилей стал придворным математиком у князя Тоскании. Здесь он прочитал монахам лекцию, смысл которой сводился к тому, как можно согласовать предложенную Коперником картину Вселенной со Священным Писанием. В 1623 г. симпатизировавший взглядам Галилея М. Барберини был избран Папой Римским. Это позволило Галилею достаточно свободно заниматься сравнением коперниканского и птолемеевского учений, результатом чего стали «Диалоги о двух главнейших системах мира» (1632). Хотя в предисловии к этой знаменитой книге ученый отмечал, что соперничающие системы являются не более чем математическими гипотезами, его аргументация в пользу теории Коперника произвела очень сильное впечатление на ученый мир. Здесь важно, что книга была написана не на ученой латыни, а на живом итальянском языке, что значительно расширило круг ее читателей. Инквизиция заставила Галилея отречься от его взглядов. Но и отправленный под надзор во Флоренцию, ученый продолжал работать. Он подверг критике основные постулаты аристотелевской физики, выбив еще одну основу из-под геоцентрической картины мира.

В отличие от Аристотеля Галилей был убежден, что подлинным языком, на котором могут быть выражены законы природы, является язык математики. В знаменитом афоризме он заявлял: «Философия написана в величайшей книге, которая всегда открыта перед нашими глазами (я разумею Вселенную), но ее нельзя понять, не научившись сначала понимать ее язык и не изучив буквы, которыми она написана. А написана она на математическом языке, и ее буквы это — треугольники, дуги и другие геометрические фигуры, без каковых невозможно понять по-человечески ее слова, без них тщетное кружение в темном лабиринте».

Но как можно выразить бесконечно разнообразный и изменчивый мир природных явлений на абстрактном и неизменном математическом языке? Чтобы это стало возможным, как доказывал Галилей, нужно ограничить предмет естествознания только объективными, «первичными» качествами вещей. Это такие качества, как форма тел, их величина, масса, положение в пространстве и характеристики движения. «Вторичные» качества — цвет, вкус, запах, звук — не являются объективными свойствами вещей. Они суть результат воздействия реальных тел и процессов на органы чувств и в том виде, в каком они переживаются, существуют только в сознании воспринимающего их субъекта.

Галилей, правда, заметил, что характеристики некоторых вторичных качеств соответствуют определенным, точно фиксируемым изменениям в

первичных качествах. Например, высота звука, испускаемого струной, определяется ее длиной, толщиной и натяжением. Субъективное ощущение теплоты можно соотнести с измерением уровня жидкости в трубке термометра. Таким образом, ряд вторичных качеств можно свести к измеряемым геометрическим и механическим величинам.

Благодаря такому методологическому шагу Галилею удалось осуществить «математизацию природы». Объяснению явлений, исходящему из «сущностей», «качеств» вещей (характерному для аристотелевской науки), было противопоставлено убеждение в том, что все качественные различия происходят из количественных различий в форме, движении, массе частиц вещества. Именно эти количественные характеристики могут быть выражены в точных математических закономерностях. В рамках такого метода Галилею уже не требовалось прибегать к объяснению явлений через аристотелевские «целевые причины». Этому он противопоставил идею «естественного закона» — бесконечной механической причинной цепи, пронизывающей весь мир.

Начатое Галилеем преобразование познания было продолжено Декартом, Ньютоном и другими отцами новоевропейской науки. Благодаря их усилиям сложилась новая форма познания природы — математизированное естествознание, опирающееся на точный эксперимент. В отличие от созерцательной установки античного теоретизирования, соотносимого с наблюдениями явлений в их естественном течении, новоевропейская наука использует активные, конструктивно-математические приемы построения теорий и опирается на методы точного измерения и экспериментального исследования явлений при строго контролируемых — лабораторных, искусственных условиях.

Несмотря на большие изменения, которые проделала наука со времен Галилея и Ньютона до наших дней, она сохранила и упрочила свое методологическое ядро. В этом смысле современная наука продолжает оставаться наукой новоевропейского, «галилеевского» типа, и именно она является основным предметом анализа философии науки.

СТАНДАРТНАЯ КОНЦЕПЦИЯ НАУЧНОГО ЗНАНИЯ

В результате этого анализа постепенно сложилось весьма устойчивое представление о строении научного знания, которое в философии науки называют стандартной концепцией науки. По-видимому, ее разделяют большинство ученых, по крайней мере представителей естественных наук. В 1920—1930-х гг. значительный вклад в детальную разработку этой концепции внесли философы Венского кружка.

Венский кружок — группа философов и ученых, объединившихся вокруг философского семинара, организованного в 1922 г. руководителем кафедры философии индуктивных наук Венского университета Морицем Шликом. В центре интересов членов кружка были проблемы философии науки. В него входили такие известные философы, физики, математики, как Р. Карнап, О. Нейрат, К. Гедель, Г. Ган, Ф. Вайсман, Г. Фейгл, регулярно участвовали в дискуссиях Г. Рейхенбах, А. Айер, Э. Нагель и многие другие видные интеллектуалы. Значительное влияние на взгляды членов кружка оказали идеи

крупнейшего философа XX в. Л. Витгенштейна. В смутной духовной атмосфере того времени Венский кружок отстаивал «научное понимание мира» (так назывался манифест кружка, опубликованный в 1929 г.) и был идейным и организационным центром логического позитивизма. В 1936 г. Шлик был убит студентом по дороге в университет. После этого, а также после насильственного присоединения Австрии к Германии в 1938 г. участники Венского кружка эмигрировали в Англию и США, где немало способствовали развитию исследований в области философии науки.

Согласно стандартной концепции, мир изучаемых наукой явлений рассматривается как существующий реально и не зависящий от познающего его человека. В познании человек начинает с того, что открывает, на основе наблюдений и экспериментов, факты. Факты рассматриваются как нечто преднаходимое в природе — они существуют и ждут своего открытия подобно тому, как существовала и ждала своего Колумба Америка. Хотя мир очень разнообразен и постоянно изменяется, стандартная концепция утверждает, что его пронизывают неизменные регулярности, которые связывают факты. Это наука выражает в виде законов различной степени общности. Среди законов выделяются два основных класса: законы эмпирические и теоретические.

Эмпирические законы устанавливаются путем обобщения результатов наблюдений и экспериментов, они выражают такие регулярные отношения между вещами, которые наблюдаются непосредственно или с помощью достаточно простых приборов. Иначе говоря, эти законы описывают поведение наблюдаемых объектов. Наряду с законами этого вида существуют более абстрактные — теоретические законы. В число описываемых ими объектов входят такие, которые невозможно непосредственно наблюдать, например, атомы, генетический код и т.д. Теоретические законы невозможно вывести путем индуктивного обобщения наблюдаемых фактов. Считается, что в дело тут вступает творческое воображение ученого — на некоторое время он должен оторваться от фактичности и попытаться выдвинуть некоторое умозрительное предположение — теоретическую гипотезу. Возникает вопрос: как же можно убедиться в правильности этих гипотез, как выбрать из многих возможных ту, которую можно рассматривать как объективный закон природы? Проверка на достоверность научных гипотез происходит путем логического выведения (дедукции) из них более частных положений, которые могут объяснять наблюдаемые регулярности, т.е. речь идет об эмпирических законах. Теоретические законы относятся к эмпирическим законам приблизительно так же, как последние относятся к фактам. Заметьте, что от фактов и эмпирических законов нет прямого пути к теоретическим законам. Из последних можно дедуцировать эмпирические законы, но сами теоретические законы получаются путем догадки. Такая форма знания называется еще гипотетико-дедуктивной моделью теории.

Стандартная концепция научного знания хорошо отражает представления самих ученых. Чтобы подтвердить это, приведем отрывок из работы В.И. Вернадского «Научная мысль как планетное явление» (1937–1938): «Есть одно коренное явление, которое определяет научную мысль и отличает научные результаты и научные заключения ясно и просто от утверждений философии

и религии, — это общеобязательность и бесспорность правильно сделанных научных выводов, научных утверждений, понятий, заключений. Научные, логически правильно сделанные действия имеют такую силу только потому, что наука имеет свое определенное строение, и в ней существует область научных, эмпирически установленных фактов и эмпирически полученных обобщений, которые по своей сути не могут быть реально оспариваемы. Такие факты и обобщения, если и создаются временами философией, религией, жизненным опытом или социальным здравым смыслом и традицией, не могут быть ими как таковые доказаны. Ни философия, ни религия, ни здравый смысл не могут их установить с той степенью достоверности, которую дает наука... Это тот основной фонд науки, научных фактов, их классификаций и эмпирических обобщений, который по своей достоверности не может вызывать сомнений и резко отличает науку от философии и религии. Ни философия, ни религия таких фактов и обобщений не создают. Наряду с ним мы имеем в науке многочисленные логические построения, которые связывают научные факты между собой и составляют исторически преходящее, меняющееся содержание науки — научные теории, научные гипотезы, рабочие научные гипотезы, достоверность которых обычно небольшая, но длительность существования их в науке может иногда держаться столетиями. Они вечно меняются и по существу отличаются от религиозных и философских представлений только тем, что индивидуальный характер их, проявление личности столь характерное и яркое для философских, религиозных и художественных построений, отходит резко на второй план, может быть, в связи с тем, что они все же основываются, связаны и сводятся к объективным научным фактам, ограничены и определены в своем зарождении этим признаком»¹.

Владимир Иванович Вернадский (1863–1945) — выдающийся естествоиспытатель и мыслитель, один из основоположников биогеохимии. После окончания в 1885 г. Санкт-Петербургского университета изучал геологические коллекции в европейских музеях и университетах. С 1890 по 1911 г. преподавал в Московском университете, затем работал в Академии наук. Всегда глубоко интересовался проблемами философии и истории науки. В развитии науки он видел решающий фактор становления ноосферы — такой стадии цивилизации, на которой разумная деятельность человека приобретает планетарное значение. Философии и истории науки посвящены его работы «Философские мысли натуралиста» (М., 1988), «Избранные труды по истории науки» (М., 1981), «Труды по всеобщей истории науки» (М., 1988).

В приведенном фрагменте Вернадский подчеркивает ту мысль, что благодаря своему особому строению и связи с эмпирией научное знание существенно отличается от утверждений философии, религии и других форм человеческого мышления. Она опирается на факты, тщательно анализирует и обобщает их. Это придает научному знанию особую достоверность, которой нет в других формах знания. Вернадский не был, подобно членам Венского кружка, позитивистом. Он высоко ценил философскую, религиозную и гуманитарную мысль и признавал их влияние на науку.

¹ Вернадский В. И. Философские мысли натуралиста. — М., 1988. — С. 99.

КАК УЧЕНЫЕ ОБЪЯСНЯЮТ ФАКТЫ

Ученые не только устанавливают факты и обобщают их, но и пытаются ответить на вопросы: почему эти факты имели место? чем было вызвано именно это событие? При этом они пользуются методом науки, который называется объяснением. В широком смысле под объяснением обычно подразумевается то, что мы разъясняем нечто непонятное через понятное или общеизвестное. В философии науки объяснение трактуется как важнейшая процедура научного познания и для него разработаны более строгие схемы.

Наиболее известную схему объяснения разработали К. Поппер и К. Гемпель. Она получила название «объяснение через охватывающие законы».

Карл Поппер (1902–1994), самый известный философ науки XX в., родился в Вене и в Венском университете изучал сначала физику и математику, а потом философию. В 1934 г. вышла его основная работа по философии науки — «Логика научного исследования». В годы войны в эмиграции Поппер написал знаменитую книгу «Открытое общество и его враги» (издана на русском языке в 1992 г.), направленную против тоталитаризма и защищающую либеральные ценности. С 1946 г., став профессором Лондонской школы экономики и политических наук, Поппер вместе со своими учениками и последователями разрабатывал влиятельное направление в философии науки — критический рационализм. Критицизм Поппер считал основным методом науки и наиболее рациональной стратегией поведения ученого. Среди других его известных работ — «Объективное знание» (1972), «Реализм и цель науки» (1983).

Карл Гемпель (1905–1997) изучал математику, физику и философию в различных университетах Германии, с 1930-х гг. стал одним из лидеров неопозитивизма. В 1937 г. эмигрировал в США, где немало способствовал развитию философии науки. Наибольшую известность Гемпелю принесли его работы по логике и методологии объяснения. На русском языке опубликована его книга «Логика объяснения» (М., 1998).

Согласно Попперу и Гемпелю, во всех науках при объяснении используется общая методология. Чтобы объяснить факты и события, нужно использовать законы и логическую дедукцию. Основой, базисом объяснения выступают один или несколько общих законов, а также описание конкретных условий, в которых протекает объясняемое явление. Из этого базиса нужно с помощью дедукции (логического или математического выводов) получить суждение, которое объясняет данное явление. Иными словами, чтобы объяснить какое-либо явление, его нужно подвести под один или несколько общих законов, применив их в определенных конкретных условиях.

Вот один из примеров, который позволяет пояснить логику этого метода. Положим, вы оставили на ночь автомобиль на дворе и утром увидели, что у него лопнул радиатор. Как объяснить, почему это произошло? В основу объяснения входят два общих закона: вода при отрицательной температуре превращается в лед, объем льда больше объема воды. Конкретные условия здесь таковы: этой ночью температура упала ниже нуля, вы оставили автомобиль на улице и не слили воду из радиатора. Из всего этого можно сделать вывод: ночью вода в радиаторе замерзла, и лед разорвал трубки радиатора.

Поппер и Гемпель доказывали, что такая модель годится не только для объяснения, но и для предсказания фактов (а ученые часто предсказывают еще не

наблюдавшиеся события, чтобы затем обнаружить их в наблюдении или эксперименте). Так, в нашем примере мы могли бы не ждать до утра, а вспомнив законы физики, предвидеть поломку радиатора и вовремя слить из него воду.

Считается, что объяснение через охватывающие законы является основным в науках о природе. Однако ученые используют и другие методы, а в некоторых науках, прежде всего в истории и близких к ней гуманитарных дисциплинах, применимость этой схемы объяснения вызывает вопросы, поскольку в этих науках не существует общих законов.

КРИТЕРИИ ДЕМАРКАЦИИ НАУКИ И НЕ-НАУКИ

В приведенном выше отрывке из работы В.И. Вернадского можно обратить внимание на то, что ученый подчеркивает существенные отличия научного знания от построений философии, религиозной мысли, повседневного знания. В философии науки проблема разграничения науки и не-науки называется проблемой демаркации (от англ. *demarcation* — разграничение) и является одной из центральных в философии науки. Почему она важна? Наука пользуется в обществе заслуженным авторитетом, и люди доверяют знанию, которое признается научным. Они считают его достоверным и обоснованным. Но вполне вероятно, что далеко не все, что называется научным или претендует на этот статус, на самом деле отвечает критериям научности. Это могут быть, например, скороспелые, «некачественные» гипотезы, которые их авторы выдают за вполне доброкачественный товар. Это могут быть теории людей, которые настолько увлечены своими идеями, что не внемлют никаким критическим аргументам. Это и внешне наукообразные конструкции, с помощью которых их авторы объясняют строение «мира в целом» или «всю историю человечества». Это и идеологические доктрины, которые создаются не для объяснения объективного положения дел, а для объединения людей вокруг определенных социально-политических целей и идеалов. Наконец, это многочисленные учения астрологов, парапсихологов, нетрадиционных целителей, исследователей неопознанных летающих объектов, духов египетских пирамид, Бермудского треугольника и т.д. — то, что обычные ученые называют паранаукой или псевдонаукой.

Можно ли отграничить все это от науки? Сами ученые считают это важным, но не слишком сложным вопросом. Обычно они говорят: это не соответствует фактам и законам современной науки, не вписывается в научную картину мира. И, как правило, они оказываются правы. Но сторонники перечисленных учений могут привести встречные аргументы. Они могут напомнить, что открывший законы движения планет Кеплер был еще и астрологом, что великий Ньютон всерьез занимался алхимией, что известный русский химик А.М. Бутлеров горячо поддерживал парапсихологию, что Французская академия села в лужу, когда в XVIII в. объявила неосуществимыми проекты движения паровых машин по рельсам, а свидетельства о падении метеоритов на землю признала ненаучными. «В конце концов, — говорят эти люди, — надо еще доказать, что эти теории ошибочны, что они не согласуются с фактами, что собранные свидетельства неверны».

Если бы ученые взялись это доказывать, им не хватило бы ни сил, ни терпения, ни времени. И вот здесь им могут помочь философы науки, которые предложили существенно иную стратегию решения проблемы демаркации. Они могут ответить парапсихологам и иже с ними: «О ваших теориях и свидетельствах нельзя говорить, что они верны или ошибочны. Хотя, на первый взгляд, они и напоминают научные теории, на самом деле они устроены иначе. Они не являются ни ложными, ни истинными, они — бессмысленны или, говоря мягче, лишены познавательного значения. Научная теория может быть ошибочной, но она при этом остается научной. Эти же теории лежат в иной плоскости, они могут играть роль современной мифологии или фольклора, могут положительно влиять на психическое состояние людей, внушать им некую надежду, но к научному знанию они не имеют никакого отношения».

Первым критерием, по которому можно судить об осмысленности того или иного понятия или суждения, является отстаиваемое еще Юмом и Кантом требование о их соотношении с опытом. Если в чувственном опыте, эмпирии, невозможно указать какие-либо объекты, которые понятие означает, то оно лишено значения, оно является пустым звуком. В XX в. у позитивистов Венского кружка это требование получило название принципа верифицируемости: понятие или суждение имеет значение, если только оно эмпирически проверяемо. Когда парапсихолог, астролог или «целитель» вещает о «биополях», «силах Космоса», «энергетиках», «аурах» и т.д., то можно спросить: а есть ли, собственно говоря, нечто эмпирически фиксируемое, так или иначе наблюдаемое, что стоит за этими словами? И выясняется, что ничего такого нет, а стало быть, все эти слова лишены значения, они бессмысленны. В псевдонаучном языке они ведут себя подобно вполне осмысленным словам, но на самом деле являются словами-пустышками, набором звуков, лишенным значения. И в качестве таковых они не должны входить в язык рационально мыслящих и признающих значимость науки людей.

В современной литературе по философии науки можно встретить утверждения, что критерий верифицируемости слишком груб и неточен, что он сужает сферу науки. Это верно, но с той оговоркой, что в очень многих ситуациях этот критерий позволяет отделить научные суждения от спекулятивных конструкций, псевдонаучных учений и шарлатанских апелляций к таинственным силам природы. Этот критерий начинает давать сбой в более тонких случаях. Возьмем, например, такие влиятельные учения, как марксизм и психоанализ. И Маркс, и Фрейд считали свои теории научными, таковыми их считали и их многочисленные последователи. Нельзя отрицать, что многие выводы этих учений подтверждались — верифицировались — эмпирическими фактами: реально наблюдаемым ходом социально-экономических процессов в одном случае, клинической практикой — в другом. Но все же нашлось немало ученых и философов, которые интуитивно ощущали, что эти теории нельзя без оговорок зачислять в разряд научных. Наиболее последовательно это попытался доказать К. Поппер.

Еще будучи студентом, он глубоко интересовался марксизмом и психоанализом, сотрудничал с создателем одного из вариантов психоанализа А. Адле-

ром. Но вскоре у Поппера стали возникать сомнения в научности этих учений. «Я обнаружил, — пишет он, — что те из моих друзей, которые были поклонниками Маркса, Фрейда и Адлера, находились под впечатлением некоторых общих для этих теорий моментов, в частности, под впечатлением их явной объяснительной силы. Казалось, эти теории способны объяснить практически все, что происходило в той области, которую они описывали. Изучение любой из них как будто приводило к полному духовному перерождению или к откровению, раскрывающему наши глаза на новые истины, скрытые от непосвященных. Раз ваши глаза однажды были раскрыты, вы будете видеть подтверждающие примеры всюду: мир полон верификациями теории. Все, что происходит, подтверждает ее. Поэтому истинность теории кажется очевидной, и сомневающиеся в ней выглядят людьми, отказывающимися признать очевидную истину либо потому, что она несовместима с их классовыми интересами, либо в силу присущей им подавленности, не понятой до сих пор и нуждающейся в лечении»¹.

Размышляя над этой ситуацией, Поппер пришел к выводу, что нетрудно получить верификации, эмпирические подтверждения почти любой умело скроенной теории. Но подлинно научные теории должны выдерживать более серьезную проверку. Они должны допускать рискованные предсказания, т.е. из них должны выводиться такие факты и наблюдаемые следствия, которые, если они не наблюдаются в действительности, могли бы опровергнуть теорию. Не верифицируемость, которую выдвигали члены Венского кружка, служит, по Попперу, критерием научности. Критерием демаркации науки и не-науки является фальсифицируемость — принципиальная опровержимость любого утверждения, относимого к науке.

Если теория устроена так, что ее невозможно опровергнуть, то она стоит вне науки. Именно неопровержимость марксизма, психоанализа, астрологии и т.д., связанная с расплывчатостью их понятий и умением их сторонников истолковывать любые факты как подтверждающие их взгляды, делает эти учения ненаучными.

Настоящая наука не должна бояться опровержений: рациональная критика и постоянная коррекция фактами является сутью научного познания. Опираясь на эти идеи, Поппер предложил весьма динамичную концепцию научного знания как непрерывного потока предположений (гипотез) и их опровержений. Развитие науки он уподобил дарвиновской схеме биологической эволюции. Постоянно выдвигаемые новые гипотезы и теории должны проходить строгую селекцию в процессе рациональной критики и попыток опровержения, что соответствует механизму естественного отбора в биологическом мире. Выживать должны только «сильнейшие теории», но и они не могут рассматриваться как абсолютные истины. Все человеческое знание имеет предположительный характер, в любом его фрагменте можно усомниться, и любые положения должны быть открыты для критики.

¹ Поппер К. Логика и рост научного знания. — М., 1983. — С. 242.

РОЛЬ ПАРАДИГМ В НАУКЕ

Попперовский образ развивающегося знания точнее, чем статичная стандартная концепция, соответствовал динамичной истории науки. Однако далеко не все исследователи были согласны с этой картиной научного прогресса, поскольку в ней отсутствовало объяснение моментов стабильности, устойчивости в научной деятельности, которые ощущает любой ученый. Наиболее ярко это подчеркнул и разработал Т. Кун в своей книге «Структура научных революций», ставшей, пожалуй, самой популярной работой по философии науки в XX в.

Томас Самуэль Кун (1922–1995) — американский историк и философ науки. Первоначально Кун изучал теоретическую физику в Гарвардском университете, но потом увлекся историей науки. Первая его книга вышла в 1957 г. и была посвящена коперниканской революции. Опубликованная в 1962 г. книга «Структура научных революций» стала бестселлером, она была переведена на многие языки и неоднократно переиздавалась. В ней Кун ввел понятия, которые затем широко вошли в язык ученых: «парадигма», «научное сообщество», «нормальная наука». В последующие годы он участвовал в многочисленных дискуссиях, связанных с его концепцией науки, а также занимался историей возникновения квантовой механики.

Если для Поппера догматизм как противоположность критицизму есть то, что превращает науку в псевдонауку или метафизику, то для Куна определенного рода догматизм, твердая приверженность хорошо подтвержденным и плодотворным системам взглядов — необходимое условие научной работы. Один из его докладов так и назывался — «Функция догмы в научном исследовании». Основной прогресс в получении и расширении знания, с его точки зрения, происходит не в том случае, когда ученые вовлечены в попперовские критические дискуссии, а когда сплоченная единством взглядов и основных идей (можно сказать — догм) группа специалистов занимается планомерным и настойчивым решением конкретных научных задач. Эту форму исследования Кун называет «нормальной наукой» и считает ее очень важной для понимания существа научной деятельности.

Для Куна значимо то, что наукой занимаются не в одиночку: молодой человек превращается в ученого после длительного изучения своей области знания — на студенческой скамье, в аспирантуре, в лаборатории под надзором опытного ученого. В это время он изучает примерно те же классические работы и учебники, что и его коллеги по научной дисциплине, осваивает одинаковые с ними методы исследования. Собственно, здесь-то он и приобретает систему взглядов, с которой затем приступает к самостоятельным научным исследованиям, становясь полноценным членом научного сообщества.

Парадигмой (от др.-греч. — *παράδειγμα* — образец) в концепции Куна называется совокупность базисных теоретических взглядов, образцов решения задач, методологических средств, которые признаются и принимаются как руководство к действию всеми членами научного сообщества. Легко заметить, что все эти понятия оказываются тесно связанными: научное сообщество состоит из тех людей, которые признают определенную научную парадигму и занимаются «нормальной наукой».

В зрелых научных дисциплинах — физике, химии, биологии и др. — в период их устойчивого, нормального развития может быть только одна парадигма. Так, в физике примером этому является ньютоновская парадигма, на языке которой ученые говорили и думали с конца XVII до конца XIX в. Поэтому большинство ученых освобождены от размышлений о самых фундаментальных вопросах своей дисциплины: они уже решены парадигмой. Главное их внимание направлено на решение небольших конкретных проблем, в терминологии Куна — «головоломок». Любопытно, что приступая к таким проблемам, ученые уверены, что при должной настойчивости им удастся решить головоломку. Почему? Потому что на основе принятой парадигмы уже удалось решить множество подобных проблем. Парадигма задает общий контур решения, а ученому остается показать свое мастерство и изобретательность в важных и трудных, но частных моментах.

Если бы в книге Куна было только это описание «нормальной науки», его признали бы пусть и реалистичным, но весьма скучным и лишенным романтики бытописателем науки. Однако длительные этапы «нормальной науки» в его концепции прерываются краткими, но полными драматизма периодами смуты и революций в науке — периодами смены парадигм.

Эти времена подступают незаметно: ученым не удается решить одну головоломку, затем другую и т.д. Поначалу это не вызывает особых опасений, никто не кричит, что парадигма фальсифицирована. Ученые откладывают эти аномалии — так Кун называет нерешенные головоломки и не укладывающиеся в парадигму явления — на будущее, надеются усовершенствовать свои методики и т.д. Однако, когда число аномалий становится слишком большим, ученые, особенно молодые, начинают терять доверие к старой парадигме и пытаются найти контуры новой.

Начинается период кризиса в науке, бурных дискуссий, обсуждения фундаментальных проблем. Научное сообщество часто расслаивается в этот период, новаторам противостоят консерваторы, старающиеся спасти старую парадигму. В этот период многие ученые перестают быть догматиками, они чутки к новому, пусть даже незрелым, идеям. Они готовы поверить и пойти за теми, кто, по их мнению, выдвигает гипотезы и теории, которые смогут постепенно перерасти в новую парадигму. Наконец, такие теории действительно находят, большинство ученых опять консолидируются вокруг них и начинают с энтузиазмом заниматься «нормальной наукой», тем более что новая парадигма сразу открывает огромное поле новых нерешенных задач.

Таким образом, окончательная картина развития науки, по Куну, приобретает следующий вид: длительные периоды поступательного развития и накопления знания в рамках одной парадигмы сменяются краткими периодами кризиса, ломкой старой и поисками новой парадигмы. Переход от одной парадигмы к другой Кун сравнивает с обращением людей в новую религиозную веру, во-первых, потому, что этот переход невозможно объяснить логически и, во-вторых, потому, что принявшие новую парадигму ученые воспринимают мир существенно иначе, чем раньше, — даже старые, привычные явления они видят как бы новыми глазами.

МЕТОДОЛОГИЯ НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИХ ПРОГРАММ

Концепция Куна стала очень популярной и стимулировала дискуссии и новые исследования в философии науки. Многие философы признавали его заслуги в описании смены периодов устойчивого развития науки и научных революций, однако мало кто принимал его социально-психологические объяснения этих процессов. Наиболее глубоким и последовательным критиком концепции смены парадигм стал последователь К. Поппера И. Лакатос, который разработал также одну из лучших моделей философии науки — методологию научно-исследовательских программ.

Имре Лакатос (1922–1974), родился в Венгрии, диссертацию по философским вопросам математики готовил в Московском университете. За диссидентские взгляды в конце 1940-х гг. провел два года в тюрьме. После событий 1956 г. эмигрировал из Венгрии, работал в Лондонской школе экономики и политических наук, где стал наиболее ярким среди последователей Поппера. Лакатоса называли рыцарем рациональности, поскольку он отстаивал принципы критического рационализма и полагал, что большинство процессов в науке допускает рациональное объяснение. Лакатос писал небольшие, но очень емкие по содержанию работы. Подробнее с его взглядами можно ознакомиться по вышедшим на русском языке книгам «Доказательства и опровержения» (М., 1967) и «Фальсификация и методология научно-исследовательских программ» (М., 1995).

Основной проблемой для Лакатоса было объяснение значительной устойчивости и непрерывности научной деятельности — того, что Кун называл «нормальная наука». Концепция Поппера не давала такого объяснения, поскольку согласно ей ученые должны фальсифицировать и немедленно отбрасывать любую теорию, не согласующуюся с фактами. С точки зрения Лакатоса, такая позиция является «наивным фальсификационизмом» и не соответствует данным истории науки, показывающим, что теории могут существовать и развиваться, несмотря на наличие большого числа «аномалий» (противоречащих им фактов). Это обстоятельство можно объяснить, по мнению Лакатоса, если сравнивать с эмпирией не одну изолированную теорию, но серию сменяющихся теорий, связанных между собой едиными основополагающими принципами. Такую последовательность теорий он и назвал научно-исследовательской программой.

Жесткое ядро программы — это то, что является общим для всех ее теорий. Это метафизика программы: наиболее общие представления о реальности, которую описывают входящие в программу теории; основные законы взаимодействия элементов этой реальности; главные методологические принципы, связанные с этой программой. Например, жестким ядром ньютоновской программы в механике было представление о том, что реальность состоит из частиц вещества, которые движутся в абсолютном пространстве и времени в соответствии с тремя известными ньютоновскими законами и взаимодействуют между собой согласно закону всемирного тяготения. Работающие в определенной программе ученые принимают ее метафизику, считая ее адекватной и непроблематичной. Но, в принципе, могут существовать и иные метафизики, определяющие альтернативные исследовательские программы. Так, в XVII в. наряду с ньютоновской су-

уществовала картезианская программа в механике, метафизические принципы которой существенно отличались от ньютоновских.

Негативную эвристику составляет совокупность вспомогательных гипотез, которые предохраняют ее ядро от фальсификации, от опровергающих фактов. Это «защитный пояс» программы, который принимает на себя огонь критических аргументов.

Позитивная эвристика представляет собой стратегию выбора первоочередных проблем и задач, которые должны решать ученые. Наличие позитивной эвристики позволяет определенное время игнорировать критику и аномалии и заниматься конструктивными исследованиями. Имея такую стратегию, ученые вправе заявлять, что они еще доберутся до непонятных и потенциально опровергающих программу фактов и что их существование не является поводом для отказа от программы.

В рамках успешно развивающейся программы удается разрабатывать все более совершенные теории, которые объясняют все больше и больше фактов. Именно поэтому ученые склонны к устойчивой позитивной работе в рамках подобных программ и допускают определенный догматизм в отношении к их основополагающим принципам. Однако это не может продолжаться бесконечно. Со временем эвристическая сила программы начинает ослабевать, и перед учеными возникает вопрос о том, стоит ли продолжать работать в ее рамках.

Лакатос считает, что ученые могут рационально оценивать возможности программы и решать вопрос о продолжении или отказе от участия в ней (в отличие от Куна, для которого такое решение представляет собой иррациональный акт веры). Для этого он предлагает следующий критерий рациональной оценки «прогресса» и «вырождения» программы.

Программа, состоящая из последовательности теорий $T_1, T_2 \dots T_{n-1}, T_n$, прогрессирует, если:

T_n объясняет все факты, которые успешно объясняла T_{n-1} ;

T_n охватывает большую эмпирическую область, чем предшествующая теория T_{n-1} ;

часть предсказаний из этого дополнительного эмпирического содержания T_n подтверждается.

Проще говоря, в прогрессивно развивающейся программе каждая следующая теория должна успешно предсказывать дополнительные факты.

Если же новые теории не в состоянии успешно предсказывать новые факты, то программа является «стагнирующей», или «вырождающейся». Обычно такая программа лишь задним числом истолковывает факты, которые были открыты другими, более успешными программами.

На основе этого критерия ученые могут установить, прогрессирует или нет их программа. Если она прогрессирует, то рациональным будет придерживаться ее, если же она вырождается, то рациональной будет попытка ученого разработать новую программу или же осуществить переход на позиции уже существующей и прогрессирующей альтернативной программы.

В своих работах Лакатос показывает, что в истории науки очень редко встречаются периоды, когда безраздельно господствует одна программа (парадиг-

ма), как это утверждал Кун. Обычно в любой научной дисциплине существует несколько альтернативных научно-исследовательских программ. Конкуренция между ними, взаимная критика, чередование периодов расцвета и упадка программ придают развитию науки тот реальный драматизм научного поиска, который отсутствует в куновской монопарадигмальной «нормальной науке».

Что может дать изучение философии науки? Из сказанного ясно, что эта область философии не предлагает готовых рецептов и методов решения конкретных научных проблем. Научное исследование слишком разнообразно и исторически изменчиво, чтобы свод таких рецептов мог представлять какую-то ценность. Философия науки помогает углубить наше представление о природе познания. Ее задача состоит в рациональной реконструкции сложных и до конца не рационализируемых процессов развития научного знания.

Выводы

1. Философия науки изучает методы науки, структуру и механизмы развития научного знания.

2. Современная форма науки — новоевропейская наука — возникла в результате научной революции XVI–XVII вв., ей предшествовала наука аристотелевского типа, в которой не было точного эксперимента и не применялась математика.

3. Философия науки возникла в середине XIX в., получила значительное развитие в неопозитивизме Венского кружка, участники которого разработали стандартную концепцию научного знания.

4. Объяснение фактов и явлений — главная цель эмпирических наук: согласно основной модели, чтобы объяснить какое-либо явление, его нужно подвести под один или несколько общих законов, применив их в конкретных условиях.

5. Проблема разграничения науки и не-науки называется проблемой демаркации: это одна из центральных проблем философии науки, поскольку наука всегда была окружена множеством сомнительных и псевдонаучных учений.

6. Парадигмой Т. Кун назвал совокупность базисных теоретических взглядов, классических образцов выполнения исследований, методологических средств, которые признаются и принимаются как руководство к действию всеми членами «научного сообщества».

7. Научная революция — период смены парадигм, этому предшествует кризисная ситуация, в которой ученые теряют доверие к старой парадигме и пытаются найти контуры новой.

8. Научно-исследовательская программа, по Лакатосу, это серия сменяющих друг друга теорий, связанных между собой едиными основополагающими принципами — «жестким ядром» программы.

9. Состояние исследовательской программы можно рационально оценить: она прогрессирует, если предсказывает и объясняет новые факты, и стагнирует, если не в состоянии делать это.

10. Развитие науки — конкуренция научно-исследовательских программ.

Контрольные вопросы

1. Можно ли считать, что науки существовали еще до Коперника и Галилея?
2. Какие виды законов выделяются в стандартной концепции научного знания?
3. В чем В.И. Вернадский видел основное отличие науки от философии и религии?
4. Назовите и разъясните основные критерии демаркации.
5. Почему К. Поппер считал, что марксизм и психоанализ не являются научными теориями?
6. Приведите примеры парадигм (в физике, биологии и других науках), почему они были плодотворными и почему сменились новыми?
7. Как формируется научное сообщество?
8. Поясните основные отличия во взглядах К. Поппера и Т. Куна на развитие науки.
9. Приведите пример прогрессирующей научно-исследовательской программы.
10. Какая из рассмотренных концепций лучше всего подходит для описания развития гуманитарных наук?

Для дополнительного чтения

- Кун Т.* Структура научных революций. — М., 2009.
- Никифоров А.Л.* Философия и история науки. — М., 2008.
- Поппер К.* Объективное знание. Эволюционный подход. — М., 2002.
- Степин В.С.* Философия науки. Общие проблемы. — М., 2006.
- Энциклопедия эпистемологии и философии науки. — М., 2009.

Часть III

ФИЛОСОФИЯ И ОБЩЕСТВО

Глава 14

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

Философия истории представляет собой особую сферу философского знания, в которой речь идет об основоположениях удивительного феномена — человеческой истории. Вопросы, которые в этой связи обсуждаются, достаточно неожиданны: как возможна история вообще? есть ли в ней какой-либо умопостигаемый смысл? если есть, то откуда он берется, т.е. заключается ли он в самой ткани исторического события или он — следствие нашей позднейшей его интерпретации? имеет ли история направление? кто является творцом истории? как возможно историческое событие? Понятно, что определение специфики философии истории зависит от определения философии в целом. Поскольку же единого, удовлетворяющего всех определения не существует, то невозможен и унифицированный взгляд на философию истории. Специфика философии раскрывается в череде попыток ответить на вопрос о ее природе, и, значит, философию следует искать в истории философствования. Если согласиться с таким подходом к философии, то к философии истории можно приблизиться через знакомство с историей философии истории.

Философия истории — это способ философскими средствами ответить на вопросы о логике исторического процесса, его направлении, основных закономерностях, источниках и движущих силах этого процесса.

В известном смысле любая философско-историческая концепция тщетна, недостаточна применительно к историческому процессу. Иными словами, история не может быть исчерпана какой-либо концептуальной схемой. Любая схема искажает, огрубляет историческое бытие человека. Но это не означает, что мы должны отказаться от попыток его изучения. Философия истории может быть понята в качестве ряда непрекращающихся попыток задавания предельных вопросов о бытии, мире сквозь призму исторического материала. История в данном случае выступает в качестве некоего механизма, с помощью которого мы оказываемся у предела нас как мыслящих существ. И мир открывается нам именно у этого предела, но не как наша собственность, не как нечто нами освоенное и усвоенное, но, скорее, как дом, в котором мы живем, как реальность, в которой мы пребываем. В широком смысле слова философия истории есть способ быть открытым этому нашему дому, способ вернуться к нему.

Термин «философия истории» имеет довольно позднее происхождение. Его ввел в оборот Вольтер, одна из работ которого так и называлась — «Философия истории». Однако это не означает, что Вольтер является основателем этой фи-

лософской дисциплины. Философия истории возникла намного раньше, по крайней мере, в европейской философской традиции. Хотя нельзя сказать и того, что она появилась на свет одновременно с философией, в рамках этой традиции, т.е. в Древней Греции. В каком-то смысле античная мысль не знает истории в качестве фундаментального предмета философской рефлексии.

Слово «история» имеет, как известно, греческое происхождение, однако у ранних греческих историков (и философов) оно означало «исследование» в смысле расследования, расспроса, некоего кропотливого собирания сведений, рассказов о делах людей прошлого и настоящего. История представляется совокупностью сырых фактов и пересказов этих фактов, в чем еще нет знания, нет науки. История с этой точки зрения не поддается теоретическому оформлению, сведению в целое, в ней отсутствует руководящее умпостигаемое начало. Отсюда невозможна и философия истории, да и сама история в том смысле, какой мы сейчас придаем этому слову. Позднее, однако, история приобретает у древнегреческих мыслителей умпостигаемую форму. Ею становится форма циклического развития, где историческое бытие человека представляется и осмысляется как совокупность вечно повторяющихся фаз общественного устройства, в первую очередь — форм государственного правления. Эти концепции стали в какой-то степени прототипами тех всеохватных по отношению ко всемирной истории схем, которые разрабатывались европейскими мыслителями Нового времени, избравшими исторический процесс основным объектом философствования (начиная, вероятно, с Д. Вико — итальянского философа и историка XVIII в.). Одну из наиболее развитых концепций такого рода мы встречаем у Полибия — греческого историка II в. до н.э. У него же можно обнаружить и предпосылки, которые вели к преодолению взгляда на историю как на круговорот форм политического устройства. Полибий был большим поклонником римского общественного устройства и именно с ним связывал возможность выхода из «дурной бесконечности» повторяющейся смены одних форм государственности другими, поскольку в римском государстве усматривал счастливое совмещение всех возможных форм государственности (монархии, олигархии и демократии). Именно это, по его мнению, удерживало римскую государственность от повторения фаз политической истории, как это происходило во всех других государствах античного мира. Такая совмещающая структура делала римский государственный строй стабильным и как бы вечно новым.

ХРИСТИАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

С возникновением христианства оказалось возможным иное понимание истории, которое можно назвать линейным. Предполагалось, что история имеет направление, а следовательно, и внутреннюю логику, особый сакральный смысл всего совершающегося, конечную цель. Тем самым история действительно оказывалась процессом, неким упорядоченным потоком бытия. Правда, нельзя сказать, что линейный взгляд на историю абсолютно чужд античному язычеству. Так, знаменитый рассказ Гесиода о последовательном проживании

человечеством нескольких эпох-веков в своей истории — от золотого до железного — обнаруживал именно линейное понимание исторического процесса. Однако, во-первых, подобная линейность оказывалась в Античности встроеной в более общую циклическую структуру понимания истории и, во-вторых, представлялась как деградация человечества, безусловный его регресс.

В иудео-христианском представлении об истории же становление человечества оценивалась скорее в прогрессистском духе. Человечество взрослеет в истории. Вернее, сама история — это и есть эпоха взросления руководимого Богом человечества. Хотя и в христианской схеме, как известно, также нашлось место для архетипической идеи о золотом веке и последующем регрессе человечества (образы первоначальной невинности человека и последующей утраты им этой невинности — грехопадения).

В христианских воззрениях на историю выделяется и другой ее фундаментальный аспект — необратимость. Если для античного сознания, как и для сознания традиционных обществ, характерен упор на повторяемость, воспроизводимость исторических реалий (иногда буквальная повторяемость и абсолютная воспроизводимость), то для христианского сознания важен акцент на уникальность каждого события в истории. Если природное бытие не имеет своей собственной истории — оно таково, каким его сотворил Господь, то человеческое бытие, движимое укорененной в нем свободой, есть бытие становящееся. Человек, созданный Богом по образу и подобию своему, вследствие грехопадения утрачивает свое исходное совершенство и вынужден сам (с помощью своего творца) воссоздавать себя. В этом пространстве, где возможно движение к утраченному совершенству, и есть место для истории.

Ярчайшим и крупнейшим представителем христианской философии истории был Аврелий Августин. Он всецело опирался на Священное Писание, и истоки его историзма лежат в историзме Библии, которая может быть представлена как история некоторого народа. Но важно в данном случае то, что история библейских евреев оказывается их неумолчным диалогом с Богом. Этот диалог, в той мере, в какой он вообще внятен для участвующих в нем людей, есть существенная предпосылка истории как процесса взросления человечества, постижения собственной ущербности, с одной стороны, и движения к некоему высшему состоянию — с другой. Вот эта идея взросления и берется Августином на вооружение при создании им грандиозного труда «О граде Божием» — его главного историософского произведения.

С точки зрения Августина, наличие глубокого, сакрального смысла в событиях человеческой истории определяется совмещением двух планов реальности — времени и вечности. История возможна как временность, в которой участвует, с которой соприкасается вечность, т.е. божественная реальность. Неслучайно, что с точки зрения Августина, в центре всей исторической мистерии человечества оказывается явление Христа. Ведь в Иисусе непосредственно соединяются сакральное и земное, временное и вечное. Земная жизнь Христа осветила разом прошлое и будущее, т.е. наполнила их смыслом, сделала этапами на пути к полноте бытия, полноте смысла. Она свела в единую точку весь исторический процесс. Событие жизни Христа показало, что смена поколений

в человеческой земной реальности не есть нечто бессмысленное, что оно не является пустым коловращением различных эпизодов мировой истории, случайно соседствующих или разделенных веками, как это иногда представлялось в Античности, но являет собой действительный процесс вхождения временно-го мира в мир вечный. Августин попытался, и не без успеха, опираясь на христианскую основу, описать совокупность человеческих поступков, чаяний и деяний как внутренне связанное, доступное умозрению целое. В значительной мере как раз это и делает его одним из первых, если не первым историософом европейской мысли.

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ НОВОГО ВРЕМЕНИ

Августин осуществил прорыв в восприятии истории. Его концепция определила основные параметры историософии не только в Средние века, но и в Новое время. Другое дело, что в Новое время, особенно в эпоху Просвещения, эти параметры десакрализируются, земная история больше не воспринимается как священная история, т.е. как временной поток, определяемый Провидением. Логика истории более не задается ею извне, но представляется имманентной самой человеческой деятельностью, образующей непосредственную канву исторического процесса. Одной из наиболее характерных попыток десакрализации представляется историческая концепция Кондорсе.

Жан Антуан Никола Кондорсе (1743–1794) — французский философ-просветитель, математик, политический деятель. С 1785 г. — секретарь Французской академии, сотрудничал в «Энциклопедии» Д. Дидро и Д'Аламбера. В 1791 г. Кондорсе был избран в Законодательное собрание.

Этот французский мыслитель считается одним из основателей теории исторического прогресса. Уже заглавие его основного философского труда — «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума» — показывает, как он понимал движение истории в целом и в чем он видел непосредственный двигатель истории. Движение истории имеет, по мнению Кондорсе, поступательный характер. Вектор человеческой истории направлен от некоторого несовершенного состояния ко все более совершенным состояниям. Критерием совершенства оказывается, по Кондорсе, степень развития человеческого разума. История в таком понимании является некоей ареной приложения этого разума, суммой практических воплощений способности ума совершенствоваться. Исторические эпохи фиксируются у него как непосредственные следствия радикальных прорывов познающего мышления. Все сферы человеческого бытия оцениваются в зависимости от степени приобщенности к разуму. Тем самым несовершенство истории определяется ее удаленностью от жизнедеятельности человечества. Такая экспансия одновременно означает и унификацию человеческого мира, ибо люди равны друг другу именно как разумные существа. Отсюда светлое будущее человечества предполагает его объединение — одна нация, одно государство, одно правительство, наконец, один язык. История в таком случае оказывается управляемой.

Немецкое Просвещение, прежде всего в лице И.Г. Гердера и Г.В.Ф. Гегеля, продолжило и развило идею о поступательном характере человеческой истории, оцениваемой в конечном счете именно как история разума. Для французских просветителей была характерна негативная позиция по отношению к фактической истории в той мере, в какой она не соответствовала требованиям разума. Для них, в частности для Кондорсе, разум и история сольются в будущем, когда совпадут сущее и должное, когда история станет сама собой, а именно — воплощением разума в материале человеческих действий. В противоположность этому позиция Гегеля опирается на постулат «все действительное разумно». Иными словами, история с самого начала представляет собой сферу разума или, что является другим ракурсом той же самой проблемы, разум историчен. Гегель тем самым отвергает в истории разделение на сущее и должное, т.е. разделение на нормативное, сугубо необходимое, отвечающее требованиям чистого разума, и фактически существующее, случайное, не вписывающееся ни в какие нормы. Мировой дух, а именно он у Гегеля является подлинным субъектом истории, изначально содержит все то, что осуществится в качестве эмпирической истории. Принципиальным образом в истории совершается только то, что и должно было осуществиться.

Это, однако, не означает, что у Гегеля наличествует буквальное соответствие между тем, что должно произойти в истории, и тем, что в ней реально произошло. Подобного соответствия нет на объективном уровне, т.е. историческая реальность всегда является несколько излишней с точки зрения исторической необходимости. Тем более нет ее на субъективном уровне (уровне осознания конкретными людьми действительной логики того исторического события, в котором они участвуют). Фактически такое осознание в системе гегелевских воззрений на историю приходит лишь с возникновением этой системы. Мировой дух осознает логику собственного развития, постигает свое содержание, историю своего развертывания именно в философии Гегеля. Таким образом обнаруживается фундаментальная телеологичность гегелевской философии истории, стремление интерпретировать историю как целесообразный процесс. В этом, как и во многом другом, немецкий мыслитель последовательно воспроизводит христианские воззрения на историю.

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ XX в.

Наш век с его небывалыми историческими катаклизмами, срывами в варварство, казалось бы, в окончательно утвердившемся в своем прогрессивном движении европейском человечестве, вновь радикально поставил вопрос о сути истории, природе самого феномена историчности. Естественно поэтому, что мыслители, историки XX в. оказались перед необходимостью всмотреться в бытие через призму истории. Остановимся на двух значительных философско-исторических концепциях нашего века — немца К. Ясперса и англичанина А. Тойнби.

Центральным положением исторической концепции К. Ясперса является понятие осевого времени. Что же такое осевое время? Согласно Ясперсу,

осевое время есть вполне конкретная историческая эпоха, начавшаяся в VII в. до н.э. и продолжавшаяся вплоть до начала нашей эры, до явления Христа. Эта эпоха определяется небывалыми ни до, ни после нее в истории человечества прорывами духа к подлинному бытию, которые выразились в фейерверке идей, учений, религиозных реформ, в появлении новых, доселе неведомых человеку, духовных образований. Именно в этот исторический период возникают все мировые религии. Их основатели в своем творческом усилии определяют основные русла духовной жизни, в которых человечество существует и по сей день. Появляется такой феномен, как философия, причем в разных культурных ареалах — античной Греции, Индии и Китае.

Эта исключительная духовная продуктивность реализуется усилиями лучших представителей человечества, ибо историческое бытие, если понимать под ним арену, на которой действует человеческий дух, только и возможно через лучших его представителей. Для Ясперса (как и для Тойнби) история представляет собой результат творчества личностей, вне личности никакой истории быть не может. «История, — пишет немецкий мыслитель, — это постоянное и настойчивое продвижение вперед отдельных людей. Они призывают других следовать за ними. Те, кто их слышит и понимает, присоединяются к этому движению»¹. Но почему же все-таки осевое время?

По Ясперсу, подлинная реальность, «объемлющее» мира, то, что собственно и имеет в виду любой акт действительного философствования, не может быть адекватно выражено с помощью языка мысли. «Объемлющее» не может стать «объемлемым». В то же время мы можем открываться миру, быть в сознании своей причастности ему, своей «объемлемости» им. Такая реальность — это и есть подлинная ось бытия, в том числе и бытия исторического. Мы, вернее наша мысль, можем приближаться или отдаляться от нее. Будучи в ней, мы отделены от нее в качестве мыслящих о ней. Приближение или удаление от оси мира, наша открытость или закрытость по отношению к ней образуют некий универсальный ритм исторического процесса. С точки зрения Ясперса, история есть своего рода пульсация. И осевое время является такой фазой в исторической пульсации, когда человечество ближе всего к оси бытия, когда оно (опять-таки не в полном своем составе, но через отдельные личности) открыто ему. Эта открытость реализуется во вдохновении, которое само по себе сродни некоей светлой немоте. Она, однако, преобразуется в текст, в широком смысле слова, в некоторую культурную форму. Более того, она порождает новую культурную форму и требует ее трансформации. Близость по отношению к «объемлющему» нас миру вызывает невиданный творческий импульс, но культурный текст, возникающий на основе такого рода импульса, не есть адекватное описание мира. Согласно Ясперсу, Христос, Будда, Конфуций, Пифагор не говорят нам о том, каков мир, в котором мы живем, но, скорее, о том, как жить в мире, чтобы быть достойными его. Отсюда принципиальное разнообразие языка их обращений к нам, вызывающее чрезвычайное разнообразие исторической фактуры, прежде всего в сфере культурной истории.

¹ Ясперс К. Смысл и назначение истории. — М., 1991. — С. 73.

Ясперс описывает пульсирующий мир истории, который укладывается в рамки традиционного циклизма. Правда, этот цикл у него единственный. Свои надежды на будущее человечества он связывает с возможностью нового осевого времени. Но такая возможность может так и остаться возможностью, если дух не проснется. Для Ясперса человеческая история есть в первую очередь история человеческого духа, а материальное воплощение ее — следствие духовной истории. История не дает гарантий, потому что дух не воспроизводится автоматически, но требует вечных усилий.

Как и для Ясперса, для А. Тойнби исторический процесс — процесс личностный. История, как она видится английскому историку, образуется из ритма, который задается некоторыми вызовами мира, направляемыми человеку. Можно сказать, что мир, в котором человек живет, представляет собой не столько среду обитания (ведь и животные живут в мире, но у них нет истории), сколько генератор всякого рода вызовов, бросаемых человечеству и представляющих собой географические, климатические, культурные, политические, экономические побуждения к трансформации человечества. В той мере, в какой эти вызовы вняты человеку, т.е. осознаются им как проблемы, и в той мере, в какой они решаются им, человек живет в истории. Человек историчен лишь тогда и до тех пор, пока он творит, — вот что подчеркивает Тойнби, когда обращается к ритмике мировой истории. В отличие от природных ритмов ритмы истории имеют духовное происхождение.

Арнолд Джозеф Тойнби (1889—1975) — британский историк, дипломат. Автор 12-томного труда «Исследование истории» (1934—1961), где на основе систематизации огромного фактического материала сделана попытка осмысления исторического процесса в контексте определенной схемы философии истории.

Тойнби отличает ощущение реальной возможности гибели всех тех завоеваний разума, которые составляют богатство западной цивилизации. В этом отношении он, как и большинство интеллектуалов его поколения, сформировался под влиянием Первой мировой войны, нанесшей удар по идеологии прогресса. Другая фундаментальная установка Тойнби — культурологический плюрализм, убеждение в многообразии форм социальной организации человечества. Каждая из них, по Тойнби, имеет своеобразную систему ценностей, вокруг которых складывается жизнь людей — от самых грубых ее проявлений до высочайших взлетов творческого воображения.

Как и все в историческом пространстве, ответ на вызов мира не есть нечто происходящее автоматически. Если бы это было так, то однажды возникающая цивилизация (а всякая цивилизация, согласно Тойнби, возникает из усилия ответить на вызов мира) существовала бы неопределенно долго. А это не так, цивилизации склонны к увяданию и гибели по мере исчезновения в личностях, образующих их духовный авангард, творческой реакции на внешние раздражители.

Те народы, которые не отвечают на вызов, как бы выпадают из истории. Один из примеров самого Тойнби — минойская цивилизация с центром на острове Крит, существовавшая как непосредственная предшественница цивилизации эллинистической. Сама гибель минойской цивилизации была неким

вызовом народам, жившим либо географически, либо культурно по соседству с ней. Эллины были единственным народом, который, по мнению Тойнби, осознал гибель минойской цивилизации как вызов для себя. Он не прошел мимо этой возможности стать историческим народом. Другие народы, например фракийцы, просто не заметили этой катастрофы, этого приглашения стать частью истории. Их энергия оказалась незадействованной, и они погибли для истории.

История описывается Тойнби как сверхприродный феномен, реализующийся посредством действий сверхприродных существ — людей. Их сверхприродность заключается в том, в частности, что их мир излишен с точки зрения чисто природного существования. Можно хоронить умерших, и это будет оправдано с точки зрения природных причин — иначе может начаться эпидемия. Природа диктует такую форму обращения с умершими. Но украшать могилы цветами (а на это, по некоторым данным, оказались способны уже неандертальцы), придумывать в своем культурном творчестве топографию загробного мира — на это не требуется санкции природы. Это новая духовная реальность, которая порождает и новый ряд потребностей — сверхприродных, требующих духовного усилия. Возникает необходимость своеволия, которая создает цивилизацию, цивилизованность.

Рисуя схему процесса цивилизации, Тойнби выделяет несколько стадий: возникновение цивилизации, связанное с успешным ответом на некоторый первоначальный для нее вызов; далее — рост цивилизации, который возможен только, если она будет успешно отвечать на последующие вызовы времени.

Говоря об эллинистической цивилизации, Тойнби приводит ее в качестве примера успешных и не столь успешных цивилизационных ответов на способы, которыми различные греческие полисы пытались решить проблему перенаселения. Большинство греческих полисов решало ее, выводя за пределы Эллады свои колонии. Другие, такие как Лакедемон, предпочитали решать проблему путем военной экспансии. Но оптимальный способ был найден Афинами, что и обеспечило им не только главенствующее положение во всей Элладе, не только роль «учителя Эллады», но и роль духовного локомотива всей цивилизации на стадии роста. Афины трансформировали свое хозяйство, переориентировав его таким образом, что стало необходимым развивать торговлю и флот.

С точки зрения Тойнби, в каждом возникающем и растущем общественном организме присутствуют два элемента: творческое меньшинство, которое в действительности и находит ответы на вызовы мира, и абсолютное большинство, которое и вызовов не видит, и не в состоянии найти на них оптимальный ответ. Социальное поведение абсолютного большинства определяется тем, что Тойнби называет мимесисом — имитацией. Оно имитирует поведение, систему ценностей и целей творческого меньшинства, а это означает — следует за ним.

Следующую стадию в эволюции цивилизации Тойнби обозначает словом «надлом». Цивилизационный надлом не является неизбежной судьбой всякого исторического образования. Так, в своей схематике всемирной истории

Тойнби выделяет так называемые задержанные общества, т.е. такие, которые столь «удачно адаптировались в своем окружении, что утратили потребность преобразовывать его по своему подобию. Равновесие сил здесь столь точно выверено, что вся энергия общества уходит на поддержание ранее достигнутого положения. Для движения вперед нет ни стимула, ни необходимого энергетического запаса... В этих условиях движение замирает на мертвой точке»¹. Такого рода исторические образования могут существовать неопределенно долго, но история творится не ими. Она творится теми обществами, которые по-прежнему готовы идти на риск собственной трансформации. Правда, с точки зрения Тойнби, творческая элита, обеспечившая адекватный ответ на вызов мира, редко бывает способна на последующие вызовы. Но она может уступить свое привилегированное (и опасное) место новой элите, способной ответить на следующий вызов. Но чаще бывает так, что бывшее творческое меньшинство, утрачивая свою творческую способность и энергетическое лидерство в обществе, вовсе не собирается утрачивать свое формальное лидерство и привилегированное положение. Когда золота не остается, его заменяет бумага. Эти прежние лидеры становятся жертвами «пассивной аберрации». Они остаются таковыми номинально — физически, но не морально и не духовно. Меньшинство перестает быть творческим, им движет стремление, «совершив однажды творческий акт, почить на лаврах в своем сомнительном рае, где, как ему кажется, оно будет до конца дней своих пожинать плоды обретенного счастья»². Подобное исчерпание правящей элитой своего творческого потенциала и вызывает цивилизационный надлом.

Оказавшись более неспособной к творческим решениям, правящая элита стремится, тем не менее, сохранить свое лидерство, но уже другими средствами. В первую очередь насилем. Вообще говоря, для Тойнби насилие в государственном и межгосударственном масштабе, внешняя экспансия, склонность вести дела, опираясь на грубую силу, — все это признаки надломленной и приходящей в упадок цивилизации. Не случайно эпохи великих империй с их внешним блеском и безудержным самовосхвалением неизменно признаются им продуктами вырождающихся обществ. Внешнее величие возникает и культивируется там, где уже нет места для величия истинного, т.е. духовного, творческого.

Примером здесь может служить все та же особо любимая Тойнби эллинистическая цивилизация, в историю которой он включает и историю римского государства. Коллективный лидер этой цивилизации — Афины — завоевал свое право на лидерство на редкость удачными ответами на природные и социальные вызовы мира. Именно данное обстоятельство привело к сотворению изумительной культуры, которая стала образцом для всей последующей европейской культурной истории. Но те же Афины оказались неспособными ответить на очередной политический вызов (кризис, вызванный Пелопонесской войной) и тем самым вызвали цивилизационный надлом не только по отношению к себе, но и ко всему эллинскому миру. С точки зрения Тойнби, Еврипид,

¹ Тойнби А. Дж. Постигание истории: Сб. — М., 1991. — С. 305.

² Там же. С. 308.

Сократ, тем более Платон — уже герои надлома. Их величие заключается в том, что они ясно видят тот кризис, в котором оказались величественные Афины «века Перикла». Они апеллируют к лидирующему афинскому меньшинству, оставаясь всю жизнь в оппозиции к нему, но оно их не слышит. Оно почило на лаврах и предпочитает насилие. И пример Сократа — самый известный, но далеко не единственный.

Позже приходит черед римской мировой державы — апофеоза силового решения мировых проблем. Этот способ бытия в истории уже не оставляет места ни для развития личности, ни для духовного совершенствования. Приближаясь к распаду, цивилизации лихорадочно ищут возможности для приостановления этого процесса. Тойнби указывает на те из них, которые в действительности являются псевдовозможностями. Таков архаизм или стремление закрыть проблему будущего, полностью обратившись к прошлому, увековечив его. Таков футуризм, который, напротив, отбрасывает настоящее ради иллюзии быть причастным желаемому будущему. Но и архаизм, и футуризм объединяет отчаянное желание закрыть глаза на настоящее, отрицание необходимости трансформации, необходимости работы духа в историческом творчестве.

Конечной стадией на пути к распаду цивилизаций, завершающих свой исторический путь, являются, по Тойнби, универсальные государства — последние попытки излечения умирающего общественного тела. В конце концов эти социальные образования гибнут: либо вследствие военного поражения, нанесенного им другим универсальным государством, либо вследствие естественных катастроф, либо, наконец, вследствие внутренних катаклизмов из-за полного раскола между правящим меньшинством, навязывающим свою власть силой, и отчужденным от власти большинством, «внутренним пролетариатом». Между той и другой социальными стратами не остается ничего общего. Союзника в свержении власти деградировавшей элиты внутренний пролетариат находит в чуждой ему варварской периферии, обитатели которой выступают как «внешний пролетариат» данного универсального государства.

Тойнби был далек от того, чтобы абсолютизировать свою схему мировой истории. Он никогда не отрицал ограниченность цивилизационного подхода, обращая к концу жизни все более пристальное внимание на проблему межцивилизационных контактов. Это ставило всю философско-историческую проблематику в некую новую плоскость — пути истории определялись в зависимости от способности субъектов исторического процесса к взаимонаучению и взаимоуважению. Будущее мира Тойнби связывал с ликвидацией цивилизационной обособленности и, следовательно, с отрицанием предыдущих форм исторического бытия, переходом человечества в некую постисторическую фазу в своем развитии.

Историософских концепций, подобных тойнбианской, в истории философии XX столетия было довольно много. Искушение, связанное с созданием широких исторических полотен, объясняющих всю историю, выводящих ее из некоего единого принципа или совокупности принципов, весьма велико. Но ясно и другое: XX в. — это эпоха кризиса историософской мысли, если понимать под ней моделирование единообразной, следовательно, умопости-

гаемой, логики исторического процесса. Термин «процесс» уже говорит о подобной логике, предполагает прозрачное для разума движение от некоторого исходного пункта к некоторому конечному. В нем всегда имеется в виду известное направление движения. Для историков нашего столетия, так же как и для многих философов, уже не характерен безбрежный познавательный оптимизм (равнозначный эпистемологической наивности), свойственный историографии прошлого века, известной расцветом особого жанра — всемирной истории. Нынешние историки, умудренные критикой гегелевского исторического логоцентризма (в частности, необоснованного, с учетом самой фактуры истории, притязания разума на безусловную разумность истории, на ее субстанциальное единство), с оправданным недоверием относятся к максимально широким обобщениям, характерным для традиционных философий истории, поскольку зачастую подобная широта основывается на весьма избирательном отношении (явном и в случае с гегелевской философией истории) к «сырому» историческому материалу.

Критическая философия истории — это такой тип философского вопрошания, который озабочен не историей как процессом с ее свойствами и движущимися силами, а историей как описанием некоего прошлого. Основные задачи этого типа связаны с выяснением эпистемологических возможностей историописания. Возможно ли истинное описание прошлого, в чем специфика исторического объяснения, отличается ли история по своей объяснительной структуре от естественных наук — таковы основные вопросы, которые пытаются решить философы этого типа.

Это не означает тем не менее, что современная историческая наука вообще против генерализаций. Без них исторический рассказ был бы невозможен. Понятно, что всякий рассказ, или, как сейчас говорят, нарратив, предполагает цельность позиции самого рассказчика, а также единство излагаемого материала. Историческое время имеет своей предпосылкой уверенность исследователя в том, что между прошлым и будущим существует связь, что настоящее есть продолжение и, следовательно, выявление прошлого. Настоящее, с этой точки зрения, образует некую абсолютную точку отсчета, позволяющую обозревать прошлое через призму его линейного движения к эмпирически фиксируемому настоящему. Прошлое доступно нам в той мере, в какой оно соотносится с настоящим. Вопрос, однако, в том, насколько убедительна сущностная соотнесенность прошлого и настоящего.

Ответом на этот вопрос озабочена, в частности, герменевтика (в XX в. ее лидером был немецкий философ Г.Г. Гадамер). В отличие от исторической герменевтики В. Дильтея, исходившей из того, что исследователь культурно-исторических феноменов прошлого в состоянии адекватно постичь их так, как он понимает, т.е. переживает изнутри жизнь духа, оживляющую всю историю человека, и поэтому способен «вжиться» в события прошлого, верно представить себе побуждения и переживания их участников. Герменевтика Гадамера видит пределы такого рода «вчувствования». Не в том дело, что оно в принципе невозможно, но в том, скорее, что всякое «вчувствование» есть психологический феномен, обусловленный жизненной конкретикой данного человека.

Оно тем самым не может быть в полной мере сведено к психологической конкретике другого человека, в особенности человека далекого прошлого. Чем же тогда занимается историк? Он восстанавливает прошлое, т.е. сопрягает его с настоящим. Но получается при этом не столько реконструкция прошлого (тем более не полная его реконструкция), сколько выявление смысла, который это прошлое имеет для нас — «насельников» настоящего. Гадамер, будучи учеником Гуссерля и Хайдеггера, воспроизводит в своей концепции основные установки феноменологии, основополагающим философским предметом которой являются интенции сознания, выражающие его смыслообразующую активность.

Исторические события (как мы их видим, понимаем) суть корреляты сознания. Без предваряющей направленности последнего, которая и создает собственно смысл всякой вещи, всякого явления в мире, создает сам мир как связанное целое, не может быть никакой науки (в том числе и науки истории). Эмпирический материал историка с этой точки зрения не имеет непосредственного характера. Цель исследования феноменологической метаистории (аналитики предпосылок самой исторической науки) — обнаружить, что в функционировании сознания сделало возможным данный эмпирический материал. Гадамер обращает внимание на «предрассудки» сознания современного историка, т.е. на те исходные установки, культурно-исторические предпосылки, которые и обуславливают то, что называется современным взглядом на вещи. И это делается не для того, чтобы далее от этих «предрассудков» избавиться. Как раз стремление от них избавиться характерно для классической нововременной философской парадигмы. В последней ставилась задача достичь положения абсолютного наблюдателя, освободившегося от всего временного, исторически ограниченного, условного. Делалась попытка взглянуть на вещи с точки зрения вечности. Классическая философия истории — попытка того же рода. Неслучайно ее иногда называют теологией истории. Гадамер же исходит из того, что временность — это и есть главная характеристика человека. «Предрассудки» — это условие самого функционирования данного сознания, без которых оно просто невозможно. Задача поэтому заключается не в том, чтобы устранить предпосылки, делающие современного исследователя именно современным, т.е. имеющим «современные предрассудки», и затем, вынеся за скобки свою современность, слиться с прошлым. Задача в том, чтобы, оставаясь осознанно современным, повернуться к прошлому, чтобы произошла встреча несводимых друг к другу прошлого и настоящего. Чтобы из этой встречи возник новый смысл, новая культурная ценность, произошло аккумулярование и приращение той сферы смыслов, которая и определяет ценность любой культуры.

Герменевтическая философия XX в., следуя той значительной трансформации, которую претерпела благодаря феноменологии классическая европейская философия, сделала упор на историчности (*geschichtlichkeit*) человека в противоположность истории как совокупности внешних по отношению к сознанию особого рода фактов, которые имеют характер предметов, ничем принципиально не отличающихся от предметов, как их понимают естествен-

ные науки. История принимает эти факты за исходное, эмпирически данное, безусловное. Историчность же есть характеристика человеческого бытия, выражающая его временность как условие всякой предметности. История есть описание человеческого мира посредством «конституированного времени», т.е. времени, самого ставшего предметом естественно-научного исследования (физического времени), чего-то объективированного, превращенного в независимое от человека условие существования природы (в том числе и той ее части, которая называется историей). Временность как историчность выражает коренной способ существования человека — не внешний, безразличный ему, но составляющий его основу, выражающий именно человеку присущую проективность, направленность в будущее, его текучесть, его несамотождественность, принципиальную незавершенность и, наконец, его конечность.

С этой точки зрения историчность человека есть трансцендентальная предпосылка истории как объективированной реальности, так же как интенциональность сознания есть предпосылка «позитивных» наук. Если бы не было человеческой историчности, не была бы возможна и объективная история. Браться за объективную историю как за эмпирически первичное означает оставлять без внимания основное — человеческую временность как условие всякого эмпирического опыта. Отсюда следует, что традиционная философия истории, остающаяся в рамках классической парадигмы, не имеет перспективы, ибо принимает за исходное тот эмпирический материал истории, исходность которого и ставится под сомнение в категории историчности.

Философия истории занимается абстрагированием из этой эмпирической реальности, отсылает к ней, ориентирована именно на нее. Такая философия не заслуживает названия философии, так как принципиально неполна, недостаточна, начинается не с начала, не с аутентичного, непосредственного бытия, но с чего-то опосредованного (эмпирический опыт с феноменологической точки зрения опосредован интенциональностью сознания), вторичного. «Философия истории так же, как и история философии, нацелены на то, что находится позади индивида и события. Они сочетают тождественность и длительность, разделяя временность и историчность, ради какого-то безвременного времени... Возвращенное время (прошлое время, описываемое через время настоящее. — *Примеч. авт.*) есть не столько время философия истории не может воспроизвести в своих построениях именно временность человека, его проективную изменчивость, его историчность. Вместо этого речь идет об общих схемах, опирающихся на надиндивидуальную логику, неизменность, тождественность, сводимость прошлого к настоящему. Идеал такой философии — вненаходимость. Ее субъект — некий абсолютный наблюдатель. Время, которое принимается в ней в расчет, обратимое, цикличное. Отсюда неизбежное тяготение к цикличности историсофских схем и построений. История принимает вид природного (в естественно-научном смысле) либо сверхприродного явления. Человеку с его живой временностью, с его экзистенциальностью в ней места нет.

¹ Gouhier H. L. Histoire et sa philosophie. — Paris, 1952. — P. 82.

Коренящаяся в феноменологии возможность недоверия к историософскому способу построения метаистории была еще более радикализована структурализмом и постструктурализмом. В феноменологии речь идет о вещах. Хотя это не те вещи, с которыми имеет дело обыденное сознание (они не являются вполне автономными по отношению к субъекту, но ему коррелятивны), и все же это — некие субстанциальные единицы. Их субстанциальность обусловлена связью с трансцендентальным субъектом. Структурализм упраздняет автономность вещи, ставя на первое место «отношение». Структура (главный объект структурализма) есть устойчивая форма отношений. Но структура конечна, замкнута. Она, кроме того, самодостаточна. Бесконечная структура неочевидна именно как структура. Она не может быть объектом исследования. Несамодостаточная структура должна быть лишь элементом другой более сложной структуры, т.е. ее описание как какой-то конкретной структуры недостаточно и требует выхода за ее пределы. Вполне поддается описанию лишь та структура, у которой есть известные нам пределы. Лишь она, собственно, и подпадает под определение структуры, поскольку в структуре, границ которой мы не видим, сама ее структурность, упорядоченность может быть поставлена под сомнение. Как в случае игры, правила которой нам неизвестны, нельзя утверждать, что это именно игра, нечто, имеющее правила.

Структурализм предположил возможность рассматривать историю как совокупность всякого рода конечных, самодостаточных структур (как систем отношений к детству, смерти, власти и т.д.). Но если история представляет собой совокупность конечных структур, то это означает ее (истории) дискретность (ее не-единство, не-цельность, разобщенность). Прежде всего, пожалуй, такая дискретность была установлена в истории науки (Г. Башляр, Т. Кун) которая выявила некумулятивный характер движения научного познания, т.е. его непоследовательный, неединый характер. Она отныне мыслилась как смена познавательных парадигм, обусловленных возникновением одной идеи (группирующей вокруг себя все остальные идеи, образующие данную парадигму) или системы идей. Отсюда возникли сомнения в безусловности представления о непрерывности истории. Появились основания для противопоставления истории как рассказа (единого и непрерывного, истории как книги) истории как действительности — «разрывной», не поддающейся универсальным обобщениям. Это делало невозможным существование всемирной истории как научного (а не литературного) жанра. Это ставило под сомнение и возможность философии истории в той мере, в какой в ней делаются обобщения, касающиеся истории как таковой, ее универсальной логики, ее общего направления. Это также ставило под сомнение возможность определения истории как прогрессивного либо, напротив, регрессивного движения, что так характерно для историософских концепций, например эпохи Просвещения. А ведь «важнейшая характеристика классического историцизма — представление о всемирном единстве истории и ее прогрессивном движении. Идея прогресса — стержень, организующее на-

чало новоевропейской исторической мысли»¹. Единая история, в принципе, означает нечто доступное для мысли, поскольку мысль схватывает именно общее. Идущая от Плотина мысль о том, что реально лишь то, что причастно единому, утверждает основоположность тождества мышления и бытия. В случае классической философии истории — тождества мышления и истории. Но примат дискретности в истории, постулируемый структурализмом и постструктурализмом, не означает признания бессмысленности истории. Скорее, речь идет о констатации невозможности (если оставаться на почве фактов, а не заниматься необоснованными спекуляциями) единого субъекта истории и единого ее объекта.

С этой констатацией связано провозглашение смерти «автора» (Р. Барт), смерти «человека» (М. Фуко) соотносимое со знаменитым высказыванием Ницше «Бог умер». Разумеется, речь идет не о физической кончине человека, но о кончине того воззрения, согласно которому творцом истории является некое «я», личность (тоже «вещь», с точки зрения Фуко) — источник всех «практик» и движений. Это означает «обращение к приемам безличного, деперсонализированного подхода, когда историческое полотно можно анализировать анонимно и “позиционно”, не прибегая ни к индивидуальной психологии, ни вообще к личностям и именам как самоактивным центрам истории»². Согласно Фуко, реальны (как предметы исторического исследования) именно «практики», именно системы взглядов, а не конкретные лица, не массы. Люди «встроены» в эти «практики», они им подчиняются, следуют им, и поэтому нельзя говорить о них как о «производителях» такого рода «практик», хотя, конечно, это не означает, что «практики» могут существовать сами по себе, без участия человека.

Речь идет именно об ориентации внимания исследователя, чем, собственно, и занимается современная метаистория. Это представляет позицию, согласно которой простой биографизм, берущий за основу как раз личность в ее уникальности, есть подход малопродуктивный. Он должен быть предварен изучением социальных, поведенческих, ментальных структур, определяющих изучаемую эпоху. Фуко предлагает в качестве методологического принципа примат «внешнего» над «внутренним», т.е. фактически преимущественное внимание к безличным общественным процессам, а не к внутренним переживаниям субъекта с его особой формой адаптации к этим процессам (на что, как известно, предлагал обращать главное внимание В. Дильтей, а позже экзистенциальные философы).

По мнению современного французского историка М. де Серто, прежняя история исходила из примата тождественного. Она «сшивала» разрывы во времени, признавая за ними этапы некоего поступательного, единого по сути своей процесса. Философия истории создавала собственную модель восприятия истории. Она исходила из наличия во всех этих этапах единого смысла.

¹ Мучник В.М., Николаева И.Ю. От классики к постмодерну: о тенденциях развития современной западной исторической мысли // К новому пониманию человека в истории: очерки развития современной западной исторической мысли. — Томск, 1994. — С. 8.

² Визгин В.П. Постструктуралистская методология истории // Одиссей. Человек в истории. — М., 1996. — С. 44.

Она унифицировала историческую реальность. Современный же исследователь концентрирует внимание именно на «отступлениях», «разрывах» (например, на критических точках изменения графиков роста народонаселения, заработной платы и т.д.). Он исходит из того, что раньше было не то что теперь. Методика исторического исследования отныне культивирует дистанцию по отношению к своему объекту. Подобная дистанция является не исходным пунктом исследования, который следует затем устранить, связав прошлое с настоящим, посредством единой схемы, но конечным пунктом. Историческая работа выявляет не правило, а исключение. «Работа заключается в том, чтобы производить негативное, являющееся значимым»¹.

Следует обратить внимание еще на один важный пункт постструктуралистской метаисторической модели — переоценку самого объекта исторического исследования. Вопрос о том, что такое исследование должно изучать. В последние десятилетия «история перестает быть для историка простой совокупностью подлежащих систематизации кирпичиков-фактов, подверженной аналитическим процедурам, внешней по отношению к познающему, мертвой данностью, неотъемлемой частью которой осознается историк. Современные методологии все в большей мере отталкиваются от постулата о предпосылочности познавательной активности»².

Что это значит? Выше уже отмечалось, что для традиционной историософии история является чем-то безоговорочно объективным, имеющим характер данного, непосредственного. Скажем, в той мере, в какой объект истории — прошлое, оно неприкосновенно, существует само по себе. Вроде бы ее интерпретировать, пытаться понять сокрытый в ней автором смысл. С точки зрения постструктуралистов, однако, объект историка нельзя всерьез признавать объективным, независимо от того, кто историю изучает, а кто к ней просто обращается. Иначе говоря, в истории нельзя реально (но можно в абстракции) отделить субъект от объекта. Субъект до известной степени делает возможным объект.

Постструктурализм достаточно убедительно обосновывает необходимость включения субъекта познания в поле исследования. Речь идет в данном случае не о человеке как творце истории. Все согласны, что люди, их действия, их помыслы образуют событийную канву истории. История не творится какими-то анонимными силами за спинами людей. Но речь идет о другом — о том, что история как наука, описывающая эту событийную канву, невозможна без учетной познавательной активности историка. В истории как предмете имеется теоретическая компонента, которая привносится в нее осмысливающим историком-теоретиком. Поэтому теоретическая история должна включать и исследование того «возмущения», которое вносит исследователь в его «чистый» объект. Сегодня история должна обращать внимание на самого исследователя, описывая его концептуальную установку. Таким образом, постструктуралистская метаистория определяет в качестве особой задачи изучение предвещающих всякое

¹ Certeau de M. L'opération historique // Faire de l'histoire. Nouveaux problèmes. — Paris, 1974. — P. 32.

² Мучник В.М., Николаева И.Ю. От классики к постмодерну. — С. 7.

историческое исследование теоретических предпосылок, которые формируют, придают определенный смысл непосредственному материалу истории.

Классическая философия истории представляется образцом практики исторического исследования, поскольку в ней с наибольшей силой выражено «возмущающее» сырой материал истории стремление «управлять историей». С этой точки зрения, прошлое невозможно без настоящего. Прошлое как прошлое, в его оторванности от настоящего, абсолютно недоступно. Зато оказывается возможным (и даже неизбежным) «кроить» историю в соответствии с какими-либо исходными установками (например, идеологическими). Историческое исследование превращается в инструмент власти. Задавая ориентиры прошлому, мы в какой-то степени задаем их и будущему.

* * *

Философия истории XX в. с особой силой поставила проблему коммуникации как сущностной характеристики исторического бытия и, говоря шире, как основания человеческого существования вообще. История возможна лишь в той мере, в какой люди открыты миру и друг другу. Точно так же и целые сообщества жизнеспособны вследствие их терпимости по отношению к другим общественным организациям. Настроенность на диалог создает предпосылки для будущего, открывает пространство для исторического творчества. История реализуется через общение. Она требует от человека неустанного внимания к бытию, являющемуся критерием и одновременно стержнем любого исторического события. Этот диалог с миром есть и основание для понимания нами нас самих. История в этом смысле есть предпосылка прорыва к нашей подлинной сути.

Выводы

1. История оказывается в центре философского внимания только с внедрением в сознание европейских народов иудео-христианской модели мира. С христианством возникает спекулятивная или теологическая модель философии истории, цель которой — описать историю человечества в целом, ее законы, направление и возможные итоги.

2. В христианских воззрениях на историю отмечается и другой ее фундаментальный аспект — необратимость. Если для античного сознания, как и для сознания традиционных обществ, характерен упор на повторяемость, воспроизводимость исторических реалий (иногда буквальная повторяемость и абсолютная воспроизводимость), то для христианского сознания важен акцент на уникальность каждого события в истории.

3. Немецкое Просвещение, прежде всего в лице И.Г. Гердера и Г.В.Ф. Гегеля, продолжило и развило идею о поступательном характере человеческой истории, оцениваемой в конечном счете именно как история разума.

4. Лишь в XIX в. появляется так называемая критическая философия истории, озабоченная описанием познавательных механизмов, имеющих в распоряжении самого историка. Критическая философия истории — это такой тип философского вопрошания, который озабочен не историей как процессом

с ее свойствами и движущимися силами, а историей как описанием некоего прошлого. Основные задачи этого типа связаны с выяснением эпистемологических возможностей историописания. Возможно ли истинное описание прошлого, в чем специфика исторического объяснения, отличается ли история по своей объяснительной структуре от естественных наук — таковы основные вопросы, которые пытаются решить философы этого типа.

5. К концу XX в. возникает нарративная философия истории, в рамках которой упор делается на описание свойств исторических текстов как специфических текстов. Философия истории, таким образом, превращается в род анализа текста и сближается, в частности, с литературоведением.

Контрольные вопросы

1. Кто ввел в оборот термин «философия истории»?
2. Какова специфика античного понимания истории?
3. В чем особенность христианской философии истории?
4. Кто был самым влиятельным представителем христианского понимания истории?
5. В чем состоит специфика просвещенческой модели истории?
6. Каковы основные особенности философии истории Гегеля?
7. В чем особенность «осевого времени» в модели мировой истории К. Ясперса?
8. Каковы основные моменты философии истории А. Тойнби?
9. Каковы особенности герменевтического подхода к истории?

Для дополнительного чтения

- Анкерсмит Ф.* История и тропология: взлет и падение метафоры. — М., 2003.
- Вен П.* Как пишут историю. Опыт эпистемологии. — М., 2003.
- Копосов Н.Е.* Как думают историки. — М., 2001.
- Хоттон П.* История как искусство памяти. — СПб., 2003.

Глава 15

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Социальная философия исследует проблемы общественной жизни. По мнению Аристотеля, общественная жизнь не есть исключительное достояние людей. Большинство животных живет стадами, а сообщество пчел и муравьев по своей дифференциации и организации даже превосходит некоторые типы человеческих обществ. Вместе с тем даже самые примитивные люди не имеют однозначных инстинктов социального поведения и вынуждены находить, закреплять в традициях нормы и правила общественной жизни. При всем разнообразии предписаний и запретов они служат инструментами организации важнейших внутренних и внешних отношений людей между собой и природой.

ЧТО ТАКОЕ СОЦИАЛЬНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ?

Существуют разные ответы на вопрос, что такое общество. Экономические и социальные теории базируются на системе институтов общества, которые задают правила и нормы поведения людей. Если в естествознании исследуются предметы, которые не нуждаются в понимании, ибо не имеют свободы, то социальные науки изучают поведение человека, который признает институциональные правила¹.

Жизненный мир как основа социальных наук

Социальная реальность формируется в интересующем опыте совместного бытия людей. Жизненный мир является пространственно-временным миром, воспринимаемым до и вне всякой науки. Он кажется несомненным, вызывает доверие, не требует никаких дополнительных обоснований, ибо подтверждает себя путем постоянного повторения одного и того же. Повседневный жизненный мир представляет собой окружающую среду коммуникации, в которой человек принимает участие с неизбежной и регулярной повторяемостью².

Истолкование и конструирование жизненного мира опираются на накопленный личный опыт и усвоение опыта других людей. В результате происходят типизация феноменов и упорядочивание нового опыта. Опыт возникает благодаря вниманию, которое человек уделяет ситуации. Сталкиваясь с похожей ситуацией, человек активизирует память и пытается решить проблему

¹ См.: Вебер М. Избранные произведения. — М., 1990.

² Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания. — М., 1995.

исходя из накопленных обобщений. Если обобщение получает дальнейшее применение, оно становится типизацией. Привычки как результаты повторения типизаций образуют естественную установку. Иногда этот само собой разумеющийся опыт начинает давать сбои. В этом случае естественная установка подвергается модификации. Но это бывает редко. Как правило, мы интерпретируем мир так, каким мы его знаем. Эти интерпретации не являются теоретическими выкладками. Они всегда имеют характер инструкций к действию: если положение дел таково, то я поступаю так-то. Благодаря своей применимости эти интерпретации становятся рецептами действий. Здравый человеческий рассудок играет здесь роль «теории». Он защищает человека от сомнений и одновременно является конструкцией, согласно которой мы упорядочиваем окружающую действительность.

Социальный опыт, превращаясь в типичный, образует запас знания. С его помощью происходит осознание себя как части социального мира, общего с другими людьми и существующего до нашего появления на свет. Так создается объективный мир, который задает определенные рамки субъективного сознания и действия. Жизненный мир — это такая действительность, которую мы стремимся изменить своими действиями, которая сама меняет наши поступки. Поэтому естественная установка является принципиально прагматической: мы действуем в своем жизненном мире, который задает границы нашей свободы. Изучая механизмы формирования жизненного мира, социальные науки способствуют пониманию кодов и норм социального порядка.

Коммуникативная теория общества

Как же доказать значимость принимаемых норм? Поскольку только один не может следовать правилу, постольку приходится допускать общую языковую игру, предполагающую intersубъективную значимость социальных, юридических и этических норм. Согласно К.-О. Апелю, тот, кто задумал обоснование своих суждений, должен участвовать в дискуссии и аргументации¹. В противном случае он не сможет обсуждать вопрос об оправдании принципов. Поэтому проблема обоснования решается следующим образом: тот, кто хочет обосновать норму, уже предполагает ее. Принадлежность к коммуникативному сообществу является не гипотетическим, а категорическим императивом. Практическое применение разума предполагает логические и этические условия коммуникации. Логика и этика не поддаются критической проверке, они надежны в практическом смысле.

Действия бывают типичными и нетипичными, неожиданными и значимыми, они нормируются как правильные и неправильные, приличные и неприличные, тактичные и бестактные. Во всех случаях нормирования срабатывает целый комплекс правил, в чем-то подобных грамматике и логике языка. Важно то, что эти процессы нормирования и селекции оказываются одновременно процедурами исключения некоторых действий. В конечном итоге определяющей является способность ориентироваться, что позволяет разобраться в

¹ Апель К.-О. Трансформация философии. — М., 2001. — С. 242

ситуации и каким-то образом ее упорядочить. Ориентирование предполагает редукцию сложного к простому, непонятного к понятному: действующая ситуация сводится к опорным пунктам, с которых можно начать. Такие опорные пункты осознаются в процессе ориентирования как лимитированные, они опознаются, поскольку они позволяют переход к другим опорным пунктам, вместе с которыми они потом делают понятным решение, предназначенное для той или иной стороны различия. Критерий их селекции — способность подключаться/подсоединяться друг к другу, а именно помогут ли они продолжать идти, работать, жить. Сообразно с этим код ориентирования, по которому функционируют системы, различает «способность подсоединяться» — «неспособность подсоединяться» и расценивает индивидуума как условие различия системы и окружающей среды.

Представления о морали являются опорными пунктами индивидуального ориентирования. Они находятся в его распоряжении менее чем остальные, но существенно способствуют тому, что индивидуальное ориентирование стабилизируется и становится благодаря этому идентифицируемым для других систем. Поскольку при этом различаются только добро и зло, системы одновременно сокращают сложность действующих ситуаций и позволяют действовать согласно категорическому императиву: «Поступай так!». Когда знают, с чем имеют дело, тогда можно дать только одну морально безупречную заповедь: принимай во внимание обстоятельства и последствия своих действий под страхом за себя и других. Наблюдение за поведением других становится опорным пунктом для рефлексии своего поведения. Это значит, что благодаря рефлексии морального решения другого ориентирование отыгрывает дистанцию по отношению к собственной моральной решительности и благодаря этому снова обретает способность к единению.

Общество как система систем

Что такое система, чем она отличается от среды, каковы факторы ее устойчивости? Исходной моделью является система с обратной связью, примером которой является термостат. По отношению к обществу тоже возникает технологическая проблема, суть которой в том, чтобы создать некий регулятор, предохраняющий его от разрушения. Т. Парсонс определял общественную систему как взаимосвязь институтов, интегрирующих традиции и роли, необходимые для существования социума. Очень эффективной для объяснения функционирования норм оказалась кибернетическая модель: институты выполняют функцию регуляторов, обеспечивающих самосохранение системы. Парсонс выделял внешние и внутренние условия самосохранения и считал особо важными ценностные параметры, которые пригодны для измерения степени реализуемости поставленных целей, приспособляемости к экстремальным условиям, стабилизации институциональных норм и образцов.

Н. Луман различал системы с положительной и отрицательной обратной связью¹. Поскольку не внешняя среда, а внутренняя способность саморегули-

¹ Луман Н. Введение в системную теорию. — М., 2007. — С. 56

рования обеспечивает устойчивость, он важную роль отводил наблюдателю. Наблюдение и рефлексия из чисто внешнего созерцания, ориентированного на истину, становятся частью и даже условием функционирования социальной системы. Но и теоретик — это на самом деле не посторонний наблюдатель, а участник социального взаимодействия. Именно он, находясь внутри системы, отличает ее от несистемы. Полученное им знание становится частью механизма саморегулирования системы.

Развитие общества — это не просто усложнение системы, оно предполагает отличие от того, что можно назвать внешним миром. Система общества состоит из подсистем. С точки зрения частной системы, остальные выглядят как окружающий мир. Например, среди множества сел одно растет быстрее и берет на себя функции централизации. Так возникло новое различие города и деревни. Всякое изменение оказывается многократным изменением частной системы, представляет собой изменение внешнего мира и других частных систем. Отсюда для сохранения общества необходимы перегородки между системами, иначе изменения в одной из них могут взрывным путем или «эффектом домино» произвести изменения в остальных.

Луман не только описал усложнение форм дифференциации в процессе развития, но и показал, что они же являются и способами интеграции общества, которое воспроизводит свое единство через различие. Отсюда то, что с точки зрения целостности и единства кажется разинтегрированным, на самом деле оказывается сверхинтегрированным. Если Хабермас расценивал модерн как разинтегрированное общество, где люди уже не объединяются на основе идей, то Луман, наоборот, утверждал, что оно достигло беспримерной стабильности своих функциональных систем.

ЧЕЛОВЕК КАК СОЦИАЛЬНОЕ СУЩЕСТВО

В сравнении с другими высшими животными человек не обладает достаточной для самостоятельного существования системой инстинктов. Формирование человека происходит в его взаимосвязи с внешней средой, к которой относится не только природа, но и человеческое окружение. Сразу после рождения человека его биологические потребности, телесные аффекты подвергаются постоянному и настойчивому вмешательству со стороны общества. При этом поражает открытость и пластичность человеческого существа, которое поддается самым разнообразным социально-культурным преобразованиям.

В современной литературе социализация характеризуется несколькими важными этапами. Прежде всего, это способность человека к запоминанию и научению, в ходе которого формируются определенные привычки и автоматические реакции. Благодаря этому психическая и физическая энергии расходуются рационально и используются для решения новых, необычных проблем. На основе привычек и традиций складываются социальные институты, которые могут быть определены как единство норм и следующих их предписаниям людей. Институализация традиций, норм, правил и предписаний предполагает возможность контроля их исполнения. Институты, например, отцовства

или иных форм родства приобретают объективированный характер. Сначала для ребенка отец — это взрослый, с которым он играет. Однако постепенно он начинает постигать, что отец — это нечто более серьезное, и осознает его как носителя опыта, традиций, норм, законов, власти. Объективация приводит к пониманию общества как некоей самостоятельной реальности, включающей систему учреждений. Вместе с тем эту реальность не следует интерпретировать по аналогии с природой, ибо она есть дело рук самого человека, т.е. результат его деятельности, представляющий собой историческую необходимость.

Общественные учреждения, будучи продуктами человеческой деятельности, должны быть оправданны и обоснованны. В современной литературе эта операция называется легитимацией. По сути дела ссылки на естественное или божественное происхождение законов тоже не что иное, как формы легитимации. Первые законы, традиции и нормы возникали в конкретных обстоятельствах и не нуждались в специальных обоснованиях. По мере их усложнения, а также при передаче последующим поколениям социальные нормы утрачивают естественный характер и нуждаются в специальном оправдании. Одна из важных функций мифа, религии, права и других форм общественного сознания — обоснование правил и законов социального мира.

Другая проблема, которая должна быть решена обществом, — контроль выполнения институциональных требований. Каждый человек следует тем правилам, которые он сформулировал в процессе личного опыта, но общественная жизнь основана на выполнении также и общепринятых норм, которые наследуются от прошлых поколений. Поэтому ребенка долго и терпеливо учат тому, как он должен вести себя в мире взрослых. Приоритет институциональных требований проявляется в течение всей человеческой жизнедеятельности, и от человека ожидают того, что он будет следовать этим правилам. Вступая в брак, человек не только осуществляет потребность в любви, но и принимает на себя вполне определенные обязанности. В принципе, это не противоречит чувствам, а напротив, способствует их сохранению.

Социальные институты не разрозненны, а интегрированы в систему. Эта интеграция выражается, прежде всего, в языке и знании. Взрослый человек знает свой социальный мир, он способен объяснять его плохие и хорошие стороны. Каждый социальный институт имеет совокупность сформулированных в языке правил, предписаний, моральных и философских принципов. На обыденном уровне знания о социальном мире функционируют в дотеоретической форме как совокупность правил поведения. Такое знание определяет действия человека, которые могут расцениваться уже не с точки зрения соответствия или несоответствия определенным институтам, а как «плохие» или «хорошие» вообще. Поэтому неисполнение социальных норм расценивается как отклонение, безумие или моральная испорченность. Таким образом, знание о социальном мире становится не только информацией, сведениями об устройстве этого мира, но и предписаниями, касающимися переживания и действия в нем, и законами, на основе которых наказывают оступившихся.

Критерием общества является наличие общих норм, правил и кодов коммуникации, которые постепенно трансформируются и совершенствуются.

В эпоху небольших семейно-родственных объединений общение достигалось на основе устной речи. Проживание на одной территории, родная речь, система норм и правил поведения — все это обеспечивало единство первобытного общества. По мере формирования больших государств, достигавших имперской стадии развития, устной речи, сказаний о героических предках, верований и обычаев, сложившихся в небольших коллективах, оказывается недостаточно. Возникают универсальные религии, моральные системы, наука, культура, которые выполняют важную роль в объединении различных этносов в государственную целостность.

Еще и до сих пор формирование сильных государств нередко рассматривается с точки зрения борьбы сил. Действительно, деспотические государства расширялись в процессе военных побед. Но, как показывает история Римской империи, дело не ограничивается насилием и покорением народов. Секрет успеха в том, что римляне не только завоевывали, колонизировали и эксплуатировали другие народы, но и цивилизовали их жизнь, перестраивая их города по геометрическому плану, вводя научные, культурные, правовые и даже развлекательные институты.

Наоборот, империи, сложившиеся к XIX в. в Европе, имели колониальный характер, их цивилизационные функции были весьма ограниченными. Борьба между империями за рынки и сферы влияния стала причиной двух кровопролитных мировых войн. Возникший после победы над фашизмом порядок был основан на равновесии двух сверхдержав, которые не прекращали борьбы за мировое господство. Крушение Советского Союза привело к нарушению сложившегося равновесия, и многополярный мир снова пришел в неустойчивое состояние. Глобализация наталкивается на сопротивление государств и народов, стремящихся сохранить традиционный образ жизни. Это снова заставляет обратить внимание на цивилизационный процесс и искать новые формы взаимодействия, предполагающие сохранение самобытных культур.

ГРАЖДАНСКОЕ ОБЩЕСТВО

Как реконструировать историю общества? Историки размещают факты по схеме эволюции общества — от этноса к народу и от него к нации. Такая позиция кажется объективной и рациональной основой для взвешенной политики: сегодня еще есть остатки племенной жизни, а также традиционные общества, где население чувствует себя подданными короля, но эти люди должны быть просвещены и воспитаны в демократическом духе и таким образом доведены до состояния нации. На самом деле такая псевдоэволюционная схема не более чем обобщение и оправдание колонизации так называемых примитивных народов.

Императивной формой жизни людей всегда был коллектив. Традиционные общества были ориентированы на построение и укрепление общественного тела. Открытость, зрелищность, ритуальность и даже спектакулярность празднеств, строительство храмов, форумов, театров, цирков и общественных бань предполагали не только жизнь на виду, но и доступность многих великолепных

и дорогостоящих объектов. Причины перестройки традиционного общества с традиционными формами власти многообразны. Старая власть, персонифицированная харизматической личностью — батюшкой-царем, самодержцем, использовавшим солярные знаки власти, — на практике была довольно расхлябанной и неэффективной.

Новое время связано с усложнением экономики и хозяйства. Возникает необходимость целесообразного использования ресурсов, техники, человеческих сил. Дифференциация и рационализация общественного пространства приводят к борьбе с бродяжничеством: каждое место должно быть закреплено за индивидом. Дифференциация пространств (появление тюрем, больниц, домов призрения, казарм, школ, фабрик и заводов), внутренняя сегментация этих государственных учреждений (классы внутри школы, группы внутри классов) требуют разделения и иерархизации людей. Люди извлекаются из натуральных условий обитания и подлежат преобразованию в казармах, школах, работных домах или больницах. Изобретаются многообразные ортопедические техники, направленные на формирование тела, способного эффективно и бесперебойно выполнять те или иные производственные функции и общественные обязанности. Так складывается новая технология власти, направленная на индивида, а не на массу. Абсолютное государство превращается в общество надзора и контроля, который, как показал М. Фуко, реализуется в разнообразных формах — от внешнего наблюдения до медицинских осмотров, психологических тестов и экзаменов¹.

Либеральная модель гражданского общества

Деспотическому полицейскому государству в XVIII в. было противопоставлено гражданское общество, ядром которого становится третье сословие. Оно институализируется в форме национального собрания, которое представляет и выражает волю народа. Так возникает автономное национальное государство — республика. Можно указать на некоторые базисные установки ее определения:

- 1) общество представляет собой солидарную общность, основанную на правовом равенстве своих членов;
- 2) граждане привязаны к территории, на которой они устанавливают свое политическое самоуправление, образуют государство;
- 3) единство нации основано на политическом и культурном суверенитете.

Нации появляются как продукт длительного культурно-исторического развития, как политические общности они известны со времен Средневековья. Точкой отсчета современного политического процесса можно считать формирование начиная с XIV в. самостоятельных государств, когда политическая власть конституируется как власть над определенной единой территорией. В этот период складывается сословное общество. Образование наций знаменует второй этап модернизации, когда встает вопрос о легитимности политиче-

¹ Фуко М. Надзирать и наказывать. — М., 1999.

ского суверенитета. Субъектом политики становится население страны, и это означает превращение его в гражданскую нацию.

Национальное самосознание объединяет представителей различных групп населения, ранее разделенных региональными, этническими, религиозными барьерами. Для этого необходимы новые основания единства, и одним из таких становится общественное мнение. Развитие национального самосознания протекает неравномерно. На самой ранней ступени существования современных государств право представлять от лица нации присваивали себе дворянство и верхушка городского населения. Так в игру истории включается сословная нация. По мере просвещения национальное сознание формируется у читающей публики и охватывает все более широкие слои населения. Носителем национального самосознания становится интеллигенция.

Во второй половине XVIII в. организуются широкие патриотические движения, которые считаются третьей фазой европейской модернизации. Под патриотизмом понимается такое общественно-политическое поведение, при котором общие интересы преобладают над личными. На его основе сформировалась современная модель гражданской нации, для которой характерны проживание на одной территории и наличие гражданства, право на самоопределение и политическое самоуправление. Согласно новой политической модели нация состоит из граждан, имеющих право избирать и быть избранными. Выход наций на историческую арену самым непосредственным образом связан со становлением национального государства. Оно характеризуется тем, что суверенитет принадлежит народу, который наделен гражданскими правами и принимает равноправное участие во всех институтах государства.

Национальные государства складываются в результате движения, которое возникает на основе программы достижения национального самоопределения в границах своей территории. Оппозиционные, добивающиеся политической автономии движения порождают внутренние и внешние конфликты. Оттого соотношение к таким движениям весьма неоднозначно. Национально-освободительное движение создает идеологию, в которой формулируются как критерии идентификации нации, так и демократические права человека.

Национализм — это отрицание равенства и утверждение собственной избранности на фоне неполноценности остальных наций. Таким образом, ксенофобия, шовинизм и антисемитизм становятся краеугольными камнями в национализме, в котором нация понимается как этническая общность. Катастрофическая вспышка национализма произошла во время Первой мировой войны и привела к формированию фашистского движения.

Становление национальных государств послужило причиной многих войн. Еще Кант для обеспечения общественной безопасности выдвинул концепцию Союза Свободных Наций, основанного на принципах равноправия. После 1945 г. в области внешней политики национальных государств произошли серьезные изменения, которые характеризовались интернациональной кооперацией: создание Организации Объединенных Наций (ООН), НАТО, Европейского Сообщества, Совета Безопасности и Сотрудничества Европы.

Спустя 200 лет после смерти И. Канта появились такие надгосударственные организации, как Международный суд, Комиссия по правам человека и т.д. Благодаря интеграции в международные структуры снимаются негативные последствия автономизации, а национальное государство переходит в новую фазу развития, характеризующуюся открытостью границ, заинтересованностью в сотрудничестве и обмене (экономическом, культурном, информационном) с другими странами и народами.

Общество и государство в перспективе консервативной философии

В обычной жизни люди заняты своими повседневными делами и не задумываются о высших целях. Наоборот, в чрезвычайных ситуациях они способны объединяться на основе идеологий. Побеждает тот, кто наиболее красиво и убедительно говорит. Консерватизм как политическая программа — весьма неоднозначное движение. Главный упрек состоит в том, что она легко превращается в национал-социалистическую идеологию. На самом деле консервативная концепция общественного тела является альтернативой индивидуализму и представляет собой попытку построения народного единства как государственного целого. Фашистская идеология использует расовый миф с целью создать образ врага. Она работает не с народом, а с массами, зажигая энтузиазм толпы истерическими речами и факельными шествиями. Однако воодушевление проходит, и в постстрессовой фазе люди живут жадной мести и реванша, склонны искать внешних и внутренних врагов. Эта история показывает предел, который не следует переступить тем, кто пытается реанимировать дух народа. Обычно он используется совсем для других целей, нежели те, о которых мечтала интеллигенция.

Сторонники консерватизма борются за сохранение рода, нации, государства, семьи, сословий. Все это нуждается в культивировании и без надлежащей воспитательной работы придет в запустение и приведет к вырождению. В философском консерватизме речь идет о единствах органического типа. Например, нация — это не просто граждане, имеющие право избирать и быть избранными в парламент. Народ — это не толпа и не безликая масса, ищущая хлеба и зрелищ. Вообще, настоящие граждане государства не являются продуктом социальной инженерии, их патриотизм складывается на основе территории, истории, культуры, языка и поддерживается общими интересами. Почва и кровь, выживание, образ жизни, привычки, быт и уклад, дом и семья, труд и профессия, положение в обществе связывают людей в целое. Современный капитализм разрушает устои традиционного общества. На место органических приходят организационные отношения, одновременно происходит дифференциация и интеграция, но уже по-другому, чем в сословном иерархическом обществе. Партии, профсоюзы, профессиональные сообщества являются гораздо более слабыми формами единства по сравнению с клановыми и родовыми союзами. Консерваторы считают, что человек живет не ради себя, а ради исполнения высших ценностей. Отсюда патриархальность консерватизма, его связь с церковью, которая всегда поддерживала традиционные ценности.

Связь государства и нации следует продумывать как в либеральном, так и в консервативном аспектах. Раньше идеалом была империя, соединявшая множественность наций во имя одной цели. Сегодня тоже возникают наднациональные объединения, что дает пищу для новых размышлений о сетевых империях. Критическое отношение одинаково необходимо по отношению к романтической, натуралистической и конструктивистской версиям национального государства. Сегодня стоит думать о возрождении не символов крови и почвы, а духовных основ общества.

Чрезвычайно важно понять механизм формирования и изменения габитуса (комплекс привычек, желаний, стереотипов поведения). Это нужно прежде всего для выстраивания долгосрочной политики. Она планируется исходя из экономических возможностей. Между тем основу государства составляет антропологический потенциал общества. Эффективный и актуальный политик знает жизнь и представляет реакцию населения на процессы модернизации. Но этого недостаточно. Если он будет исполнять желания народа, развития не будет. Политик — это тот, кто не только прислушивается к общественному мнению, но и формирует новую породу людей. Забота о подрастающих поколениях — основной закон эволюции общества. Успешно развиваются те, кто находят для этого эффективные технологии. Современная профессиональная подготовка научных и технических специалистов должна включать гуманитарные знания, необходимые для выбора таких ценностных ориентаций, которые бы соответствовали культурным традициям человечества, способствовали возрождению и развитию России.

ТИПЫ СОЦИАЛЬНЫХ ОБЩНОСТЕЙ

Род — одна из первичных форм коллективности, которая не ограничивалась экономическими, трудовыми или социально-иерархическими соглашениями, а скреплялась половыми, родственными и трудовыми связями. В рамках такого объединения имели место различные формы семьи: кровнородственная, в которой запрещались брачные связи между родственниками по вертикальной линии; групповая, в которой запрещались половые связи не только между родителями и детьми, но и братьями и сестрами; парная, предполагавшая брачные отношения только между мужем и женой. Род как система семей имел патриархальную или матриархальную структуру.

Семья — малая группа, построенная на кровном родстве или браке, первичный и элементарный институт общества. Семья основана на родственных и экономических, социальных и биологических, моральных и юридических устоях и вместе с тем и до сего дня остается местом реализации душевных человеческих связей. Именно в пространстве семьи реализуются стремление к душевной близости и такие качества, как способность к любви, доброте, дружбе, прощению, состраданию, которые человек считает аутентичными, т.е. присущими ему по природе, и которые он желает видеть во всех сферах жизни. Сегодня происходит распад семьи как фундаментального общественного института, и это угрожает самому существованию человека. Действи-

тельно, в развитых странах существование семьи уже не представляет собой экономической необходимости, чем и объясняется слишком легкий и поспешный отказ от нее. Однако что заменит семью в воспитании тех качеств, которые считаются подлинно человеческими, и не будет ли отказ от семьи представлять серьезную угрозу человеку?

Племя — этнический тип первобытной общности, основанной на кровнородственных связях и включающей несколько различных родов. Его существование связано с определенной территорией и способом ее освоения. Помимо хозяйственных связей, наличия разделения труда и обмена продуктами племя характеризуется душевной общностью соплеменников, которая выражается в своеобразии языка, традиций, жилищ, одежды, обычаев, мифов и верований. Существование родов внутри племени служит регулированию брачных союзов.

Этнос, или народность, — следующая ступень исторического развития людей, которая связана с формированием государства. Народности возникают путем консолидации племен, замены кровнородственных связей территориально-хозяйственными. Это происходит при условии соседства территорий, близости языков и сходства обычаев и верований. Вместе с тем этот процесс — продукт не столько мирного срачивания, сколько войны племен. В результате язык и верования более могущественного племени превращаются в господствующие.

Государство — дальнейший шаг на пути эволюции социальных общностей. Первые государства возникли в III тыс. до н.э. Их создание — одно из величайших достижений человечества, которое часто недооценивается из-за репрессивности государственной формы организации жизни людей. Но в то же время это гигантская и очень сложная социальная мегамашина, позволившая высвободить человеческие ресурсы и использовать их для развития собственного могущества. Конечно, первые государства не были чисто экономическими образованиями, например сооружение гигантских пирамид или огромных каменных идолов не имело никакого экономического смысла, а демонстрировало власть и могущество как таковые. Развитие государства привело к радикальному изменению человека. Во-первых, это такая форма общности, в которой кровнородственные связи оказываются недостаточными и строятся чисто социальные отношения. Во-вторых, для нее необходимы строгая дисциплина и исполнительность, так как различные группы людей, занимающиеся различной деятельностью, должны действовать согласованно. В-третьих, государство опирается на бюрократический аппарат, передающий приказы сверху вниз, и на военную силу — армию, которая способствует захвату чужих территорий и населения. Кроме того, оно создает внутренние контролирующие и карательные органы, используемые для принуждения к труду и наведения порядка.

Нации. Сегодня трудно указать на общепринятую теорию национального. Буквально «нация» как народ не отличается принципиально от форм общности на основе территории, языка, этноса. Однако понятия этноса как совокупности норм, традиций и правил жизни того или иного народа явно недостаточно

для понимания природы нации. Обычно в политологии их формирование связывают с буржуазными революциями, которые разрушили прежние религиозно-этнические формы единства и вынуждены были апеллировать к каким-то иным связям, объединяющим народ в республику. Поскольку экономических и рыночных связей для этого было недостаточно, идеологи буржуазных революций вынуждены были использовать исторические символы «крови и почвы» для консолидации людей. При этом произошла либерализация этих символов, что нашло выражение в понятии «дух народа», к которому взывали законодатели. Сегодня это понятие означает наличие некоторых отчасти бессознательных, отчасти осознанных черт и характеристик того или иного народа, объединяемых термином «менталитет». Его основу составляют не только требования разума, свободы, справедливости и равенства всех граждан республики, но и чувства, настроения, переживания, порядок которых также определяется обществом. Поэтому чувство национальной идентичности предполагает отличие «своих» и «чужих» и даже конструирование образа «врага», что в полной мере проявляется в национализме.

Еще совсем недавно вопросы национализма казались наследием глубокого прошлого, представлявшим исключительно исторический интерес. В бывшем Советском Союзе рассчитывали на воспитание интернационализма, а в европейских странах — на усиление экономической, политической и культурной интеграции. Между тем XX в. оказался еще и веком национальных конфликтов, на многих территориях был пережит период освободительных движений, которые и сегодня в той или иной форме случаются в высокоразвитых странах. Несомненно, это связано с политическим использованием национализма, но ясно и то, что последствия культивации национального своеобразия не преодолеваются рациональной критикой национальных предрассудков.

Образование наций — процесс отнюдь не идиллический. Разнообразные народности, объединенные в небольшие средневековые государства, ревниво отстаивали и культивировали свои особенности. Поэтому формирование наций предполагало силовые методы насаждения языка, обычаев и верований «большой нации», которая, в свою очередь, в целях самосохранения должна была насаждать «патриотические» чувства. Реакцией на это является космополитизм. Сегодня многие молодые люди идентифицируют себя как граждан мира. Однако нельзя забывать, что и сегодня существуют отдельные государства, имеющие собственные территории и, соответственно, собственные экономические и политические интересы. Люди, проживающие под сенью государства, имеют общие, но отличающиеся от чужих, обычаи, привычки, традиции и т.д. Отсюда можно сделать вывод, что космополитические взгляды выражают, скорее, идеалы, чем сложившуюся реальность. Поэтому политики используют национальную карту в своей игре. Ясно, что опасные последствия такой тенденции преодолеваются не проповедью интернационализма, а уравновешенной экономической, культурной стратегией интеграции, к которой общественность должна принуждать своих лидеров.

Классы. Проблема интеграции людей в единую нацию была связана не только с упадком форм христианской общности. Рынок породил автономного ин-

дива, вступавшего в конкуренцию с другими, культивировал агрессивность и жажду наживы. Вместе с тем общество не было суммой атомизированных индивидов, связанных только законами рынка. По мере дифференциации труда, его специализации и интеграции возникали различные сословия, объединенные корпоративными интересами. Пример таких групп — прежде всего цехи ремесленников и гильдии купцов. В рамках этих сословий существовала жесткая иерархия, но были и общие интересы, которые отстаивались всеми вместе. Однако по мере накопления общественного богатства расслоение людей происходило и по иным признакам. Например, население Парижа накануне 1797 г. составляли 50 тыс. обеспеченных и более 500 тыс. обездоленных граждан. При этом внутри обеспеченного населения существовала жесткая иерархия, и различия, скажем, между благородными сословиями, священниками, врачами, юристами, купцами, были весьма значительными. Беднота же, напротив, представляла однородную сплоченную массу. Если мотивы действий состоятельных людей были достаточно разнообразными, то толпой двигал исключительно страх голода. Для нее даже незначительное повышение цены на хлеб было вопросом жизни или смерти. Неудивительно, что первая французская революция, как и русская революция впоследствии, начиналась с хлебного бунта. Кричащая роскошь одних и ужасающая бедность других на фоне рассуждений о равенстве людей перед Богом и перед законом обостряли классовое самосознание и порождали ненависть бедных к богатым.

На опыте классовой борьбы основывался марксизм, выступавший как политическая идеология угнетенных классов. Однако по мере преодоления резких различий в уровне жизни различных слоев населения в европейских странах почва для теории и практики классовой борьбы исчезала. Там сложились новые социальные общности, среди которых наибольшее значение придается так называемому *среднему классу*. По сути дела, речь идет не о классе в его прежнем понимании как особой группе людей, отличающейся своим отношением к средствам производства, способами получения и долей общественного богатства, идеологией и т.д., а о слое, или страте, который отличается от других профессией, образованием, величиной дохода, образом жизни. Наряду со средним классом, выделяется элита — слой руководителей предприятий, крупных ученых, художников, звезд спорта и т.д. Таким образом, на место прежних дифференциаций общества на «пролетариат» и «буржуазию» приходит новое разделение, основанное не столько на отношении к средствам производства, ибо по мере развития транснациональных корпораций растет коллективная частная собственность, сколько на отношении к «символическому капиталу» — знаниям, информации, средствам массовой коммуникации.

На Западе давно говорят о революции менеджеров, которые становятся инновационной силой нашей эпохи. Д. Белл главную роль в постиндустриальном обществе приписывал ученым. Он полагает, что в современную эпоху научно-теоретическое знание становится производительной силой экономического роста и социального прогресса и открывает дорогу новому социально прогрессивному «классу знания». В совокупной среде «белых воротничков»

и буржуазии выделяется новый класс интеллектуалов и технической интеллигенции. Основой привилегий и власти нового класса становится индивидуальный контроль над профессиональной культурой, языком, техникой и соответствующими умениями. В таком контексте новый класс рассматривается как культурная буржуазия, которая присваивает преимущества, получаемые от исторически коллективно произведенного культурного капитала. Его авангардом являются университеты, образованные специалисты и студенты. Главную функцию — постиндустриальной социальной трансформации общества и духовно-нравственного генератора — класс интеллектуалов выполняет благодаря культуре критического дискурса, социальной рефлексии, нравственно-духовного восприятия мира, а также на основе высокого профессионализма и способности к мобилизации социальных движений.

ЛИЧНОСТЬ И ОБЩЕСТВО

Личность — сравнительно позднее понятие. Буквально оно происходит от слова «личина», означающего маску, которую надевали древнегреческие актеры. Лицедейство довольно точно отражает социальную природу человека, который, подобно актеру, играет в обществе ту или иную роль, однако, в отличие от него, осознает свое поведение не как игру, а как форму жизни. Старинные определения человека исключали индивидуальность и произвол и понимали свободу как следование необходимости. Пожалуй, перволичностью в истории культуры был Бог, выступавший для человека образцом подражания и высшей ценностью, по направлению к которой он должен осуществлять духовный подъем.

Понятие личности начинает играть особо важную роль в новейшем периоде истории, когда оно дополняется понятием индивидуальности. Раньше слово «индивидуум» имело биологический смысл и означало примерно то же, что означает слово «особь» применительно к тому или иному представителю класса живых существ. В современном смысле понятие индивидуальности развивалось в философии Просвещения и имело своей почвой становление рыночных отношений, в которые человек втягивался как отдельный товаропроизводитель, конкурирующий с другими. Очень важно и понятие автономности — независимости, которое также есть произведение Нового времени и выражение самостоятельности человека, освобождающегося от гнета религиозных и социальных традиций. Автономность связывается с рациональностью. Именно благодаря разуму человек может существовать как индивидуальность и вместе с тем вступать в коммуникацию и нравственные отношения с другими людьми. В частности, Кантово понятие долга объясняло, каким образом индивидуум, принуждаемый экономикой к эгоистическому поведению, оставался, тем не менее, моральным существом.

В социологической литературе принят ролевой подход к определению личности. В соответствии с ним в той или иной общественной структуре человек играет роль, предписываемую институтами. Быть отцом или руководителем предприятия — значит исполнять определенные требования и вести себя со-

ответственно общепринятым представлениям об отце или руководителе. На первый взгляд, такой подход слишком формален. Однако ролевой подход к человеку следует расценивать не как окончательный ответ на вопрос о загадке человека, а как рабочее определение, схватывающее особенности нашего существования. Действительно, каждый из нас, будучи неповторимым и уникальным существом, тем не менее, участвует в жизни как общественно полезная личность. Неверно думать, что исполнение общественных ролей превращает человека в винтик или функцию социальной системы. В отличие от актерской игры исполнение социальной роли чаще всего и есть то, что называют жизнью. Поэтому свои человеческие качества, чувства, переживания, надежды люди связывают с добросовестным исполнением своих ролей. Другое дело, если человек всю жизнь вынужден играть одну и ту же, к тому же тяжелую или неблагоприятную роль. Но зависимость развития человека от развития социальных отношений проявляется как раз в том, что постепенно человек становится носителем все более разнообразных и сложных ролей. Его свобода и ответственность будут определять тот или иной выбор, который он должен совершить между долгом и чувством, между формальными правилами и конкретными обстоятельствами.

Социологическое понятие личности оказывается полезным при объяснении социальной динамики. Это понятие означает возможность движения человека по социальной лестнице. Раньше такое движение было чрезвычайно затруднительным в силу множества сословных и социальных перегородок. Так, в Средние века ученик мог стать мастером, но подмастерье — никогда. Современное общество допускает развитие не только внутри группы, но переход из одного слоя в другой. Важнейшим фактором социальной мобильности при этом выступает образование.

Более глубокие уровни личности раскрывает психология. Если в философии центром личности считалось сознание, отождествляемое с разумом, который, наподобие хозяина, управлял психическими аффектами и телесными желаниями, то в психоанализе был выявлен подводный пласт бессознательного. С одной стороны, над индивидуальным сознанием довлеет общественное надсознательное — социальные и моральные нормы, которые З. Фрейд, основатель психоанализа, называл «Сверх-Я». С другой стороны, человек испытывает давление чувственно-телесных желаний (их систему Фрейд называет «Оно»), которые разум стремится подавить, но в результате добивается лишь «вытеснения» их в подсознательное. В результате поведение человека оказывается настолько сложным, что это дало повод говорить о «невротической личности XX столетия», патологически-агрессивное поведение которой объясняется репрессивностью разума и общественной морали в отношении телесных желаний.

Проблема личности в современном мире вызвана трудностью согласования двух подходов, один из которых можно назвать социально-экономическим, а другой — этико-психологическим. Оба они правомерны. Так, несомненно, что реализация человека связана с теми возможностями, которые предоставляет ему социальная система. Конечно, человек может осуществить свобод-

ный выбор, но одно дело — выбирать между ролью жертвы или палача и совсем другое — между разнообразием профессий, позиций и действий, которые предоставляются ему в высокоразвитом демократическом обществе.

Таким образом, необходимо рассмотреть проблему прав и свобод личности, как она стоит в современных социально-философских теориях. Философия издавна ориентировала человека на высшие ценности, главные из которых — истина и свобода. Сегодня нельзя ограничиться чисто теоретическими рассуждениями или моральными пожеланиями, нельзя забывать о главной реальности, о власти, которая хотя и стала менее репрессивной, зато вплотную придвинулась к каждому человеку и ограничивает его тело и душу. Сегодня она переместилась на страницы газет и журналов и на экраны телевизора. При этом она не всегда имеет открытую идеологическую форму, которую философия могла бы разоблачать как обман и манипуляцию сознанием населения. Власть присутствует как в юридически-правовой, так и в повседневной форме.

Отстаивать свободу означает, прежде всего, добиваться социальных, политических и юридических прав и гарантий. Всегда существует опасность деспотизма и произвола. Поэтому современная эпоха тяготеет к свободным выборам, позволяющим без насилия корректировать существующие законы. Естественно, что выборы имеют множество недостатков, и власть может манипулировать мнением народа. Поэтому свободные выборы возможны при условии свободы граждан и наличия у них политической сознательности и ответственности.

Основные признаки политической свободы:

1. Свобода индивида предполагает и опирается на свободу остальных. Границу свободы одного человека образует свобода другого. Таким образом, предполагается единство юридической независимости и нравственной открытости, выражающейся в признании свободы другого. Юридическая свобода называется негативной, ибо она позволяет человеку изолироваться от других, она полагает дистанцию, которой должны придерживаться люди в отношениях друг с другом. Нравственное признание может быть названо позитивной свободой, так как способствует солидарности людей. Благодаря единству негативной и позитивной свободы человек становится свободным в той мере, в какой свободны другие.

2. Свобода гарантируется правом, которое связывает насилие принципами справедливости. Свободный человек имеет защиту от насилия и может выражать свою волю. Как таковая власть реализуется в ходе свободной борьбы сил. Сила определяется, ограничивается другой силой, а не разумом или моралью. Вместе с тем борьба сил, не ограниченная разумом и моралью, приводит к истреблению, энтропии. Поэтому сила стремится получить разумное, правовое обоснование и таким образом вынуждена отказаться от произвола и насилия. Постепенно формируется правовое государство, в котором законы имеют одинаковую силу для всех, а необходимое в некоторых случаях применение насилия регулируется законом. Например, репрессивные действия полиции могут быть допустимы лишь в отношении правонарушителей. При этом человек не может быть заключен в тюрьму без указания причины ареста и имеет право

для выражения протеста и публичной защиты. Политическая же полиция недопустима.

3. Права свободного человека реализуются в обществе, которое обеспечивает изъявление его воли. Такое общество, в котором каждый человек в зависимости от уровня политической зрелости и аргументированности притязаний на власть может рассчитывать на признание, называется демократическим. Претенденты на власть ведут в соответствии с избирательным законом предвыборную агитацию. Выдвижение кандидатов различными группами населения зависит от необходимого количества подписей и не ограничивается. Посредством выборов формируется правительство. Таким образом, без применения насилия власть может быть изменена в соответствии с желанием избирателей.

4. Свобода, как известно, связана с истиной, и демократизация представлений об истине заключается в том, что она перестала быть достоянием посвященных. Так же как и политическая воля, политическая истина отыскивается в ходе свободных дискуссий, в которой участвуют как политики, так и общественность. Дискуссии и переговоры способствуют: а) повышению компетентности, информированности, раскрытию скрываемых сведений; б) выявлению неявных или кажущихся естественными предпосылок и ориентаций общественного развития; в) достижению взаимного согласия и признания чужого мнения. Для проведения дискуссий свободной общественности необходима свобода доступа к средствам массовой информации. При этом допустимы такие ограничения, которые защищают от клеветы и оскорблений, а также от разглашения секретных государственных и военных сведений.

5. Демократия имеет исторические формы, и ее критики справедливо указывают на то, что она легко превращается в охлократию — власть толпы, которая, как известно, вырождается в тиранию. Выход видится в повышении культурного, образовательного, жизненного уровней всего населения или, если это невозможно сразу, в формировании элиты — слоя специалистов, который пополняется из всех слоев населения.

6. Свободные выборы должны проверять обоснованность претензий элиты на управление обществом. Таким образом, конечный эффект демократического общества обусловлен решимостью населения отстаивать свободу. Демократический строй также связан с соблюдением определенных границ власти, которая не должна вмешиваться в частную жизнь человека и ограничиваться только необходимыми для соблюдения общественного порядка мерами.

7. Политическая элита формируется в условиях многопартийной системы. Однопартийность — серьезная угроза свободе, поэтому должны существовать разнообразные партии, выражающие интересы различных слоев населения. Партии, проигравшие на выборах, переходят в оппозицию и способствуют критике и моральному осуждению неэффективных или незаконных действий избранной власти. Партии и их идеологии стремятся навязать свои интересы и взгляды как всеобщие и единственно верные. Отсюда возникает опасность насилия и репрессий в случае победы даже демократических, социалистических и коммунистических партий. Это происходит в том

случае, когда не принимаются во внимание интересы другой, может быть, и меньшей части населения, которая не поддерживает политику победившей партии. Противоядием против этого выступают либерализм и плюрализм, допускающие существование и даже развитие той части населения, которая оценивается как консервативная или оппозиционная. Вообще говоря, политика должна соблюдать некоторую дистанцию по отношению к вере и идеологии. Фанатически религиозное государство или тоталитарный режим на основе той или иной идеологии в равной мере опасны по своим последствиям. Ценности общества вырабатываются в ходе совместного жизненного опыта людей и включают терпимость, гуманность, уважение, внимание, сострадание. Эти ценности должны быть нравственными принципами, регулирующими деятельность любых партий.

В развитых странах наблюдается некоторая усталость населения от политики. Это связано с тем, что институты реализации политической свободы отдельного человека далеки от совершенства, а свободные выборы не достигают цели. Интересы людей становятся все более разнообразными, и ими уже невозможно управлять традиционными юридическими и политическими средствами. Поэтому власть постепенно меняет свою форму и реализуется в форме манипуляции телесными и душевными желаниями человека. Она действует уже не через репрессивные органы или идеологическую пропаганду, а через управление образом жизни при помощи телевидения и других средств массовой коммуникации. Неудивительно, что наряду с традиционными партиями появляются новые общественные движения. Например, феминистки борются за права женщин, но вместе с этим раскрывают глубокую зараженность насилием и шовинизмом буквально всех сфер жизни. Точно так же экологические движения, наряду с угрозой техногенной перегрузки природы, борются против самой установки на покорение и насилие, которые реализуются по отношению к природе и человеку, к взрослым и детям. Таким образом, политическая философия не дает ответов на все случаи жизни. Реализация свободы достигается в каждую историческую эпоху и каждым последующим поколением по-новому. Власть ощущается каждым человеком, и каждый по-своему ищет избавления от гнетущих сетей порядка, зачастую принуждающего нас действовать помимо нашей воли. Эти сети часто невидимы, они составляют наше внутреннее «Я», и поэтому, когда человек ощущает неудовлетворенность жизнью, он склонен обвинять в неудаче именно себя и нередко опускается до алкоголизма или наркомании. Между тем свободный человек должен критически относиться не только к чужим, но к своим собственным установкам и переживаниям. Пространство свободы расширяется помимо политики еще и самоанализом, освобождающим от ненависти.

ГОСУДАРСТВО И ПРАВА ЧЕЛОВЕКА

Юристы различают три аспекта прав человека: 1) защиту от государства; 2) содействие соблюдению прав человека; 3) правовые, социальные и культурные условия их осуществления. Основопологающим считается право, опи-

рающиеся на естественные или врожденные права человека. Именно на них опирались американский Билль о правах (1776) и французская Декларация прав человека и гражданина (1789). Первые разделы этих документов описывают догосударственные права человека и провозглашают власть народа, что легитимирует государство и ограничивает власть правительства.

Приоритетны те права, которые применимы для взаимоотношений людей, а государство — вторично и, так сказать, субсидировано правами человека. Различие общества и государства важно для дифференциации политической антропологии на две части. В одной ставится вопрос, что такое человек и какие он имеет права. Этот раздел образует антропология права. Другой раздел составляет антропология государства, ибо человек — это такое существо, которое, как считал Аристотель, от природы вынуждено жить сообща, т.е. в государстве.

Сегодня все говорят о приоритете прав человека. Удивительно, что при этом не видят причин для их переоценки. Трудность заключается в том, что сама концепция прав человека возникает в рамках исторически конкретной формы территориального государства. Исторически обусловленная определенным новоевропейским контекстом, она претендует на универсальность. Провозглашается равенство людей перед законом, независимо от их происхождения, расы, языка, верований. Таким образом, речь идет о культурной универсальности и трансисторичности прав человека: к какой бы эпохе или культуре он не принадлежал, он имеет естественные права.

Критические возражения против их универсальности строятся на том, что права человека есть не что иное, как форма этноцентризма и даже культурного империализма Запада. Критики ставят вопрос о правомерности применения концепции прав человека, сложившейся в рамках западной культуры в эпоху Просвещения, к другим эпохам и культурам. Наконец, не есть ли «универсальные права человека» — права христианина? Иначе как понять, что именно в Вирджинии, где был принят первый билль о правах, так долго существовало рабство? На самом деле эти страшилки основаны на смешивании универсальности и униформности. Равные права не стирают культурных и социальных различий. Поэтому права человека должны опираться не на те или иные исторически возникшие культуры и государства, а на идею человека, которая разрабатывается в философской антропологии.

Но можно ли говорить о человеке вообще? Если человек — продукт культуры, то о нем нельзя рассуждать с внеисторической точки зрения. На это еще в 1930-х гг. указывали Г. Лукач и М. Хоркхаймер. По Аристотелю, человеческие качества формируются лишь в обществе. Это доказывает относительность прав человека к античному полису или территориальному государству эпохи Нового времени. Антропологи идут дальше и указывают на инструментальный характер государства. Если Гегель утверждал, что государство должно воплощать нравственную идею, то сегодня высказываются сомнения относительно этической задачи государства. Согласно концепции прав человека государство задает лишь самые общие условия рыночной экономики, гуманность же следует искать совсем в другом месте. Эта мысль не была чужда и Аристотелю,

который писал в «Большой этике» о том, что счастье не связано напрямую с политическим устройством.

Концепция прав человека имеет незначительное антропологическое содержание. Существует немало форм и возможностей реализации счастливой жизни: священник, врач, инженер, художник — каждый по-своему видит смысл жизни. Права человека оставляют возможности выбора открытыми и определяют лишь общие предпосылки гуманности. Поэтому общие права человека вовсе не препятствуют реализации права на то или иное культурное и тем более индивидуальное существование.

Вместе с тем концепция прав человека положила предел радикальному историзму и плюрализму в антропологии. В конце концов плюрализм культур и субкультур, как и нонконформистское поведение, возможны лишь при определенных условиях, которые сами не плюрализируемы и не историзируемы. Идея прав человека должна пониматься как единство конкретного и универсального. Она ограничивает плюрализм и нонконформизм признанием общих условий, которые образуют нормативное понятие гуманности.

Внутри западной юриспруденции легитимация прав человека не стала актуальной проблемой. На академическом небосклоне она восходит в практической философии в контексте обсуждения интеркультуральности, а также в ходе отречения от телеологического мышления. В обоих случаях антропология вступает в дебаты с проектом модерна. Эти дебаты всегда имеют агрессивный характер. Например, А. Макинтайр считает просвещение разновидностью религии прав человека, которая недалеко ушла от гонений на ведьм¹. В самом понятии разума уже содержатся необсуждаемые моральные предпосылки, определяющие содержание идеи человека. Антропология как нормативная наука по-прежнему строится на основе телеологического мышления. Но отказ от него приводит к неразрешимости вопроса о легитимации прав человека.

С аналогичной критикой выступили так называемые коммунитаристы — Майкл Уолцер, Чарльз Тейлор. Их критика направлена против универсализации либерализма в качестве всеобщей практической философии и абсолютизации прав человека как выражения плюрализма. Но ни новая мораль, ни новая рациональность сами по себе не освобождают от телеологического мышления. Вопрос «для чего?», т.е. телеологическое объяснение, не имеет принципиального значения для антропологии, которая прибегает не к внешним, а к внутренним факторам: в силу развития морально-правовой чувствительности человек обретает представление о неотчуждаемых правах. Права человека — это не завершенное, а лишь исходное определение условий, наличие которых позволяет говорить о человеке как человеке. В этом смысле они считаются «врожденными», «априорными» и «неотчуждаемыми» и представляют трансцендентальные основания социальной философии.

В определении человека как общественного существа следует различать позитивный и негативный смыслы социальности. Именно такое представление заложено в определении Томаса Гоббса (1588–1679): человек человеку враг. Однако негативная сторона человека — это не метафизическое зло, а при-

¹ *Макинтайр А.* После добродетели. — Екатеринбург, 2000. — С. 102

родная агрессивность, т.е. конкретная опасность, которую можно нейтрализовать. Другое следствие гоббсовской теории — пересмотр аристотелевского утверждения о естественном происхождении полиса. У Гоббса государство не есть развитие врожденного социального импульса, а искусственный продукт договора и института признания. Очевидно, что за этим стоит травматический опыт гражданской войны и раннего капитализма. Негативная социальная антропология фиксирует *conditio humana* (условия человеческого существования), и только в ее рамках имеет смысл институт прав человека.

Для доказательства универсализма прав человека необходимо показать, что насилие в культуре излишне. Политическая природа человека имеет две ступени — право и государство. Вместе с тем любая власть, пока она существует, это и есть закон. Поэтому право есть право сильного. Но, связав себя законом, сила сама трансформируется. Она уже не представляет собой чистую волю к власти и не может заниматься постоянной переоценкой ценностей. Реальная власть вынуждена искать признания путем легитимации и находит его в праве, возникшем задолго до того конкретного политического режима, который на него опирается.

При том что право — это тоже форма власти, оно отличается от того, что немецкие социологи называют господством. Господин, конечно, не всегда делает то, что хочет, но всегда принуждает к подчинению. Можно ли обойтись без него? Древние считали, что у каждого человека должен быть свой начальник. Сегодня многие это считают варварством. Вопрос в том, возможен ли начальник, соблюдающий необходимую меру господства. В любом случае тезис об отмирании государства спорен. Коммунисты и анархисты считали государство аппаратом насилия и эксплуатации рабочих. Большевики искали новую форму социальной организации, которую нашли в Советах. Однако и там потребовалась бюрократия, которая в конце концов использовала идеологию «народного государства» в своих интересах.

Либеральный проект также минимизировал функции государства, задача которого виделась в сохранении правил игры свободного рынка. Ему противопоставлялась модель социального государства, оказывающего поддержку незащищенным слоям населения, прежде всего детям, инвалидам и старикам. Альтернатива полицейскому государству и рыночному обществу видится в развитии институтов свободной общественности, контролирующих и корректирующих действия бизнеса и власти с учетом интересов всего общества.

ОБЩЕСТВО: ЕДИНСТВО И ДИФФЕРЕНЦИАЦИЯ

Вся история человечества может быть рассмотрена под углом поисков способов объединения растущего количества людей. Революционным становится XX в., эпоха зарождения массового общества и страха элиты перед толпой. Это было начало новой истории строительства общественных зданий для собраний народных представителей, партийных активистов, ученых, деятелей культуры, наконец, публики. История этих мест не прописана, и нет специальной

науки о таких социальных пространствах, а между тем она могла бы объяснить, почему энтузиазм народа трансформировался в апатию масс.

Сегодня наблюдается распад традиционных социальных пространств, где люди собирались вместе и ощущали принадлежность к единству — производственному коллективу, профессиональному сообществу, культурному или социальному слою и стране в целом. Из большого количества разного рода дворцов культуры, пожалуй, только стадион еще функционирует как социальный коллектор, где происходит сборка общественного тела. Правда, некоторые исследователи высказывают опасение, что на стадионах возрождается тоталитаризм. Г. Тард придавал большое значение гипнозу и считал спорт формой внушения. Заражение и подражание — вот как достигается единство на стадионе. Рев толпы и поднимаемый ею шум расцениваются социальными демагогами как выражение единодушия. Это прямая противоположность парламенту, где консенсус достигается на основе разговоров. Э. Канетти определял массу как ринг и этим указал на значимость архитектуры стадиона и особенно акустического эффекта. Как и афинские деятели, современные режиссеры опираются на объединяющее и цементирующее воздействие музыки. Неслучайно сегодня разного рода шоу происходят на стадионах. Социальный синтез достигается в форме общего энтузиазма, возникающего в процессе слияния индивидов. Для этого вырабатывались ритуалы, на основе которых достигалось не просто единство народа, а автогипноз масс. Здесь происходил синтез организации и психотехники.

Возникает вопрос, почему открытый в глубокой древности эффект арены Колизея возрождается спустя тысячелетие? Наступление эры масс сопровождается разработкой ритуалов, контролирующих поведение людей. Марсово поле в Париже, олимпийский стадион в Афинах и их наследники — театр в Байрейте, Красная площадь в Москве, спортивный стадион в Берлине — все это архитектурное выражение единства. Мощный культурно-политический эффект достигался не рефлексией, а искусством. В эпоху модерна искусство стали продуктом специальной организации. Этим объясняются поиски гигантского интерьера для мобилизации множества людей путем инсценировки борьбы и победы. Спортивная идеология эксплуатирует «олимпийскую идею», но на деле мотивом государственной поддержки спорта является стремление к психической сборке этнически и медиально разобщенной массы в одно целое. Серия Олимпийских игр возвышается над временем, она объединяет историю и одновременно показывает, как далек абстрактный историзм от практического решения проблемы единства.

Трудно сказать, понимали ли основоположники олимпийского движения смысл своего начинания. Например, Пьер Кубертен осмыслил их в свете вагнеровского театра в Байрейте, который задумывался как способ объединения Германии. Таким образом, эпоха Просвещения дала свое понимание спорта как формы воспитания здоровой аристократической элиты.

Первый греческий панафинский стадион имел U-образную форму, т.е. одну открытую сторону, устремленную в будущее. Дональд Паркинсон в

1923 г. спроектировал стадион по образцу римского Колизея. Преобразование греческого стадиона в римскую арену стало знаковым событием. Олимпийский коллектор превратился в психополитическую машину, продуцирующую победу и победителя, различающую первого среди прочих. Возведение победителя на пьедестал, вручение олимпийских наград — это цивилизованная форма решения проблемы общественного чувства. Это была мощная машина власти: тот, кто победил, переставал быть индивидуумом, поднимаясь на пьедестал, он становился героем — источником политической энергии.

И все-таки стадион вмещает сотни тысяч, а не миллионы людей. Поэтому непосредственное участие болельщиков дополняется медиализацией. Медиаум, распространяющий энергию зрителей на остальную массу населения, возникает как союз бюрократии, прессы, радио и телевидения. В результате их слаженному функционированию большие массы людей получают своеобразный допинг. Во время Олимпийских игр эффект возбуждения приобретает планетарный характер. Используются такие события, как смерть принцессы Дианы или нападение террористов. То, что сегодня называют обществом, — это продукт таких медиумов, как ежедневная пресса, радио- и телерепортажи, не упускающие ни одного события, в курсе которых должен быть каждый.

Выводы

1. Общество не безличная структура, какой оно выглядит в моделях политологов и социологов. Оно остается, особенно в своей приватной и интимной сфере, формой бытия с другим, для которой, собственно, и предназначен человек. Тот факт, что, добившись независимости, он ужасно страдает от одиночества, вселяет надежду, что общество все-таки сохранится не только как система безличных связей на основе рыночной экономики, но и как частная инициатива людей, стремящихся к духовному единству, к общению на интимном, эмоциональном уровне.

2. Современное общество считается постиндустриальным. Это слово вводит в заблуждение, так как обращает внимание только на техническую революцию. На самом деле изменения затронули не только способ производства. В рынок втягивается то, что ранее оставалось вне рыночного, и, главное, производство идей, художественных произведений. В связи с этим много говорится об углублении отчуждения, о появлении его новых форм.

3. Информационная революция привела к созданию единого коммуникативного пространства. Особенно благодаря Интернету можно свободно пересекать границы национального государства и мгновенно связаться с любым жителем Земли, если, конечно, он является владельцем персонального компьютера, подключенного к «всемирной паутине». Вместе с тем наша макросфера оказывается холодной и переживает своеобразный морфологический стресс. Нельзя сказать, что она полностью глобализирована, ибо впала бы в стагнацию, но противоречия между ее подсистемами нарастают и грозят разрушить устойчивое развитие. Очевидно, что для их преодоления недостаточно одних переговоров и необходимо приложить усилия для рекультивации традиционных форм солидарности.

4. Нельзя не видеть, что современность строится уже не на основе идеи автономного индивида, который на свой страх и риск занимается производством тех или иных товаров для рынка. Нельзя не видеть, что, кроме экономических критериев, в современном обществе складываются иные требования. Если раньше производство безусловно определяло своего субъекта, то сегодня мы видим обратное: зависимость его от человеческих желаний и потребностей.

Контрольные вопросы

1. В чем отличие государства и гражданского общества?
2. Определите нацию как культурный и политический феномен.
3. Охарактеризуйте современные дискуссии вокруг прав человека.
4. Укажите, в чем отличия личности и индивида.
5. Почему современность называют эпохой индивидуализма?
6. На какой основе возможна солидарность людей?
7. Чем, по-вашему, является право: ограничением или условием свободы?
8. Каковы границы моральной оценки права?
9. Каковы негативные последствия современной цивилизации?
10. Как соотносятся власть и насилие, власть и право?

Для дополнительного чтения

- Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания. — М., 1995.
- Валлерстайн И.* Анализ мировых систем и ситуация в современном мире. — СПб., 2001.
- Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // Избр. произв. — М., 1990.
- Луман Н.* Введение в системную теорию. — М., 2007.
- Марков Б.В.* Человек в условиях современности. — СПб., 2013.
- Социальная философия: Хрестоматия. Ч. 1–3/Сост. Г.С. Арефьева и др. — М., 1994.

Глава 16

ФИЛОСОФИЯ ПОЛИТИКИ

До сих пор остается много неясного относительно сущностных характеристик и основных составных элементов политической философии, хронологии ее возникновения, соотношения с другими социальными и гуманитарными науками, с теорией и идеологией и т.д. По сути дела, нет ясного ответа на основополагающий вопрос: «что есть политическая философия?» Поэтому сложно ответить и на вопрос о том, кого именно считать отцами-основателями и современными адептами политической философии. В качестве таковых, например, в фундаментальный труд «История политической философии»¹ включены Фукидид и Платон, Ксенофонт и Аристотель, св. Августин и Аль-Фараби, Фома Аквинский и Макиавелли, Мартин Лютер и Гуго Гроций, Р. Декарт, Дж. Локк, А. Смит и Гегель, К. Маркс и Ф. Ницше, Э. Гуссерль и М. Хайдеггер и др.

Нетрудно заметить, что среди них имеются как «чистые» философы, так и юристы, политэкономы, историки. Зачастую имеет место смешение политической философии и политической теории: нередко эти понятия используются в качестве синонимов. В свою очередь, они оба смешиваются с понятием «политическая идеология». Очевидно, что это сложный и многоаспектный вопрос, имеющий важное значение для правильного понимания как структурных элементов мира политического, так и его понятийно-категориального аппарата.

АНТИЧНЫЕ КОРНИ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ. ПРЕДПОСЫЛКИ ЕЕ ФОРМИРОВАНИЯ В НОВОЕ ВРЕМЯ

Многие современные исследователи считают возможным применительно к античному времени говорить о политической философии и политической науке как о вполне сложившихся самостоятельных научных дисциплинах. Так, один из ведущих представителей американской политической науки Дж. Кэтлин называл Сократа крестным отцом западной политической философии². Английский политолог Н. Бэрри считает «Государство» Платона «самым первым и самым известным систематическим трактатом по политической философии»³. Пожалуй, наиболее крупным современным политическим философом, который последовательно отстаивал и обосновывал этот тезис, был

¹ History of Political Philosophy. — Chicago; L., 1987.

² Catlin D. The story of Political Philosophers. — N.Y.; L., 1939. — P. 33.

³ Barry N. An Introduction to Modern Political Theory. — L., 1982. — P. 10.

Л. Страус¹. Ссылаясь на традицию, он называл Сократа основателем политической философии. По его мнению, труды Платона и Аристотеля представляют собой самые древние из дошедших до нас работ по политической философии.

Подобные утверждения нуждаются в существенных коррективах. Возникают вопросы: что конкретно понимается под политической философией? правомерно ли говорить о политической философии применительно к античному времени? или о единой непрерывной традиции политической философии от античного периода до наших дней?

Для утверждения политической философии в собственном смысле слова необходимо было формирование и утверждение: во-первых, самого мира политического; во-вторых, понятия политического в самом широком и глубинном его значении и, в-третьих, формирование понятий второго порядка — государство, власть, право, свобода и т.д.

На первый взгляд может показаться странным утверждение о том, что политическая наука — сравнительно молодая дисциплина. Ведь действительно, к миру политического пристальный интерес проявляли такие столпы общественной мысли древности, как Платон, Аристотель, Цицерон и др. Писались сочинения под красноречивыми названиями «Политика», «Государство», «Законы», «Республика», «Государь» и т.д.

Но не надо путать историю политических учений и идей, накопление политического знания с политической наукой, политической философией, политической социологией в собственном смысле слова (хотя и нельзя отрицать факт существования между ними преемственной, генетической связи). По сути дела, период от Античности вплоть до XVIII в. и включительно составляет предысторию политической науки и политической философии, главное значение которой состоит в накоплении и трансмиссии от поколения к поколению политического и политико-философского знания.

Качественные изменения с точки зрения возникновения политической науки и политической философии произошли с переходом от Средних веков к Новому времени. Сформировалась идея личности с особыми неотъемлемыми правами и свободами, а также интересами, которые могут не совпадать с интересами общества. Росло осознание противоречий и конфликтов между обществом и государством. Постепенно вызревали институты, ценности и идеи гражданского общества.

Мыслители Нового времени, открыв личность, вместе с тем осознали непреложный факт вечной антиномии между личностью и обществом. Отвергается античная и средневековая идея тождества частного и общественного, утверждается идея первичности общества в его отношении к государству. Все это в конечном итоге способствовало формированию идеи гражданского общества и мира политического как самостоятельных подсистем человеческого социума. Эта идея окончательно утвердилась во второй половине XVIII—XIX в. в процессе формирования капиталистической системы с такими ее основополагающими атрибутами, как частная собственность, свободно-рыночная экономика, представительско-парламентская демократия и правовое государство, разграничение

¹ Strauss L. Introduction to Political Philosophy. — N.Y., 1996. — P. 64–65.

между социальной и политической сферами, экономическими, социальными и политическими функциями. Естественно, с этого периода можно вести речь о мире политического как самостоятельной подсистеме, автономной в отношении как экономической сферы, так и гражданского общества.

ИНСТИТУЦИОНАЛИЗАЦИЯ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

В XIX в. возникло и получило распространение такое понятие, как гуманитарные науки. В рамках социальных и гуманитарных наук сформировались политическая наука и политическая философия. Этот процесс происходил на фоне растущего интереса к таким ключевым проблемам, как происхождение, сущность и предназначение государства, теория общественного договора, отношения между государством и церковью, народный суверенитет, права и свободы человека, формы правления и т.д.

Вместе с тем начало XIX в. было отмечено печатью реставрации, проявившейся в появлении так называемых теократических политических учений, в возрождении теории божественного происхождения государственной власти вообще и королевской власти в частности. К тому же времени относится дальнейшая разработка органической теории государства, в которой оно отождествлялось с существом, имеющим самостоятельное, независимое от отдельных личностей бытие и стоящее над ними, обладающее внутренней жизненной силой и способностью к самосохранению.

Очевидно, что во второй половине XVIII — начале XIX в. были сформулированы важнейшие подходы, послужившие основоположениями для разработки важнейших политических теорий и концепций современности. А это, естественно, создавало предпосылки для окончательного оформления самостоятельных научных дисциплин, призванных профессионально исследовать и анализировать мир политического.

В этом контексте ключевую роль сыграл Гегель. Насколько известно, Гегель нигде не использует понятия «политическая философия» или «философия политики». Свой фундаментальный труд, посвященный материям, на которые распространяется это понятие, он назвал «Философия права». В этой связи интерес представляет тот факт, что у английских мыслителей, начиная с Гоббса, утвердились понятия «моральная философия» и «философия государства», равно как и «правление закона» (rule of law), а в Германии в качестве эквивалента последнего было принято понятие «правовое государство» (Rechtsstaat).

В конце XVIII в. неслучайно здесь же возникло понятие «философия права». Его, в частности, широко использовал теоретик исторической школы права Г. Гуго. Выбор Гегеля, по-видимому, объясняется тем, что формирование и утверждение идеи права и правового начала имели ключевое значение для радикальной трансформации самого мира политического в современном смысле слова. Право и закон, как его видимое воплощение, и стали той основой, на которой сформировались и утвердились такие основополагающие признаки современного (правового) государства, как суверенитет, универсальность,

всеобщность, абстрактность, безличность, которые и позволяют противопоставить мир политического гражданскому — сфере частного, индивидуально-партикулярного и т.д.

Анализ содержания «Философии права» показывает, что ее автор излагает свое понимание принципов формирования и функционирования мира политического, политической организации общества. Важнейшие проблемы добра и зла, права и закона, свободы и справедливости, морали и нравственности, личности, семьи, собственности, гражданского общества и другие рассматриваются в их соотносительности с государством. Это дает основание рассматривать данную работу не только как философию права и философию свободы, но и как философию политики вообще или политическую философию.

Политико-философский характер книги особенно отчетливо прослеживается в ее третьей части, озаглавленной «Нравственность». Здесь автор затрагивает ключевые вопросы, связанные с сущностью семьи, гражданского общества и особенно государства. Гегель подробно останавливается на идее государства, проблемах соотношения государства и религии, общественного мнения и государственных институтов, сущности власти и разделения властей, исторических формах государства и государственного правления и т.д.

Важнейшие проблемы, выдвинутые в XIX — начале XX в. в работах Т. Гоббса, Дж. Локка, Гегеля и других мыслителей Нового времени, нашли дальнейшее развитие у А. де Токвиля и Г. Спенсера, В. Парето, М. Вебера, А. Мишеля, Л. Дюги, Б. Кроче, К. Шмитта и другие. Они сформулировали важнейшие политологические и политико-философские концепции политики и мира политического, подняли фундаментальные проблемы эпистемологии и методологии, соотношения этики и морали, реального и идеального, свободы, равенства и справедливости, профессионального и морального в сфере политического, политической онтологии и т.д. Их заслуга состояла в том, что они окончательно определили мир политического как особую реальность, имеющую собственную логику развития.

Но 1930–1950-е гг. оказались наименее плодотворными в плане разработки данной проблематики. Этому способствовали факторы как политического методологического характера (экспансия позитивизма и бихевиоризма в социальных и гуманитарных науках). Новый импульс политическая философия получила в 60–70-х гг. XX в., и связан он с именами Л. Страуса, Э. Фогелина, Дж. Роулса, Р. Нозика, Г. Рормозера, И. Кальтенбрунера и другие.

Подытоживая все вышеизложенное, можно сделать вывод, что политическая философия возникла на определенном этапе исторического развития общественно-политической мысли. Главной предпосылкой ее формирования и утверждения стало расчленение гражданского общества и мира политического на самостоятельные подсистемы человеческого социума. Появление политической философии стало результатом длительного отпочкования от общей философии социальных и гуманитарных наук и их дальнейшей диверсификации.

ЧТО ЕСТЬ ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ?

Политическая философия — это, во-первых, особая поддисциплина, располагающаяся на точке пересечения философии и политической науки. В этом качестве она призвана изучать духовные и мировоззренческие аспекты мира политического. Она включает политическую онтологию, аксиологию, эпистемологию и методологию. Во-вторых, это та сфера духовной деятельности людей, где формируются мировоззренческие, нормативные и ценностные основы мира политического, сама идея государства и власти и т.д.

Для политической философии мир политического служит в качестве источника философской рефлексии о принципах порядка, свободы, равенства, справедливости и т.д. Она избегает вопросов типа «где?», «когда?», «как?», «кто?» или категорий «здесь» и «теперь». Ее интересует прежде всего сократический вопрос: «Что есть?» В центре ее внимания — не конкретная политическая ситуация, не конкретные формы и проявления политической деятельности, а природа мира политического, политической жизни вообще. Например, не конкретное государство, не конкретная властная структура, а природа государства и власти вообще, не конкретная война, а природа войны вообще, ее место и роль в жизни человеческих сообществ и т.д.

Философия призвана осветить скрытый принцип всего мира политического в его явленности. Она концентрирует внимание на сущностных аспектах, природе политических феноменов. Внешний аспект составляет конкретные проявления, формы и факты, так сказать, феноменальную сторону политического. Речь идет, например, о конкретных баталиях между законодательной и исполнительной ветвями властей по тому или иному вопросу.

Когда говорят о внутренней стороне, то имеется в виду сущность феномена разделения властей, которая характеризуется в идеальных, абстрактных категориях. «Все дело в том, — писал Гегель в данной связи, — чтобы в видимости временного и преходящего познать субстанцию, которая имманентна, и вечное, которое присутствует в настоящем. Ибо, выступая в своей действительности одновременно и во внешнее существование, разумное, синоним идеи, выступает в бесконечном богатстве форм, явлений и образований»¹. Поэтому прав был Б. Кроче, который не без оснований отмечал, что история содержит философию внутри самой себя в виде предметов ее суждений. Во многом и политика как важнейшая сфера жизнедеятельности человека содержит в самой себе собственную философию. В этом контексте политическая философия является составной частью политической действительности.

Мир политического имеет наличное, объективное бытие и бытие абстрактно-идеальное. Последнее существует в форме идеи — понятия-в-себе-и-для-себя. В этом качестве политическое бытие, возможно, составляет в явной или неявной форме интегральную часть любого человеческого общества. Иное дело, что вплоть до Нового времени, когда началось расчленение гражданского общества и мира политического на самостоятельные сферы человеческого

¹ Гегель Г.В.Ф. Философия права. — М., 1990. — С. 54.

социума, оно было неразрывно слито с другими аспектами человеческого существования.

Так или иначе, задача политической философии состоит в постижении идей и мыслей, лежащих в основе мира политического, которые, в свою очередь, раскрываются в понятиях. Поэтому важная функция политической философии состоит в разработке понятийно-категориального аппарата и языка политической науки. При этом следует подчеркнуть, что в политической философии, равно как и в других социальных и гуманитарных науках, велика роль абстракции. Ее задача состоит в том, чтобы упростить реальность, не искажая ее сути.

Если в большинстве социальных и гуманитарных наук абстракция возможна *a posteriori*, то в политической философии она допускается *a priori*. Политический философ не просто описывает факты, олицетворяемые теми или иными событиями политической жизни, а выявляет сущности, в которых достигается единство внутренней и внешней сторон события. Иначе говоря, политическую философию интересует не столько эмпирическая, фактографическая сторона мира политического, сколько его значимость и смысл в целом. Она призвана постигать сущность политического, определить в последней инстанции природу политических вещей в самом широком и глубинном понимании этих слов. В ее задачу входят осмысление содержания конкретных политических понятий, поиски ответов на вопросы: в какой мере политическую реальность можно изобразить в соответствующих понятиях и терминах, насколько их содержание значимо для субъектов политики и т.д.

Политическая философия занимается проблемами, связанными с соотношением целого и частного, общего и индивидуального, теории и практики, свободы, справедливости и равенства в мире политического. Вместе с тем в ее задачу входит выяснение сущности власти и властных отношений, государства, его предназначения и целей и т.д. Например, власть, взятую саму по себе, невозможно сколько-нибудь четко фиксировать в понятиях. Чтобы понять ее сущность, необходимо определить содержание понятия «государство», а его, в свою очередь, нельзя понять, не выявив то, какое именно содержание мы вкладываем в понятие «политическое». Иначе говоря, власть, взятая в ее конкретной явленности, в чисто практическом ее воплощении или в сциентистском, эмпирически-фактографическом аспекте, лишается многих важных сторон, редуцируется и упрощается. Поэтому для анализа власти применяется множество подходов, каждый из которых имеет свое понимание момента истины, но при этом как бы оставляет за скобками вопрос о природе власти как человеческого, социального феномена. Используя разные методологические подходы и методы исследования, политология призвана раскрывать место, роль и функции власти и властных отношений в мире политического, их взаимосвязей с другими сферами человеческой деятельности.

Что касается политической философии, то она призвана в данном контексте определить природу и предназначение власти. Суть этого тезиса можно разъяснить на следующем примере. В своем ставшем знаменитым Гетисберг-

ском обращении, президент США А. Линкольн во время Гражданской войны говорил о «правлении народа, для народа и осуществляемом народом». Это выражение, как правило, считается определением демократии. Но философ должен вникнуть в сущность этого выражения и дать ответы на следующие вопросы: для чего нам нужно правление, осуществляемое народом? кем оно должно править? и пр.

Можно сказать, что политическая философия — это дисциплина о принципах политической организации общества. Одна из важнейших характеристик этого принципа в его философском толковании — способность к универсализации, суть которой состоит в том, что в равных условиях он будет действовать одинаково. Например, для утверждения и эффективного функционирования политической демократии и ее институтов необходим определенный минимум условий, без которых они просто невозможны. Так, правовое государство предполагает гражданское общество с развитыми и общепринятыми институтами и ценностями. Последние, в свою очередь, предполагают признание законности частного, частного начала, противостоящего публичному началу, кристаллизацию групп интересов, признание социальной, культурной, идеологической и иных форм плюрализма.

При этом необходимо подчеркнуть, что понятия и категории «власть», «государство», «политика» и им подобные всегда выступают в конкретных формах и обликах в зависимости от национально-культурного, общественно-исторического, парадигмально-мировоззренческого и иных контекстов. Их конкретные типы и содержание зависят от типа мышления или миропонимания народа определенного исторического периода. Их нельзя представлять как вечные, вневременные ценности, как некие неизменные сущности, одинаково верные для всех времен и народов.

Касаясь ложного, метафизического толкования идеи античной свободы европейскими мыслителями своего времени, Т. Гоббс утверждал: «Ничто никогда не было куплено такой дорогой ценой, как изучение западными странами греческого и латинского языков»¹. Здесь философ имел в виду попытки некритического перенесения идеалов и ценностей одной исторической эпохи на другие исторические эпохи. Ценности и идеалы, воплощенные в социальных и гуманитарных науках, зависят от общества, которому эти науки принадлежат, поскольку они носят исторический характер. Например, как отмечал Р. Коллингвуд, «Государство» Платона — изображение не неизменного идеала политической жизни, а всего лишь греческого идеала политики, воспринятого и переработанного Платоном. «Этика» Аристотеля описывает не греческую мораль, а мораль грека, принадлежавшего к высшим слоям общества. «Левиафан» Гоббса излагает политические идеи абсолютизма XVII в. в их английской форме. Этическая теория Канта выражает моральные убеждения немецкого пиетизма, «Критика чистого разума» анализирует теории и принципы ньютоновской науки в их отношении к философским проблемам его времени².

¹ Гоббс Т. Сочинения. — М., 1988. Т. 2. — С. 168.

² См.: Коллингвуд Р. Идея истории. — М., 1980. — С. 218.

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

Зачастую политическая философия смешивается с политическими теориями. Поэтому весьма актуален вопрос об их соотношении друг с другом.

Политические феномены, их функционирование невозможно понять в отрыве от политической мысли, поскольку мысль и действие пронизывают друг друга. Мысли о политическом действии могут принимать различные формы, но реальное воплощение они получают в политической теории. Теория имеет своим основанием мысль, отличную от практики или действия. Но не всякую мысль можно считать теорией. Первоначально греческое слово «теория» понималось как сконцентрированный мысленный взгляд на что-либо в состоянии размышления с целью понять это что-то. В этом смысле оно охватывало бытие (онтологию), равно как и объяснение причинно-следственных связей в его религиозном или философском выражении, а также на эмпирическую или логическую мысль.

В широком смысле под теорией понимается комплекс представлений, идей и воззрений, имеющих своей целью истолкование и объяснение тех или иных явлений и процессов. Это понятие используется и в более узком смысле: под ним понимается наиболее развитая форма организации научного знания. Теория представляет собой целостную систему знания, различные компоненты которого расположены в логической зависимости друг от друга и выводятся из определенной совокупности понятий, утверждений и т.д.

Теория как особая форма освоения мира всегда связана с определенными философско-мировоззренческими установками. Это нередко служит фактором, затрудняющим проведение сколько-нибудь четкой границы между политической философией и политической теорией. Простое описание или систематизацию эмпирических фактов нельзя считать теорией. Последняя обязательно предполагает не только описание, но и объяснение.

Объяснение, в свою очередь, включает раскрытие закономерностей и причинно-следственных связей в тех процессах и феноменах, которые данной теорией охватываются. Политическая теория концентрирует внимание на конкретных проявлениях мира политического, таких, например, как структура и функции, институты и субъекты, их поведение, роли и взаимоотношения, формы и типы политических систем. Отсюда теории структурно-функционального анализа, типологизации политических и партийных систем, теории демократии, тоталитаризма и авторитаризма и т.д. Что касается политической философии, то она берет исследуемые материи в их целостности, стремится постичь лежащий в их основе универсальный принцип, понять саму идею политического, идею государства и власти, абстрагируясь от их конкретных воплощений.

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ОНТОЛОГИЯ

Политическое следует определить, выявив специфические политические феномены, категории, понятия. Как отмечал известный немецкий философ

К. Шмитт, политическое имеет свои собственные критерии, «начинающие своеобразно действовать в противоположность различным, относительно самостоятельным предметным областям человеческого мышления и действия, в особенности в противоположность моральному, эстетическому, экономическому»¹. Один из путей определения сущности и содержания любого понятия — это выявить его составные элементы, а затем на основе их анализа — вычленить его категории и критерии. Идя по этому пути, сначала попытаемся просто перечислить основные компоненты подсистемы политического.

При всей многозначности данного понятия, когда говорят о мире политического, речь идет об особой сфере жизнедеятельности людей, связанной с властными отношениями, с государством и государственным устройством, с теми институтами, принципами и нормами, которые призваны гарантировать жизнеспособность того или иного сообщества людей, реализацию их общей воли, интересов и потребностей. Иначе говоря, под политическим подразумевается все то, что касается феноменов, институтов, организационных форм и отношений в обществе, за которыми признана окончательная власть и авторитет, и существующих для утверждения и сохранения порядка и реализации других жизненно важных целей.

Для характеристики феномена политического определяющее значение имеет принцип всеобъемлемости или всеобщей обязательности. Здесь важно учесть, что не существует и не может существовать какого бы то ни было аполитического общества, поскольку все сферы и формы общественной жизни и деятельности в той или иной степени имеют политическое начало. Главная функция политического состоит в том, чтобы обеспечить единство разделенного на разнородные группы, слои, классы общества.

В сущности, общество едино в качестве политического сообщества. В этом контексте, когда говорят об интегративной, или интегрирующей, роли политического, прежде всего имеют в виду то, что оно включает объединяющее всех членов общества начало. Как выражение всеобщей воли, оно призвано примирить и совместить друг с другом разнородные и конфликтующие интересы всех сторон.

Следует отметить, что конфликт и консенсус составляют две важнейшие характеристики любой политической системы. Здесь речь идет в первую очередь о факторах, способствующих, с одной стороны, сохранению и жизнеспособности политической системы, а с другой — ее подрыву и, соответственно, изменению как отдельных институтов, так и системы в целом. Поэтому вполне объяснимо, что феномен политического колеблется между двумя крайними интерпретациями, одна из которых трактует политику как результат и поле столкновения конфликтующих интересов, а вторая как систему обеспечения правления, порядка и справедливости в интересах всех членов общества.

Еще в «Государстве» Платон устами Полемарха говорил о том, что политическая деятельность должна осуществляться в интересах части общества или партии («друзей») в борьбе с ее политическими противниками («врагами»).

¹ Шмитт К. Понятие политического // *Вопр. социол.* — 1992. — № 1. — С. 39.

Искусство справедливой политики — «это искусство приносить друзьям пользу, а врагам причинять вред».

Выступая с позиций сущего или реального положения вещей платоновский Фрасимах ратовал за то, чтобы в отношениях между властвующими и подвластными приоритет никогда и ни при каких условиях не отдавался подвластным. Как считал Фрасимах, не существует людей, которые, находясь у власти, могли бы отдать предпочтение интересам других в ущерб своим собственным интересам¹. Примечательно, что, считая все существующие системы правления несправедливыми, Сократ не оспаривал фактическую правомерность фрасимаховского конфликтного принципа, выведенного из реального жизненного опыта.

Эта традиция, идущая через Н. Макиавелли и Т. Гоббса, нашла свою дальнейшую разработку у К. Шмитта. Рассматривая политику в категориях «друг—враг», К. Шмитт полагал, что социальные отношения уплотняются, превращаются в политические при необыкновенной интенсивности в обществе иных противоречий. В сущности, Шмитт рассматривал дихотомию «друг—враг» в качестве главного конституирующего признака политических отношений, самого смысла существования политического как самостоятельной сущности.

В своих построениях Шмитт ставил во главу угла именно эту дихотомию, которой у него соответствовали противостояния «добро—зло» в морали, «прекрасное—безобразное» в эстетике, «выгодное—невыгодное» в экономике. Причем, согласно Шмитту, политические категории самодостаточны и независимы от моральных, экономических и иных категорий, политический враг не обязательно плох с моральной точки зрения или безобразен с эстетической точки зрения. Весь вопрос состоит в том, что он другой, чужой².

Эта линия трактовки политического нашла свое законченное развитие в марксизме-ленинизме. Его приверженцы однозначно утверждали, что, независимо от формы государственно-политического устройства, будь то античная средневековой Европы или современные парламентские представительные демократии, суть политического властвования в так называемом эксплуататорском обществе остается одинаковой — это диктатура эксплуататорского меньшинства над эксплуатируемым большинством. Что касается буржуазного государства, то они называли его «комитетом, управляющим общими делами всего класса буржуазии»³.

Исходя из этого постулата трактовались все без исключения политические системы и институты. Так, либеральная демократия трактовалась как политико-правовая оболочка классового господства буржуазии. Идея непримиримой классовой борьбы была возведена в статус универсального принципа, лежащего в основе всех без исключения общественно-исторических и социально-политических феноменов и процессов. Тем самым дихотомия «друг—враг» была перенесена на все сферы и принципы жизни. Политический враг не может

¹ Платон. Сочинения. — М., 1994. Т. 3. — С. 90–94.

² Шмитт К. Понятие политического. — 1992. — № 1. — С. 39–40.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 1955. Т. 4. — С. 426.

быть союзником или другом в экономической, социокультурной, эстетической или иных сферах. Исключается само понятие нейтралитета. В либеральной системе мировоззрения, если ты нейтрален к существующему положению вещей, ты молчаливо соглашаешься с ним. А здесь же нейтралитет воспринимается как неприятие, и, соответственно, ты причисляешься к лагерю врагов.

Очевидно, что политика начинается там, где существуют конфликты. Политика призвана найти пути и средства разрешения возникающих в человеческом сообществе конфликтов. Одним словом, конфликт и политика самым тесным образом связаны между собой. Но для разрешения конфликтов можно использовать разные пути и средства. Это находит выражение в факте существования различных форм правления, режимов, правительств, политических партий, организаций и т.д.

В любом случае государство (если речь не идет о той или иной форме тоталитарно-террористической диктатуры) как выражение всеобщей воли, а не интересов какой-либо группы или класса призвано примирить и совместить интересы различных составных частей общества. Оно призвано воспрепятствовать тому, чтобы конфликты между ними достигали взрывоопасной точки, обеспечить условия для консенсуса по основополагающим вопросам общественно-политического устройства.

МОРАЛЬНО-ПРАВСТВЕННЫЙ АСПЕКТ МИРА ПОЛИТИЧЕСКОГО

Там, где речь идет о понимании и толковании человека, человеческих целей, поведения, действий, устремлений непременно присутствует ценностное начало. Оно тесно связано с такими ключевыми категориями человеческой жизни, как добро и зло, сущее и должное, достойное и недостойное, справедливое и несправедливое и др. Из этого следует, что политическая философия не может не затрагивать аксиологического, т.е. ценностного, аспекта мира политического. Более того, можно говорить о политической аксиологии как о самостоятельном подразделе политической философии.

Нравственные начала, ценности и нормы, касающиеся мира политического, его институтов, отношений, политического мировоззрения и поведения членов того или иного сообщества, составляют политическую этику. Политическая этика затрагивает такие основополагающие проблемы, как справедливое социальное устройство, фундаментальные права человека и гражданина, разумное соотношение свободы, равенства и справедливости и т.д. Она играет ключевую роль в легитимации как политической власти вообще, так и различных форм правления.

Легитимность современного государства основывается прежде всего на правовом фундаменте, на признании в качестве приоритетных целей обеспечения прав и свобод человека. Жизнеспособная и прочная политическая система — это власть плюс законность и эффективность, т.е. способность удовлетворить основные функции управления. Однако как законность, так и эффективность власти и государства во многом определяются тем, насколько они и политическая система в целом соответствуют господствующим в обществе

идеалам и ценностям, где морально-этическому началу принадлежит отнюдь не последнее место. Иначе говоря, еще одной важной несущей конструкцией легитимности является морально-нравственная составляющая политической самоорганизации общества.

Действительно, как учил Конфуций, «народ можно заставить повиноваться, но нельзя заставить понимать, почему». Поэтому естественно, что почти все крупные мыслители, занимавшиеся проблемами политики, государства и права, от Конфуция, Платона, Аристотеля до Канта, Гегеля и современных исследователей, так или иначе затрагивали эти понятия.

Особенность всех этических проблем политики обуславливается тем, что сама политика теснейшим образом связана с насилием. К тому же политику нередко отождествляют с корыстным интересом, а нравственность — с бескорыстием. «Кто ищет спасения своей души и других душ,— писал М. Вебер,— тот ищет его не на пути политики, которая имеет совершенно иные задачи — такие, которые можно разрешить только при помощи насилия»¹. Отсюда возникают отнюдь не праздные вопросы: можно ли вообще говорить о политической этике как таковой, правомерно ли применение к сфере политики категории этики и морально-этических ценностей, и если нет, то можно ли говорить о человеческом измерении в политике?

Следует отметить, что в истории политической мысли на эти вопросы давались весьма неоднозначные ответы. Это вполне естественно, поскольку, например, Н. Макиавелли, допускающий любой произвол со стороны государя в интересах государства, Ж.-Ж. Руссо, озабоченный мыслью об обеспечении всеобщего блага, совершенно по-разному трактовали термин «политика». С этой точки зрения показательна позиция Аврелия Августина, который утверждал: «Что не было справедливым, не может быть и законом» («Non videtur esse lex quae juste non fuerit»). «Государства без справедливости — что это, как не большие банды разбойников?» — так ставил он ключевой вопрос политики².

В русле этой традиции известный немецкий философ конца XVII — начала XVIII в. Г.В. Лейбниц, исходя из своей идеи всемирной гармонии, однозначно отождествлял сферы права и морали. Гегель рассматривал государство как «действительность нравственной идеи».

Русские философы и правоведы (например, Вл. Соловьев, Л.И. Петражицкий, П.И. Новгородцев и др.) решительно выступали против противопоставления права и нравственности, лишения права морального измерения. Эта позиция, в частности, выразилась в известной идее равнозначности правды-истины и правды-справедливости.

В целом же если традиция, идущая от Платона и Аристотеля, рассматривает мораль и политику как единое целое, призванное реализовать принципы справедливости, то христианская традиция разводит понятия «этика» и «политика», воплощенные в «богово» и «кесарево».

Н. Макиавелли разработал особое политическое искусство создания твердой государственной власти любыми средствами, не считаясь с какими бы то

¹ Вебер М. Политика как призвание и профессия // Избр. произв. — М., 1990. — С. 703.

² Блж. Августин. О граде Божием. Кн. 4. Гл. 4.

ни было моральными принципами. Один из важнейших постулатов макиавеллизма — «цель оправдывает средства». Для пользы и в интересах государства, как утверждал он, правитель должен органически сочетать в себе хитрость и силу, т.е. быть лисой и львом в одном лице. Он вправе использовать все средства, которые служат делу укрепления государства. Как утверждал Макиавелли, человек, стремящийся делать только добро, обречен на гибель среди множества людей, чуждых добру. Для него высшая ценность — это государство, перед которым ценность отдельно взятой личности или какие либо иные ценности должны отступить на задний план или же полностью игнорироваться. Изгнав этику из сферы политики, Макиавелли заменил ее ценностно-нейтральным подходом, и эти аргументы были использованы им для обоснования упомянутого тезиса о том, что в политике цель оправдывает средства.

Подобных позиций в той или иной форме придерживались представители различных идейно-политических течений от позитивизма до марксизма. «Наша нравственность, — утверждал, например, В.И. Ленин, — подчинена вполне интересам классовой борьбы пролетариата. Наша нравственность выводится из интересов классовой борьбы пролетариата»¹. Здесь мораль, по сути дела, всецело поставлена на службу политическим целям, доведена до уровня элемента идеологии.

Постепенно торжество рационализма, сциентизма и научных методов исследования политических феноменов привело к попыткам отделения фактов от ценностей. Провозглашенная позитивистами нейтральность, или беспристрастность, политической науки, привела к тому, что нравственные аспекты политики были объявлены «личным делом» участников политического процесса, не имевшим никакого отношения к политическому анализу. Эту позицию наиболее четко выразил, пожалуй, известный французский писатель А. Франс, который утверждал: «Из всех пороков, опасных для государственного деятеля, самый пагубный — добродетель, она толкает на преступление».

Следуя этой традиции, и некоторые современные авторы считают необходимым отделить политику от морали. Утверждается, что после исчезновения авторитарных и тоталитарных режимов наступила очередь полного отделения идеологии и морали от политики и экономики. Предполагается, что в условиях политической демократии и в правовом государстве приоритет должен принадлежать исключительно праву и закону, для чего необходимо отказаться от морально-этических начал в политике.

Как представляется, постулат, согласно которому мораль предписывает выбор достойных средств для достижения разумно поставленных целей, лежит в самом основании политики. В этом контексте неправомерна сама постановка вопроса о противопоставлении морали и политики. Дело в том, что политические решения принимаются в поле пересечения власти и морали. Тем не менее необходимо провести границу между правом и моралью. В политике при реализации данной максимы особенно важно не допустить перегиба в какую-либо сторону: сторону профессионализма в ущерб нравственности и, наобо-

¹ Ленин В.И. Задачи союзов молодежи // Ленин В.И. Полное собрание сочинений: 5-е изд. — М., 1963. — Т. 41.

рот, нравственного начала в ущерб профессиональному или же подчинения императивов права императивам нравственности, и наоборот.

Подчинение права нравственности означало бы стремление к насильственному насаждению справедливости и добра и могло бы привести к всевластию государства. Об обоснованности этого тезиса со всей очевидностью свидетельствует опыт советской системы, где политика всецело была подчинена идеологии, претендовавшей на принудительное осчастливливание всех людей. Здесь была предпринята попытка соединить, как говорил Н. Бердяев, правду-истину с правдой-справедливостью, причем со своеобразно понимаемой правдой-справедливостью — распределительно-уравнительной.

Любой политик так или иначе сталкивается с вечной и, в сущности, неразрешимой антиномией между справедливостью и эффективностью, свободой и равенством. Весь мировой опыт предоставляет достаточно примеров, показывающих, что эффективное функционирование любых сфер жизнедеятельности, и в первую очередь социально-экономической, требует конкуренции, которая не знает пощады к людским судьбам, а порой и к самой человеческой жизни. Но такова жизнь! Без конкуренции, без соперничества она чахнет и рано или поздно прекращается.

Вместе с тем любая общественно-политическая система, любой режим не могут сколько-нибудь длительное время существовать без легитимизации, которая невозможна хотя бы без видимого соблюдения элементарных норм справедливости. Более того, справедливость — это один из краеугольных камней любой теории легитимности. Поэтому правы те авторы, которые говорят, что фундамент капиталистической системы рушится, если нельзя доказать, что она основывается на принципах справедливости.

Неслучайно даже самые тиранические режимы неизменно декларируют свою приверженность принципам справедливости. Истинная же справедливость требует относиться ко всем людям как к равным, но в то же время не приемлет стремления принуждать их стать равными, поскольку это требовало бы административного уравнивания не равных по своим способностям людей, что означало бы неравное и, следовательно, несправедливое отношение к ним.

Долг общества — обеспечить своим членам условия для достойной жизни. У общества не может быть целей, отличных от целей своих членов. Поэтому гражданство представляет собой не только юридически-правовой статус, но и социальное состояние, равенство перед законом и связанные с этим гражданские права в правовом государстве — это лишь один из аспектов жизни, который необходимо дополнить социально-экономическими правами.

Очевидно, что обеспечение подлинной свободы в обществе предполагает, чтобы каждый человек стал гражданином не только в юридическом и политическом, но и в социальном плане. Политическое равенство — это не самоцель, а исходное состояние, которое создает равные для всех условия выбора. Оно служит фундаментом, на котором процветает свобода. Свобода остается недостижимой мечтой, пока каждому члену общества не будет обеспечен равный доступ ко всему разнообразию жизненных шансов. Это предполагает

создание защитных мер, дабы никто не мог пасть ниже общего исходного статуса.

Одной из важнейших функций гражданского общества и правового государства является обеспечение минимально необходимых средств существования для всех своих членов, прежде всего тех, которые в силу разных причин не в состоянии делать это сами (инвалиды, больные, престарелые, дети-сироты и др.). Первоначально эту задачу выполняли разного рода институты гражданского общества, такие как кровнородственные, сельские, соседские общины, церковные организации, благотворительные организации и фонды, профессиональные общества, профсоюзы. Однако в силу разных причин в XX в. значительную, все более растущую часть ответственности за обеспечение необходимого уровня жизни людей, взяло на себя государство. Более того, в индустриально развитых странах, где неуклонно расширяются социальные программы, осуществляемые государством, утвердилось так называемое государство благосостояния. В качестве одной из главных целей государства благосостояния его приверженцы выдвинули «расширение» демократии, предоставление всем членам общества не только юридических и политических, но и социальных прав путем справедливого, с их точки зрения, перераспределения доходов. В настоящее время выполнение социальных программ стало неотъемлемой частью деятельности правового государства, одним из главных показателей его превращения в государство благосостояния.

ПОЛИТИКА КАК ИСКУССТВО ВОЗМОЖНОГО

Как уже говорилось, гражданское общество представляет собой сферу сотрудничества и столкновения множества частных интересов. Возникает немаловажный вопрос: как достичь совместимости разнородных и противоречивых интересов всех членов общества, их общей воли и морально-этических воззрений? Способность обеспечивать такую совместимость и делает политику «искусством возможного». В жизни, особенно политической, нередки случаи, когда бескомпромиссная приверженность принципу, диктующему всегда и всюду придерживаться его без учета возможных последствий, может привести к непредсказуемым и непоправимым последствиям. Для опытного политика из любого правила или принципа должны быть исключения. Например, во все времена властители, да и политические мыслители отстаивали допустимость лжи во имя укрепления существующей системы, считая ложь во благо вполне допустимым средством политики. Канцлер Германии О. Бисмарк как-то заметил: «Политик может со спокойной совестью лгать в трех случаях — перед выборами, во время войны и после охоты». Было бы лукавством утверждение, что какой-нибудь вполне уважаемый крупный политик или государственный деятель уровня, скажем, У. Черчилля, Ф. Рузвельта или Ш. де Голля, никогда не прибегал к обману, передергиванию или искажению фактов, в случае если это диктовалось высшими интересами нации и государства.

Любые более или менее дееспособные политические программы в процессе своей разработки и осуществления должны приспособляться к изменяю-

щимся реальностям, от чего-то отказываться, что-то заимствовать из программ других политических сил и т.д. Иначе говоря, «искусство возможного» требует от всех сторон, вовлеченных в политику, способности и готовности идти на компромиссы. Поэтому политику можно было бы характеризовать так же, как «искусство компромисса». Достижение приемлемого для всех сторон решения требует интуиции, воображения, дисциплины, опыта, умения.

Однако в морально-этическом контексте компромисс зачастую может рассматриваться как признак отступления от принципов. Исторический опыт показывает, что людям зачастую импонируют не те государственные и политические деятели, которые славились своим умением достигать согласия, а те, которые твердо и бескомпромиссно реализовывали свои идеи и замыслы. «Искусство возможного» означает не отказ от морально-этического ценностного начала, а то, что сама политическая этика должна учитывать реальные структурные предпосылки политической деятельности и возможности реализации того или иного политического курса.

Здесь мораль как одно из существенных проявлений человеческого измерения и абстрактное морализирование — совершенно разные вещи. Зачастую нельзя верить на слово тем политикам, которые строят свою карьеру, выдавая себя носителями высшей морали и нравственности и выражая негодование относительно других суждений. Нельзя верить тем, кто уверен в своей непогрешимости и претендует на исправление морали других. В большинстве случаев проповедуемая ими мораль — ложная. Важно отличать практическую целесообразность, необходимость или неизбежность того или иного действия и его моральную оправданность и обоснованность. То, что химические исследования и разработки чреватые для людей и общества опасными последствиями, не значит, что они должны быть прекращены. Но действительно опасен тот химик, который не сознает опасности. То же самое и с политиком.

Разумеется, идеальным является такой политик, который стремится к достижению наибольшего блага для наибольшего числа людей. Но ни один политик не может гарантировать этого, тем более предвидеть все возможные результаты своих действий. Политик часто оказывается перед дилеммой: либо принимать непопулярные и жесткие меры, которые не выдерживают критики с гуманистической и моральной точек зрения, либо, отказавшись от их принятия, оказаться перед перспективой еще большего усугубления ситуации.

Очевидно, что, с одной стороны, максима «политика есть искусство возможного» ставит определенные пределы морализации политики, а с другой — этика определяет возможные пределы, за которые политик не может выйти без риска оказаться «политическим трупом». Как бы то ни было, совершенно неправомерно проводить некую непроницаемую границу между понятиями «право», «государство», «политика», с одной стороны, и понятиями «нравственность» и «справедливость» — с другой. Необходимо стремиться к достижению высшего синтеза между этими двумя началами, синтеза, который мог бы послужить онтологической основой мира политического в целом.

Наука, претендующая на освещение реальной жизни, где центральное место занимает человек, не вправе игнорировать то, что обозначается понятием

«человеческое измерение». Его весьма трудно, если не невозможно, втиснуть в прокрустово ложе каких бы то ни было искусственно сконструированных теорий, моделей, математических формул и т.д. Постигать не поддающееся количественным измерениям и строго научному анализу духовное начало, символический аспект общественной жизни — удел интуиции.

Вопрос о том, как познать социальную реальность, ведет к вопросу: «Что такое социальная реальность?», который в свою очередь провоцирует вопрос «Что такое человек?». Другими словами, для адекватного познания социальной действительности необходимо занять антропологическую позицию, утверждающую постулат о культурной природе человека, постулат о том, что человек является существом не только экономическим и политическим, но и социокультурным. В таком качестве рациональные компоненты в его сознании тесно переплетаются с элементами эмоционально-волевыми, мифологическими, традиционными, национально-психологическими.

Рационализированные материальные интересы социальных слоев, классов, групп представляют собой могущественный детерминирующий и динамический фактор, который вносит решающий вклад в развитие общественно-исторического процесса. Однако такие категории, как патриотизм, семейная, общинная или иные формы лояльности, мифы, обычаи и традиции, тоже играют значительную роль в детерминации содержания и направленности общественных процессов и политического поведения людей.

Мифы, традиции, обычаи составляют часть мира, в котором мы живем. Поэтому их нельзя отбрасывать как бесполезные фикции, заблуждения, как нечто нереальное. В сфере социального речь идет не только об объяснении вещей, но и об адекватном их постижении. Объяснить социальный феномен значит прежде всего описать его. Например, «объяснение-описание» экономического кризиса заключается в описании и установлении предшествовавших ему спекуляций, первых банкротств, повышения банковских учетных ставок и т.д. Описание составляет существенную часть социальных и гуманитарных дисциплин и основу классифицирующего знания. Поскольку социальное представляет собой реализацию потребностей и устремлений людей, то понять его значит определить совокупность намерений и представлений, лежащих в основе социальных феноменов. Классифицирующее знание требует теоретического фундамента, который в социальных и гуманитарных науках имеет ценностное содержание. Поэтому очевидно, что концепция социальной и гуманитарной науки, скопированная с естественной науки, была бы слишком ограниченной и бедной.

Социальные факты не являются фактами как таковыми в смысле застывших, овеществленных фактов природы. Они слагаются из действий людей и носят динамический характер. В этом смысле можно сказать, что ученый, исследующий социальную реальность, интегрально включен в нее, он часть исследуемого объекта и в некотором роде участвует в процессе ее воспроизводства.

Важно учесть, что динамизм бытия делает его вечно незавершенным и, наоборот, незавершенность бытия есть признак его динамизма. С этой точки

зрения творение мира никогда не прекращается и, как говорил Вл. Соловьев, человек, как соработник Божий, активно участвует в не завершенном еще сотворении мира. Именно в силу этой незавершенности и открытости социального и политического мира политология и политическая философия должны концентрировать внимание на его динамической стороне. Сущностная характеристика политики не покой, а движение, и в центре внимания политической философии находится политический процесс. Поэтому прав Ж. Бурдо, который говорил, что «политика не дает себя сфотографировать».

Политика одновременно и искусство, и наука. Без добротной гипотезы эмпирические данные могут быть просто бесполезны. Здесь воображение и научное знание действуют рука об руку. В этом смысле функции художника и ученого совпадают. Изображение мира политики можно представить не как фотографирование, а как создание художественного портрета. То, как художник изображает, это не точная фотография, а концепция характера, его видение изображаемого объекта. Подобным же образом мир, который мы рисуем в наших политических рассуждениях, постигается, а не только воспринимается. Мы скорее представляем в нашем изображении политической реальности наши политические доводы, нежели воспроизводим политическую практику. Это по своей сущности субъективный образ. Эти доводы, образ, оценка — часть мира политики, подобно тому как портрет, созданный художником, является частью его мира.

Выводы

1. Мир политического имеет много измерений — социально-экономическое, социокультурное, конфессиональное, историческое, структурное, функциональное, концептуальное и т.д. Объединяет их мировоззренческая составляющая, в которой центральное место занимает политическая философия.
2. Политическая философия как самостоятельная научная дисциплина возникла в Новое время, в процессе диверсификации науки и выделения из философии социальных и гуманитарных наук — социологии, политологии, политической экономии и др. Здесь не совсем корректным представляется смешение политической мысли с мыслью общественно-политической в целом. Что касается Сократа, Платона, Аристотеля и других мыслителей Античности, то их следует назвать скорее предтечами, чем основателями политической философии. Период от Античности до XVIII в. включительно составляет историю политической науки и политической философии.
3. Политическая философия — это, во-первых, особая поддисциплина, располагающаяся на точке пересечения философии и политической науки. В этом качестве она призвана изучать духовные и мировоззренческие аспекты мира политического. Во-вторых, это та сфера духовной деятельности людей, где формируются мировоззренческие, нормативные и ценностные основы мира политического, сама идея политического, идеи государства и власти и т.д.
4. Задача политической философии состоит в постижении идей и мыслей, которые лежат в основе мира политического. Она призвана постигать сущность политического, определять в последней инстанции природу поли-

тических вещей в самом широком и глубинном понимании этих слов. Политическая философия занимается проблемами, связанными с соотношением целого и частного, общего и индивидуального, теории и практики, свободы, справедливости и равенства в мире политического, сущности власти и государства, их предназначения и целей.

5. Политическая философия теснейшим образом связана с политической теорией. Под теорией понимается комплекс представлений, идей и воззрений, имеющих своей целью истолкование и объяснение тех или иных явлений и процессов. Это понятие используется и в более узком смысле: под ним понимается наиболее развитая форма организации научного знания. Теория представляет собой целостную систему знания, различные компоненты которого расположены в логической зависимости друг от друга и выводятся из определенной совокупности понятий и утверждений.

Для понимания онтологических источников мира политического необходимо осознать, что конфликт и консенсус составляют две важнейшие характеристики любой политической системы. Здесь речь идет прежде всего о факторах, способствующих, с одной стороны, сохранению и жизнеспособности политической системы, а с другой — ее подрыву и, соответственно, изменению как отдельных институтов, так и системы в целом. Поэтому вполне объяснимо, что феномен политического колеблется между двумя крайними интерпретациями, одна из которых трактует политику как результат и поле столкновения конфликтующих интересов, а вторая — как систему обеспечения правления, порядка и справедливости в интересах всех членов общества.

Политическая философия тесно связана с такими ключевыми категориями человеческой жизни, как добро и зло, сущее и должное, достойное и недостойное, справедливое и несправедливое и т.д. Из этого следует, что политическая философия не может не затрагивать аксиологического, т.е. ценностного аспекта мира политического. Более того, можно говорить о политической аксиологии как о самостоятельном подразделе политической философии.

6. Политические решения принимаются в поле пересечения профессионализма и морали. Тем не менее необходимо провести линию разграничения между правом и моралью. В политике при реализации данной максимы особенно важно не допустить перегиба в какую-либо сторону: в сторону профессионализма в ущерб нравственности и, наоборот, нравственного начала в ущерб профессиональному или же подчинения императивов права императивам нравственности и наоборот. Подчинение права нравственности означало бы стремление к насильственному насаждению справедливости и добра и могло бы привести к всевластию государства. Поэтому в реальной жизни следует руководствоваться принципом «политика есть искусство возможного».

Контрольные вопросы

1. Каковы истоки политической философии?
2. Что понимается под политической философией?
3. Что имеют в виду, когда говорят, что политическая философия призвана выявить природу политических вещей?

4. На какие вопросы политическая философия призвана найти ответы?
5. Какова взаимосвязь между политической философией и политической теорией?
6. Каковы существенные характеристики политической онтологии?
7. Какое содержание вкладывается в понятие «политическая этика»?
8. Каково соотношение профессионализма и морали в политике?
9. Чему в политике следует отдавать предпочтение — праву или нравственности?
10. Какова в политике взаимосвязь между справедливостью, правом и нравственностью?
11. Какое содержание вкладывается в известную формулу «политика есть искусство возможного»?

Для дополнительного чтения

- Вебер М.* Политика как призвание и профессия // Вебер М. Избр. произв. — М., 1990.
- Гаджиев К.С.* Политическая философия и социология. — М., 2014.
- Гусейнов А.А.* Мораль как предел рациональности // Вопр. филос. — 2012. — № 5.
- Козловски П.* Общество и государство. Неизбежный дуализм. — М., 1998.
- Лэйн Д.* Мираж демократии // Политич. исслед. — 2014. — № 6.
- Сидорина Т.Ю.* Welfare State как точка отсчета: место государства всеобщего благосостояния в социальной истории // Вопр. филос. — 2012. — № 11.
- Kymlicka W.* Contemporary Political Philosophy: An Introduction. — Oxford, 2002.
- Strauss L.* Introduction to political philosophy. — Chicago, 1986.
- The Oxford Handbook of the History of Political Philosophy.* — Oxford, 2011.

Глава 17

ФИЛОСОФИЯ ПРАВА

В энциклопедиях и справочных изданиях советского времени философия права трактовалась как своего рода юридическая метанаука, занятая общими (методологическими) проблемами правоведения. При этом предполагалось, что подвизаться на столь высоком поприще пристало лишь титулованным (идеологически проверенным) специалистам. Но, как это ни удивительно на первый взгляд, в западных университетах (прежде всего в германских) философия права с конца XIX в. также практиковалась в качестве номенклатурной метаюристики, ограждавшей ординарное правоведение от разного рода мировоззренческих и эпистемологических грехов.

Совершенно по-иному понимала и конституировала себя философия права, которую принято называть классической. И в древности, и в Средние века, и в Новое время она разрабатывалась как особая философская дисциплина. Более точно ее статус можно обрисовать так: появившись в качестве раздела моральной философии (Платон, Аристотель, Фома Аквинский, Ибн-Халдун, Гроций, Спиноза, Локк), она через этическое решение вопроса о коренных различиях нравственности и права (решающая роль здесь принадлежала Канту) постепенно приобрела проблемно-тематическую и дисциплинарную самостоятельность (И.Г. Фихте, Г.В.Ф. Гегель, Г. Коген, Р. Штаммлер, Ш. Ренувье, В.С. Соловьев, Б.Н. Чичерин и др.).

С конца XVIII в. философы права осознают свою работу как важнейшую компоненту Просвещения. Они нацелены на то, чтобы разъяснить каждому человеку и гражданину ценность и приращенное достоинство права, убедительно продемонстрировать опасность гражданской безответственности, индифферентного или нигилистического отношения к законности, добиться того, чтобы уважение к правам стало неременной частью цивилизованного этического кодекса.

Эта просветительская установка (широкая демократическая пропозиция теории) имеет исключительное значение в условиях современной России. Сегодняшняя философия права должна, как никогда прежде, стремиться к теоретическому и критико-аналитическому воздействию на правосознание народа. При этом (опять-таки следуя классической традиции) необходимо с самого начала отличать правосознание от «повседневной юридической компетентности». Последняя, разумеется, не мешает правосознательному поведению, но сути его никак не составляет. Если бы дело обстояло иначе, пришлось бы признать, что самый достойный представитель цивилизованного правосознания, — это рецидивист, который отлично изучил уголовный кодекс и знает, как его обойти.

Правосознание не правознание, у него активный, аксиологический, идеально-критический темперамент, и всего адекватнее оно обнаруживает себя именно в том случае, когда оценивает действующие законы. Наиболее общим образом проблемное поле философии права может быть обрисовано с помощью следующих конъюнкций: свобода, равенство и справедливость, право и закон, право и правосознание, правосознание и нравственность. Это вовсе не означает, что любой очерк по философии права должен тематически строиться в соответствии именно с этими конъюнкциями. Существует множество конкретных, узко квалифицированных вопросов, решение которых предполагает и запрашивает философско-правовую рефлексю (таковы, например, отмена смертной казни, дозволение эвтаназии, точная юридическая квалификация взяточничества, возможности обоснования «прав этносов», «прав сексуальных меньшинств», «экологического права» и т.д.). Вообще, попытка провести по телу правоведения пограничную черту, за которой лежали бы темы, заведомо не подлежащие философско-правовому анализу, — это тщетное занятие. Отбор проблем, обозреваемых в кратком очерке философии права, во многом определяется тем, в какое время он пишется и какой профиль данной дисциплины отстаивается и разъясняется.

ДВУСОСТАВНОСТЬ ДЕЙСТВУЮЩЕГО ПРАВА

Легистский и сугубо юридический подходы к праву

Давно замечено, что слово «право» вызывает у людей два ряда совершенно разных ассоциаций. Одни вспоминают полицейского с дубинкой и суконый, устрашающий язык уголовных кодексов. Другим представляется образ гуманного русского адвоката, а то и вольнолюбивые тексты французской Декларации прав человека и гражданина. Одни склонны связывать право прежде всего с порядком, другие — со свободой, равенством, справедливостью. И, что самое любопытное, ни первый, ни второй ряд ассоциаций не могут быть отброшены как ложные. Оба содержат в себе частичную правду, поскольку свидетельствуют о неустранимой двусоставности самого действующего права, о двух несводимых друг к другу миссиях, которые оно выполняет.

Отражением этой неустранимой двусоставности можно считать то обстоятельство, что в общественной мысли на протяжении многих веков с перенным успехом конкурируют два подхода к праву, два типа правопонимания. Первое может быть названо легистским (от лат. *lex* — закон), второе — сугубо юридическим (от лат. *jus* — право, правомочие).

Приверженцы легистского подхода видят в праве прежде всего оружие поддержания безопасности и порядка. Самым существенным в правовой норме они считают то, что она «продукт государства, выражение его воли и усмотрения», «приказ (принудительное установление, правило, акт) официальной власти. Право производно от государства, его принципом ... является властная сила, обеспеченность властным принуждением»¹. Легистское по-

¹ Нерсесянц В.С. Новая философская энциклопедия. — М., 2001. — Т. 1. — С. 305.

нимание находит развернутое выражение в концепциях юридического позитивизма, который, с одной стороны, ставит во главу угла «догму закона», с другой — различными, иногда весьма рафинированными способами доказывает, что всякое право — это, в конечном счете, право силы.

Сторонники сугубо юридического подхода видят в праве «нечто объективное, не зависящее от воли, усмотрения и произвола законоустанавливающей власти»¹. В естественно-правовых теориях эта объективность мыслится как равное (или неравное) достоинство людей от природы. В более поздних, либерально-юридических концепциях во главу угла ставится равенство в свободе, выражающее себя в справедливости. Таково определяющее отношение между людьми, поскольку они осознают себя автономными и ответственными лицами. Государство в своих законодательных актах должно признать это отношение и дать ему однозначное, всеобщее, формальное выражение. Делая это, оно подчиняет себя силе права.

И у легизма, и у юридизма есть, как говорится, своя правда. Верно, что права нет там, где нет государственного закона и государственного принуждения (легизм). Но столь же верно, что без подчинения объективным критериям справедливости нет и закона в строгом смысле слова — закона, отличающегося от приказов и указов (юридизм). Верно, что в естественно-правовых учениях право и справедливость обладают всего лишь нравственной обязующей силой, и в случае падения нравов уже никого ни к чему принудить не могут (об этом упорно напоминает легизм). Но верно и то, что концепция, которая не умеет (и отказывается) различать закон и право, совершенно бессильна перед таким чудовищным фактом, как правонарушающий закон (таков справедливый упрек со стороны юридизма).

Противостояние легистского и сугубо юридического правопонимания не имеет антагонистического характера (хотя может заостряться до антагонизма). Эти воззрения веками соседствуют и даже отсылают друг к другу. Легизм солидарен с юридизмом, когда, трактуя правозаконность в качестве продукта государства, подчеркивает, что одно только государство обладает «правом на право»: никакие другие властные структуры, возникающие в обществе стихийно, его не имеют. Юридизм не противоречит легизму, когда признает, что ни одно из преступлений не может остаться безнаказанным, и что наказание должно исходить от земных, посюсторонних инстанций насилия, а не просто настичь преступника в качестве небесной кары. Не будучи воззрениями-антагонистами, легизм и юридизм не подлежат и диалектическому преодолению.

Надежда на появление цельной доктрины, которая сняла бы противоположность легизма и юридизма и объединила их в некоем высшем синтезе, — это утопия правоведения. Утопично и стремление к достижению полной гармонии между установкой на поддержание порядка, определяемого по критериям общего блага, и защитой непреложных правомочий каждой личности. Самое лучшее, на что можно рассчитывать, — это признание и терпеливое использование взаимодополнительности легистского и сугубо юридического образа

¹ *Нерсесянц В.С.* Новая философская энциклопедия. — М., 2001. — Т. 1. — С. 306.

мысли, когда каждая из сторон в духе толерантности воспринимает и учитывает резоны другой. В государственно-правовой практике этому соответствует отлаживание и совершенствование самой неустранимой двусоставности действующего права с помощью все более существенных, все дальше продвигающихся соглашений и компромиссов. Решающая роль в этом процессе должна принадлежать демократическим институтам и демократической дискуссии (парламентской и внепарламентской)¹.

Стратегия взаимодополнительности не исключает того, что дискутирующее сообщество признает теоретический приоритет одной из соперничающих концепций. Этим приоритетом должно быть наделено сугубо юридическое правопонимание в развитой версии либерального юрицизма. Иное решение невозможно, поскольку именно либеральный юрицизм отвечает тем принципам, на которых основывается сама демократическая дискуссия. Он прямо предполагает такие установки, как толерантность, открытость, готовность к признанию правоты противника, и обеспечивает наиболее конструктивный подход к насущным проблемам действующего права. При этом он вовсе не обязательно должен совпадать с либерализмом как партийно-политической позицией.

ИСТОРИЧЕСКОЕ РАЗЪЯСНЕНИЕ ОСНОВНЫХ ПОНЯТИЙ

Почему сугубо юридический подход к праву заслуживает предпочтения перед легистским, наглядно продемонстрировал XVIII в. — время быстрого вызревания новоевропейской философии права и решительных перестроек в правосознании. Оно началось с формулы стареющего Боссюэ: «Нет иного права, кроме права королей!», а завершилось обвинительным наставлением В.Р. Мирабо-старшего: «Высшая мудрость властителей заключается в том, чтобы всячески подавлять в себе необузданное желание править — самую пагубную болезнь современных государств».

Вглядимся в это поучительное время.

1. Легистское понимание права складывается в докапиталистических обществах, а полное (доктринально-теоретическое) выражение получает в эпоху формирования национальных государств (сословно-централизованных и абсолютных монархий, если говорить о европейской истории).

В политических трактатах XVII — первой половины XVIII в. право обычно определяется как совокупность устанавливаемых или санкционированных государством общеобязательных правил. Никакого различия между правом и законом еще не проводится, а сам закон отождествляется с государевым указом.

Нужно живо представить себе бесчисленные бедствия, которые несли с собой феодальная усобица XV в., религиозные распри XVI в. и коалиционные войны XVII в., чтобы понять, почему это понимание права могло пользоваться

¹ Модель взаимодополнительности получает все более прочное признание в современной философии права. На Западе ее в разных вариантах отстаивают школы Дж. Роулза и Ю. Хабермаса, в отечественном правоведении — такие известные юристы, как С.С. Алексеев, В.С. Нерсесянц, В.А. Четвернин.

общим доверием. В гражданском мире и порядке, в пресечении местнического самочинства, а также мятежей, разбоя и грабежа пострадавшее население Западной Европы видело столь большое благо, что готово было простить нарождающемуся абсолютизму его собственные авторитарно-деспотические устремления.

Полноценное воплощение права видели в едином Уложении о наказаниях. Считалось, что оно тем полнее отвечает понятию справедливости, чем больше проникнуто духом «суровости, неизменности и благочестия». Никого не смущало, что в составе этого уложения уголовно-правовые статьи в собственном смысле слова соседствовали с поистине драконовыми законами против «неприличия», «лжеверия», непочтительности, чревоугодия, пьянства, нерадивости, неблагоразумия. Свод права оказывался одновременно и уставом моральной полиции. Он жестко регламентировал поступки подданных и как бы устанавливал предварительную цензуру над их поведением. Предполагалось, что государственные постановления и предписания в принципе охватывают всю гражданскую жизнь, а потому любая новая инициатива, любая частная или корпоративная свобода должны специально санкционироваться в качестве привилегии. Указно-инструктивное ограничение произвола именовалось правом вообще, а гарантии свободы — «особыми правами» или «пожалованными вольностями» (дворянскими, купеческими, муниципальными и т.д.). В практике управления и надзора господствовал принцип: «Все, что не разрешено, запрещено». Все это, вместе взятое, вело к запретительному пониманию правовой нормы и обвинительному (в пределе — инквизиционному) истолкованию задач правосудия.

2. Во второй половине XVIII в. совершился своего рода коперниканский переворот в понимании сущности права. Прологом к нему была борьба за веротерпимость (за государственные гарантии свободы религиозной совести), которая началась еще в эпоху Реформации, однако обобщенное, теоретически отчетливое выражение новые правовые представления получили лишь в век Просвещения, в русле антидеспотической философско-правовой мысли.

Просветительские учения развились на почве кризиса феодально-абсолютистской государственности. Кризис этот обнаружил, что запретительная, указная и моралистическая законность, от которой так много ждали в начале Нового времени, не только не способствует оздоровлению общества, но и оказывает разрушительное воздействие на экономическую жизнь, психологию и нравы. Этот факт подвергся самому пристальному критическому анализу в работах Дж. Локка, Д. Юма, Г. Пейна, Вольтера, Ш. Монтескье, Ч. Беккариа и других представителей либерально-демократического Просвещения. С помощью наглядных примеров и убедительных «мысленных экспериментов» они показали, что в государстве, где право является просто возведенной в закон волей правителя, жизнь, собственность и свобода подданных гарантированы немногим лучше, чем в условиях полного беззакония.

А. Количество преступлений, которые одни индивиды как частные лица совершают против других, значительно меньше количества преступлений, организуемых самой абсолютистской властью. Причем главным проводником

этой организованной криминальной практики оказывается именно тот институт, который, по идее, должен был бы пресекать преступления, — судебно-карательная система неограниченной монархии. Коронные суды измышляют преступления (например, антимонархические заговоры) и выносят обвинительные приговоры в соответствии с государственным спросом и заказом на осужденных преступников (например, на колодников, галерных гребцов, в которых нуждается растущий королевский флот). Они, наконец, просто засуживают невинных людей, чтобы, увеличивая число публичных расправ, усилить страх перед нарушением порядка.

Б. Общая масса низких страстей, пресекаемых карательными органами государства в форме частных уголовных деяний, значительно меньше той массы низких страстей, которые это же государство поощряет и поддерживает, прибегая к услугам шпионов, доносчиков, тайных осведомителей и оставаясь во всех своих звеньях доступным для подкупа. При дворе и в правительстве, в непосредственной близости от грозного властителя, свивают гнездо мошенники и спекулянты. Административный и судебный аппарат подвергается коррупции.

В. Наконец, делается все более очевидным, что неограниченная уголовная репрессия феодально-абсолютистского государства вообще подавляет не столько преступную волю, сколько свободную волю как таковую. В страхе перед судебными расправами люди начинают остерегаться всякого решительного волеизъявления, всякой инициативы и риска, всякой неординарности. Они делаются скрытными, замкнутыми, анемичными. Высшая мудрость подданного состоит теперь, по словам Монтескье, в понимании того, что «для него лучше, если должностные лица вовсе не будут знать о его существовании, и что безопасность его личности зависит от ее ничтожества». Общество как бы окостенеет: все, что в нем еще делается, делается нехотя, из-под палки, и только в щелях и тайниках сохраняется какая-то неподневольная жизнь. Слава этого общества постепенно меркнет, а богатство оскудевает.

Беспощадный анализ кризисных и застойных процессов, сопровождавших рост абсолютистского насилия, позволил преодолеть традиционное (легистское) понимание права и развить принципиально новое (либерально-юридическое) его истолкование. Мыслители XVIII в. камня на камне не оставляют от векового предрассудка, согласно которому безнравственные деяния тем быстрее искореняются, чем беспощаднее наказуются. Под влиянием практики деспотизма репрессия по общеморальным мотивам неизбежно приводит к тому, что преступление (как нравственное понятие) становится просто поводом, предлогом для систематической, расчетливо-корыстной терроризации населения, которая развращает общество снизу доверху. Поэтому его оздоровление может происходить лишь с помощью разумного ограничения карательного насилия.

Прежде всего необходимо отличить преступление от проступка (сколь угодно предосудительного) и заранее объявить в законе в качестве наказуемого деяния: «Все, что не запрещено, разрешено». Наказанию подлежит лишь уличенное и доказанное преступное действие, а не опасный образ мысли, который делает

преступление в высокой степени вероятным. Превентивные, профилактические наказания должны быть категорически запрещены. Далекие от какой-либо снисходительности к преступнику, представители просветительской философии права вместе с тем единодушно отстаивают принцип «лучше десятки неотомщенных злодеяний, чем наказание хотя бы одного невиновного».

Важное место в антидеспотической литературе XVII в. занимает доказательство того, что судебно-карательная практика должна быть независима от правительства и изъята из контекста государственной прагматики. Как бы велика ни была потребность в «наведении порядка», в упрочении дисциплины или национальной сплоченности, судебная власть не должна нарушать принцип карательной справедливости и трактовать наказание иначе, чем соразмерное возмездие за доказанное противоправное деяние. Никакая, даже самая бедственная ситуация, не может служить оправданием для вынесения ложных обвинительных приговоров.

Раннебуржуазная философия права от Дж. Локка до И. Канта обоснованно настаивает на том, что в разумно устроенном обществе любым государственным запретам, требованиям и советам должно предшествовать первоначальное признание-дозволение. Суть его в том, что каждый член общества принимается за интеллектуально (а потому и граждански, и нравственно) совершеннолетнее существо, которое не нуждается в чужой подсказке при определении того, что для него желательно, выгодно и ценно. Государство обязано, соответственно, категорически запретить кому бы то ни было (в том числе и себе самому) обращаться с человеком как с ребенком, которого надо водить на помочах, вторгаясь в сферу его самостоятельных практических суждений. Но отсюда следует, что людям должно быть категорически разрешено думать так, как они думают, открыто выражать все, что они думают, свободно распоряжаться своими силами и имуществом.

Парадоксальное понятие «категорически разрешенного» (т.е. дозволенного безусловным образом, независимо от соображений общественной целесообразности) передает общий парадоксальный смысл нового, либерально-юридического толкования права. Но главное, в чем выражает себя «коперниканский переворот» в понимании права, — это идея о необходимости ограничения самой принуждающей государственной власти.

Строгое право в новоевропейской его трактовке — это прежде всего такая нормативная система, которая позволяет лимитировать административно-бюрократический произвол и препятствует тому, чтобы мощная централизованная власть выродилась в деспотическую и диктаторскую. Стремление возвести заслон на пути превышения власти, стремление утвердить примат правового закона по отношению к воле государя, возведенной в закон, образует основную тенденцию новаторских политико-юридических теорий.

Именно в данном направлении движется мысль француза Ш. Монтескье, настаивающего на «разделении властей» (законодательной, исполнительной и судебной). Именно над этой проблемой бьется в Англии Д. Юм. Важнейшая задача века, говорит он, состоит в том, чтобы «ради собственного сохранения проявлять бдительность по отношению к правителям, устранять

всякую неограниченную власть и охранять жизнь и состояние каждого при помощи всеобщих и обязательных законов»¹. Наконец, немецкий гуманист В. Гумбольдт пишет сочинение со знаменательным названием «Идеи к опыту, определяющему границы деятельности государства». «Право, — заключает он, — есть законодательное самообуздание государства, родственное самообузданию личности в акте моральной автономии и направленное на то, чтобы дать простор естественному многообразию неповторимых человеческих индивидуальностей».

ПРОЕКТ ПРАВОВОГО ГОСУДАРСТВА

Эта аргументация, оттачивавшаяся в сообществе первоклассных политических мыслителей, подготавливала следующее итоговое суждение: право еще не право, пока государство не стало правовым государством. Термин «правовое государство» утверждается в юридической литературе довольно поздно (Германия первой трети XIX в.). Но что касается понятия и идеала, подразумеваемых этим термином, то они осознаются гораздо раньше и, несомненно, представляют собой завоевание международной политической и философско-правовой культуры. Критики английского и французского королевского абсолютизма знают (и активно отстаивают) три важнейших принципа правового государства:

- верховенство закона;
- разделение властей (духовной и светской, а также законодательной, исполнительной и судебной);
- доминирование правового регулирования в практике государственного упорядочения гражданской жизни.

Считается, что соблюдение этих принципов посильно для разных форм правления, не исключая монархическую. Вместе с тем в литературе конца XVIII в. пробивается мысль о том, что наилучшим воплощением правового государства следует признать конституционную республиканско-демократическую государственность. Почему? Да потому, что при любых других формах правления лимит закона налагается на власть извне, со стороны противостоящего ей народа. Все государственное устройство оказывается как бы двусуверенным. На нем, говоря языком Канта, лежит печать «гетерономии» («чужезакония»). И только в том случае, если народ в качестве единственного неоспоримого суверена сам себя связывает священной клятвой конституции, политическая организация получает достоинство и прочность автономного установления. Да и сам народ в результате такого акта превращается из личности собирательной в личность единую, стоящую, как и отдельный морально-ответственный индивид, под началом самозаконности и самодисциплины.

Идеал правового государства нигде, ни в одной стране мира не осуществлен полностью. Есть даже основание утверждать, что к нему вообще можно лишь бесконечно приближаться. Вместе с тем это идеал сегодняшнего политического мира: он не лежит где-то за чертой новой социальной или культурной

¹ Юм Д. Избранные сочинения: В 2 т. — М., 1990. — Т. 2. — С. 573.

революции, коренного переворота в технологиях или образе жизни. Это не идеал-мечта, а идеал-норма, которому граждански ответственный член общества (будь то выборный политический лидер, будь то человек массы) должен следовать уже «здесь и теперь».

Ориентация на идеальное политико-юридическое представление как на представление непосредственно и персонально обязующее — таково существенное измерение развитого правосознания. Это значит, что даже если правового государства еще нет, правосознательный член общества начинает жить так, как если бы оно уже утвердилось. Он вменяет себе в обязанность следовать таким установлениям, которые лежат в проекте правового государства, и отказывается подчиняться тем, которые очевидным образом ему противоречат. Философия права представляет собой эффективное теоретическое подспорье в формировании такого поведения.

КЛАССИЧЕСКОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ ПРАВА

Дать краткую дефиницию права, которая разом охватила бы все его функции и подвиды (т.е. право уголовное, процессуальное и пенитенциарное, избирательное, имущественное, трудовое, авторское и т.д.), — задача чрезвычайно трудная, возможно, даже невыполнимая. Но в аспекте традиционного для философии интереса к гуманистической ценности права важно, нам кажется, акцентировать внимание вот на чем. Право — это система установленных или санкционированных государством общеобязательных норм, обеспечивающих совместное гражданско-политическое существование людей на началах личной свободы. Это нормативная система, ориентированная на наиболее полное осуществление справедливости и на минимизацию карательного насилия. Нет права без принуждения, но его нет и без законодательных ограничений, которые общество налагает как на себя, так и на обслуживающие его репрессивные действия государственного механизма. Ограничения эти фиксируются в конституции, имеющей смысл наиболее непосредственного и вместе с тем всеобщего выражения воли народа как суверена. Именно конституция представляет собой чистое выражение законности в отличие от указных, полицейских, административно-политических предписаний.

Классическим философским определением права можно признать формулу, выкованную Кантом: «равенство в свободе по всеобщему закону». В статье «О поговорке: может быть это и верно в теории, но не годится для практики» (1793), она впервые вводится так: «Право [как таковое] есть ограничение свободы каждого условием ее согласия со свободой каждого другого, насколько это возможно по всеобщему закону; право же публичное есть совокупность внешних законов, которые делают возможным такое всеобщее согласие»¹.

Философское рассуждение Канта блестяще подчеркивает три существенных обстоятельства.

¹ Кант И. Сочинения на немецком и русском языке. — М., 1994. — Т. 1. — С. 283.

1. Свобода человека как таковая, строго говоря, не толкуется и не определяется правом: она (и это начало начал) просто признается им в качестве неустранимой морально-этической, антропологической реальности.

2. Собственное дело права — точная квалификация меры свободы в социальном общении. Поэтому, даже признавая метафизическую безбрежность свободы, философия права категорически настаивает на том, что в отношениях человека с человеком частная свобода не может быть неограниченной.

3. Но основное напряжение кантовского рассуждения еще не здесь. Глубочайший смысл правовой идеи — в лимитации самого ограничения свободы. Частная свобода находит свой предел в равной (точно такой же) свободе другого, и только в ней одной. А поскольку свобода отдельного человека ограничивается государством, то лимитирующая сила кантовского «только» (лимитирующая сила равноправия) обращается на само государство. Его публичное право («совокупность общих законов») стоит под властью всеобщего закона, смысл которого в охране эквивалентного взаимоограничения частных произволов.

Таков итоговый мотив рассуждения, сформулированного в дефиниции «равенство в свободе по всеобщему закону». Этот мотив ограничения властного государственного произвола и эмансипирующей правовой нормы тот же, что и у Локка, Монтескье, Гумбольдта.

Частная свобода, эквивалентно ограниченная свободой другого, очень часто предполагает куда более широкие правомочия, нежели те, которые предоставляет наличная принуждающая власть. Поэтому исходный тезис об ограничении частной свободы известной общей мерой ничуть не мешает Канту ратовать за то, чтобы государство предоставляло своим гражданам все большее пространство для разных форм независимого волеизъявления. Пространство это Кант называет «право человека», отстаивая последнее не менее категорично, чем равноправие и справедливость (эквивалентность возможностей).

ИСТОКИ И ГЕНЕЗИС ПРАВ ЧЕЛОВЕКА

Права гражданские, гражданско-политические и социальные

Время, когда Кант предъявил свое лаконичное философское определение права, оказалось началом эпохи масштабных конституционных реформ. Сперва революционная Франция, а затем и другие европейские страны включили в свой основной закон известные перечни прав человека, или гуманитарных прав (свободы совести, слова, собственности, личной неприкосновенности и т.д.).

Права человека просты по выражению, но весьма сложны по аксиологическому смыслу. Каждое из них — это сразу и ценность, и зарок, и идеал. Сложны они и по характеру их социокультурного приготовления. Никуда не денешься от признания того, что концепция прав человека — это универсальное, всемирно значимое завоевание западной (европейско-атлантической) цивилизации. Впервые в истории она воплощается в американской «Декларации независимости» (1776), во французской «Декларации прав человека и гражданина» (1789) и в первых десяти поправках к «Конституции США», по-

лучивших название «Билля о правах» (1791). Однако, по строгому счету, эти документы лишь нотариально оформляют представления, которые вызревали в Западной Европе на протяжении по меньшей мере двух столетий.

Историко-юридические исследования начала XX в. обнаружили, что первые провозвестия идеи гуманитарного права восходят уже к эпохе Возрождения. При этом, однако, они не принадлежат к таким типично ренессансным культурным продуктам, как, скажем, инженерные фантазии Леонардо да Винчи, или формула «знание — сила» Ф. Бэкона, или мироустроительные утопии Т. Кампанеллы и Т. Мора. Концепция прав человека, появившаяся на общественной арене XVI—XVII вв. под названиями «божественное право христианина», «новое естественное право», «неотъемлемое личное право», по духу своему враждебна ренессансному титанизму и имеет религиозно-нравственные истоки. Предугаданная еще в богословских спорах позднего Средневековья, она выковывается в горниле Реформации и последовавшей за нею борьбы за веротерпимость. Через это горнило прошла в Западной Европе масса самых простых людей самых разных вероисповеданий.

Исторически первое (приоритетное и базисное) из всех прав человека — это свобода совести с такими прямыми и очевидными ее экспликациями, как свобода слова, проповеди, печати, собраний. Таково исходное содержание народного либерализма, сформировавшегося задолго до того, как появились политические движения, именующие себя либеральными.

Борьба за свободное распоряжение своими силами и способностями (комплекс «права на жизнь») и своим имуществом (комплекс «права на собственность») развертывалась в странах Запада на фоне борьбы за веротерпимость. Этим объясняется генетическая системность прав человека, отчетливо зафиксированная, например, во втором трактате о государственном правлении, вышедшем из-под пера Дж. Локка. Именно от свободы совести как божественного правомочия каждого верующего все другие субъективные права личности заимствовали статус «священных», «прирожденных» и «неотчуждаемых».

Важно отметить, что параллельно признанию священности базисных личных прав в европейской культуре XVI—XVII вв. утверждался сугубо светский взгляд на государство. Право (как и нравственность) — от Бога, государство (вкуче с его законами, или так называемым «позитивным правом») — от человека. Государство не знает никакого изначального нравственного величия и, по строгому счету, прирастает в своем достоинстве лишь в той мере, в какой делается правовым. «Естественное право лица» мыслится как этический критерий «позитивного права». Отдельный член общества обязан подчиняться только таким законам, на которые он тем или иным способом сам дал согласие. Именно это отличает гражданина от простого подданного.

Впервые — но с исключительной энергией и стремительностью — данные установки заявили о себе в ходе английской реформации (революции, или «большой смуты», 1642—1646 гг.). В обстановке острых споров об авторитете мирского правителя идея неотчуждаемых личных прав соединилась с понятием первоначального общественного договора с конституционалистским образом мысли. Таков был основной смысл ремонстраций (низовых проектов

«основного закона английского королевства»), выдвигавшихся по инициативе пуритан-индепендентов. В контексте конституционализма уже осуществляется разделение «естественных прав человека» на две основные категории: частно-гражданских, или просто гражданских (это свобода совести, свобода распоряжения жизнью и собственностью), и гражданско-политических (избирательное право, свобода слова и политических объединений). При этом Дж. Лильберн и другие индепенденты достаточно определенно проводят идею примата гражданских прав над гражданско-политическими и приоритетного положения свободы совести внутри комплекса самих гражданских прав. Непринуждаемость совести — качество, соединяющее человека с Богом, а потому «властью от Бога» может считаться только такая, которая признает это качество за каждым из своих подданных.

Знаменательно далее, что личные права трактуются английскими индепендентами не только как защита от деспотизма, но и как изначальное условие защищенности от деспотии, с одной стороны, хаоса и анархии — с другой. Это понимание «естественных прав человека», его можно назвать базисно-политическим, аподиктическим (т.е. беспредпосылочным) и антиагрессивным, было унаследовано и наиболее активными группами северо-американских колонистов. Именно из духа христианского протестантского просвещения (Просвещения до атеизма, «разумного эгоизма» и благодушной религии прогресса) родился идеал правоупорядоченной демократии, когда народ-суверен сам себя ограничивает признанием неотчуждаемого права каждого из составляющих его людей на «жизнь, свободу и стремление к счастью» (такова ключевая формула «Декларации независимости»). Как мы уже разъясняли, поведение целой нации подводится тем самым под модель автономии в кантовском смысле этого понятия. Естественные права человека возносятся над любыми мироустроительными замыслами и планами.

В философии Локка права человека были впервые представлены в качестве системы элементарных гарантированных правомочий (свобода [совести] — жизнь — собственность), обеспечивающих стабильность политической жизни. Следуя этому почину, ведущие американские просветители (Т. Джефферсон, Б. Франклин, А. Гамильтон и др.) затевают грандиозную попытку выгородить — с помощью новой конституционной законности — такое правозащищенное пространство истории, на котором общество не знало бы крайностей, регрессий, слепых круговоротов деспотии и анархии, непременно сопровождающих социальный самотек. И на сегодня эту попытку нельзя не признать удавшейся¹.

Базисно-политическое, аподиктическое и антирегрессивное понимание «естественных прав человека» исповедовали не только отцы-основатели американской конституции. Оно разделялось и теми выдающимися мыслителями Европы, в умах которых во второй половине XVIII в. совершился «коперниканский переворот» в толковании права и правосудия².

¹ Единственная гражданская война, пережитая США в 1856–1859 гг., проистекала из существенного дефекта самой американской конституции, сохранившей рабство чернокожих.

² См. предыдущий параграф «Историческое разъяснение понятий».

Вместе с тем важно отметить, что интерпретация естественных прав человека, которую осуществляет позднее просвещение (например, Гельвеций, Гольбах, Руссо как автор трактата «Об общественном договоре» или Бентам с его идеей так называемого утилитарного либерализма), оказывается существенно иной. Либеральная идея все более приноравливается сперва к административно-правительственным, а затем — к буржуазным экономическим интересам. Оставляя в стороне задачу прояснения безусловной значимости прав человека, теоретики «разумного эгоизма», физиократы и апологеты «свободной торговли» концентрируют внимание на их желательности и выгоды (для процветания государства, пополнения казны, развития промышленности, обеспечения «наибольшего счастья наибольшего числа людей» и т.д.). Права человека вовлекаются в контекст утилитарных и наивно прогрессистских оправданий, весьма сомнительных в нормологическом отношении. Тема частной собственности как условия роста национального богатства начинает доминировать над всеми другими правовыми проблемами и затемняет их исходный смысл. Гуманитарные права замыкаются на образ «экономического человека». В итоге дело оборачивается тем, что уже к 20-м годам XIX в. концепция прав человека и гражданина делается легкой добычей консервативно-романтической и социалистической критики.

Философия права после Локка проделала серьезную работу по утверждению двух важнейших категорий прав человека: гражданских и гражданско-политических. Мыслители кантианской чеканки убедительно разъяснили достоинство правовой свободы как свободы формальной и подвели под разные категории личных прав единое этическое обоснование. Вместе с тем жесткие условия генезиса капитализма все настоятельнее задавали проблему материально-экономического обеспечения формальных свобод и заставляли задуматься еще об одной категории гуманитарных прав.

Уже в «Философии права» Гегеля (в разделе, посвященном гражданскому обществу) мы находим рассуждения о том, что крайняя нужда делает человека рабом (причем, не только в узко экономическом или частно-правовом, но и в политическом смысле). В самом деле, сельский бедняк, которого нужда обрекла на кабально зависимое существование, скорее всего, будет изъявлять не свою собственную волю, а волю своего работодателя, и, кроме того, обездоленный «охлос» может быть просто подкуплен за самую скудную плату. Половинчатое и сомнительное решение этих трудностей, известное с середины XVII в., а именно введение имущественного ценза, Гегеля не удовлетворяет. Он вплотную подходит к проекту смягчения крайней нужды с помощью государственных (законодательных и административных) мер, имеющих смысл реализации всеобщего права нового типа.

Обстоятельно и с публицистическим мастерством эта тема была проработана гегельянцем Лоренцом Штейном в сочинении «Социализм и коммунизм в современной Франции». Работа увидела свет в 1842 г., тогда же, когда в «Рейнской газете» появились блестящие для своего времени философско-правовые эссе молодого Маркса. Но если Маркс, оттолкнувшись от гегелевской интерпретации крайней нужды, стремительно двигался в направлении коммуни-

стической утопии, то Л. Штейн сумел удержаться в русле новоевропейского юридического либерализма и первым предъявил Германии и миру проект социального правового государства.

Л. Штейну совершенно чужд расхожий радикалистский способ рассуждения, выразительно представленный, например, в народнических движениях: раз бедность сводит на нет гражданские и гражданско-политические права, надо отложить борьбу за эти права как преждевременную, элитарную, снобистскую задачу и любыми (пусть откровенно антиправовыми) мерами вырвать народ из нищеты или, по крайней мере, поднять на уничтожение «жирующих богачей». Не поддаваясь этим соблазнам ожесточившегося сострадания, Л. Штейн настаивает на том, что успешное преодоление бедности возможно лишь в качестве продолжения и увенчания двухвековой борьбы за формальные гражданские права. Идея правового государства, подчеркивает он, «не только не исключает, а логически требует устранения социальной несправедливости, защиты слабых и обездоленных и борьбы с эгоизмом сильных»¹.

К концу XIX — началу XX в. социальные права становятся одной из ключевых проблем общественной мысли. Она во многом определяет развитие неолиберальных концепций и широко обсуждается в различных течениях западной социал-демократии. Большой вклад в эту дискуссию вносит и русская юридическая и философско-правовая мысль.

В 1896 г. в работе «Оправдание добра» Вл.С. Соловьев выдвигает требование «минимального обеспечения достойного существования», которое государство, считающее себя нравственным, обязано проводить неукоснительно и, если потребуется, в принудительном порядке (т.е. так, как если бы прожиточный минимум был правом от рождения — естественным правом). Идея великого русского философа оказывает глубокое воздействие на государственную-правовую концепцию отечественного неолиберализма (П.И. Новгородцев, И.А. Покровский, Л.И. Петражицкий, С.И. Гессен).

Правоведы-неолибералы продумывают свою оригинальную версию социального права, сохраняющую значимость вплоть до наших дней. Два момента оказываются при этом в равной степени существенными.

С одной стороны, П.И. Новгородцев и его школа настаивают на том, что гражданские и гражданско-политические права имеют идеально-смысловой приоритет над задачей обеспечения «минимальных условий достойного существования»: в обществе, где не существует свободы совести, свободы перемещения, выбора занятий, гражданского волеизъявления, предоставление прожиточного минимума не может иметь значения надежной правовой нормы. Оно всегда остается здесь лишь формой государственной благотворительной опеки, зависящей от произвольных идеологических суждений о том, кто достоин или недостоин сострадания и участия. И, конечно же, ни один из русских неолибералов никогда не согласился бы на обеспечение социальных прав «любой ценой»: в режиме деспотизма или диктатуры — за счет ограничения свободы совести, печати, собраний, политического участия и т.д.

¹ Цит. по: *Новгородцев П.И.* Об общественном идеале. — М., 1997. — С. 276.

С другой стороны, гарантия «минимальных условий достойного существования» рассматривается в русском неолиберализме как необходимая материальная предпосылка действенности и целостности всего комплекса гуманитарных прав. Самый радикальный кодекс свобод рискует остаться только декларативным, если он не увенчается социальными правами. Права человека, не ориентированные на идеал хотя бы минимального общего благосостояния, не образуют развитой и цельной нормативной системы.

КЛЮЧЕВОЙ СМЫСЛ НОВЕЙШИХ МЕЖДУНАРОДНЫХ ГУМАНИТАРНО-ПРАВОВЫХ ДЕКЛАРАЦИЙ

В долгой истории становления и развития концепции прав человека было две ключевых эпохи. Первая — исход XVIII в. — время кризиса королевского абсолютизма и борьбы с ним. Она породила национальные кодексы прав человека и гражданина, образцом которых может считаться французская «Декларация...» 1789 г. Второй ключевой эпохой оказалась середина XX в. — период поражений и дискредитации тоталитарных режимов. С конца 40-х гг. XX в. один за другим появляются на свет международные гуманитарно-правовые документы, декларирующие минимальные цивилизационные лимиты для национально-государственной политической практики. На планете Земля начинает формироваться единое правовое пространство, его расширение опережает экономическую конвергенцию, а также культурное, конфессиональное и социально-политическое взаимопонимание.

Этот новый этап в развитии гуманитарного права открывает «Всеобщая декларация прав человека», принятая Генеральной Ассамблеей ООН в 1948 г. За нею вскоре последуют «Конвенция о защите прав человека и основных свобод» (1950), «Конвенция о предупреждении преступления геноцида и наказания за него» (1951), «Конвенция о борьбе с дискриминацией в области образования» (1960), далее — «Международная конвенция о ликвидации всех форм расовой дискриминации» (1965), «Международный пакт о гражданских и политических правах» (1966), «Международный пакт об экономических, социальных и культурных правах» (1966).

Попытаемся дать краткую философско-правовую оценку «Всеобщей декларации прав человека» 1948 г., важнейшего нормативного манифеста ушедшего столетия, обоснованного Нюрнбергским процессом. По существу, она представляет собой антитоталитарное юридическое вето. Декларация кодифицирует осуждение мировым сообществом гитлеровского «нового порядка» и раскаяние в его допущении. Каждое государство, подписывающее данный документ, присоединяется ко всемирному зароку о неповторении тоталитаризма, представленному как комплекс ссылающихся друг на друга гарантий личностной автономии (вероисповедной, нравственно-интеллектуальной, гражданской, экономической).

«Всеобщая декларация...» 1948 г. включает все основные подразделения гуманитарного права, как они определялись в либеральной и неолиберальной юриспруденции уже к началу XX в., т.е. учитывает права гражданские, гражд-

данско-политические и социальные. При этом различные категории прав предъявляются асистематически, без разделения на логически приоритетные и логически вторичные.

Можно согласиться с теми юристами (например, с ведущим отечественным специалистом по теории гуманитарного права Е.А. Лукашевой), которые доказывают, что в подобной асистематичности есть серьезный резон. В этом случае исключается всякий повод для того, чтобы ставить вопрос о предпочтении одних гуманитарных прав другим. Все они задаются «Всеобщей декларацией...» как равноценные и паритетные по отношению друг к другу. И все-таки мотив первоочередности и первозначимости присутствует во «Всеобщей декларации...» 1948 г., как и в последующих конвенциях и пактах. Он задан масштабным историческим контекстом.

Четвертая и пятая статьи «Всеобщей декларации...» (первые предметные статьи) говорят о категорической недопустимости рабства, работорговли и пыток. И это, конечно же, не воспоминание о древнеримских плантациях или о средневековых инквизиционных застенках. Статьи имеют в виду лагерное рабство и следственные камеры XX в. То же подразумевает и преамбула «Всеобщей декларации...». Подводя тоталитарные институты и практики под понятие варварства, она обращает внимание на феномен, который упорно не желали видеть благодушно настроенные, прогрессистские идеологии, господствовавшие над умами с конца XVIII — до середины XX в. Речь идет о регрессиях, восстановлении и модернизации архаического насилия. Последнее молчаливо подразумевается во «Всеобщей декларации»... как постоянная угроза, которую таит в себе спонтанный исторический процесс.

Предотвращение новых регрессий к варварству — первоочередная задача цивилизованной государственности. Она имеет категорически обязательный характер и обосновывает элементарные и базисные права, к числу которых относятся личная неприкосновенность, свобода совести, слова и объединений, права собственности и политического участия. Все это непреложно, т.е. всегда и везде своевременно.

Несколько иной статус получают социальные права. Они предстают как нормы, которые должны «содействовать социальному прогрессу и улучшению условий жизни на началах большей свободы». Говоря языком Канта, у этой задачи рекомендательно-гипотетический смысл. Цивилизованное общество обязано включить социальные права в свой стратегический идеал, но на деле осуществляет их «в соответствии со структурой и ресурсами каждого государства» (ст. 22).

«Всеобщая декларация прав человека» — манифест правовой охраны цивилизации, по духу своему сходный с экологическими манифестами. Ориентация на прогресс задана в ней как вторичная по отношению к предотвращению политико-социальных и социокультурных катастроф. «Всеобщая декларация...» как бы возрождает и форсирует аподиктический и антирегрессивный образ мысли, который отличал самые ранние гуманитарно-правовые хартии, восходящие еще к суровому XVII столетию. Поэтому неудивительно, что надежды «Всеобщей декларации...» сдержанны и скромны. Она предостерегает

человека от предельных, чудовищных бедствий, не возвещая ни эпохи обновления, ни нового «золотого века». Более, чем какой-либо другой современный юридический документ, она соответствует великолепному девизу исторически трезвого правосознания, который в 1896 г. сформулировал Вл.С. Соловьев: «Задача права состоит вовсе не в том, чтобы лежащий во зле мир обратился в Царство Божие, а только в том, чтобы он *до времени* не превратился в ад»¹.

С девизом Соловьева перекликается следующая философско-антропологическая интерпретация гуманитарного права, предложенная современным французским философом А. Глюксманом: «Идея прав человека обретает свой определенный контур не потому, что мы знаем, каким должен быть идеальный человек, каким он должен быть по природе или в качестве совершенного человека, нового человека, человека будущего и т.д. Нет, идея прав человека обретает определенность потому, что, оглядываясь на чудовищный опыт прошлого, мы очень хорошо представляем себе, чем человек не должен быть»².

Права человека не нуждаются в оправдании ни со стороны конкретных форм общественной практики (например, экономической), ни со стороны общей теории продуктивной человеческой деятельности. Очевидными и убедительными их делает опыт особого рода — негативный опыт унижения и претерпевания насилия (порабощения, закабаления, деспотизма, утилизации, манипулирования, авторитарной опеки, принудительного осчастливливания и т.д.). «Опыт бесчеловечности, — справедливо констатирует А. Глюксман, — для нас гораздо более осязателен и понятен, чем опыт совершенной человечности»³. Следует добавить: «более осязателен, понятен и обобщаем». Нет народа, который не знал бы негативного опыта бесправия, а потому основные предпосылки неподневольного существования личности поддаются общезначимому выражению. В этом отношении они подобны негативно-запретительным заповедям типа «не лги», «не убий», «не предавай», «не кради», которые признает все человечество.

Конечно, и у бесправия есть культурное своеобразие. Но кто станет им кичиться?! Попробуйте найти мыслителя, который обосновывал бы непризнанную самобытность своей культуры ссылками на особую изощренность пыток или небывало долгое сохранение крепостного права. Наивно ожидать, что люди в скором времени сплотятся вокруг одной и той же мечты о совершенном будущем мире. Но вот в суждениях о том, на каких условиях современный мир никогда не может быть построен, легче прийти к согласию.

Развитие международной гуманитарно-правовой практики в 1940–1960-х гг. сопровождалось столь же стремительным развитием критических теорий тоталитаризма. Поначалу их объектом был национал-социалистический «новый порядок» Германии, потерпевший поражение в войне. Однако после того, как знаменитая речь Н.С. Хрущева на XX съезде КПСС (1956) приоткрыла завесу над чудовищными репрессиями большевизма, политическое устройство СССР также попало под огонь антитоталитарной критики. С 1973 г.

¹ Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. — М., 1988. — Т. 1. — С. 454.

² См.: Вопросы философии. — 1993. — № 3. — С. 86.

³ Там же. С. 87.

(с момента опубликования на Западе великого документально-художественного обличения А.И. Солженицина «Архипелаг ГУЛАГ») репрессивная практика коммунизма становится ее доминирующей темой.

Классическим определением тоталитаризма признается характеристика, предложенная французским социологом Р. Ароном в работе «Демократия и тоталитаризм» (1960). Тоталитарным, согласно Арону, должен быть признан тот (и только тот) режим, который:

- устанавливает монополию одной партии на политическую деятельность (признак партократии);
- утверждает идеологию этой партии в качестве официальной и непререкаемой государственной истины (признак идеократии);
- присваивает государству исключительное право на распоряжение «орудиями убеждения» (средствами массовой информации);
- подчиняет государству наибольшую часть экономической и профессиональной деятельности по критериям партийно трактуемой целесообразности (признак командно-административной системы управления);
- рассматривает как идеологическое и антисоциальное любое прегрешение в хозяйственной или профессиональной сфере и отвечает на него полицейским террором (признак репрессивно-мобилизационной социальной системы).

Нетрудно увидеть, что четыре из пяти признаков тоталитаризма, выделенных Р. Ароном, подразумевают прямую ликвидацию базисных гуманитарных прав: свободы политических объединений, свободы совести, свободы распространения информации, свободы распоряжения своими силами, способностями и имуществом. Что касается пятого признака (признака репрессивно-мобилизационной социальной системы), то он очевидным образом указывает на неограниченность карательного насилия. Можно сказать поэтому, что хотя Арон не слишком часто прибегает к юридическому словарю, тоталитаризм предстает в его книге даже не как неправовой, а как контрправовой политический режим.

Вопрос о контрправовой природе тоталитаризма занял центральное место в дискуссиях 1960–1970-х гг. и вызвал к жизни понятие преступного государства. Первыми его употребили выдающийся немецкий философ К. Ясперс и его ученица Х. Арендт, непревзойденный мастер философско-социологической публицистики. Чудовищность партийно-политической власти, вкладываемой в противоправные деяния всю мощь насилия и всю софистическую искусность новейших идеологий, они сравнивали с чудовищностью атомных бомб и бактериологического оружия.

На основе анализа сочинений К. Ясперса и Х. Арендт можно сделать вывод, что преступным следует признать такое (и только такое) государство, которое:

- подменяет понятие преступного лица понятием предпреступной, социально-опасной категории людей (расы, этноса, вероисповедания, класса, «прослойки» и т.д.) и расправляется с представителями этой категории в порядке геноцида;

- идет на массовую фабрикацию политических преступлений с помощью заведомо ложных обвинений;
- превращает признательные показания, как правило, вымогаемые пытками, избиением или психическим давлением на подсудимых, в основное и достаточное доказательство виновности;
- насаждает общую атмосферу чрезвычайности и террора и вовлекает значительную часть населения в сеть тайного осведомительства;
- ставит под подозрение самостоятельное смысложизненное суждение, незатребованную инициативу, независимую нравственную дисциплину.

Заметим, что преступное государство, как оно определяется и осмысливается в критической теории тоталитаризма, надо отличать от криминализованного государства. Последнее выражение может быть отнесено, например, к некоторым латиноамериканским режимам последней трети XX в.; оно имеет в виду верховную власть, тесно связанную с мафией, наркобизнесом, теневой экономикой и все более подчиняющуюся их финансовому или террористическому воздействию.

Никто не станет спорить, что криминализованное государство — явление, достойное гибели, но все-таки до доктринальной жестокости преступного государства ему далеко. Криминализованное государство обеспечивает широкое проникновение преступников во власть, но не делает преступление обязующей идеологической нормой для всякого политика. Оно может довести до сумы и тюрьмы множество людей, но все же не практикует ни организованного голода, ни запланированной, регулярно воспроизводящейся рабской эксплуатации заключенных. Оно живет вследствие постоянных нарушений прав человека, но все же не делает их ликвидацию основанием политико-юридической практики.

ОТНОШЕНИЕ ПРАВА И ГОСУДАРСТВА (КЛАССИЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА)

Несчастно общество, в котором нет достойных судов и тюрем. Вспоминая Брехта¹, хочется возразить: несчастно общество, которое нуждается в достойных судах и тюрьмах.

Общество, не испытывающее нужды в судах и тюрьмах, — это блаженное общество, состоящее из людей действенной доброй воли. Оно не из социальной истории, а из дохристианской религиозной грезы. Попытка же отстаивать подобное общество в качестве завета истории, исполнение которого лежит где-то совсем близко, сразу за обновительным революционным переворотом, — может стать, как мы знаем, прологом адских режимов, где суды и тюрьмы заменяются чрезвычайными и эксплуатационными лагерями.

Общество, не нуждающееся в судах и тюрьмах, — фрагмент титанической мечты об общежитии, в котором не будет ни государства, ни права, а если додумывать до конца — ни экономики, ни труда, ни самой смерти. Этому общежи-

¹ Андреа (*громко*): Несчастливая страна, в которой нет героев.

Галилей: Нет! Несчастлива та страна, которая нуждается в героях (*Брехт Б. Жизнь Галилея*).

тию не потребуется ни достойных судов и тюрем, ни даже профессиональной подготовки, налаженного товарно-денежного обмена, качественных лекарств и благоустроенных кладбищ. Можно поверить, что его члены будут ежедневно счастливы, но сомнительно, останутся ли они людьми.

Человек смертен, человек — это смертный. Смертный, знающий о своей смерти, — такова одна из самых лаконичных и точных дефиниций философской антропологии. Будучи смертными, которые знают о своей смертности, люди «прокляты в поте лица добывать хлеб свой», т.е. трудом обеспечивают свое существование. Но где труд, там и хозяйство, а последнее немислимо без принудительного государственно-правового регулирования, которое как форма налагается на спонтанные экономические процессы.

Философско-правовые учения, которые заслуживают названия классических (мы имеем в виду и древнюю, и средневековую, и новоевропейскую, и современную философскую классику) солидарны в признании следующих тезисов:

- 1) нормально функционирующее человеческое сообщество никогда не станет подобием небесного Царства Божия, которое не ведает ни государства, ни правовых отношений;
- 2) оно не может быть безгосударственным правовым обществом;
- 3) оно не может быть государственным устройством, исключаящим правовое регулирование общественных отношений¹.

Как посюстороннее, земное устройство, человеческое общество требует государства и права, которые взаимно предполагают друг друга. Проекты «отмирания» права и государства в спонтанности социальной жизни, проекты преодоления государства правом или права государством суть утопии, содержащие в себе опасную нигилистическую компоненту.

Такова, если угодно, общая парадигма философско-правовой культуры, выверенная во множестве мысленных экспериментов и не раз подтвержденная горьким мировым политико-юридическим опытом. Внутри этой парадигмы находятся все наиболее признанные, наиболее влиятельные философско-правовые учения, известные из истории.

Было бы пустой затеей сводить эти учения к какому-либо общему знаменателю (предлагаемые в них проекты наилучшего государственно-правового устройства никакой унификации не поддаются). И все-таки все они подчинены общей модели неустранимой дополнительности государства и права, и уже по этой причине находятся на одной (пусть очень извилистой и ухабистой) исторической улице, ведущей к храму правового государства.

ПРАВОВОЙ АНАРХИЗМ И ЮРИДИЧЕСКИЙ ПОЗИТИВИЗМ

У традиции, обозначенной нами как классическая, на протяжении веков было два принципиальных противника: правовой анархизм и юридический позитивизм. Проблемно-тематически эти образования принадлежат про-

¹ Правовое регулирование не может быть заменено искусством администрирования или нравственной опекой государства, и само не замещает ни администрирования, ни нравственности.

странству философско-правовой мысли, однако, по строгому счету, являются не плодом ответственного философствования, а результатом софистически спекулятивных или догматико-казуистических построений.

Приверженцы правового анархизма идеологически оформляют мечту об устранении государства и естественно-правовом самоуправлении («только уничтожив государство, люди смогут жить по праву»). Примером таких идеологий могут служить проповеди древнегреческих киников (Антисфен); рассуждения наиболее радикальных средневековых тираноборцев; мироустроительные проекты, выдвигавшиеся теологическими комиссарами плебейско-крестьянских движений XVI в. (Томас Мюнцер и Иоганн Лейденский); наконец, социальные фантазии лидеров политического анархизма XIX–XX вв. М. Штирнера, П.-Ж. Прудона, М. Бакунина, П. Кропоткина, Э. Реклю, Ж. Сореля. Во второй половине XX в. правовой анархизм сходит с общественной сцены, однако его печатью все еще отмечены концепции «новых левых», овладевшие западноевропейским молодежным движением в конце 1960-х гг., и некоторые философско-правовые композиции, предложенные экзистенциализмом.

Другим (куда более серьезным) оппонентом классической философии права был и остается юридический позитивизм. Истоки этой идеологии можно найти уже в политической теории Т. Гоббса, однако полного развития она достигает лишь в XIX–XX вв. в качестве реакции на либеральное и демократическое правоповедение.

Как мы уже отметили в начале раздела, юридический позитивизм представляет собой крайнее выражение легистского образа мысли, т.е. исходит из представления о праве как о приказном выражении государственной властной воли. Вместе с тем он предлагает еще и свои особые критерии «правомерности» приказных актов государства, которые находятся за пределами всякой юридической компетентности (отсюда кавычки, в которые взято выражение «правомерность»). Правомерными объявляются такие установления и решения государства, которые повышают его позитивно-фактическую выживаемость, успешность и мощь. Естественно-правовые оценки действующего права при этом не просто отвергаются, но замещаются оценками прагматико-историческими (позднее — социально-историческими). Это замещение в какой-то мере работает на критику властного произвола (когда речь идет, например, об ущербах, причиняемых недальновидностью правителей). Однако куда более серьезными оказываются следующие идеологические эффекты: во-первых, до предельных, оккультных выражений взвинчивается преклонение перед правом силы; во-вторых, санкционируется такая государственная власть, которая вообще отбрасывает право (и даже элементарную законность) и полагается на командно-административное управление.

У нас нет возможности обозреть пестрое множество юридико-позитивистских концепций от И. Бентама и Г. Гуго (начало XIX в.) до Г. Кельзена и К. Шмитта (середина XX в.). Сосредоточим внимание на традиции, которая до последнего времени не исследовалась нашим правоповедением в ее целостности, хотя более века оказывала большое влияние на политику и обнаруживала наи-

большую полемическую агрессивность в отношении прав человека и гражданина. Речь идет об историцистских версиях юридического позитивизма.

АНТИПРАВОВАЯ КОМПОНЕНТА ИСТОРИЦИЗМА

Историцизм — это лишь в Новое время возникший секулярный культ познаваемой исторической необходимости. Он подразумевает, что история (еще до всякого нашего исследования и действия) сама отлично понимает, куда она идет, и располагает всеми гарантиями конечного успеха. История осиливает любые произвольные вмешательства в ее предопределенное течение, залечивает любые раны, окупает самые грандиозные издержки во имя грядущего. Властью обстоятельств она определяет известные общественные группы (нации, конфессии, классы) на роль своих гегемонов, наделенных естественно-историческим правом командного принуждения к успеху и прогрессу.

Именно это естественно-историческое право и есть главный козырь исторической версии юридического позитивизма. Идеалу правового государства, выношенному классической философией права, противопоставляется его спекулятивный суррогат: государство (или просто политическое объединение) предопределенных избранников общественной эволюции. Идеология историцизма — непримиримый враг безусловных ценностей и норм. Любые заповеди и запреты, заветы и императивы трактуются ею как преходящие, исторически относительные образования, не содержащие в себе ничего надвременного и вечного. С особой жесткостью эта релятивизация норм обнаруживает себя в отношении к прирожденным, неотменимым и неотчуждаемым правам личности. Историцистские доктрины опускаются здесь до откровенного правового нигилизма. Одновременно они демонстрируют предельную юридикопозитивистскую дерзость в оправдании произвольных и диктаторских действий той властной силы, которая признается выразителем исторической необходимости. Обе эти тенденции (нигилистическая и ультрапозитивистская) обнаруживают себя в учениях всех наиболее заметных представителей историцизма: Сен-Симона и Конта, Гегеля, Фейербаха и Маркса.

Сен-Симон первым в XIX в. предложил трехстадийную схему предопределенного и гарантированного прогресса: феодально-аристократическая общественная система неотвратимо сменяется у него политической, а политическая — индустриальной. Переход к индустриализму, увенчивающему историческое развитие человечества, отмечен «отмиранием» права и государства. Говоря точно, спонтанность отмирания присуща, согласно Сен-Симону, только государству. Что касается права, то его исчезновение предшествует отмиранию государства и имеет принудительный характер: право устраняется по последнему декрету последнего из королей. С безапелляционностью, отличавшей крайних консерваторов (и не без влияния известнейшего из них — Ж. де Местра), Сен-Симон осуждает идеал правового государства как «проект узаконенной анархии»: «Сами понятия права, справедливости и свободы, — провозглашает он, — должны быть изгнаны из лексикона будущего и заменены, соответственно, “благом”, “солидарностью” и “организацией”».

Государство, пекущееся о благе, призвано учредить всеобщую трудовую повинность и на ее основе осуществить тотальную регламентацию социальной практики. Важнейшими измерениями этой регламентации станут:

- подбор дельных чиновников для каждой управленческой должности;
- подбор ответственных собственников для каждого вида собственности;
- подбор умелых работников для каждого рода полезных занятий¹.

Совершив подобный переворот, просвещенное государство очень быстро обнаружит, что оно, в сущности, уже не является государством. Оно умерло в чем-то большем — в «администрации» (термин, впервые введенный Сен-Симоном в социальную науку и торжественно звучащий в его устах). Монарх-реформатор, низринувший право, сам себя превращает в декоративного властителя: реальные полномочия администрирования переходят к «генералам индустрии». Не связывая себя какой-либо конституцией, этот новый гегемон производства и общества организует социальное целое на началах «ассоциации», «преданного послушания» и «порядка»². Мотивы правового нигилизма были отчасти приглушены социалистической утопией Сен-Симона (романтикой «гарантированного продуктивного развития каждой индивидуальности»). Однако вскоре они с доктринерской откровенностью зазвучали в сочинениях сен-симоновского ученика Огюста Конта, философа-позитивиста, самого прямолинейного в XIX в. проповедника секулярной религии прогресса. Триада Сен-Симона («феодализм — политизм — индустриализм») превратилась у Конта в развернутую картину трех преемственно-необходимых социокультурных состояний: теологического, метафизического и научно-позитивного. Последнее, завершающее предопределенную общественную эволюцию, мыслилось как эра господства позитивной социологии. Это одновременно и наука, выводящая законы из фактов, и новая религия, формулирующая требования наконец-то разгаданного провидения. Жрецы новой религии, которых Конт надеялся завербовать прежде всего из членов крепнущей промышленной элиты, задают обществу детальный позитивно-социологический катехизис. Идея катехизиса прямо противопоставляется идее правовой конституции. Общество выкидывает на свалку истории все декларации прав человека и гражданина и ставит на их место декларацию административно-предписываемых гражданских обязанностей. Тех, кто с этим не согласится, ждет изгнание или смерть...³

Сложнейшая тема в истории философии права — это объективно-идеалистическое учение Гегеля. Мы не найдем у него гневных антиправовых декламаций, на которые так щедрый Сен-Симон и Конт. Более того, понимание права, отстаивавшееся им в работах 1802–1803, 1805, 1807 гг., может трактоваться как одна из наиболее оригинальных и глубоких проработок кантовско-фихтевской версии либерального юрицизма. Вместе с тем в сочинениях позднего Гегеля

¹ Лишь на базе этой командной кадровой политики начинает работать социалистический принцип распределения, впервые сформулированный Сен-Симоном: «От каждого по способностям, каждому по труду».

² Обстоятельный критический анализ государственно-правовых воззрений Сен-Симона дан в работах С.И. Гессена. См.: *Гессен С.И. Избранные сочинения*. — М., 1999. — С. 237–254, 259–263.

³ Краткий, но хорошо обоснованный анализ государственно-правовых воззрений О. Конта можно найти в книге А. Мишеля «Идея права» (СПб., 1904. — С. 50–62).

содержится мощная тенденция к диалектическому устранению (снятию) права и юридико-позитивистской фетишизации государства.

В 1820-х гг. учение Гегеля застывает в форме глобальной спекулятивной историософии. Центральное положение внутри всего комплекса его последних сочинений занимает нравственно сомнительная «Философия истории». Она подчиняет себе и «Лекции по философии религии», и, что особенно важно для нас, «Философию права». К. Поппер справедливо усматривает именно здесь «источник всего современного историцизма», суть которого — в «поклонении истории и историческому успеху»¹. Ближайшим объектом этого поклонения оказывается «народ как государство», первенствующий на арене истории (Гегель именует его «историческим народом»). Историческое лидерство (пробраз марксистской гегемонии) позволяет государству считать себя прямым орудием провидения, «свободным от любого рода моральных обязательств»². С момента исторического триумфа оно — новое земное божество, не ведающее никакого права, кроме права силы.

«Нравственное государство», апология которого разворачивается в заключительных разделах гегелевской «Философии права» (1820), есть не что иное, как лицемерно-христианская маска варварского, имморального, юридически беспринципного государства, превозносимого в «Философии истории». В философско-правовом учении позднего Гегеля права человека и гражданина отступают перед тотальным правом государства на гражданина. Категориально это выражается в том, что права человека и гражданина подводятся под понятие «абстрактного права», а тотальные правомочия государства — под понятие «конкретного и содержательного права» (в методологическом словаре Гегеля «абстрактное» — это понятие-порицание: оно имеет в виду односторонние, ограниченные, расхожие воззрения, которые снимаются и осмеиваются по мере «восхождения к конкретному»³).

Формулы прав человека и гражданина определяют у Гегеля только взаимные отношения между членами общества. Люди признаются обоюдосвободными, и государство гарантирует, что ни одно частное лицо не будет для другого поработителем, захватчиком и насильником. Однако ни о каком навечном конституционно-правовом ограничении самой государственной власти речи не идет. Перед лицом верховного правителя (монарха) все правозащищенные подданные в равной степени бесправны. Их свободы имеют смысл всего лишь государственных пожалований, сделанных от сознания стабильности и силы. Если этого потребуют соображения политической целесообразности, монарх может без каких-либо оправданий взять их обратно. В ханжеском исполнении это мотивируется так: «Права священны, но государство — это само святое». Таков девиз гегелевского сакрального этатизма, который мог бы служить эпиграфом к третьей, финальной части «Философии права». Обрисованное здесь содержательно-позитивное, «конкретное» право, по сути дела, представляет

¹ Поппер К. Открытое общество и его враги. — М., 1992. — Т. 2. — С. 36, 70.

² Там же. — С. 76.

³ Этапы этого восхождения обозначены триадой: «абстрактное право», «мораль» и «нравственность» (таковы названия трех основных частей «Философии права»).

собой не что иное, как государственный морально-мобилизационный кодекс, мало чем отличающийся от контовского социального катехизиса. Две главные статьи этого кодекса звучат так:

1. «Государство не есть договор для защиты и обеспечения жизни и собственности индивидов; государство есть то наивысшее, что притязает на саму эту жизнь и собственность и требует, чтобы они были принесены в жертву» (§ 100).

2. «Жертвование собой для сохранения индивидуальности государства есть... всеобщая обязательность» (§ 325).

Эти формулы экстатического верноподданничества (формулы, стократно использованные в XX в. прототалитарными идеологами в Германии и Италии) затмевают антиправовые декларации Сен-Симона и Конта. Но, что особенно существенно, они сводят на нет яркие либерально-правовые лозунги, которые чеканил сам Гегель, пока рассуждал об «абстрактном праве» и морали (таков императив: «Будь лицом и уважай лицо в каждом другом!» — его знаменитое рассуждение о прогрессе как прогрессе свободы). Более того, внимательно вчитываясь в текст «Философии права», мы можем разглядеть тривиальное лукавство Гегеля: он решается на либерально-правовые дерзости (которых, скажем, никогда не позволил бы себе Кант) именно потому, что уже с самого начала намеревается дезавуировать весь массив абстрактного права в итоге диалектического рассуждения.

Общая структура гегелевской «Философии права» удивительно, до комизма, напоминает структуру будущих стратегических документов революционной социал-демократии с их делением на «программу минимум», где с демагогической бесшабашностью провозглашаются права-свободы, и «программу максимум», в которой они отменяются¹.

Диалектически выстроенный сакральный этатизм Гегеля в течение десятилетий сковывал немецкую философскую мысль вплоть до самых вольнолюбивых ее выражений. Наглядный тому пример — концепция Л. Фейербаха. Вот как звучит политическое кредо этого последнего крупного лидера немецкой либеральной теологии, смело козырявшего понятием «эмансипация»: «Государство есть совокупность всех реальностей, государство есть провидение для человека. <...> Связь государства есть практический атеизм... Государство есть бог для человека, почему оно и присваивает себе по праву божественный предикат “величества” («Majestät»). В государстве воплощаются в различных сословиях существенные качества или виды деятельности человека, а в лице главы государства снова сводятся к тождеству. Глава государства представляет все сословия без различия: пред ним все они равно необходимы и в самой подчиненности своей равноправны»².

Трехстадийная историцистская схема Л. Фейербаха ставит во главу угла коренное изменение религиозного сознания. Общество движется от многобожия (язычества) к единобожию (теизму) и далее — к человекобожию (антропоте-

¹ О государственно-правовой концепции Гегеля см.: Соловьев Э.Ю. Понятие права у Канта и Гегеля // Судьбы гегельянства: философия, религия и политика прощаются с модерном / Под ред. П. Козловского и Э. Соловьева. — М., 2000. — С. 272—286.

² Цит. по ст. о. С. Булгакова «Религия человеко-божия у Л. Фейербаха» // Булгаков С.Н. Избр. ст. — М., 1993. — Т. 2. — С. 179—180.

изму). Можно сказать, что антропотеистская тенденция латентно присутствовала и в иных версиях историцизма (скажем, в рассуждениях Гегеля о Боге, имманентном истории и последовательно воплощающемся в исторических триумфах то одного, то другого огосударственного народа). Фейербах — великая (ныне, увы, почти забытая) фигура на идеологической арене XIX в. прежде всего потому, что доводит эту тенденцию до доктринального завершения.

И вот что знаменательно: ровно в той мере, в какой человек у Фейербаха замещает христианского Бога, отдельный индивид теряет свое значение перед лицом рода. И далее: ровно в той мере, в какой род человеческий возносится над ограниченностью и ущербностью отдельных людей, государство присваивает себе родовую тотальность.

Левиафанова морда всемогущего государства, высывающаяся из-за спины крепко ассоциированного, соборно единого человеческого сообщества, проклятие не только Л. Фейербаха, но и других проповедников религии человекобожия. Исключительно интересна в этом отношении более чем столетняя эволюция марксистского учения, одновременно и трагическая, и фарсовая.

Как мы уже отметили, К. Маркс начинал свою научно-публицистическую деятельность в качестве представителя либерально-демократического правоведения. Его статьи 1842–1843 гг., рельефно обрисовавшие гуманистическую ценность правовых норм и принципов, навсегда останутся в «золотом фонде» либерального юриспруденциализма. С 1844 г. антропотеизм Фейербаха становится глубинным базисом Марксова мировоззрения¹. В 1845–1848 гг. на этой основе стремительно вызревает «чистейшая из до сих пор существовавших форм историцизма»². Речь идет о поклонении человеческому обществу как абсолютной самодовлеющей тотальности, которая преодолевает все «религиозные иллюзии» и через революционное разрешение обнаружившихся антагонистических противоречий достигает титанической власти над природой и приходит к райски устроенному общежитию. Движение к этому предустановленному финалу мыслится как трехстадийное: от традиционного общества (рабовладение, феодализм, «азиатский способ производства») через капитализм к бесклассовому коммунистическому порядку.

Разрабатывая теорию революционного перехода от капитализма к коммунизму, Маркс подхватывает и объединяет антиправовые и юридико-позитивистские воззрения, выношенные предшествующими версиями историцизма:

- у Сен-Симона заимствуется идея «отмирания» права и государства;
- аналогом контовской позитивной социологии, обеспечивающей сверхправовое (авторитарно-теоретическое) руководство всеми делами общества, оказывается всеобъемлющая «наука истории» (в дальнейшем — у Каутского, Плеханова и Ленина — партийно культивируемая доктрина исторического материализма);
- гегелевская идея триумфаторски immoralных «исторических народов» преобразуется в учение о классе-гегемоне (промышленном пролетари-

¹ Есть большая доля правды в словах С.Н. Булгакова: в философском отношении «Фейербах в гораздо большей степени является духовным отцом марксизма, чем сам Маркс» (Указ соч. — Т. 2. — С. 167).

² Поннер К. Указ. соч. — С. 73.

ате), который по естественно-историческому праву избранности может попираť любые предшествующие правовые установления.

Права человека и гражданина Маркс подводит под юрисдикцию подозрительности, родственную тому диалектическому презрению, которое содержалось в гегелевском выражении «абстрактное право». В формулах равноправия он видит отвлеченную риторику, оформляющую рыночно-капиталистические отношения и маскирующую «наемное рабство». В аспекте «познанной необходимости» гражданские и политические свободы годятся только для легальной подготовки социальной революции. Если бы не эта историческая перспектива, надо было бы признать, что право, сопряженное с идеей личной свободы, «в существе своем не только формально, но и ирреально». Оно «есть только слово, которым называет свое господство всякий обладающий государственной властью класс. Справедливого права никогда не было и не будет...»¹.

В «Коммунистическом манифесте» Маркса и Энгельса впервые появляется характеристика права вообще как «воли господствующего класса, возведенной в закон» (характеристика, несомненно, лежащая в традиции юридического позитивизма). Правда, в контексте этой работы она еще высказывается с горькой иронией. Основоположники марксизма как бы говорят: для всякого нравственно развитого человека ясно, что право не должно быть всего лишь кодификацией классово-воли, но, увы, никакого иного права история не представила и едва ли представит.

Последователи Маркса и Энгельса отбрасывают это горькое «увы». У Ленина формула «воля господствующего класса, возведенная в закон» подается как «единственно научное» определение права. Раз всегда так было, значит, иначе и быть не должно! Нравственным очевидностям подобает умолкнуть перед постигнутым законом истории. Если господство класса исторически (экономически) оправдано, весь допускаемый им произвол надо считать правомерным. Если господство класса не отвечает объективно-историческим (экономическим) требованиям, оно должно быть заменено произволом другого (более прогрессивного) класса. Что сверх того, то от лукавого! Все исторически известные формы действующего права представляли собой более или менее лицемерные формы классово-социального диктата. И ближайшая задача «партии будущего» состоит в том, чтобы учредить откровенный диктат класса, находящегося на острие предустановленного прогресса.

Отстаивание формулы «воля господствующего класса, возведенная в закон» идет у Ленина бок о бок с разработкой идеи диктатуры пролетариата. В теории Маркса эта идея еще лежала на обочине политико-экономического рассуждения. Ленин и ленинцы видят в ней смысловое ядро марксизма и оселок для проверки историко-материалистической правоверности. С циничной последовательностью, до которой не опускались ни Сен-Симон, ни Гегель, ни Маркс, они настаивают на том, что господство последнего из исторических гегемонов заявит о себе как власть «неограниченная, прямо опирающаяся на силу, а не на закон» (ленинское определение классово-диктатуры). Полно-

¹ Так резюмирует С.И. Гессен правовую концепцию К. Маркса в работе «Правовое государство и социализм» (Гессен С.И. Указ. соч. — С. 258–259).

ценным обладателем такой власти может быть лишь «партия нового типа» — авангард гегемона, который концентрирует в себе пролетарскую классовую волю (а тем самым и тотальную волю Истории). Иллегитимная по отношению к гражданскому обществу с его парламентско-демократическими институтами партия эта организуется скрытно, подпольно, на базе устава, напоминающего уставы религиозных орденов¹.

Если соединить ленинское определение права с ленинским определением диктатуры пролетариата, мы получим юридический позитивизм, доведенный до фарса: право есть узаконенное беззаконие. Если добавить к этому ленинскую концепцию партии нового типа, то это будет доведенный до фарса историцизм: познаваемая историческая необходимость тождественна узаконенному беззаконию, которое авангард гегемона устанавливает в противовес любым формам легитимной власти. Оба эти фарса легли в основу большевистской юриспруденции, сформировавшейся в советской России в 1920—1930-х гг.

Большевистскую юриспруденцию нельзя отнести ни к ведомству научного правоведения, ни к ведомству аналитически ответственной философии права. Она развилась как схоластико-софистическая истматовская дисциплина (если угодно, юридикософия²), холопски обслуживавшая никогда не оглашавшуюся, но всегда подразумеваемую квазицерковную догму: все позволено ради утверждения, сохранения и усиления правоверной партократии³.

* * *

Двадцатое столетие заставило человечество понять, что оно стоит перед лицом открытой истории. Никакое знание о закономерностях и тенденциях не защищает от ее сюрпризов. В философии права ключевое значение приобретает вопрос о специфическом *модальном статусе* правовых установлений и об адекватных ему социальных ожиданиях. Для доходчивого освещения данного вопроса более всего подходит категориальный словарь Канта.

Основная масса человеческой практики — это целенаправленная, орудийно оснащенная предметная деятельность. Неудивительно, что мы все на свете склонны укладывать в ее схемы и подводить либо под понятие цели, либо под понятие средства. Между тем правовые нормы (как, кстати, и элементарные этические требования) в эти понятия не укладываются.

Было бы очевидным мировоззренческим убожеством видеть в господстве права конечную цель человеческого рода и отвергать такие его устремления, как, скажем, высокое благосостояние, разностороннее индивидуальное раз-

¹ Наиболее лаконичную и выразительную характеристику большевизма как эрзац-религиозного и квазицерковного образования представил Б.П. Вышеславцев в статье «Философская нищета России» (1952): «Атеистическая религия коммунизма имеет своих пророков и отцов церкви, свои иконы, гробницы, мощи, священное писание, догмы, патристику, свою ортодоксию, свой катехизис, свои ереси и преследование еретиков, свои покаяния и отлучения, наконец, свою прекрасно организованную инквизицию. У этой религии есть свой избранный народ (пролетариат) и свой мессианский идеал интернационального коммунизма» (*Вышеславцев Б.П. Избранные сочинения.* — М., 1995. — С. 77).

² Для сравнения: теософия, антропософия, историософия и т.д.

³ Наилучшее на сегодняшний день освещение эволюции большевистской юриспруденции дается в работе В.С. Нерсесянца «Наш путь к праву» (М., 1922. — С. 95—275).

витие и наиболее полная реализация способностей и призваний. Но, может быть, еще более опрометчиво воспринимать право в качестве прямого орудия осуществления подобных высших устремлений.

На правовые нормы позволительно смотреть всего лишь как на средства только в аспекте предотвращения губительных регрессий и деструкций политического устройства. Это «средство от ...», «средство против ...». Там, где заявляет о себе ориентация на прогресс (или хотя бы на плановую мелиорацию), право уже не средство, а, как говорил Кант, *условие возможности, conditio sine qua non*¹.

Отсюда удивительный парадокс, разными способами выраженный классической философией права: права личности могут служить прогрессу, но только в том случае, когда общество не толкует их как средство для осознаваемых целей прогресса и ценит даже безотносительно к целям.

Соблюдение строго правовых требований может иметь мелиоративный эффект (об этом свидетельствует достаточно богатый исторический опыт). Но прямой причинной зависимости здесь нет. Благополучие, духовное совершенствование, более достойное существование — это косвенные и, как правило, отдаленные следствия признания и обеспечения гражданско-политических свобод. К праву позволительно отнести то, до чего додумался А. Де Токвиль, рассуждая о демократическом устройстве общества. «Достоинства демократии, — писал он, — можно познать только в том случае, когда она достигает почтенного возраста». Ничто так не мешает ее формированию и функционированию, как «тяга к легкому успеху и безотлагательному удовлетворению потребностей»².

Правовая система демократии требует стойкости и умения ждать. Применительно к России это может звучать так: чтобы правовая система демократии содействовала росту нашего благополучия, надо переориентировать терпение, которым мы щедро одарены. Оно должно быть отдано не могучей, грозной и опекающей «отеческой власти», а конституционно-правовым принципам, с недавнего времени заложенным нами в основание российского государственного устройства. И, разумеется, дополнено усилиями самоуправления и заинтересованным отношением к укреплению институтов гражданского общества.

Право противостоит коварствам стихийно-исторической истории и имеет огромное значение именно перед лицом ее непредсказуемости. Оно блокирует идолопоклонство в отношении «запросов времени». Оно запрещает некоторые формы приспособления к объективным обстоятельствам, надвигающимся на нас из будущего, и прежде всего — мешает обществу в лице государства или правящих политических кланов решать совокупные насущные задачи путем массового подавления долгосрочных индивидуальных правомочий. Таков наиболее глубокий, эзотерический смысл строго правовой нормы, отличающий ее от требований обычной нравственности, безопасности и социальной защиты, значимость которых едва ли кому-нибудь надо доказывать. Выявление этого смысла образует проблемный стержень философии права и определяет ее особый подход к предметности, изучаемой юриспруденцией, т.е. к

¹ *Conditio sine qua non* (лат. — непреложная предпосылка (условие без всяких «но»)).

² Де Токвиль А. Демократия в Америке. — М., 1991. — С. 323, 327.

системам и комплексам действующего права, создаваемым разными народами в разные эпохи.

Выводы

1. С конца XVIII в. философы права осознают свою работу как важнейшую компоненту Просвещения. Они нацелены на то, чтобы разъяснить каждому человеку и гражданину ценность и прирожденное достоинство права, убедительно продемонстрировать опасность гражданской безответственности, индифферентного или нигилистического отношения к законности, добиться того, чтобы уважение к правам стало неременной частью цивилизованного этического кодекса.

2. Приверженцы легистского подхода видят в праве прежде всего оружие поддержания безопасности и порядка.

3. Сторонники сугубо юридического подхода видят в праве в первую очередь «нечто объективное, не зависящее от воли, усмотрения и произвола законоустанавливающей власти».

4. Просветительские учения развились на почве кризиса феодально-абсолютистской государственности. Кризис этот обнаружил, что запретительная указная и моралистическая законность, от которой так много ждали в начале Нового времени, не только не способствует оздоровлению общества, но и оказывает разрушительное воздействие на экономическую жизнь, психологию и нравы.

5. Парадоксальное понятие «категорически разрешенного» (т.е. дозволенного безусловным образом, независимо от любых требований общественной целесообразности) передает общий парадоксальный смысл нового, либерально-юридического толкования права.

6. Право — это система установленных или санкционированных государством общеобязательных норм, обеспечивающих совместное гражданско-политическое существование людей на началах личной свободы. Эта система ориентирована на наиболее полное осуществление справедливости и минимизацию карательного насилия.

7. Классическим философским определением права можно признать формулу И. Канта: «Равенство в свободе по всеобщему закону».

8. Революционная Франция, а затем и другие европейские страны включили в свои основные законы известные перечни прав человека или гуманитарных прав (свободы совести, слова, собственности, личной неприкосновенности и т.д.).

9. В философии Дж. Локка права человека были впервые представлены в качестве системы элементарных гарантированных правомочий (свобода [совести] — жизнь — собственность), обеспечивающей стабильность политической жизни.

10. В конце XIX — начале XX в. социальные права становятся одной из ключевых проблем общественной мысли. Она во многом определяет развитие неолиберальных концепций и широко обсуждается в различных течениях западной социал-демократии. Серьезный вклад в эту дискуссию вносит и русская юридическая и философско-правовая мысль.

11. Новый этап в развитии гуманитарного права открывает «Всеобщая декларация прав человека», принятая Генеральной Ассамблеей ООН в 1948 г. За нею последовали «Конвенция о защите прав человека и основных свобод» (1950), «Конвенция о предупреждении преступления геноцида и наказания за него» (1951), «Конвенция о борьбе с дискриминацией в области образования» (1960), далее — «Международная конвенция о ликвидации всех форм расовой дискриминации» (1965), «Международный пакт о гражданских и политических правах» (1966), «Международный пакт об экономических, социальных и культурных правах» (1966).

Контрольные вопросы

1. Назовите два подхода к праву, два типа правопонимания, которые с переменным успехом конкурируют в общественной мысли на протяжении многих веков.

2. В работах каких мыслителей Нового времени и эпохи Просвещения разрабатывается проблематика философии права?

3. Что означает понятие «категорически разрешенное»?

4. Раскройте содержание понятия «правовое государство»?

5. Назовите три важнейших принципа правового государства.

6. Прокомментируйте формулу И. Канта: равенство в свободе по всеобщему закону.

7. Дайте краткую философско-правовую оценку «Всеобщей декларации прав человека» 1948 г., важнейшего нормативного манифеста XX в.

8. Перечислите основные признаки тоталитаризма.

9. Дайте характеристику правового анархизма и юридического позитивизма.

Для дополнительного чтения

Фон Гумбольдт В. Идеи к опыту, определяющему границы деятельности государства // *Фон Гумбольдт В.* Язык и философия культуры. — М., 1985. — С. 25–141.

Кант И. К вечному миру. Философский проект // *Кант И.* Собрание сочинений: В 8 т. — М., 1994. — Т. 7. — С. 5–56.

Новгородцев П.И. Об общественном идеале. — М., 1991.

Alexy R. The Dual Nature of Law // IVR 24th World Congress «Global Harmony and Rule of Law». — Beijing, 2009. — P. 257–274.

Kirste S. Einfuehrung in Rechtsphilosophie. — WBG: Darmstadt, 2010.

Wacks R. Philosophy of Law: A Very Short Introduction. Second Edition. — Oxford: Oxford University Press, 2014.

Глава 18

ФИЛОСОФИЯ ЭКОНОМИКИ

Обычно философы не уделяют особого внимания экономическим проблемам, считая их приземленными и потому далекими от тех возвышенных и предельных вопросов о бытии, познании и человеке, которые находятся в центре философских рассуждений. Но верно ли это? Ведь все мы, так или иначе, вовлечены в экономическую жизнь: мы что-то потребляем и производим, стремимся к материальному благополучию и не хотим быть бедными. Большинство из нас значительную часть своего времени посвящают труду, который фактически является другим названием человеческой жизнедеятельности. Мы рассматриваем свободу как одну из главных жизненных ценностей, однако она тесно связана со свободой экономической деятельности.

Философия экономики разбирает философский смысл некоторых основных экономических категорий, таких как хозяйство, труд, свобода, рациональность, желание и потребность, «экономический человек», богатство, бедность и т.д. Эти понятия по своему значению выходят за сферу экономики, их смысл изменяется со временем. Пытаясь разобраться в их содержании, мы получаем общее представление о природе хозяйственной деятельности, о ее месте в жизненном мире человека. В результате оказывается, что философия экономики — это не экономика, изложенная в общем виде, но философия, затрагивающая ряд очень важных сторон существования человека.

«ХОЗЯЙСТВО»: ИСТОРИЧЕСКАЯ ЭВОЛЮЦИЯ ПОНЯТИЯ

Формы хозяйства включены в общую человеческую историю и меняются вместе с ней. В самом общем плане различают традиционную (доиндустриальную) и индустриальную экономические эпохи. Считается также, что приблизительно с 1960-х гг. наиболее развитые страны мира стали переходить к постиндустриальному типу развития с характерным для него доминированием наукоемких технологий, «индустрии знания» и сферы коммуникаций. Эта историческая эволюция определяет и особенности экономического знания. Как самостоятельная наука экономика возникла лишь в XVIII в. До этого экономические представления вырабатывались и развивались внутри социально-философских, политических, правовых, этических учений. Каковы же главные моменты этой эволюции?

Экономия как домоуправление. Слово «экономика» происходит от греческого слова «ойкономия» — домострой, домоуправление. В Античности ойкономия означала умение главы дома управлять своим хозяйством — собственностью,

женой, детьми, рабами. Ученик Сократа Ксенофонт изложил принципы ойкономии в работе «Домострой» — руководстве для ведения хозяйственной деятельности. Главной отраслью хозяйства Ксенофонт считал земледелие — «мать всех искусств».

Этот анализ продолжил Аристотель: его концепция хозяйства на долгое время определила характер экономического знания. Как и Ксенофонт, он рассуждал о «целом доме» как единстве жилья и хозяйственной деятельности, что соответствовало основной экономической структуре традиционного общества — отдельному земледельческому хозяйству, которое от своего возникновения в глубокой древности вплоть до XIX в. составляло фундамент социальной структуры. Такое хозяйство характеризуется двумя основными признаками: самообеспечением и слабой зависимостью от рынка, а также центральным управлением со стороны главы дома. Отношения между главой дома и домочадцами — членами семьи и работниками — не являются сугубо экономическими, договорными, это отношения родства и покровительства, господства и подчинения.

К такого рода хозяйству Аристотель применял понятие «автаркия» — самодостаточность. Правда, прежде всего он говорил об автаркии полиса как объединения домохозяйств. Полис — одновременно аналог и биологически самодостаточного живого существа, и космоса, вмещающего все сущее. Поэтому самодостаточность отдельного домохозяйства должна существовать, но она не может и не должна быть полной. Аристотель не отрицал необходимости торговли. В принципе не отдельное домохозяйство должно отвечать идеалу автаркии, но полис в целом как гармоничное объединение домохозяйств. В этом отношении полис выступает также моральным целым, его автаркия обеспечивает нравственное совершенство и способность к самореализации его гражданам.

В итоге в учении о домохозяйстве и его управлении у Аристотеля выстраивается иерархия, которая вписывает дом в порядок полиса, а затем и в устройство космоса. Однако уже в Античности наряду с простым, централизованно управляемым домохозяйством стал возникать связующий эти хозяйства и полисы рынок с его отношениями обмена, наемного труда и денежными связями. Рядом с земледельческим базисом общества появились «капиталистические» вкрапления. Аристотель видел это движение к хозяйству рыночного типа, но осуждал его. Его критика опиралась на следующие основания. Рыночные формы отличаются от домохозяйства тем, что нацелены не на самообеспечение и удовлетворение естественных потребностей, а на меновые стоимости и накопление денег. Они разжигают желания людей, ведут к нарушению центрального принципа жизнедеятельности — умеренности, меры, делают людей ненасытными. Ибо денежное богатство, в отличие от обладания необходимыми для жизни продуктами, по Аристотелю, не имеет естественных пределов роста.

Эту форму экономической деятельности в соответствии с ее целью — умножением денег (*chremata*) — Аристотель называл хрематистика. Она направлена не столько на благополучие дома, сколько на то, чтобы получить наибольшую

прибыль. И средством деятельности, и ее целью становятся деньги. В таком совмещении цели и средств, а также в возникающей бесконечности потребностей выражается противоестественный характер хрематистики. Но цели хозяйствования не могут быть, согласно Аристотелю, неограниченными и безмерными. Это идет вразрез с представлением об упорядоченном, автаркийном полисе, подрывает гармонию отношений и подобий между домохозяйством и обществом, полисом и космосом.

Ойкономии соответствует в метафизике концепция космоса как домашнего хозяйства, «ойкоса» Бога. Многие философы древности, например стоики, рассматривали космос как гармонично устроенное домохозяйство Бога, которое он направляет и поддерживает. Этот тип «экономического мышления» проходит от Античности до позднего Средневековья, что неслучайно, поскольку он рождается на базе традиционной земледельческой хозяйственной жизни и соответствует ей.

Для человека традиционного докапиталистического общества «домостроевский» тип экономики столь же естественен, сколь и замкнутое целесообразное устройство мира, в котором любое движение определяется ясной и конечной целью. Не может быть бесконечного движения, равно как и ненасытного желания. Стремление человека к материальным благам вполне достижимо, если оно разумно и отвечает чувству меры. Непрестанное и безмерное стремление к прибыли «буржуазного человека» с точки зрения традиционной ойкономии бессмысленно. Оно не может быть основой и идеалом разумного человеческого действия.

Учения о богатстве. С возникновением ранних капиталистических форм хозяйства произошел своего рода переворот: то, что относилось к периферии экономической мысли (хрематистика), вышло на передний план. В XVII–XVIII вв. экономия еще не была научной дисциплиной: ее обычно характеризуют как предысторию классической политической экономии. Однако внутри философии и политико-правовой мысли сложился устойчивый тип рассуждений о стоимости и деньгах, цене и торговле в рамках общего представления о богатстве. Это понятие задавало общее мировоззрение, в котором сфера богатства понималась как место одновременного существования всех этих экономических реалий. Так, в меркантилизме, который нередко характеризуют как абсолютный «монетаризм», деньги предстают в качестве главного инструмента представления и анализа любого возможного богатства, а сам круговорот богатств определялся приливами и отливами денег. Этот тип экономической мысли и соответствующий ему период развития хозяйства (стержнем которого была торговля) можно обозначить как переходный от старых учений о домохозяйстве к последующим теориям политической экономии.

Политическая экономия — экономия труда и производства. Становление промышленного капитализма повлекло за собой возникновение первой собственно научной формы экономического знания — политической экономии. Хотя представители этой науки нередко писали о «богатстве», они понимали его природу существенно иначе, чем прежде. Основным предметом их размышлений были процессы труда и производства.

А. Смит, родоначальник этой новой науки, начинает свое знаменитое «Исследование о природе и причинах богатства народов» с утверждения о том, что богатство — это не деньги, не золото и серебро, а продукт труда. Во введении к этому труду он пишет: «Годичный труд каждого народа представляет собою первоначальный фонд, который доставляет ему все необходимые для существования и удобства жизни продукты, потребляемые им в течение года и состоящие всегда или из непосредственных продуктов этого труда, или из того, что приобретается в обмен на эти продукты у других народов».

Адам Смит (1723–1790) родился в Шотландии, образование получил в университете Глазго. На взгляды Смита серьезное влияние оказали учения стоиков и Д. Юма. В 1752 г. он занял кафедру нравственной философии в Глазго. В 1759 г. вышло его философское сочинение «Теория нравственных чувств». Книга посвящена проблемам этики, но связана и с его последующими исследованиями в политической экономии. В 1763 г. Смит покинул университет и уехал во Францию, где познакомился с французскими экономистами и начал работать над «Богатством народов», вышедшим в свет в 1776 г.

Интересно, что одна из ранних статей Смита «Основные принципы философского исследования, проиллюстрированные примерами из истории астрономии» показывает, что он глубоко интересовался ньютоновой механикой и астрономией. Смит проводил аналогию между натуральной философией, изучающей движения небесных тел, и нравственной философией. Существует параллель между законом тяготения, определяющим взаимодействие тел в механике, и нравственными чувствами, регулирующими социальные связи между эгоистическими индивидуумами. Как и при действии закона тяготения, сила зависит от расстояния. Нравственное чувство последовательно ослабевает по мере того, как оно распространяется от собственной семьи на близких друзей, соседей, жителей родного города, граждан страны, все человечество. По своим убеждениям Смит был либералом. Он отстаивал принципы свободной конкуренции и выступал критиком политики, при которой государство претендует на то, что лучше самих граждан понимает, что им нужно. Борьба с этим вмешательством государства в частную экономическую жизнь составляет полемический пафос «Богатства народов».

Потребности и обмен продуктов для их удовлетворения являются главными мотивами экономической деятельности людей. Однако в актах обмена та мера, которая устанавливает равенства и различия вещей, принципиально отлична от потребностей по своей природе. Эта мера абсолютна, она не зависит ни от настроения людей, ни от их желаний. Это — время их жизни и время их труда. Исследования А. Смита представляют собой, таким образом, существенный сдвиг по сравнению со взглядами его предшественников: весь круговорот товаров, денег, богатств происходит благодаря труду, все порядки обменов устанавливаются в конечном счете единицами труда, вложенного в товары. Если на уровне субъективно-психологического опыта кажется, что люди обмениваются тем, что им необходимо или приятно, то для экономиста под видом вещей обращается именно труд. Поэтому нужно изучать прежде всего время и тяготы труда — явные и скрытые, забытые и преобразованные.

Политическая экономия, поставленная на научную основу А. Смитом, проделала с начала XIX в. замечательный путь развития. Но уже во второй половине века обнаружилось, что ее возможности во многом исчерпаны. Лежащая в ее основе трудовая теория стоимости стала давать сбои, и экономисты начали искать новые подходы. В результате «маржиналистской революции» 1870-х гг. и последующих за ней преобразований экономическая наука во многом сменила свой предмет и даже, что бывает нечасто, изменила свое название.

«Экономикс» — анализ выборов хозяйствующего субъекта. Термин «политическая экономия» был вытеснен понятием «экономика» или «экономикс» (*economic science — economics*). Под этой новой экономикой стала пониматься аналитическая наука о рациональном выборе и использовании людьми ограниченных ресурсов (труда, капитала, земли, денег, предпринимательских способностей, знания) для производства товаров и услуг, их распределения и потребления. Вместо объективного, подобного механическому, круговорота труда и капитала в экономике предстала новая реальность — мир субъекта, принимающего хозяйственные решения. Как подчеркивал основатель австрийской школы маржинализма К. Менгер (1840–1921), любые блага сами по себе лишены внутренне присущей им ценности. Ее придает лишь соответствующее отношение к ним того или иного субъекта. Целью обмена и производства с точки зрения новых экономических теорий, является получение максимальных выгод или наибольшее удовлетворение потребностей. Однако эта мотивация уточняется законом, согласно которому удовольствие, полученное индивидом от единицы блага (полезность), уменьшается с ростом количества этих единиц, находящихся в его распоряжении. Иными словами, все потребности имеют тенденцию к насыщению. Этот фундаментальный факт считался базисным свойством человеческой природы. Применение закона убывающей полезности позволило усовершенствовать аналитический аппарат для анализа поведения экономического субъекта. Поскольку полезная отдача от каждой следующей порции блага падает, а трудности, связанные с ее добычей, возрастают (будь то затраты труда при производстве или потеря других благ при обмене), неизбежно должен наступить момент, когда дальнейшее приращение благ не дает прироста удовольствий. Такая ситуация может быть описана с помощью математических средств, причем можно точно определить точку максимизации полезности, к которой, собственно, и должен стремиться экономический субъект.

В результате основным персонажем «экономикс» становится «рациональный максимизатор полезности». Парадоксальным фактом при этом является то, что субъективизация исходной модели экономического анализа позволяет современной экономике применять более точные, количественные методы анализа, которые обычно связывают с ростом объективности науки. Таким образом, с изменением доминирующих типов хозяйственной деятельности людей изменялись и формы экономического знания — от учения о простом и центрально управляемом домохозяйстве до теорий рационального поведения в рыночной среде.

КАТЕГОРИЯ ТРУДА В ФИЛОСОФИИ И ЭКОНОМИКЕ

Труд — это основная форма человеческой жизнедеятельности, условие существования человека, поэтому труд не может рассматриваться лишь в контексте собственно экономических учений, например спроса и предложения труда. Нужно принимать во внимание и другие — ценностно-этические, религиозные и философские — представления о труде.

Труд как мѹка. В рамках античного мировоззрения простой хозяйственный труд представлялся занятием, недостойным свободных людей. Труд был уделом рабов и вольноотпущенников. Доблесть в глазах членов античного общества состояла не в труде, а в созерцании, благородной праздности. Труд физический рассматривался как тягость, как мѹка. Свободный гражданин античного общества — это политик, воин, участник или зритель спортивных состязаний, посетитель дружеских пиров, театра или, если он настроен более созерцательно, философских школ.

Лишь для земледельческого труда делалось некоторое исключение, что определялось самим характером античного хозяйства, которое держалось в конечном счете на аграрном производстве. Вместе с тем на закате Античности, в древнем Риме, даже этот жизненный корень был подрублен. Люди требовали не возможностей для продуктивного труда, но «хлеба и зрелищ». Говоря современным языком, античное общество не выработало позитивной трудовой этики. Труд воспринимался как наказание. Вероятно, только в такой культуре возможен образ Сизифа, приговоренного к тяжелой и бессмысленной работе.

Теология труда. Христианство решительно изменило это негативное отношение к труду, свойственное языческой античной культуре. Труд стал пониматься как позитивная ценность, как богоугодное дело. Средневековую цивилизацию многие историки культуры трактуют как цивилизацию труда¹. В самих исходных постулатах христианства нетрудно обнаружить истоки положительной оценки труда. «В поте лица ешь хлеб свой», — говорится в Евангелии. Апостол Павел учил: «Если кто не хочет трудиться, тот и не ешь».

Одним из интересных проявлений этой новой установки были идеи св. Фомы Аквинского о значимости труда, его своего рода теология труда, ставшая основанием его же известных учений о справедливой цене и греховности ростовщичества.

В противовес представлениям Античности св. Фома доказывал, что труд богоугоден, что труд, а не праздность способствует духовному совершенствованию. Сам Бог в его толкованиях выступал как «первый работник», архитектор мира. В этом контексте именно труд выступал для Фомы Аквинского единственным правомерным источником собственности и богатства. Можно сказать, что в сочинениях крупнейшего богослова Средневековья обнаруживаются зачатки того, что потом назвали трудовой теорией стоимости.

Социальным идеалом для св. Фомы было замкнутое государство, опирающееся на натуральное аграрное хозяйство. В этом государстве должно быть как можно меньше торговых обменов и денежных операций, на которые средневе-

¹ Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. — М., 1984. — С. 268–281.

ковый богослов смотрел как на несправедливое, хотя и неизбежное зло. Только в труде он видел богоугодный источник дохода, тогда как богатство, наживаемое купеческим сословием и, особенно, ростовщиками, не создающими никакой видимой ценности, с его точки зрения, является греховным. Поэтому барыш от перепродажи и процент от ссуды, достающиеся купцу и ростовщику, должны быть запрещены в обществе, построенном на христианских началах.

Особую неприязнь у св. Фомы вызывало ростовщичество. Христианство учит помогать другому человеку не ради выгоды, а из любви к ближнему. Ростовщики нарушают эту заповедь. Взимание процентов — это обогащение, дьявольское по своему характеру. Оно осуществляется без всякого видимого труда: даже ночью, когда ростовщик спит, он обогащается. Подобные рассуждения подводили Фому Аквинского к любопытному аргументу против ростовщительства — «от времени». Пытаясь оправдать свой вид деятельности, ростовщики указывали на время. Они представляли его равноценностью того излишка, который они получали в проценте. Они ведь прямо увеличивали или уменьшали процент в зависимости от времени, на которое ссужали деньги. «Но время, — доказывал св. Фома, — есть общее благо, Бог даровал время в одинаковое пользование всем людям». Между тем ростовщики, взимая процент за предоставление денег на определенное время, нарушают эту волю Бога. Они продают этот свободный дар Бога, поэтому их занятие несомненно греховно.

Сходную аргументацию Фома Аквинский применял и в оценках торговли и ценообразования. Только труженик — земледелец или ремесленник — производит реальные ценности, только он знает подлинную, справедливую цену произведенных товаров. Эта цена определяется вложенным в продукт трудом, который является единственным настоящим источником ценности. Поэтому справедливая цена должна быть постоянной, не зависящей от колебаний предложений и спроса. Купцы же могут устанавливать надбавку к этой цене лишь за вложенный труд по перемещению товаров из других городов и стран.

Труд и ранний капитализм. Несмотря на подчеркивание ценности труда средневековыми теологами, доминирующими в то время были аристократически-рыцарские ценности, весьма далекие от трудовых. К тому же и низовая культура не делала особого акцента на труде. Достаточно сказать, что более ста дней в году средневековые люди посвящали различным церковным праздникам и карнавалам. Поэтому неудивительно, что нарождающийся городской буржуазный слой оценивал поведение представителей иных классов скорее как праздное. Как нечто непродуктивное и недостойное истинно гражданского образа жизни начала рассматриваться и сама схоластика.

В этом контексте в XVI—XVII вв. стали появляться учения, которые отстаивали необходимость упорного труда, высоко оценивали практическую деятельность, ремесла. В качестве примера этому можно привести идеи Ф. Бэкона о великом восстановлении и «пансофию» Я.А. Коменского, положенную в основу системы воспитания протестантской молодежи. У Бэкона, а еще яснее в рецепции его идей в кругах теоретиков протестантского образования, великое восстановление не Ренессанс, как это иногда ошибочно считается, не восстановление античной учености и культуры. Это более радикальная программа,

идеалом которой было завоевание всего того знания и умения, которое было утрачено с грехопадением Адама. В саду Эдема он с готовностью подчинился дисциплине труда, и его труд был удовольствием. Благодаря послушанию он получил полное господство и контроль над природой. Адама обычно описывали как садовника и натуралиста. Но горное дело и обработка металлов также причислялись к его наиболее совершенным навыкам. Он также умел превращать одни металлы в другие и применять химические процессы. После грехопадения Адам был лишен всего этого, а его потомки были наказаны, приговорены к докучному труду. Но даже после этого Бог оставил человеку возможность изменить ситуацию на более благоприятную. Покаянным трудом возрождающемуся человечеству было дозволено создать упорядоченную цивилизацию, в которой условия жизни человека были бы улучшены до определенной степени.

В свете этого наука и, особенно, полезные, «практические искусства» рассматривались как дар Бога недостойным детям. Ставился акцент на трудовом начале, активном подходе к профессиональной и социальной жизни. Признание идеи святости ремесла способствовало более тесному контакту с природой в поисках продуктивного знания. Конечной наградой за эти усилия должно стать возвращение человеку власти над природой, что было основным мотивом великого восстановления. Поэтому образцом для юношества должны быть не теологи-схоласты или монахи, а представители практических профессий — шахтеры, металлурги, ремесленники. Разрыв между учеными и практиками — существенное зло, которое нужно преодолеть.

Труд как товар. Переход к достаточно развитой рыночной экономике, который начался в XVIII в. и набрал силу в XIX в., ознаменовался новым сдвигом в социальном статусе и образе труда. Труд все более предстает как товар. При доминировании традиционного земледельческого типа производства рынок был вспомогательным инструментом хозяйственной жизни. Капиталистический тип экономики создает развитые рынки средств производства: не только товаров и услуг, но также труда, земли и денег (капитала).

Чтобы лучше представить себе, к каким изменениям и последствиям ведет превращение труда в товар, нужно вспомнить предшествующие эпохи. В условиях феодализма и цеховой системы земля и труд составляли часть социальной организации. Земля была основой феодального порядка, основой военной, юридической, административной и политической систем. Право на землю не относилось к сфере свободной купли-продажи и подлежало совершенно иному типу регулирования. Это справедливо и в отношении труда. В условиях цеховой системы взаимосвязи мастера, подмастерья, поденщика и их заработная плата регулировались не рынком, но правилами и обычаями цеха и города, поэтому вплоть до конца XVIII в. свободного рынка труда не было ни в одной стране.

Что же происходит, когда труд начинает превращаться в товар? Прежде всего, нужно заметить, что труд не является обычным товаром. Товар — это предмет, произведенный для продажи на рынке. Но труд, как и земля, не производится для продажи. Труд — это не что иное, как сами человеческие суще-

ства в их жизнедеятельности. А жизнь существует не для продажи. Помимо этого, трудовая деятельность не может быть отделена от других сторон человеческой жизни, ее нельзя запасти, хранить, пускать в оборот по мере необходимости.

Капиталистический тип экономики не терпит серьезных ограничений, препятствующих функционированию рыночного механизма применительно к труду. Реально создается рынок труда: индустриальная система не может эффективно работать, если она опутана старым социальным и моральным нормированием труда. Развитие фабричной индустрии приводило к тому, что для поддержания самого процесса производства труд был вынужден превратиться в товар. В этом истоки социальной драмы ранних этапов промышленной революции. Ее влияние на жизнь народа было весьма деструктивным, в марксизме же она вообще описывалась как социальная катастрофа. Но в дальнейшем получили развитие две взаимосвязанные тенденции: углубление рыночной организации применительно к настоящим товарам сопровождалось ростом ограничений на ее применение к таким квазитоварам, как труд и земля. Различные социальные и политические меры переросли в систему социальных институтов, ограничивавших действие рыночных механизмов применительно к труду. Общество нашло определенные способы защиты от тех опасностей, которые присущи саморегулирующейся рыночной системе.

«ЭКОНОМИЧЕСКИЙ ЧЕЛОВЕК»: РАЦИОНАЛЬНОСТЬ, АСКЕТИЗМ И ЖЕЛАНИЕ

В основе большинства экономических учений лежат представления о мотивах и характеристиках хозяйствующего человека. Обычно это обозначается понятием *homo economicus* — «экономический человек».

Поскольку экономическая наука стремится к строгости и точности своих выводов, то она абстрагируется от многообразия мотивов и качеств людей, оставляя лишь те, которые прямо связаны с экономической деятельностью¹. В результате в модель «экономического человека» обычно включают такие характеристики:

- стремление получить максимальную прибыль при имеющихся средствах производства и доступных ресурсах;
- способность к рациональному расчету доходов и издержек;
- постоянное желание улучшить свое благосостояние;
- стремление свести к минимуму риск, неизбежный в экономической деятельности.

Подобная модель человека использовалась уже в классической политической экономии — у А. Смита, Д. Рикардо и других ученых. Но наиболее четкие

¹ То, что экономике приходится иметь дело с такой односторонней моделью человека, делает ее в представлениях некоторых ее критиков мрачной наукой. Назвавший ее так Т. Веблен писал, что человек предстает в экономической науке эгоистом, которого не волнует ничего, кроме денег, существом, «молиеносно вычисляющим удовольствия и страдания, колеблющимся подобно однородному шару, состоящим из желания счастья, под воздействием стимулов, которые перемещают его в пространстве, ничего не меняя внутри него».

черты она обрела в теориях XX в., в которых «экономический человек» предстал как «рациональный максимизатор» полезности.

Иногда утверждается, что отмеченные характеристики «экономического человека» являются универсальными, присущими людям во все времена и во всех культурах. Действительно, стремление к богатству или, по крайней мере, к материальному благополучию можно считать родовой чертой человека. Однако это стремление может реализовываться разными путями: через спекуляцию, обман, подчинение других людей и многое другое, а может — через рационально организованную экономическую деятельность. История показывает, что подобная деятельность стала достаточно распространенным явлением лишь с возникновением капиталистического общества.

Откуда же появился антропологический тип рационального предпринимателя, по мерке которого скроена модель «экономического человека»? Наиболее известный ответ на этот вопрос дал немецкий социолог и историк хозяйственной жизни М. Вебер, о котором уже упоминалось в главе о социальной философии.

Становление западного капитализма, по Веберу, связано с возникновением предприятий, цель которых — получение максимальной прибыли, а средство для достижения этой цели — рациональная организация жизни, труда, производства и торговли. Сочетание стремления к прибыли с рациональной дисциплиной является уникальной чертой западного капитализма. Эта уникальность определяется тем, что желание наживы удовлетворяется не путем завоевания, спекуляций или авантур, а с помощью дисциплины и расчета, в рамках непрерывно действующего предприятия, ориентированного на получение дохода посредством использования возможностей честного и мирного рыночного обмена.

Возникает вопрос: как сложился такой тип производства? В ставшей классической работе «Протестантская этика и дух капитализма» (1905) Вебер выдвинул и постарался подкрепить фактами гипотезу о том, что протестантская Реформация — скорее непреднамеренно, чем сознательно, — способствовала развитию норм и взглядов, весьма благоприятных для такой экономической деятельности. Лютер, Кальвин и их последователи положили этому начало, преобразовав религиозное понятие «призвание» и придав ему светское значение. Если прежде говорили о «призвании» сделаться священником или членом какого-нибудь монашеского ордена, то теперь на всякий дозволенный законом светский род занятий стали смотреть как на «призвание», через которое человек должен попытаться реализовать волю Божью.

Решающий вклад в развитие капиталистического духа, согласно Веберу, внес кальвинизм и его многочисленные ответвления. Ядро протестантской этики составляют следующие положения: всемогущий Бог, воля которого непостижима для конечного разума людей, правит миром так, что заранее предопределил каждому спасение или осуждение на погибель, человек же своими действиями бессилен изменить предназначение Божье. Человеку недоступно знание того, к спасению или гибели предопределил его душу Бог, но он должен трудиться на приумножение славы Божьей и на создание царства Божьего на земле, праздность и плотские утехи греховны и предосудительны.

Сходные элементы по отдельности встречаются и в других вероучениях, но одновременное их сочетание уникально и имело, как доказывает Вебер, очень сильное влияние на характер жизни и хозяйственной деятельности людей. Доктрина о предопределении, согласно которой Бог уже заранее избрал, кого спасти, а кого осудить на муки, вела к индивидуальной озабоченности человека своей судьбой. Протестантские реформаторы считали, что христианин должен научиться жить с этой озабоченностью и праведно служить Богу, даже если в итоге выяснится, что он предопределен к осуждению. Однако простые протестанты обычно полагали, что успехи в их мирском призвании, особенно в хозяйственной сфере, являются знаком благосклонности Бога. «Едва ли Бог проявит свою благосклонность к тем, — рассуждали они, — кто все равно обречен на вечные муки».

Из среды таких расчетливых протестантов и вышли рациональные предприниматели, которые много и методично трудились, осуждали роскошь и развлечения и, как следствие, достигали экономических успехов. Сочетание ценностей и взглядов, присущих этому типу людей, Вебер назвал мирским аскетизмом. Подобно монаху, протестант в повседневной жизни практиковал самоограничение и дисциплину. Но в отличие от «потустороннего аскетизма» монаха он свой аскетизм обращал на хозяйственную деятельность¹.

Теория генезиса капитализма Вебера является наиболее влиятельной до сих пор, хотя вокруг нее идут постоянные споры. Так, известный французский историк Ф. Бродель критикует Вебера за его сведение объяснения происхождения фигуры капиталистического предпринимателя к одной причине — протестантизму². Сам Бродель подчеркивает роль торговли, прежде всего торговли на большие расстояния, которая способствовала формированию буржуазной рациональности. Он полагает, что в торговле капитализм был у себя дома, а в производстве, по крайней мере, на начальных стадиях развития — в гостях. Это позволяет объяснить те виды капитализма, которые остались вне поля зрения Вебера и противоречили его позиции. Речь идет о раннебуржуазных центрах северной Италии, которые преуспевали в торговле, передав затем эстафету протестантским странам северной Европы. Вебер вообще недооценивал степень капиталистического развития в непротестантских странах. Важный пример — французские католики, которые не преуспели так, как их протестантские соотечественники, но, тем не менее, сумели создать свой собственный буржуазный этос.

Другой мишенью критики является европоцентризм Вебера, проявляющийся в его оценках экономической жизни Востока. Успехи капитализма в Японии, а позднее и в других странах Восточной Азии можно трактовать так,

¹ После того как Вебер обнаружил в западной культуре мирской аскетизм, он приступил к исследованию иных культур и соответствующих им религий, чтобы выяснить наличие или отсутствие там этого компонента. Его отсутствие могло бы объяснить, почему современный капитализм возник именно на Западе. Вебер доказывал, что аскетизм Индии был потусторонним, а мирское учение конфуцианства так и не привело к аскетизму. Поэтому Индия и Китай, несмотря на большие успехи в области культуры и техники, не имели благодатной почвы для генезиса капиталистической экономики.

² Бродель Ф. Динамика капитализма. — Смоленск, 1993.

что Вебер ошибался в своих негативных оценках влияния на экономику конфуцианской и буддистской религиозной этики. Вместе с тем это не подрывает основного положения Вебера о том, что капиталистический предприниматель — весьма своеобразная фигура, и не все культуры в одинаковой степени благоприятствуют ее появлению. Отличительными чертами этой фигуры являются рациональность, индивидуализм, религиозно-этическое представление о долге. Культуры, способные произвести человека этого типа, имеют преимущество в хозяйственном развитии. В этом отношении даже критики Вебера соглашались с тем, что протестантизм обеспечил его приверженцам сравнительные преимущества перед представителями других религиозных течений и что это было связано с его строгим и своеобразным хозяйственным этосом.

Рассмотренные антропологические черты характерны для раннего капитализма. Многие исследователи современных стилей жизни отмечают, что с исторической сцены в наши дни исчезает *homo economicus* как человек труда и производства, следующий принципам аскетической этики и формальной рациональности. В наше время эти принципы уже не работают. Мирская аскеза уходит в прошлое, современный человек подвержен постоянному соблазну желаний. Ключевой деятельностью современного человека становится потребление. Он оказывается вовлеченным в ситуацию мультипликации желаний.

В этой ситуации прежняя веберовская экономическая этика выглядит старомодной. Как отмечает французский философ Ж. Бодрийяр, «XX в. преподавал исторический урок никчемности традиционной морали и экономического расчета. Целые поколения людей, стараясь жить по средствам, в результате оказались на более низком уровне жизни, чем позволяли их средства. Об этой эре труда, личной заслуги и накопления — добродетелей, находящих высшее выражение в понятии собственности, еще напоминают нам сохранившиеся от нее вещи, словно призраки потерянных поколений прошлого в мелкобуржуазных интерьерах»¹.

Современный рынок не только удовлетворяет наличные желания, но еще и постоянно пробуждает все новые и новые потребности. Экономическая система склонна порождать желания, разжигать их, что превращает человека в своеобразную машину желания. Если ранее ключевые процессы происходили в сфере производства, то в XX в. они переместились в сферу потребления. Потребителям прежних времен, свободным покупать или не покупать, уже не находится места в системе. Ныне принцип удовольствия возобладал. Произшедший антропологический сдвиг отделяет героическую эру производства от эры потребления, отдающей должное человеку и его желаниям — сознательным и подсознательным. Идеалы траты и удовольствия заменили протестантские нормы накопления, методичного труда и наследования собственности.

СВОБОДА ИНДИВИДА И ЭКОНОМИЧЕСКАЯ СВОБОДА

Свобода является одной из центральных философских категорий. Обычно о ней рассуждают в политическом или этическом аспектах. Реже вспоминают

¹ Бодрийяр Ж. Система вещей. — М., 1995. — С. 132.

об экономической свободе, полагая, что свобода личности может быть совмещена практически с любым экономическим строем. Но такое мнение является заблуждением. Возможны лишь определенные сочетания политического и экономического строя общества, при которых люди могут чувствовать себя достаточно свободно.

Свобода экономической деятельности важна для общего понимания свободы в двух смыслах. Во-первых, экономическая свобода сама по себе есть часть свободы в широком смысле. Поэтому ее нужно рассматривать как самоцель, как ценность саму по себе. Часто это значение экономической свободы не учитывается, как будто это всего лишь материальная сторона жизни, а свобода относится к ее высшей стороне. Однако для большинства людей экономическая свобода не менее важна, чем политическая свобода. Например, свобода выбора места жительства может быть ограничена двумя способами: административно-политическим (институт прописки) и экономическим (запрещение купли-продажи земли, домов, квартир). Результат в этих случаях будет мало чем отличаться для большинства людей.

Во-вторых, экономическая свобода является необходимым условием политической свободы. В этом отношении экономическая свобода важна, прежде всего, из-за своего влияния на концентрацию и рассредоточение власти. Исторический опыт свидетельствует о прямой связи между свободным рынком и политическими свободами. Трудно найти пример хоть одного свободного в политическом отношении общества, в котором в экономической сфере не было бы заметных проявлений рыночных отношений. Какова же связь между этими видами свободы? Дело в том, что только рынок позволяет осуществлять без принуждения координацию экономической деятельности большого числа людей. Если же он отсутствует, то для координации хозяйственной жизни множества индивидов необходима та или иная форма централизованного руководства или принуждения, древней схемой для которого служит идеальное государство Платона. А это неизбежно ведет к ограничению индивидуальных свобод, администрированию и в конечном счете к жесткому контролю всех сфер жизни.

Один из крупнейших экономистов XX в. М. Фридмен в своей книге «Капитализм и свобода» (1982) так описывает связь между свободой и рынком: «Пока существует реальная свобода обмена, особенность рыночной организации экономической деятельности состоит в том, что в большинстве случаев она не позволяет одному лицу вмешиваться в деятельность другого. Потребителя ограждает от принуждения со стороны продавца наличие других продавцов, с которыми он может вступить в сделку. Продавца ограждает от принуждения со стороны потребителя наличие других потребителей, которым он может продать свой товар. Работающий по найму огражден от принуждения со стороны работодателя наличием других работодателей, к которым он может наняться, и так далее. И рынок делает все это беспристрастно, безо всякой центральной власти». Поэтому те, кто критикуют рынок или призывают к его жесткому контролю, по сути, критикуют его за то, что рынок дает людям, что они хотят, а не что они должны хотеть по разумению некоего мудрого на-

чальства. За большинством доводов против свободного рынка лежит патернализм — стремление власть предержащих опекать и контролировать людей и их неверие в саму свободу.

ПЛАН ИЛИ РЫНОК?

Одной из самых устойчивых иллюзий в истории мысли было представление о том, что хозяйственную жизнь можно и нужно перестроить по единому и рациональному плану. Для идеологов коммунистической и социалистической ориентации это было аксиомой, но и теоретики, придерживающиеся иных взглядов, считали это вполне самоочевидным. Однако когда социализм из проекта превратился в реальность, эта аксиома стала подвергаться серьезной проверке.

«Запланированный хаос». Одним из первых на сомнительность этой аксиомы с экономической точки зрения указал Л. Мизес.

Людвиг фон Мизес (1881–1973) — австрийский экономист и политический философ. Родился в Лемберге (ныне Львов) в состоятельной семье. После учебы в Венском университете Мизес всю свою долгую жизнь был верен принципам австрийской экономической школы. В 1940 г. эмигрировал в США, работал там в экономических учреждениях и преподавал в Нью-Йоркском университете до 87-летнего возраста. Проблемам свободы, рынка и плана посвящены его книги «Социализм» (1922, рус. пер. 1995), «Либерализм» (1929), «Запланированный хаос» (1949, рус. пер. 1993).

Под впечатлением от революций 1917–1918 гг. в России, Баварии и Венгрии и роста социалистических настроений в своей стране Мизес стал непримиримым защитником идей либерализма и свободного рынка, критиком социализма, а затем национал-социализма и противником вмешательства государства в экономическую жизнь. В основе его критики плановой социалистической системы хозяйства лежит идея о том, что в отсутствие рынка и рыночного механизма образования цен становится невозможным экономический расчет¹.

Неизбежным следствием отсутствия объективного рыночного механизма ценообразования и внедрения плана в сферах производства и распределения является дезорганизация хозяйственной жизни. Мизес обозначил это ярким понятием — «запланированный хаос». Таким образом, рациональность и эффективность планового хозяйства на поверку оказываются вымыслом. Реально план ведет к упадку экономики, к исчезновению рациональных критериев оценки эффективности экономических действий. «От полного краха плановую систему, — доказывал Мизес, — спасает лишь то, что она существует в окружении рыночных экономик. В результате она может заимствовать из них ценовые показатели».

¹ Следует отметить, что независимо от Мизеса в те же годы эту идею обосновал русский экономист Б.Д. Бруцкус в работе «Социалистическое хозяйство», опубликованной в журнале «Экономист» в 1921–1922 гг. Есть данные, что Мизес был знаком с идеями Бруцкуса. Известно также, что изучение номеров этого журнала навело В.И. Ленина на мысль, что пора высылать идейных противников социализма — философов, историков, экономистов — за пределы страны, что и было осуществлено в 1922 г.

Попытки осуществить планирование, помимо ограничения свободы людей, не ведут и к той цели, ради которых они осуществлялись, — достижению всеобщего благополучия и достатка. Экономическая несвобода оборачивается крайне нерациональной экономикой и распространением бедности народа.

Экономика нуждается в регулировании. Итак, сторонники экономического либерализма утверждают, что планирование или другие крупные вмешательства в механизмы свободного рынка и конкуренции приводят к негативным результатам. Предоставленная действию собственных законов рыночная экономика без всякого регулирования извне способна достичь наиболее оптимального, эффективного состояния и обеспечить материальное благополучие общества. Помимо этого, экономическая свобода способствует развитию других свобод индивида, его активности и предприимчивости, уменьшает социальное иждивенчество.

Однако в периоды экономических спадов и потрясений эти аргументы не выглядят бесспорными. Особенно сильно доверие к «невидимой руке» свободного рынка подорвала Великая экономическая депрессия, которая охватила западные страны, начиная с 1929 г. Огромная безработица, лавина банкротств, свертывание производства, распространение нищеты настоятельно требовали вмешательства в стихийные законы рынка. Пути мобилизации экономической системы для выхода из кризиса пытались найти в то время многие экономисты, и наиболее интересное решение этой задачи предложил Дж. М. Кейнс.

Джон Мейнард Кейнс (1883–1946) — знаменитый английский экономист. Учился в Кембриджском университете, после чего там же преподавал экономическую теорию. Помимо научных исследований Кейнс занимался практической экономической политикой: в 1919 г. участвовал в Парижской мирной конференции, посвященной вопросам послевоенных репараций, стоял у истоков создания ряда международных финансовых организаций. В 1936 г. вышло его главное произведение — «Общая теория занятости, процента и денег», вызвавшее большой резонанс в экономической науке и политике.

В своем трактате Кейнс доказывал, что степень занятости, уровень потребления, объемы произведенных товаров и инвестиций в производство связаны жесткими зависимостями. Если потребление падает и растет число безработных, то неизбежно снижаются объемы производства и инвестиций. Экономическая система попадает в порочный круг. Люди начинают проявлять бережливость, товары не находят потребителей, это приостанавливает производство и делает бессмысленным вложение средств в новые промышленные мощности.

В такой ситуации, согласно Кейнсу, необходимо вмешательство государства в экономическую жизнь. Государство должно прервать замкнувшийся круг, стимулировав, даже искусственным путем, потребление и инвестиции. Люди должны покупать товары и тратить деньги, спрос приведет к увеличению рабочих мест и инвестиций, что, в свою очередь, будет способствовать дальнейшему росту потребления и производства.

Кейнс не был противником частной собственности и рынка. Его рекомендации по регулированию экономического порядка имели экономический характер. Вдохнуть жизнь в замирающую экономику могут кредиты и рассрочки

для потребителей, государственные инвестиции в экономику, которые позволят поднять уровень занятости.

При этом, правда, возникают свои проблемы. Поскольку государство не является экономическим производителем и «добывает» необходимые для инвестиций средства печатанием дополнительных денег или через займы, то запускается механизм инфляции, которая обычно рассматривается как экономическое зло. Однако Кейнс считал, что умеренная инфляция играет положительную роль: она «разогревает» экономику, поскольку заставляет людей тратить деньги и пускать их в экономический оборот, чтобы не допустить их обесценивания.

Кейнс стал одним из самых знаменитых экономистов XX в. Во многих странах его рекомендации использовались в экономической политике. Но к 1960–1970 гг. обнаружилось, что в долгосрочной перспективе кейнсианская экономическая политика приводит к негативным последствиям — постоянному росту инфляции, снижению темпов развития, иждивенчеству значительных слоев общества. Это качнуло маятник в противоположную сторону и вызвало новый рост популярности экономического либерализма. На фоне углублявшегося кризиса плановых экономик социалистических стран идеи значительного государственного регулирования экономической жизни стали рассматриваться как ошибочные.

Экономические аспекты либерализма Ф. Хайека. Сторонники свободного рынка тоже нашли дополнительные аргументы для защиты своей позиции. Философской широтой взглядов отличался Ф. Хайек, который был основным оппонентом Дж. Кейнса и долгие годы отстаивал идеалы свободного рынка и открытого общества. Его теория обращает на себя внимание еще и оригинальным видением экономических аспектов свободы.

Фридрих фон Хайек (1899–1992) родился в Вене. В Венском университете он изучал юридические и экономические науки. Учеба Хайека пришлась на время расцвета австрийской экономической школы, его учителями были Ф. Визер и Л. Мизес. После окончания университета Хайек работал в Австрийском институте экономических исследований. В 1931 г. его пригласили прочитать курс лекций в Лондонской школе экономики. В Лондоне ему было суждено провести 18 лет жизни. В Англии Хайек был одним из самых ярких критиков господствовавшей тогда в экономической науке теории Дж. Кейнса. Вместе с К. Поппером, М. Полани, Л. Мизесом и М. Фридменом Хайек был инициатором основания общества Монт-Пелерин, которое пропагандировало принципы либерализма. В 1950–1962 гг. преподавал в США, затем в университетах Германии и Австрии. В 1974 г. ему была присуждена Нобелевская премия по экономике. Хайек до конца своей жизни вел активную научную работу, последнюю свою книгу «Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма» он написал в 1988 г. в возрасте 89 лет.

Хайек был последовательным сторонником индивидуализма, свободного рыночного хозяйства и политического либерализма. В годы войны он опубликовал «Дорогу к рабству» (1944), один из самых знаменитых манифестов XX в. в защиту свободного общества. В своей книге он показывал, как следование коллективистским, социалистическим идеям, стремление планировать экономическую и социальную жизнь приводит к тоталитаризму.

Альтернативой этому Хайек считал восстановление и развитие идей классического либерализма британского типа. Он был активным противником плановой экономики, как в ее «сильных» (социалистических), так и в «слабых», например кейнсианских, вариантах. Взгляды Хайека на рынок отличаются широтой и своеобразием: он трактует рынок как наиболее адекватный механизм координации действий миллионов людей, вовлеченных в хозяйственную жизнь, и одновременно как инструмент обмена знаниями. Каждый участник хозяйственной деятельности в своих решениях и действиях использует разрозненные, фрагментарные, весьма индивидуальные и конкретные сведения экономического характера. Эту распыленную по множеству индивидов информацию Хайек называл «рассеянным знанием». Рассеянное знание невозможно собрать в одном месте, в некоем «планирующем центре», который будет затем создавать «продуманный порядок» хозяйственной жизни.

Можно сказать, что идею разделения труда Хайек дополняет идеей разделения знаний. Та часть рассеянного знания, которой обладает отдельный индивид, по большей части недоступна никому, кроме него самого: «...практически каждый индивидум обладает определенным преимуществом перед всеми остальными в том смысле, что он владеет уникальной информацией, которой можно найти выгодное применение, но которую можно использовать, только если решения, зависящие от этой информации, принимаются им самим или при его активном участии. Достаточно вспомнить, как долго должны мы осваивать любую профессию после завершения теоретической подготовки. Какую значительную часть своей трудовой жизни тратим на изучение конкретных работ, и каким ценным капиталом в любом деле является знание людей, местных условий и особых обстоятельств»¹. Поэтому проблема координации в масштабе общества имеющихся у индивидуальных агентов неявной информации о конкретных обстоятельствах времени и места приобретает решающее значение.

Наибольших успехов достигает то общество, которое наиболее эффективно использует эти рассеянные в обществе знания. Именно в использовании рассеянных знаний и состоит главное преимущество рыночной экономики перед другими способами согласования хозяйственной деятельности. Рынок координирует действия участников путем выработки соответствующих сигналов — рыночных цен, которые и сообщают вовлеченным в экономическую жизнь людям нужную им для принятия решений информацию. Другим важным инструментом рынка является конкуренция, которая является еще и важным информационным механизмом: отбирая лучшие индивидуальные решения участников, она является для общества процедурой открытия нового. Хайек столь высоко оценивал этот механизм, что проводил аналогию между рыночной конкуренцией и процессом научного открытия.

Рынок способен интегрировать и перерабатывать объем информации, непосильный для системы централизованного планирования. И дело не в отсутствии технических возможностей, например, недостаточной мощности компьютеров, перерабатывающих экономическую информацию. Идея социализации экономики исходит из представления, что все имеющиеся в обще-

¹ Хайек Ф.А. Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма. — М., 1992. — С. 160.

стве знания можно собрать воедино, так что компетентным органам останется только выработать на этой основе оптимальные решения и спустить указания на места. Это, однако, иллюзия. Основную долю экономически значимой информации составляют неявные, личностные знания, в принципе не поддающиеся четкой фиксации. Их не выразишь на языке формул и цифр, а значит, не передашь в центр. Больше того, определенную часть своих знаний и способностей человек вообще не осознает. Поэтому речь идет о проблеме использования знания, которым в полной мере никто не владеет. Попытки перевода такого знания в некоторую отделенную от индивидов и систематизированную информацию по своей сути обречены на провал, ибо в результате получаются банальности или никому не нужные горы сведений. Обладающие таким личностным знанием люди должны действовать и принимать хозяйственные решения самостоятельно.

Такую возможность предоставляет только свободная рыночная экономика. В условиях рынка индивид располагает защищаемой законом частной сферой, в пределах которой он вправе сам принимать любые решения на свой страх и риск. При этом и положительные, и отрицательные последствия его действий будут сказываться непосредственно на нем самом. Поэтому он заинтересован в учете всей доступной ему информации и может использовать свои знания, способности и возможности свободного действия в полной мере. Сторонники плана и центрального контроля также говорят о свободе, но они «освобождают» людей от личной ответственности, риска, необходимости сбережений, исполнения обещаний, дисциплины труда.

В своих работах Хайек очерчивал историческое развитие свободного общества, которое он называл также «расширенным порядком человеческого сотрудничества». Его основы были заложены в античном Средиземноморье. Именно тогда отдельная личность впервые получила право самостоятельно распоряжаться в узаконенной сфере частной жизни. Частная собственность составляет ядро моральных норм любой развитой цивилизации, она неотделима от свободы индивида. Формы свободного сотрудничества людей расширились, что явило миру Рим с его правом, основанным на понятии частной собственности в ее развитой форме. Упадок римского общества произошел тогда, когда центральная власть стала настойчиво вытеснять свободную инициативу. Такая последовательность событий затем повторялась в истории неоднократно. Однако, как считал Хайек, цивилизация не может продвигаться вперед при правлении, которое отбирает свободу у граждан и само руководит их повседневными делами.

БОГАТСТВО И БЕДНОСТЬ

Экономику иногда называют печальной наукой, поскольку она исследует недостаточные блага, их производство и распределение и показывает, что при неизбежной ограниченности ресурсов и тяготах труда и при безграничности человеческих желаний невозможно такое общество, в котором никто не будет чувствовать себя обездоленным и нуждающимся. Этим экономическая наука

отличается от многочисленных в истории мысли утопий, рисующих разумно управляемое и рационально устроенное общество, в котором все благоденствуют, не прилагая к этому особых усилий. Главная идея таких утопий — жизнь по единому рациональному плану, без рынка — оказалась обманом. Реальный опыт показал, что чем более всесторонне и жестко вводится плановое производство и распределение, тем беднее живет население страны.

Но как дело обстоит с богатством и бедностью в обществах с рыночной экономикой? На этот счет у разных экономистов были разные мнения. А. Смит считал, что богатство и бедность — понятия относительные. То, что в одном обществе считается бедностью, в глазах жителей другого может выглядеть как богатство. В заключительном пассаже первой главы «Богатства народов» он рассуждал о том, что глубокое разделение труда, использование машин и знаний приводит к тому, что рынок способен обеспечить даже низшим слоям общества приличный уровень благосостояния. «Если мы учтем всю сложную механику рыночной координации, — отмечал Смит, — мы поймем, что без содействия и сотрудничества многих тысяч людей самый бедный обитатель цивилизованной страны не мог бы вести тот образ жизни, который он обычно ведет, и который мы неправильно считаем весьма простым и обыкновенным. Конечно, в сравнении с чрезвычайной роскошью богача его обстановка должна казаться крайне простой и обыкновенной, и, тем не менее, может оказаться, что обстановка европейского государя не всегда настолько превосходит обстановку трудолюбивого и бережного крестьянина, насколько обстановка последнего превосходит обстановку многих африканских царьков, абсолютных владык жизни и свободы десятков тысяч нагих дикарей»¹.

Маркс, в отличие от Смита, был убежден (и даже попытался обосновать это убеждение в виде закона), что по мере развития индустриального капитализма будет расти богатство немногих и распространяться бедность большинства остальных. Верно ли это убеждение? Даже простой взгляд на историю западных обществ в течение ста лет после смерти Маркса показывает, что он ошибался. Развитый индустриальный капитализм создал и продолжает создавать для больших масс людей наивысший за всю историю человечества материальный жизненный уровень. Но для нас этот вопрос сохраняет актуальность. В современном российском обществе, меняющем экономическую форму, явно видно возросшее расслоение между богатством и бедностью.

К тому же улучшение материальных условий жизни само по себе не решает проблемы сравнительного распределения богатства и доходов. Вполне возможно, что когда бедный начинает жить чуть лучше, богатый становится еще богаче, и относительный разрыв между ними сохраняется или даже увеличивается. Разобраться с этими вопросами помогает дискуссия теоретиков и историков экономики вокруг так называемой кривой Кузнеца.

Саймон Смит Кузнец (1901–1985) — лауреат Нобелевской премии по экономике за 1971 г. Родился в России, начал изучать экономику в Харьковском университете. В 1922 г. эмигрировал в США, где завершил образование в Колумбийском университете. В Национальном бюро экономических исследований США возглавлял программу по

¹ Антология экономической классики: В 2 т. — М., 1991. — Т. 1. — С. 90.

исследованию национального дохода. Кузнец изучал также статистические данные, характеризующие отношение между экономическим ростом и распределением доходов.

Общая тенденция здесь такова, что распределение доходов по мере экономического роста имеет тенденцию к выравниванию с течением времени. Изучив экономическую статистику многих стран, стоящих на разных ступенях индустриализации и развития рыночной экономики, Кузнец установил закономерность, которую называют «кривая Кузнеца». Согласно ей при переходе к рыночной экономике неравенство в распределении доходов сначала резко возрастает, но затем имеет тенденцию плавно снижаться.

Ныне преобладает мнение, что эта закономерность справедлива не только для развитых западных стран, но и для тех обществ, которые осуществляли модернизацию экономики позднее. Во всех обществах этот переход сопровождался резким и довольно продолжительным усилением неравенства. Отдельные страны различались по степени интенсивности и долговременности этого процесса, но общая тенденция наблюдалась повсюду. Если обратиться к истории, то можно обнаружить, что в XIX в. значительное неравенство существовало во всех индустриальных и переживающих индустриализацию государствах. Самым заметным оно было в Англии, причем превосходило даже то, что имеет место сегодня во многих странах «третьего мира». Своей наивысшей точки неравенство достигло перед Первой мировой войной. Но в период с 1920-х по 1950-е гг. в западных странах произошло заметное выравнивание доходов населения, после чего положение стабилизировалось, и с тех пор заметных изменений не наблюдается.

Обнаружилось также, что на закономерность выравнивания доходов между верхними и нижними слоями общества не столь уж влияет и социальная (перераспределительная) политика, проводимая государством. Разумные перераспределительные меры правительства, возможно, ускоряют фазу выравнивания «кривой Кузнеца», однако это выравнивание происходит и без подобного вмешательства. Либеральные экономисты даже считают, что слишком активное перераспределение, осуществляемое через налоги и программы помощи малоимущим, может дать противоположный эффект, поскольку гасит личную предприимчивость. Можно сказать, что существует выбор между равенством и экономической эффективностью: чрезмерное равенство способно привести к снижению среднего жизненного уровня общества. Инициативные и талантливые люди ставятся в такое положение, в котором не имеет смысла использовать свои предпринимательские способности.

Если подвести некоторый итог, то нужно признать, что оценки рыночной экономики различаются в зависимости от того, смотрят ли на них с абстрактно-гуманистических позиций и идеала равенства, как это делал Маркс, или же с точки зрения эффективности для удовлетворения материальных потребностей. С этой позиции, за исключением начального периода, рыночное капиталистическое хозяйство предстает скорее в виде гигантской машины товаров, несущей блага почти всем слоям населения. При этом в нем действуют внутренние силы, связанные с процессом модернизации, которые оказывают сглаживающий эффект на «несправедливое» распределение доходов и богатства.

Современные экономические теории часто имеют более абстрактную форму и оказываются труднее для понимания, чем учения политической экономии XIX в. Однако это не должно приводить к такому разделению труда, когда экономисты изучают материальные аспекты жизнедеятельности людей, а философов интересуют лишь мировоззренческие и этические вопросы общественной жизни. Нужен целостный, интегрирующий взгляд, поскольку его отсутствие ведет к существенным недостаткам в понимании общества и его развития.

Выводы

1. Философия экономики разбирает философский смысл основных экономических категорий, таких как хозяйство, труд, свобода, рациональность, желание и потребность, «экономический человек», богатство и бедность.
2. Формы хозяйства, отношение людей к труду изменялись в истории, вместе с этим менялось их философско-экономическое осмысление.
3. основоположник политической экономии Адам Смит положил в основу своего учения мысль о том, что богатство — это не деньги, не золото, а продукт совместного труда всех членов общества.
4. Ядром современных экономических теорий является модель «экономического человека», совершающего рациональный выбор в условиях альтернативных целей и ограниченных средств.
5. Решающий вклад в возникновении «капиталистического духа», согласно М. Веберу, внесла Реформация, поскольку протестантская этика способствовала развитию норм и взглядов, благоприятных для рациональной экономической деятельности.
6. Развитый индустриальный капитализм преобразовал землю, капитал и труд в рыночные товары, чего не было в предшествующем традиционном обществе.
7. Плановая экономика, выступавшая идеалом для многих мыслителей, ограничивает рамки человеческой свободы и не может эффективно функционировать, поскольку в ней невозможен экономический расчет.
8. Богатство и бедность — относительные характеристики, в развитой рыночной экономике существуют механизмы, снижающие неравенство доходов различных слоев общества.
9. В кризисных экономических ситуациях государство может применять инвестиции и экономическое регулирование для преодоления порочного круга, связывающего спад производства, безработицу и уменьшение доходов.
10. Главное преимущество свободной рыночной экономики перед другими способами координации хозяйственной деятельности, согласно Ф. Хайеку, состоит в том, что рынок наиболее эффективно использует рассеянные в обществе знания.

Контрольные вопросы

1. Что античные мыслители понимали под словом «οικονομία»?
2. Почему Аристотель осуждал рыночные формы хозяйства?
3. Как отличались оценки труда в Античности и в Средние века?

4. Какие аргументы против ростовщичества и торговли приводил Фома Аквинский?
5. Можно ли рассматривать землю и труд как обычные товары?
6. Каковы основные характеристики «экономического человека»?
7. Какой тип поведения М. Вебер назвал «мирским аскетизмом»?
8. Почему экономическая свобода является необходимым условием политической свободы?
9. Почему Л. Мизес называл планово-административную экономику «запланированным хаосом»?
10. Соответствует ли неравенство в распределении доходов в современной России «кривой Кузнеца»?

Для дополнительного чтения

- Автономов В.С.* Модель человека в экономической науке. — СПб., 1998.
- Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. — М., 1990.
- Философия экономики. Антология / Под ред. Д. Хаусмана. — М., 2012.
- Фридмен М., Хайек Ф.* О свободе. — М., 2003.
- Хайлбронер Р.Л.* Философы от мира сего. Великие экономические мыслители: их жизнь, эпоха и идеи. — М., 2008.
- Oxford handbook of philosophy of economics, edited by Harold Kincaid and Don Ross. — N.Y., 2009.

Глава 19

ФИЛОСОФИЯ ТРУДА

На протяжении столетий понятие «труд» и процесс труда претерпели существенные трансформации как по содержанию, так и по восприятию. Труд пережил периоды презрительного отношения, поклонения и восхищения, разочарования и вновь подъема.

В Новое время в условиях расцвета индустриальной эпохи активно развивается философия труда, достигшая своих высот в трудах К. Маркса. Вторая половина XIX в. в преддверии кризиса западноевропейской культуры отмечена также и кризисом труда. «Поразительно, — пишет Х. Арендт, — что новоевропейская философия труда с ее приравниванием производительности и плодovitости в конце концов вылилась в различные виды философии жизни»¹. XX столетие называют эпохой труда, в условиях технической экспансии индустриальный труд органично вписался в модель общества технократии и тоталитаризма. На рубеже XX—XXI столетий в условиях глобализации, становления постиндустриальной информационной эпохи труд как один из основных видов человеческой деятельности вновь в центре внимания социальных философов.

ВОПРОС О ТРУДЕ В БРИТАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Новое время — эпоха промышленных и социальных революций, великих научных открытий, развития техники, роста городов и производства. В эту эпоху становления и упрочения индустриального общества формируется понятие труда как одного из основных общественных институтов, формируется классическое определение труда.

Тема труда активно обсуждается в сочинениях мыслителей Нового времени. Так, Т. Гоббс и Дж. Локк обращаются к роли и месту трудовой деятельности в контексте развития человеческого общества, возникновения собственности, естественных прав человека.

В Новое время вопрос о возникновении собственности в результате труда обретает особую важность в контексте вопроса о правах человека. Проблема труда в сочинениях мыслителей Нового времени тесно связана с проблемой равенства, которую они пытались решить, отправляясь от природных законов. Требовал разрешения вопрос, как и почему на смену «естественному» равенству людей в какой-то не вполне определенный момент исторического развития возникло неравенство, в основе которого лежит собственность» [5, с. 160].

¹ Арендт Х. *Vita activa, или О деятельной жизни*. — СПб., 2000. — С. 149–150.

Для объяснения этого философы Нового времени создали учение о возникновении собственности в результате труда.

В сочинении «Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского» (1651) Томас Гоббс обращается к вопросу о взаимосвязи труда и собственности в главе XXIV «О питании государства и о произведении им потомства». Питание государства, по мнению Гоббса, состоит в изобилии и распределении предметов, необходимых для жизни¹. Что касается изобилия, то оно от природы ограничено теми продуктами земли и моря, которые Бог или безвозмездно дает роду человеческому, или же продает ему за его труд. Ибо предметы этого питания, заключающиеся в животных, растениях или минералах, Бог свободно положил перед нами на поверхность или вблизи поверхности земли, так что требуются лишь труд и прилежание, чтобы получить их. В этом смысле изобилие зависит (после Господней милости) лишь от труда и прилежания человека².

Джон Локк, в свою очередь, обращается к вопросу о собственности и праве на нее в работе «Два трактата о правлении» (1689). Собственность объединяет у Локка довольно широкий спектр понятий — жизнь человека, свободу, труд. Собственностью также могут быть земля, продукты и многое другое, что не принадлежит человеку от рождения. Откуда у человека право на эту собственность? Почему право на собственность относят к естественным правам человека?

Локк рассуждает следующим образом. Не вызывает сомнения, что труд как таковой является отличительной особенностью человека (как одна из его способностей) и его собственностью. Поэтому то, что является результатом труда человека, с полным правом можно рассматривать в качестве его собственности. Именно труд создает различие между общим и частным. Право человека на собственность провозглашается законом природы (без еды и воды человек бы умер). Однако этот закон ограничивает размеры собственности: «Человек имеет право обратить своим трудом в свою собственность столько, сколько он может употребить на какие-нибудь нужды своей жизни, прежде чем этот предмет подвергнется порче»³. В противном случае излишек принадлежит другим, и они имеют право его забрать.

Локк полагает, что земля наиболее значима как собственность. Отгородив участок земли, который он обрабатывает, человек становится его собственником и может использовать выращенные продукты. Рассуждая подобным образом, Локк приходит к выводу, что без труда земля не имеет ценности.

В главе V «О собственности» Локк пишет: «27. Хотя земля и все низшие существа принадлежат сообща всем людям, все же каждый человек обладает некоторой *собственностью*, заключающейся в его собственной личности, на которую никто, кроме него самого, не имеет никаких прав. Мы можем сказать, что *труд* его тела и *работа* его рук по самому строгому счету принадлежат

¹ Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского. — М., 2001. — С. 170.

² Там же.

³ Локк Дж. Сочинения: В 3 т. — М., 1988. — Т. 3. — С. 279.

ему. Что бы тогда человек ни извлекал из того состояния, в котором природа этот предмет создала и сохранила, он сочетает его со своим *трудом* и присоединяет к нему нечто принадлежащее лично ему и тем самым делает его своей *собственностью*. Так как он выводит этот предмет из того состояния общего владения, в которое его поместила природа, то благодаря своему *труду* он присоединяет к нему что-то такое, что исключает общее право других людей. Ведь поскольку этот труд является неоспоримой собственностью трудящегося, ни один человек, кроме него, не может иметь права на то, к чему он однажды его присоединил». <...>

29. «...хотя вода, бьющая из ручья, принадлежит каждому, но кто же станет сомневаться, что вода, находящаяся в кувшине, принадлежит только тому, кто ее набрал? Его *труд* взял ее из рук природы, где она была общей собственностью и принадлежала одинаково всем ее детям, и тем самым он присвоил ее себе»¹.

Интересно, что, отводя труду столь большую роль в истории государства и общества, а также и воспитании гражданина, Дж. Локк высказывает негативное отношение к труду как способу времяпрепровождения, труду ради самого труда. Об этом он пишет в сочинении «Об управлении разумом» (1706): «Труд ради труда — противен природе. Разум, как и все остальные способности человека, всегда выбирает кратчайший путь к цели, стремится сразу овладеть знанием, которым он в данный момент интересуется, чтобы вслед за тем приняться за какое-либо другое исследование. Но при этом леность или торопливость часто вводят его в заблуждение и заставляют удовлетворяться неподходящими методами исследования, которые не могут привести к цели... Следует рассмотреть, какой характер и способ доказательства подходит для каждого вопроса, с тем чтобы выполнить наше исследование так, как нужно. Это может помочь сберечь нам значительное количество часто бесполезно затрачиваемого труда и скорее привести нас к посильному для нас раскрытию истины и овладению ею»².

В свою очередь, Джордж Беркли считает труд подлинным источником богатства и убеждает читателя, что только развитие производства может стать основой подъема отсталой экономики («Вопрошатель, содержащий ряд вопросов, предлагаемых на всеобщее рассмотрение»).

Рассуждая о значимости труда, Беркли придает большое значение трудолюбию и осуждает праздность как его альтернативу. «Разве не являются четыре элемента и вложенный в них человеческий труд подлинным источником богатства? <...> — пишет Беркли в работе «Вопрошатель», — <...> Разве создание потребностей не является самым подходящим путем для выработки у людей трудолюбия? И если бы нашим крестьянам стало в привычку есть говядину и носить башмаки, разве они не были бы тогда более трудолюбивыми? ... Если взять другие вещи, такие, как климат, почва и т.д., то разве богатство не будет пропорционально труду, а последний — обращению кредитов, имея в виду, что они обращались и их переводили до сих пор с помощью отметок (marks) и

¹ Локк Дж. Т. 3. — С. 277–279.

² Там же. — С. 231.

знаков (tokens)? <...> Разве не было бы ошибочным думать, что *земля сама по себе есть богатство*? И разве мы не должны рассматривать прежде всего трудовую деятельность народа как то, что образует богатство и делает богатством даже землю и серебро, которые не имели бы никакой стоимости, если бы они не были *средствами и стимулами* к трудовой деятельности. <...> Если человеческий труд является подлинным источником богатства, то разве не следует из этого, что в разумно [устроенном] государстве должно прежде всего препятствовать праздности. <...> Разве не окажутся губительными для страны даже золото и серебро, если они уменьшают трудолюбие жителей? И разве Испания не служит примером этого? <...> Разве убеждения и вытекающее из них трудолюбие людей не являются подлинным богатством Голландии, а отнюдь не серебро, которое, как полагают, хранится в Амстердамском банке?»¹

Развитие промышленного производства в XVIII в. привело к росту общественного разделения труда, что потребовало серьезных перемен в экономической сфере.

Вопрос о разделении труда был поднят за много столетий до того, как философ и экономист Адам Смит обратился к нему в работе «Исследование о природе и причинах богатства народов» (1776). Смит привнес в рассмотрение вопроса о разделении труда специфику своего времени. Он утверждал, что разделение труда содействует не только лучшему выполнению работы, но, более того, определяет величайший прогресс в развитии производительной силы труда, а также значительной доли искусства, умения и сообразительности, с какими он направляется и прилагается: «Разделение труда в любом ремесле, в каких бы размерах оно ни было введено, вызывает соответствующее увеличение производительности труда. По-видимому, отделение друг от друга различных профессий и занятий вызывалось этим преимуществом. Вместе с тем такое выделение обыкновенно идет дальше в странах, достигших более высокой ступени промышленного развития: то, что в диком состоянии общества составляет работу одного человека, в более развитом обществе выполняется несколькими. Во всяком развитом обществе фермер обыкновенно занимается только фермерством, владелец мануфактуры занят только своей мануфактурой. Труд, необходимый для производства какого-нибудь законченного предмета, тоже почти всегда распределяется между большим количеством людей. Сколько различных профессий занято в каждой отрасли производства полотна или сукна, начиная с тех, кто выращивает лен и овец, доставляющих шерсть, и, кончая теми, которые заняты белинием и лощением полотна или крашением и аппретурою сукна!»²

Увеличение количества работы, которое может выполнить в результате разделения труда одно и то же число рабочих, зависит от трех различных условий: от увеличения ловкости каждого отдельного рабочего; от сбережения времени, которое обыкновенно теряется на переход от одного вида труда к другому; и, наконец, от изобретения машин, облегчающих и сокращающих труд и позволяющих одному человеку выполнять работу нескольких.

¹ Беркли Дж. Сочинения. — М., 1978. — С. 511–512.

² Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. — М., 2007. — С. 70.

Смит исследует причины, приводящие к разделению труда: «Разделение труда, приводящее к таким выгодам, отнюдь не является результатом чьей-либо мудрости, предвидевшей и осознавшей то общее благосостояние, которое будет порождено им: оно представляет собою следствие... определенной склонности человеческой природы, которая отнюдь не имела в виду такой полезной цели, а именно склонности к мене, торговле, к обмену одного предмета на другой <...>

Эта склонность к обмену не только создает различие способностей, столь заметное у людей различных профессий, она также делает это различие полезным.

Среди людей самые несходные дарования полезны одно другому; различные их продукты благодаря склонности к торгу и обмену собираются как бы в одну общую массу, из которой каждый человек может купить себе любое количество произведений других людей, в которых он нуждается»¹.

Так, от разделения труда в конечном счете зависит богатство и благосостояние народов.

Казалось бы, сложилась вполне оправданная схема отношения к труду, оценки его роли и значимости в общественной жизни и производстве. Труд — это источник собственности, богатства; разделение труда — это условие экономического роста. Новый акцент в проблематику привносят работы английского философа и экономиста Дж. Ст. Милля (1806–1873), в которых он подвергает критике взгляды А. Смита. Согласно Миллю, политическая экономия охватывает не все поведение человека в обществе: «Она рассматривает его лишь как существо, желающее обладать богатством и способное сравнивать эффективность разных средств для достижения этой цели. Она полностью абстрагируется от любых других человеческих страстей и мотивов, кроме тех, которые можно считать вечными антагонистами стремления к богатству, а именно отвращения к труду и желания безотлагательно пользоваться дорогими наслаждениями»².

Как и его предшественники, Милль размышляет о создании совершенного общественного устройства. Он полагает, что наилучшим состоянием человечества было бы такое, когда никто не беден, никто не стремится стать богаче и нет никаких причин опасаться быть отброшенным назад из-за усилий других протолкнуться вперед.

Обращаясь к вопросу о необходимых предпосылках достижения общественного благосостояния и тех качествах человека, которые в большей мере способствуют этому, Милль отмечает трудолюбие, честность, справедливость и благоразумие. Однако «...нецивилизованные расы, в особенности самые храбрые и энергичные, чувствуют отвращение ко всякому непрерывному и однообразному труду. Между тем истинная цивилизация покупается именно этой ценой; без такого труда нельзя ни выработать в себе привычек, требуемых цивилизованным общежитием, ни подготовить материального мира к восприимчивости цивилизации. Требуется редкое стечение обстоятельств, и вследствие этого очень непродолжительное время, чтобы примирить подобный народ с

¹ Там же. — С. 78.

² Цит. по: Автономов В.С. Человек в зеркале экономической теории (Очерк истории западной экономической мысли). — М., 1993. — С. 15.

регулярным трудом, если его не прямо принудить к нему. Поэтому даже личное рабство, давая начало промышленной жизни и навязывая ее, как исключительное занятие, может скорее привести к свободе, чем война и грабеж»¹.

«Казалось бы, налицо всего лишь смена акцента. Смит и его современник Рикардо писали о том, что стремление к богатству нельзя сводить к погоне за деньгами. Вектор благосостояния (говоря более современным языком) включал у них, помимо главного компонента — денежного богатства, также и общественный престиж, «приятность» занятия, надежность помещения капитала и т.д. Однако и Смит, и Рикардо предполагали, что эти неденежные выгоды, отличающие одно помещение капитала от другого, постоянны во времени и возмещают малые размеры денежного вознаграждения в одних отраслях и уравнивают слишком высокое вознаграждение в других. Таким образом, здесь мы имеем дело с конкретизацией целевой функции капиталиста — максимизации богатства (благосостояния).

У Милля же речь идет об отвращении к труду вообще как к средству добытия богатства, а это свойство никак не присуще целеустремленному, энергичному, трудолюбивому и прижимистому капиталисту у Смита и Рикардо. Здесь из-за спины «экономического человека» классической школы уже выглядывает гедонист, обитающий в трудах Дж. Бентама»².

Целью всякого человеческого действия и «предметом каждой мысли любого чувствующего и мыслящего существа» основоположник английского утилитаризма Иеремия Бентам (1748–1832) провозгласил «благосостояние (well-being) в той или иной форме»³ [1, с. 17]. Благосостояние он трактует в последовательно гедонистском духе: «Природа отдала человечество во власть двум суверенным повелителям: страданию и наслаждению. Они одни указывают нам, что мы должны делать, и определяют, что мы сделаем»⁴. Бентам подчеркивает, что всякая реальность интересует человека лишь тогда, когда ее можно с пользой для себя употребить. Так, человек, по Бентаму, нацелен на немедленное потребление (будущие удовольствия входят в рассмотрение с меньшими весами, чем настоящие), а вся сфера производства и капиталовложений, находящаяся в центре внимания Смита и требующая активной деятельности, его интересует очень мало. «Стремление к труду, — заключает Бентам, — не может существовать само по себе, это псевдоним стремления к богатству, сам же труд может вызывать лишь отвращение»⁵.

АПОЛОГИЯ ТРУДА И ЕГО КРИТИКА В НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ

Осознание немецкими философами величия своего времени отразилось на идеях этой эпохи, в том числе и на трактовке труда»⁶.

¹ Автономов В.С. Человек в зеркале экономической теории. — С. 40.

² Там же. — С. 16.

³ Там же.

⁴ Цит. по: Автономов В.С. Человек в зеркале экономической теории (Очерк истории западной экономической мысли). — М., 1993. — С. 17–18.

⁵ Там же. — С. 19.

⁶ «Немецкие философы-идеалисты — Фихте, Гегель и Шеллинг, — пишет К. Ясперс, — интерпретировали свое время как эпоху важнейшего рубежа в истории, исходя из христианского осевого времени, которое, по их мнению, одно только и ведет историю к завершению» Ясперс К. Истоки истории и ее цель (Ясперс К. Смысл и назначение истории. — М., 1994. — С. 113).

Г.В.Ф. Гегель выдвинул положение о труде как всеобщей субстанции человеческого бытия. Труд для него является формой реализации духа, поэтому именно в труде самоосуществляется человек. Исходя из понимания абсолютной идеи, Гегель отождествлял труд с любой деятельностью, будь то труд ученого или труд ремесленника либо политическая, художественная или религиозная деятельность¹.

По Гегелю смысл труда значительно глубже, чем его обыденное, повседневное понимание. Рассматривая труд как истинную сущность человека, он возводит трудовые отношения к антитезе рабство/господство.

Г. Лукач отмечает, что на взгляды Гегеля серьезно повлияла концепция Адама Смита, его учение о труде как центральной категории политической экономии. К. Маркс охарактеризовал значительность проистекающих отсюда принципов гегелевской философии истории, систематически изложенных в «Феноменологии духа»: «Гегель стоит на точке зрения современной политической экономии. Он рассматривает труд как сущность, как подтверждающую себя сущность человека; он видит только положительную сторону труда, но не отрицательную. Труд есть для-себя-становление человека в рамках самоотчуждения, или в качестве самоотчужденного человека»².

К. Маркс обращался к теме труда на протяжении всей жизни. В 1844 г. молодой Маркс активно занят изучением экономической и коммунистической литературы и пишет работу, оставшуюся незаконченной и неопубликованной при его жизни («Экономическо-философские рукописи 1844 г.»). В ней дается набросок так называемой гуманистической антропологии, основанной на критике современных Марксу теорий политической экономии и развитой им концепции отчуждения труда.

Маркс утверждает, что рабочий относится к продукту своего труда как к чуждому предмету. В чем же заключается отчуждение труда?

Труд является для рабочего чем-то внешним, не принадлежащим его сущности; рабочий в своем труде не утверждает себя, а отрицает, чувствует себя не счастливым, а несчастным, не развивает, а изнуряет свою физическую природу и разрушает свои духовные силы. Поэтому рабочий только вне труда чувствует себя самим собой, а в процессе труда он чувствует себя оторванным от самого себя. В силу этого труд его не добровольный, а вынужденный; это — принудительный труд. Это не удовлетворение потребности в труде, а только средство для удовлетворения других потребностей. Отчужденность труда ясно сказывается в том, что, как только прекращается физическое или иное принуждение к труду, от труда бегут, как от чумы. Внешний труд, труд, в процессе которого человек себя отчуждает, есть принесение себя в жертву, самоистязание.

Внешний характер труда проявляется для рабочего также и в том, что этот труд принадлежит не ему, а другому, и сам он в процессе труда принадлежит не себе, а другому. Подобно тому, как в религии самодеятельность человеческой фантазии, человеческого мозга и человеческого сердца воздействует на индивидуума независимо от него самого, т.е. в качестве какой-то чужой деятельности,

¹ Гегель Г.В.Ф. Философия права. — М., 1990. — С. 228–230.

² Лукач Г. Экономические взгляды Гегеля в Йенский период // Вопр. филос. — 1956. — № 5. — С. 151.

божественной или дьявольской, так и деятельность рабочего не есть его самодеятельность. Она принадлежит другому, она есть утрата рабочим самого себя.

В результате человек (рабочий) чувствует себя свободно действующим только при выполнении своих животных функций — при еде, питье, в половом акте, в лучшем случае еще расположась у себя в жилище, украшая себя, в то время как при выполнении собственно человеческих функций он чувствует себя лишь животным. То, что присуще животному, становится уделом человека, а человеческое превращается в то, что присуще животному.

Деятельность выступает здесь как страдание, сила как бессилие, собственная физическая и духовная энергия рабочего, его личная жизнь как повернутая против него самого, от него не зависящая, ему не принадлежащая деятельность. И если выше речь шла об отчуждении вещи, то в данном случае это самоотчуждение.

Далее на основании вышеприведенных определений отчужденного труда Маркс приходит к третьему определению: «Отчужденный труд человека, отчуждая от него 1) природу, 2) его самого, его собственную деятельную функцию, его жизнедеятельность, тем самым отчуждает от человека род: он превращает для человека родовую жизнь в средство для поддержания индивидуальной жизни. Во-первых, он отчуждает родовую жизнь и индивидуальную жизнь, а во-вторых, делает индивидуальную жизнь, взятую в ее абстрактной форме, целью родовой жизни, тоже в ее абстрактной и отчужденной форме»¹.

Тем самым труд, жизнедеятельность, производственная жизнь оказываются для человека лишь средством для удовлетворения одной его потребности — потребности в сохранении физического существования. Тогда как именно производственная жизнь, его сознательная деятельность как раз и составляет родовый характер человека.

Именно в переработке предметного мира человек впервые действительно утверждает себя как родовое существо. Это производство есть его деятельная родовая жизнь. Благодаря этому производству природа оказывается его производением и его действительностью. Предмет труда есть опредмечивание родовой жизни, человека: человек удваивает себя уже не только интеллектуально, как это имеет место в сознании, но и реально, деятельно и созерцает самого себя в созданном им мире.

Отчужденный труд, отнимая у человека предмет его производства, тем самым отнимает у него его родовую жизнь, его действительную родовую предметность, а то преимущество, которое человек имеет перед животным, превращает для него в нечто отрицательное, поскольку у человека отбирают его неорганическое тело, природу.

Таким образом, отчуждение труда приводит к следующим результатам:

- родовая сущность человека — как природа, так и его духовное родовое достояние — превращается в чуждую ему сущность, в средство для поддержания его индивидуального существования. Отчужденный труд от-

¹ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. — М., 1974. — Т. 42. — С. 87.

чуждает от человека его собственное тело, как и природу вне его, как и его духовную сущность, его человеческую сущность;

- непосредственным следствием того, что человек отчужден от продукта своего труда, от своей жизнедеятельности, от своей родовой сущности, является отчуждение человека от человека. Когда человек противостоит самому себе, то ему противостоит другой человек. То, что можно сказать об отношении человека к своему труду, к продукту своего труда и к самому себе, то же можно сказать и об отношении человека к другому человеку, а также к труду и к предмету труда другого человека¹.

В ходе проведенных рассуждений Маркс приходит к выводу: «...на последней, кульминационной стадии развития частной собственности вновь обнаруживается эта ее тайна: частная собственность оказывается, с одной стороны, продуктом отчужденного труда, а с другой стороны, средством его отчуждения, реализацией этого отчуждения»².

Разрешение этого противоречия становится возможным лишь при осознании законов исторического развития труда и законов движения частной собственности. Оно должно завершиться процессом подлинного присвоения человеческой сущности человеком и для человека, возвращением человека к самому себе как человеку общественному, с сохранением всего богатства предшествующего развития. Произойти же это превращение должно в обществе будущего, которое Маркс называет коммунизмом.

ТРУД В ЕГО КЛАССИЧЕСКОМ ПОНИМАНИИ

Ставшая привычной устоявшаяся (классическая) трактовка труда складывается в индустриальную эпоху, когда при описании индустриального общества задействовались такие понятия, как труд, производитель и т.д., характеризующие человека как человека работающего.

«Одной из мифологем развитого индустриального и постиндустриального обществ, — пишет И. Джохадзе, — является глубоко укоренившееся в сознании людей представление о труде как специфически целерациональной деятельности, объединяющей всех “здоровых” и “полноценных” членов социума, “создающей продукт” и с необходимостью обуславливающей существование человека-в-мире. Труд политически санкционируется, экономически поощряется, юридически и этически легитимируется. Вне его жизнь человека не мыслится как “нормальная” и социально приемлемая. При этом под трудом понимают, главным образом, регламентированную профессиональную деятельность, связанную с производством и потреблением. Вменяемой человеку в обязанность трудовой деятельности противопоставляется все непосредственно к ней не относящееся, считающееся второстепенным, случайным, производным, в первую очередь — досуг. *Целерациональный труд оправдывает жизнь человека и наделяет ее смыслом* (курсив авт.)»³.

¹ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. — С. 88.

² Там же. — С. 89.

³ Джохадзе И. Ното faber и будущее труда // Логос. — 2004. — № 6.

Такое понимание труда, действительно, воспринимается органично и выражает распространенную трактовку этого феномена.

Почти столетие назад О. Шпенглер писал, что концепт «труд» обретает свою нынешнюю трактовку в XVIII в.: «“Труд” делается великим словом в этических размышлениях, — пишет Шпенглер. — В XVIII в. во всех языках он утрачивает презрительный оттенок. Машина трудится и вынуждает к сотрудничеству людей. Культура взошла на такой уровень деятельности, что под нею трясется Земля»¹.

Понятна критическая настроенность Шпенглера. В центре его внимания трансформация европейской культуры, ее закат и расцвет цивилизации технического развития, конвейера, стадионов, спортивных шествий — цивилизация массовой культуры.

А что же происходит с трудом? Остается ли он таким, как его представляет классическое определение, с переходом к новой культуре и новому обществу?

ФЕНОМЕН КОНЦА ТРУДА В ЕГО КЛАССИЧЕСКОМ ПОНИМАНИИ

Немецкий философ Юрген Хабермас называет одним из важнейших последствий технического прогресса разрыв труда и межчеловеческого общения (интеракции).

Юрген Хабермас (род. в 1929) — немецкий философ и социолог. Профессор во Франкфурте-на-Майне (с 1964 г.). Директор (наряду с К. Вайцеккером) Института по исследованию условий жизни научно-технического поколения философов франкфуртской школы. Представитель второго поколения философов франкфуртской школы. Взгляды Хабермаса оказали влияние на студенческое движение во многих странах Запада в 1960—1970-х гг. В настоящее время Хабермас считается самым крупным современным философом Германии.

Воззрения Хабермаса на труд перекликаются с идеями Маркса. Взаимовлияние труда и техники в XX—XXI столетиях не вызывает сомнения. Важно, что труд и техника — вещи на сегодняшний день взаимосвязанные, и техника во многом определила характер труда и его восприятие человеком, отношение человека к труду, определила роль труда в жизни человека и общества, в жизни человечества вообще. И даже сложно сказать, что на данный момент в большей мере определяет жизнь человека и общества, — техника или труд. Труд как бы остается в тени техники, но так ли это?

И если при описании индустриального общества задействовались такие понятия, как труд, производитель, характеризующие человека как человека работающего, то в обществе второй половины XX в. на передний план выходит потребитель — для этой социальной роли труд, производственная деятельность не являются определяющими чертами. Появляются симптомы феномена, получившего название «конец труда в его классическом понимании». Этот феномен можно рассматривать как следствие технического, информационного

¹ Шпенглер О. Закат Европы. — М., 1993.

развития общества, но также и как следствие того, что общество и культура становятся массовыми, что наступает эпоха потребления¹.

Этот процесс хорошо характеризует британский социальный философ и социолог Зигмунт Бауман.

Зигмунт Бауман (род. 19 ноября 1925, Познань, Польша) — британский социолог польского происхождения. Профессор Лидского университета; известен благодаря своим исследованиям Холокоста и постмодернистского консумеризма. В сферу его научных интересов входят глобализация, антиглобализм/альтерглобализм, модерн, постмодерн, модернизи. Осн. соч.: *Бауман З. Мыслить социологически* (М.: Аспект-пресс, 1996); *Индивидуализированное общество* (М.: Логос, 2002); *Глобализация. Последствия для человека и общества* (М.: Весь Мир, 2004); *Свобода* (М.: Новое издательство, 2006) и другие.

В книге «Индивидуализированное общество» (2002) Бауман пишет: «В том, прежнем виде, современное общество задействовало своих членов прежде всего в качестве производителей и солдат; способы, которым это общество “формировало” людей, “нормы”, которые оно им предъявляло и которым оно побуждало их следовать, диктовались обязанностью играть эти две роли... Способ, которым сегодняшнее общество “формирует” своих членов, диктуется в первую очередь обязанностью играть роль потребителей»².

А вот что пишет известный нам Жак Эллюль, выявляя особенности современной трудовой деятельности по сравнению с прежними эпохами: «Я не буду говорить о разнице между нынешними и прежними условиями труда, о том, что сегодня, с одной стороны, работа менее утомительна, а рабочий день — короче, но, с другой стороны, труд стал бесцельным, бесполезным, обезличенным, регламентированным, работники ощущают его абсурдность и испытывают к нему отвращение, их труд уже не имеет ничего общего с тем, что когда-то традиционно называлось работой»³.

Что побуждает исследователей говорить о конце труда, о возможности прекращения трудовой деятельности или ее кардинальной трансформации?

Казалось бы, труд — одно из основных условий существования и развития человеческого общества. И ничто не способно поколебать это устоявшееся представление. Однако особенности современной занятости свидетельствуют о серьезных изменениях характера и содержания процесса труда.

Речь идет о массовом переходе к работе по несколько часов в неделю, по краткосрочным проектам, контрактам, часто без всяких оговоренных гарантий.

Работник больше не предан рабочему месту, предприятию. На смену долгосрочной ментальности приходит краткосрочная.

Мир увлечен скоростью, мобильностью, ничто больше не препятствует человеку в его стремлении к переменам, в условиях глобализации стираются национальные различия, традиции все больше уходят в прошлое.

В современном мире почти не остается констант, человек не ждет долгосрочного результата, все интересно только сегодня, сейчас, а завтра могут быть

¹ Бауман З. Индивидуализированное общество. — М., 2002.

² Бауман З. Глобализация. — М., 2004. — С. 115–116.

³ Ellul J. The Technological Society. — N.Y., 1964. — P. 320. Цит. по: *Иноземцев В.Л.* За пределами экономического общества. — М., 1998. — С. 213.

другой город, другая работа, другой брак, другая машина, тогда зачем вкладывать душу, отдавать всего себя делу, которым занимаешься только сейчас?

Никто уже не создает «скрипки Страдивари». На смену индивидуальному рукотворному труду сначала пришло машинное производство, затем конвейер, а в перспективе — обезличенные автоматизированные производственные комплексы.

Но люди все также трудятся, и деятельность в условиях современности весьма противоречива.

С одной стороны, деятельность, которой занимаются люди в XX—XXI вв., перестает быть исключительно физической, все более востребованными становятся так называемые символические практики, аналитическая работа с символами; распространяется гибкая занятость, занятость неполная, занятость по контракту, — эти виды занятости предполагают, что появляется время, свободное от основного труда. С другой стороны, часть трудящегося человечества, освободившись от тягот физического труда, испытывает тяготы переутомления (*culture overtime*), трудоцентризм становится образом жизни.

Противоречивость современного труда проявляется уже в попытках дать исчерпывающее определение данного понятия. «Существует проблема с термином “труд”, — пишет Дж.К. Гэлбрейт. — Таковой применяется для обозначения двух совершенно различных, в сущности, кардинально противоположных форм человеческой активности. Труд может приносить удовольствие, чувство удовлетворения, самореализации; лишенный его, человек теряет почву под ногами, чувствуя себя выброшенным из общества, впадает в депрессию или уныние. Именно такого рода труд определяет социальное положение руководителя корпорации, финансиста, поэта, ученого, телекомментатора или журналиста. Но кроме них существуют и безымянные трудящиеся массы, обреченные на монотонный, изнуряющий и унылый физический труд. Часто приходится слышать мнения о том, что хороший рабочий получает удовольствие от своего труда. Такие утверждения обычно исходят от тех, кто никогда в жизни не занимался тяжелым физическим трудом по экономической необходимости»¹.

В современном мире в условиях триумфального развития техники налицо кардинальные перемены в сфере труда и трудовых отношений.

Поднявшись на волне индустриализации, с переходом к постиндустриальной, информационной эпохе труд теряет былую значимость.

Все больше людей смотрят на труд как на тяжкую повседневность и были бы рады навсегда от нее избавиться. Особенно в условиях гнетущего обострения так называемых глобальных проблем, которые с тех пор, как были обнаружены Римским клубом, не только не нашли своего решения, но продолжают предвещать человечеству гибель от экологической катастрофы, истощения природных ресурсов, неизлечимых болезней, перенаселенности планеты и пр.

¹ Galbraith J.K. *The Good Society: The Human Agenda*. — Boston; N.Y., 1996. — P. 90–91. Цит. по: *Иноземцев В.Л.* За пределами экономического общества. — М., 1998. — С. 209.

«НОМО FABER» КАК СИМВОЛ ЭПОХИ ТРУДА

В XX столетии широкое распространение получает понятие «*homo faber*» — человек-мастер, создатель орудий труда, человек работающий. Это понятие мы встречаем в философии П. Флоренского («У водоразделов мысли (Черты конкретной метафизики)», 1917–1926), к нему обращаются М. Шелер («Труд и мировоззрение», 1920, «Человек и история», 1929), Ф. Юнгер («Совершенство техники», 1946), Х. Арндт («*Vita active*», 1957) и другие мыслители.

Словосочетание *homo faber* связывают с именем римского государственного деятеля Аппия Клавдия Цека (лат. *Appius Claudius Caecus*, ок. 340–273 гг. до н.э.), который использует его в *Sententiæ*, обозначая им способность человека контролировать свою судьбу и свое окружение: *Homo faber suae quisque fortunæ* (Каждый человек сам творец своей судьбы).

В XX столетии понятие «*homo faber*» обретает особое значение в контексте небывалых достижений технического развития, перешедших в 1930-х годах в неограниченную техническую экспансию. Понятие «*homo faber*» трактуется более инструментально и рассматривается, скорее, как человек работающий и более того — человек технический.

Каков же он — новый человек или тип рабочего, и чем в атмосфере 1930-х гг. ознаменовано его возникновение? Прежде всего это возросшее движение, охватившее все и вся. «Движение затронуло все сферы человеческой деятельности, все объединяется, уравнивается, будучи вовлечено в этот бесконечный поток движения: исчезли почти все следы сословного членения, можно видеть, что и разделение индивидов по классам, кастам или даже по профессиям стало, по меньшей мере, затруднительным. <...> Можно целыми днями бродить по улицам города, и в памяти не запечатлется ни одного чем-либо выделяющегося человеческого лица»¹.

Одним из символов времени, о котором пишет Юнгер, становится «язык работы, первобытный и в то же время емкий язык, стремящийся распространиться на все, что можно мыслить, чувствовать и желать»².

Причем изменяется не только язык, но и сам характер работы, работа перестает быть индивидуальной, становясь тотальной. «Существует большая разница между тем, как деятельность распределялась, скажем, между старыми гильдиями и как работа специализируется сегодня. Там работа — это постоянная и допускающая деление величина, здесь — она функция, тотально включенная в систему отношений... <...> В равной мере становится менее существенным, с каким персональным явлением, с чьим именем связывается работа. Это относится не только собственно к делу, но и к любому виду деятельности вообще... важно видеть, что тотальный характер работы нарушает как коллективные, так и индивидуальные границы и что он является тем истоком, с которым связано всякое продуктивное содержание нашего времени»³.

¹ Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт / Пер. с нем. А.В. Михайловского. — СПб., 2000. — С. 163–164.

² Там же.

³ Там же. — С. 164, 168, 169–170, 171.

В этих условиях формируется человек нового склада, зарождение которого, согласно Юнгеру, можно было видеть еще на полях сражений Первой мировой войны. Эта война также нового типа создала новый образ «механической смерти», противостоять которой, руководствуясь одними моральными и духовными ценностями, свободой воли уже было недостаточно. Эту смерть не мог преодолеть индивид как представитель слабеющих и обреченных на гибель порядков, ее преодолел человек нового склада. В его лице, которое смотрит «на наблюдателя из-под стальной каски или защитного шлема, стало меньше многообразия, а с ним и индивидуальности, но больше четкости и определенности единичного облика. В нем проявилось больше металла, оно словно покрыто гальванической пленкой, строение костей проступает четко, черты просты и напряжены. Взгляд спокоен и неподвижен, приучен смотреть на предметы в ситуациях, требующих высокой скорости схватывания. Таково лицо расы, которая начинает развиваться при особых требованиях со стороны нового ландшафта и которая представлена единичным человеком не как личностью или индивидом, а как типом»¹.

В послевоенное время, уже не на полях сражений, а в условиях городской жизни формирование нового человека наблюдается не менее отчетливо, и все более определенно проявляется процесс обеднения. Первое впечатление о человеке нового типа — это впечатление некоторой пустоты и однообразия: «Что прежде всего бросается в глаза чисто физиогномически, — пишет Юнгер, — это застывшее, напоминающее маску выражение лица». При этом маска становится значимой и в повседневной жизни, подчеркивая все более специальный характер работы: защитная маска для работы в помещениях, где существует опасность излучения, взрыва или наркотического отравления, противогаз, которым стремятся обеспечить все население, маска мотоциклиста, спортсмена, движущегося на высоких скоростях и т.д.

В эпоху технической экспансии *homo faber* — это воплощение трудовой идеологии технократического порядка. Что ждет *homo faber* в XXI столетии? Следуя логике перехода индустриального общества в постиндустриальное, можно было бы предположить, что на смену человеку-технику приходит человек-эксперт — полноправный представитель общества знания. Преемниками *homo faber'a* можно представить *symbolic analysts* — специалистов, занимающихся анализом и символами.

ТРУД В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ И ПОСТИНДУСТРИАЛЬНОЙ ЭКОНОМИКИ

В условиях перехода к постиндустриальной эпохе кризис труда проявляется не только в исчерпании возможностей его классической модели. Свидетельством кризиса как одного из основных социальных институтов является неопределенность его роли, статуса, значимости.

Как сказывается изменение роли труда на жизни человека и общества?

¹ Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт / Пер. с нем. А.В. Михайловского. — СПб., 2000. — С. 179–180, 191–192..

С одной стороны, происходит изменение трудовых практик, труд уже не является жизненной необходимостью — человек может не работать, и не будет за это наказан.

С другой стороны, трудовая деятельность многим необходима: сокращается рынок труда, где были востребованы рабочие профессии, вследствие этого все больше людей оказываются без средств к существованию.

Выдающиеся социальные мыслители современности бьют тревогу, связывая с кризисом труда самые негативные последствия для общественного развития.

Почему так происходит? Что стало причиной перемен, происходящих в сфере труда?

Развитие капиталистического общества идет в направлении глобального капитализма, налицо формирование мировой экономики неолиберального характера.

Транснациональные организации превосходят самих себя как рекордными доходами, так и массовым сокращением рабочих мест.

Основные социальные институты становятся главной проблемой постиндустриальной неолиберальной экономики. Чтобы выявить новые области прибыльного производства, глобальный капитализм обходится все меньшим количеством рабочей силы и при этом настаивает на демонтаже государства всеобщего благосостояния.

Выдающийся немецкий социальный теоретик Ульрих Бек видит причины кризиса труда в мировой экономической политике неолиберального режима.

Ульрих Бек (1944–2015) — немецкий социолог и политический философ, профессор Мюнхенского университета и Лондонской школы экономики, автор концепций рефлексивной модернизации и общества риска. Особую известность ему принесли работы по периодизации эпохи модернити и комплексному исследованию современной глобализации. Является основателем и главным редактором журнала *Soziale Welt*.

Государство и труд ставят границы на пути получения безграничной прибыли и власти. Поэтому, согласно Беку, глобальный неолиберализм борется за мир без границ, но не для труда, не для людей труда, а для капитала¹. «Функционирующая в глобальных масштабах экономика подрывает основы национальной экономики и национальных государств, — пишет Бек. — Речь идет о том, чтобы в новом раунде борьбы отодвинуть старого противника по имени “труд” на запасной путь истории; но также и о том, чтобы одновременно заставить о расторжении договора с государством, т.е. чтобы избавиться от пут труда и государства в том виде, как они сложились в XIX и XX веках»².

Человек труда больше не нужен капиталу и постиндустриальной экономике. Облегчение тягот физического труда в результате технического прогресса — иллюзия по сравнению с масштабами безработицы и связанных с нею тягот.

¹ Бек У. Власть и ее оппоненты в эпоху глобализма. — М., 2007. — С. 124–125.

² Бек У. Что такое глобализация? Ошибки глобализма — ответы на глобализацию. — М., 2001. — С. 10–11.

Глобальный капитализм обходится все меньшим количеством рабочей силы. Что это значит? Растет число тех, кто выброшен с рынка труда и лишен социальных гарантий.

Вопрос о труде и его роли в жизни человека и общества близко подходит к вопросу о смысле жизни. Поднявшись на волне индустриальной эпохи, занимая большую часть активного времени человека, труд на протяжении столетий определял образ жизни трудящегося человечества. С формированием постиндустриальной мировой экономики меняется роль и значимость труда как одного из основных социальных институтов. Труд, как наука и техника, становится инструментом идеологии.

Выводы

1. В истории философии присутствует амбивалентная оценка труда, как следствие эволюционного характера развития отношения к труду и его роли в жизни общества.

2. Классическая трактовка труда складывается в индустриальную эпоху.

3. В трактовке философов Нового времени: труд — это источник собственности, богатства; разделение труда — это условие экономического роста.

4. Г.В.Ф. Гегель выдвинул положение о труде как всеобщей субстанции человеческого бытия. Труд для него является формой реализации духа, поэтому именно в труде самоосуществляется человек.

5. Отчуждение труда в условиях капиталистического промышленного производства проявляется в том, что труд становится для рабочего чем-то внешним, не принадлежащим его сущности; рабочий в своем труде не утверждает себя, а отрицает, не развивает, а изнуряет свою физическую природу и разрушает свои духовные силы.

6. В условиях глобализации и перехода к постиндустриальной эпохе обостряется кризис труда. Свидетельство кризиса труда — неопределенность его роли, статуса, значимости.

7. Особенностью современной ситуации в сфере труда является то, что труд, как техника и наука, становится инструментом идеологии.

Контрольные вопросы

1. Как соотносятся труд и другие виды деятельности?
2. Как эволюционировало отношение к труду в истории человечества?
3. Какая трактовка труда сформировалась в индустриальную эпоху?
4. Что обусловило отчуждение труда в индустриальном обществе?
5. С чем связан феномен конца труда в его классическом понимании?
6. Что происходит в сфере труда с переходом к постиндустриальному информационному обществу?
7. Какие виды труда и профессии востребованы в информационном обществе?

Для дополнительного чтения

Арендт Х. Vita activa, или о деятельной жизни. — СПб., 2000.

Бауман З. Индивидуализированное общество. — М., 2001.

Горц А. Нематериальное. Знание, стоимость и капитал. — М., 2010.

Сидорина Т.Ю. Цивилизация труда: заметки социального теоретика. — СПб., 2014.

Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт. Тотальная мобилизация. О боли. — М., 2002.

New Philosophies of Labour // Ed. by Nicholas H. Smith and Jean-Philippe Deranty. — Brill, 2011.

политика и т.д. В XX в. это принципиальным образом изменяет социальный статус техники, превращая ее в фактор, определяющий будущее человечества. Сегодня «техника не должна быть истолкована в терминах орудий. Важно не то, как сделана вещь, но то, что можно сделать с нею...» (О. Шпенглер).

Научно-техническая революция поставила человечество перед лицом глобальных проблем. Было бы трагедией для мировой цивилизации продолжать дальнейшее спонтанное, непродуманное развитие техники. Поэтому столь важно создать новую область знания, обращенную к исследованию феномена техники. Необходим критический философский анализ сложившейся ситуации, оценка результатов технической деятельности, возможных перспектив ее развития.

По мнению американского философа Х. Сколимовски, «философия техники является философией нашей культуры. Это философия человека в цивилизации, увидевшей себя в тупике, которой угрожает специализация, раздробленность и распыленность и которая осознает, что избрала ложный язык для своего общения с природой»¹.

Что же такое техника? Что она может дать человеку и чего она его лишает? Это — главные вопросы современной философии техники. Их анализ осуществляется сегодня под влиянием двух философских традиций: философии и методологии науки (анализ технического знания) и философской антропологии (нравственно-этическая и культурологическая проблематика техники, гуманистические и ценностные аспекты техники). Вследствие этого проблемное поле философии техники необычайно широко: уточнение самого понятия техники, изучение ее исторического развития, рассмотрение специфики технического знания, его взаимосвязей с фундаментальными науками, искусством, политикой, экономикой, поиски новой концепции взаимодействия человека и природы, нового «технического поведения» в современном мире, вопросы этики в сложном индустриальном мире. Соответственно так называемая антропология техники² изучает вопросы технического образования и воспитания, формирования системы ценностей, сочетания интеллектуальных и нравственных начал в человеке, роли человека в развитии техники, ее использовании, распространении технических знаний и рациональном осмыслении пределов технического роста.

«ТЕХНИКА»: ИСТОКИ И ЭВОЛЮЦИЯ ПОНЯТИЯ, СОВРЕМЕННАЯ ТРАКТОВКА

Истоки понятия «техника» уходят в глубь веков. Древнегреческое слово *techne* понималось достаточно широко: от умения ремесленника до мастерства в области высокого искусства. К области *techne* относили земледелие и охоту, мореходство и врачевание, ткацкое и оружейное дело, театральное искусство и т.д. Греческие мыслители пытались определить место техники среди других видов познания и человеческой деятельности. Аристотель рассматривал это

¹ Новая технократическая волна на Западе. — М., 1986. — С. 242.

² Термин «антропология техники» ввел немецкий ученый А. Хунинг.

понятие в трактате «Никомахова этика», обращая внимание на различие *techne* и других видов знания: *empeireia* (опытное знание) и *episteme* (знание теоретическое).

Знание в широком смысле слова означает обращение к неведомому, ранее неизвестному. *Techne* представляет собой область знания, непосредственно связанную с человеческой деятельностью. Знание о том, что ранее не существовало и не может существовать само по себе, что возникает в результате человеческой деятельности, рождается сознанием человека, его трудом и служит его целям, относится к области технического знания.

Предмет технического знания — это область создаваемого, находящегося в процессе становления, обретающего свое существование. Техническое знание представляет собой как бы связующее звено между опытным знанием и знанием теоретическим. В техническом знании органически соединяются экспериментальные данные, четко сформулированные задачи, достаточно обоснованные рассуждения. Особенность технического знания — в его направленности на производство и конструирование. Процесс производства в техническом знании включает такие этапы, как мысленное конструирование объекта, создание проекта, разработка конструкции. Эта важная особенность позволяет видеть в техническом знании средство для осуществления целей.

Сравнивая процессы производства в техническом знании и возникновения, порождения в природе, греческие мыслители считали, что, несмотря на то что в техническом знании процесс производства является более сложным, чем процесс порождения и становления в природе, по своей сути, они аналогичны. Однако в отличие от природы техника способна моделировать и совершенствовать то, что ею создается, причем совершенствовать, исходя из потребностей человека. Во власти техники — изменить направление развития природы. Таким образом, техника, с одной стороны, действует аналогично природе, а с другой — изменяет ее в соответствии с нуждами человечества.

В XVII в. в эпоху научных революций и перемен в производстве в странах Западной Европы латинское *technica ars* (искусство умелого производства) переходит во французский язык как термин *technique*, а затем и в немецкий как *technic*. Термин становится все более специальным. В Новое время он означает совокупность всех тех средств, процедур и действий, которые относятся к искусному производству всякого рода, но прежде всего производству орудий труда и машин. Таким образом, с развитием техники значительно изменяется и само содержание этого понятия.

Современное восприятие термина «техника» во многом связано с его классическим пониманием, однако научно-технический прогресс внес серьезные дополнения и расширил предметное поле этого понятия. Сегодня влияние техники распространяется на органическую и неорганическую природу. В области органической природы — это техника сельского хозяйства, а также и биотехнология, позволяющая включать в предметное поле техники всю биологию. В области неорганической материи — это строительная техника, электротехника, теплотехника, физико-химическая техника, энергетическая техника и т.д.

В то же время существуют техника мышления, дискутирования, изучения, памяти (мнемотехника), техника живописи, рисунка, игры на музыкальных инструментах, равно как и техника руководства людьми, производством, государством и т.д. Поэтому современная трактовка техники в широком смысле слова представляет собой:

- область знания, выступающего в качестве связующего звена между эмпирией и теоретическим знанием;
- область человеческой деятельности (включая все возможные средства и процедуры), цель которой — изменение природы и господство над ней в соответствии с потребностями человека;
- совокупность умений и навыков, составляющих профессиональные особенности того или иного рода человеческой деятельности (совершенное владение навыками); искусство и мастерство человека, занимающегося этой деятельностью (или совокупность приемов, способов, методов, применяемых в какой-либо деятельности);
- среду обитания человека, формирующую его мировосприятие и образ жизни.

ПРИРОДА ТЕХНИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ

Одна из центральных проблем методологии техники — анализ специфики технического знания. Какова природа технического знания? Какие объекты исследует техника? Какие цели ставит она перед собой? Решение подобных вопросов предполагает обращение к проблеме соотношения разных форм человеческого знания, и в первую очередь, научного и технического.

Обратимся к эволюции взаимоотношений техники и науки. Здесь можно обозначить ряд этапов. Первый из них (около 1660—1750 гг.) начинается в эпоху Реставрации в Англии и распространения абсолютизма в Европе. Это эпоха научной революции. Наука и техника в этот период находятся в тесной связи. Технический принцип познания в виде механической картины мира выступает в качестве универсальной модели (образца) объяснения. Ориентация науки на технику проявляется также в значительном развитии техники научного инструментария.

Следующая фаза, с середины XVIII в. до начала XX в., — это период институциональной дифференциации науки и техники, их независимого, самостоятельного развития. Здесь наука достигает своей автономии, возрастает значение теоретического рассмотрения и обоснования научных положений. В технической сфере преобладает творчество гениальных изобретателей-самоучек — от Уайта до Эдисона.

Между тем нарастающая индустриализация делает технические изобретения определяющим элементом экономического воспроизводства. Динамический характер технологии вызывает спрос на науку, порождая процесс так называемой сциентификации техники, которая представляет следующую, третью, фазу развития взаимоотношений науки и техники. В XX в. наука достигает стадии, когда она может быть ориентирована на практические цели, может

создавать новые технологии, которые не в состоянии разработать отдельные изобретатели. В свою очередь, технические нововведения являются следствием применения научного метода к решению технических проблем. Тем самым в XX в. осуществляется интеграция, взаимопроникновение научного и технического знания.

Однако современные философы техники отмечают специфические черты, свойственные этим видам знания. Так, по мнению немецкого философа Ф. Раппа, техническое знание отличается более сложной системной организацией. Объекты этого знания, в отличие от «естественных» объектов науки, имеют искусственную природу. Есть существенное различие как в результатах, получаемых соответственно в науке и в технике, так и в их оценке. Например, «от естественно-научных (математически сформулированных) теорий, — пишет Рапп, — требуется, чтобы они были возможно более универсальными, хорошо эмпирически подтвержденными, простыми в использовании и плодотворными. От технических систем, напротив, требуется, чтобы они легко обслуживались и контролировались, имели возможно более длительный цикл и были бы экономичными в изготовлении и употреблении»¹. В отличие от науки (лишь косвенно связанной с социальными событиями) технические достижения способны оказывать непосредственное влияние на развитие общества.

Но перечисленные отличия не абсолютны, что затрудняет анализ отношения науки и техники. Процессы сциентификации техники и технизации науки взаимообуславливают друг друга, стирая границы, разделяющие науку и технику. Вместе с тем и научное, и техническое знание выражают общую черту человеческого знания: стремление к постижению истины, проникновению в глубины непознанного, овладению тайнами природы. Поэтому сегодня вряд ли можно говорить о строгом разграничении этих областей человеческой деятельности и знания.

ТЕХНИКА И ИСКУССТВО

Вернемся к этимологии понятия «техника». Первоначально (в античности и Средневековье) греческому «*techne*» соответствовало латинское *arts*. Вплоть до начала Нового времени различали семь *artes mechanical* (механических искусств) и семь *artes liberalis* (свободных искусств). Современное понимание термина «техника» имеет определенную преемственную связь с его классическим пониманием. Как же соотносятся техника и искусство? В чем их сходство и отличие? Немецкий философ Х. Бек полагает, что сравнение с искусством позволяет точнее раскрыть сущность техники. «На современном уровне знания, — пишет Х. Бек, — отличают строительную технику от строительного искусства, технику живописи от искусства живописи, технику любви от искусства любви, различают технику и искусство руководства людьми, технику ведения войны, игры на фортепиано, ведения бесед и т.д. Если общее в них заключается в том, что постоянно существующее естественно заданное изменяется или же формируется согласно определенной цели, то отличающее их

¹ Философия техники в ФРГ. — М., 1989. — С. 282.

друг от друга относится к принципиальному смыслу поставленных целей. Если мы имеем в виду искусство, то цель здесь явно заключается в выражении или образном отражении определенного идейного содержания, в технике же речь идет главным образом о пользовании природой»¹.

Искусство, таким образом, является как бы раскрытием глубинной сущности действительности (что является общим для всех видов знания), при этом одна из задач искусства — выразить эту сущность в наглядной форме. Причем результаты художественной деятельности заведомо субъективны: выражая в произведении искусства скрытую сущность действительности, художник делает это опосредованно, преломляя через призму собственного мироощущения, осуществляя тем самым не только процесс познания, но и самопознания.

Техническая деятельность направлена не только на постижение действительности, но и на ее преобразование в соответствии с нуждами человечества. Техника стремится господствовать над природой, сделать ее свободно доступной для осуществления человеческих целей, а это требует знания и понимания процессов, происходящих в природе. Поэтому, в отличие от искусства, «мерой техники, — как отмечает Х. Бек, — является полезность... предполагающая самопознание человека в его свободе и могуществе над природой, над материей, над жизнью, душой и духом, т.е. самопознание человека во всем величии его господства»².

ТЕХНИКА В КОНТЕКСТЕ ГЛОБАЛЬНЫХ ПРОБЛЕМ

Развитие техники в современном мире все более остро проявляет двойственный характер ее достижений. С одной стороны, без техники невозможно представить развитие человечества, а с другой — техника — мощная сила, способная вызвать самые негативные, даже трагические, последствия. Непродуманное развитие техники приводит к тому, что успехи технического прогресса оборачиваются сложными социальными проблемами — проблемами занятости и безработицы, разобщенности людей и т.д.

На пороге XXI в. человечество оказалось перед необходимостью решения глобальных проблем: загрязнения окружающей среды отходами промышленного производства, невозможного исчерпания природных ресурсов, нарушения баланса в демографических процессах, опасности радиоактивной катастрофы и т.д. Все это заставляет задуматься о целях и перспективах технического развития, о мерах его возможного ограничения.

Неуправляемая технологическая экспансия вызвала широкую полемику на Западе. 1960-е гг. стали вехой в нарастании кризисного сознания эпохи. Это время пришло на смену повальному увлечению техникой, преклонению перед успехами научно-технической революции и отмечено изменением соотношений в системе «общество—техника—природа», возрастанием общественного беспокойства, массовыми выступлениями молодежи, движением «зеленых» в защиту окружающей среды.

¹ Философия техники в ФРГ. — М., 1989. — С. 178.

² Там же. — С. 180.

В 1972 г. стала сенсационной публикация «Пределов роста» — первого доклада Римскому клубу, ныне всемирно известной международной общественной организации. Этот доклад был подготовлен на основании результатов исследования, проведенного группой ученых Массачусетского технологического института под руководством Д. Медоуза в рамках проекта «Сложное положение человечества». Выводы, к которым пришли американские ученые, опрокидывали все привычные представления о тенденциях мирового развития, стабильности и благоденствии, целях и перспективах человеческого существования. Содержащиеся в докладе оценки и предложения произвели сенсацию не только в научном мире, но и среди тех, кто привык размышлять и беспокоиться о судьбах мира: они заставили задуматься о недалеком будущем нашей планеты, о реальной угрозе, которая нависла над ней... Могут ли темпы роста численности населения и запасов капитала быть физически реализованы в нашем мире? Какое число людей в состоянии обеспечить всем необходимым наша планета, на каком уровне и на какой срок?

По прогнозу Медоуза и его коллег, сделанному более четверти века назад, человечество уверенно идет навстречу глобальной катастрофе, избежать которой можно, только приняв соответствующие меры, направленные, прежде всего, на ограничение и регулирование роста производства и добычи природных ресурсов. Но дело не только в этом. Особую ценность представляет принципиально новый подход ученых к понятию самих критериев социального прогресса, которые до сих пор традиционно усматривались в непрерывном наращивании производственных мощностей, направленных на постоянное увеличение продуцируемых с их помощью материальных благ. «Пределы роста» показали, что рост не может продолжаться до бесконечности. Настало время, когда человечество должно отказаться от количества в пользу качества.

Выводы, к которым пришли исследователи, вызвали множество критических замечаний, споров, дискуссий. Книга, встреченная с огромным интересом, была переведена более чем на 35 языков. В предисловии к русскому изданию книги Д. Медоуз писал: «Часто задается вопрос, продолжаем ли мы и сейчас считать, что полученные в ходе нашего исследования результаты являются точными... я могу утверждать без всяких оговорок, что все главные варианты будущего мирового развития, которые мы выявили и исследовали в своей книге, подтвердились развитием мировых событий и новыми мировыми открытиями 1970—1980-х годов»¹.

За четверть века ученые разных стран по инициативе Римского клуба подготовили около 20 докладов. В их основе лежат широкомасштабные исследования глобальных проблем современности. При создании Римского клуба были поставлены задачи помогать людям планеты осознать значимость и сложность проблем, стоящих перед человечеством на рубеже XXI в., способствовать установлению новых отношений, которые необходимы для предотвращения глобальной катастрофы, для выживания человечества.

Одно из направлений деятельности Римского клуба — информирование широкой общественности о результатах исследований, проводимых по

¹ Медоуз Д. Пределы роста. — М., 1991. — С 8.

инициативе Римского клуба, о перспективах и социальных последствиях научно-технического, промышленного, экономического развития в мире.

В 1991 г. Римский клуб обратился к человечеству с призывом о солидарности. Доклад «Первая глобальная революция» — ретроспективное рассмотрение комплекса мировых проблем и предложение новой программы спасения человечества. Судьба мирового сообщества зависит от понимания серьезности глобальных проблем и сопричастности каждого человека к их решению. «Только объединившись перед лицом близкой и всеобщей опасности, человечество способно проявить политическую волю для осуществления совместных действий, направленных на обеспечение своего выживания. Поэтому мы призываем к всемирной солидарности»¹.

«АНТРОПОЛОГИЯ ТЕХНИКИ»

Многие исследователи в области философии техники всерьез заинтересованы социальными последствиями технического развития, этическими проблемами и особенностями современной «технотронной эры», вопросами формирования системы ценностей в индустриальном и постиндустриальном обществе, проблемами технического образования и воспитания. Эти проблемы затрагивают интересы всего человечества. Причем опасность заключается не только в необратимых изменениях природной среды: прямое следствие этих процессов — изменение самого человека, его сознания, восприятия мира, его ценностных ориентаций и т.д.

Гуманитарная составляющая в современной философии техники представлена трудами таких философов, как Л. Мэмфорд, Х. Ортега-и-Гассет, М. Хайдеггер, Ж. Эллюль.

Люис Мэмфорд (1895–1990) — американский философ и социолог, многочисленные работы которого посвящены социальным проблемам техники, истории городов и процессам урбанизации, утопической традиции в общественной мысли. В работах «Техника и цивилизация» (1934), «Искусство и техника» (1952), «Миф о машине» (1967–1970) Мэмфорд выступает как один из крайних представителей негативного технологического детерминизма.

Основную причину всех социальных зол и потрясений современной эпохи Л. Мэмфорд видит в возрастающем разрыве между уровнями технологии и нравственности, что уже в недалеком будущем угрожает человечеству порабощением со стороны безличной мегамшины, т.е. предельно рационализированной, технократической организации общества. Научный прогресс со времен Ф. Бекона и Г. Галилея Мэмфорд называет «интеллектуальным империализмом», жертвой которого пали гуманизм и социальная справедливость. Наука трактуется Мэмфордом как суррогат религии, а ученые — как сословие новых жрецов. Поэтому Мэмфорд призывает остановить научно-технический прогресс и возродить социальные ценности Средневековья, которое он изображает золотым веком человечества.

¹ Кинг А., Шнайдер Б. Первая глобальная революция: Доклад Римского клуба. — М., 1991.

В 1930 г. Мэмфорд опубликовал статью, в которой доказывал, что техника должна рассматриваться комплексно, в аспектах «ее психологического, как и практического, происхождения», и оценивать технику следует в эстетических терминах в такой же мере, как и в технических¹. В 1934 г. вышла книга «Technics and Civilization» («Техника и цивилизация»), в которой Мэмфорд дал развернутый анализ широкого круга проблем «механической цивилизации».

Рассматривая современное восприятие техники, Мэмфорд не склонен переоценивать роль технического развития, внедрения технических средств в жизнь общества. Через три десятилетия после «Техники и цивилизации» вышла книга «The Myth of the Machine» («Миф о машине»). В этой работе исследователь утверждает, что человек не «делающее», а «мыслящее» существо, его отличает не делание, а мышление, не орудие, а дух, являющийся основой самой «человечности» человека.

По Мэмфорду, сущность человека не материальное производство, а открытие и интерпретация, значимость которых вряд ли можно переоценить. «Если бы внезапно исчезли все механические (технические) изобретения последних пяти тысячелетий, — пишет Мэмфорд, — это было бы катастрофической потерей для жизни. И все же человек остался бы человеческим существом. Но если бы у человека была отнята способность интерпретации... то все, что мы имеем на белом свете, угасло бы и исчезло быстрее, чем в фантазии Просперо, и человек очутился бы в более беспомощном и диком состоянии, чем любое другое животное: он был бы близок к параличу»². Для Мэмфорда человек есть «прежде всего, само себя создающее, само себя преодолевающее, само себя проектирующее животное существо»³.

Мэмфорд типологически подходит к анализу феномена техники. Так, современная техника — это «образец монотехники или авторитарной техники, которая, базируясь на научной интеллигенции и квалифицированном производстве, ориентирована главным образом на экономическую экспансию, материальное насыщение и военное превосходство»⁴. Корни монотехники восходят к пятитысячелетней древности, к тому времени, когда человек открыл то, что Мэмфорд называет «мегамашиной», т.е. строгую иерархическую социальную организацию.

Стандартными примерами мегамашин являются крупные армии, объединения работников в группы, например, те, которые строили египетские пирамиды или Великую Китайскую стену. Мегамашины часто приводят к поразительному увеличению количества материальных благ, однако ценою ограничения возможностей и сфер человеческой деятельности и стремлений, что ведет к дегуманизации.

Примерно в то же время, что и Мэмфорд, проблемами техники в контексте философской антропологии занимался Х. Ортега-и-Гассет.

¹ Mumford L. The Drama of the Machines // Scribner's Magazine 88 (August 1930). — P. 150–161.

² Mumford L. Man as Interpreter. — N.Y., 1950. — P. 2.

³ Мэмфорд Л. Миф машины. Техника и развитие человечества. — М., 2001. — С. 18.

⁴ Там же. — С. 9.

Хосе Ортега-и-Гассет (1883–1955) — испанский философ, публицист и общественный деятель. Учился в Мадридском университете, затем в Германии. С 1910 по 1936 г. Ортега-и-Гассет вел курс метафизики в Мадридском университете. В 1923 г. основал журнал и издательство «Revista de Occidente», оказавшие большое влияние на развитие испанской философской мысли и культуры. С началом гражданской войны в Испании (1936) Ортега-и-Гассет эмигрировал в Латинскую Америку. В 1945 г. вернулся в Европу, в 1948 г. — в Испанию, где под его руководством был основан Институт гуманитарных наук. До конца жизни Ортега-и-Гассет оставался открытым противником франкизма.

В 1939 г. вышла работа «Размышления о технике». В этой работе Ортега-и-Гассет представил обобщенную картину эволюции техники, разделяя ее историю на три главных периода: техника отдельного случая, техника ремесленника, техника, создаваемая техниками и инженерами. Различие между этими тремя видами техники состоит в способе, открываемом и выбираемом человеком для реализации созданного им проекта того, кем бы он хотел стать, «делать себя».

В первый период техника изобретается благодаря случаю, в силу обстоятельств. Во второй период некоторые достижения техники осознаются как таковые, сохраняются и передаются от поколения к поколению ремесленниками. Но и в этот период еще отсутствует сознательное изучение техники, того, что сегодня называют технологией. Техника является лишь мастерством и умением, но не наукой. И только в третий период, с развитием аналитического способа мышления, исторически связанного с возникновением науки Нового времени, появляется техника техников и инженеров, научная техника, «технология» в буквальном ее понимании.

Техницизм современной техники радикально отличается от всего того, что давали все предыдущие виды техники. Согласно Ортеге, «современная техника предоставляет человеку возможность независимой деятельности, что про- является как в самой технике, так еще в большей мере в чистой (или научной) теории»¹.

В современном ему мире, считает Ортега, человечество обладает, прежде всего, *la technica*, техникой в сущностном смысле этого термина, т.е. технологией, а лишь затем техникой в смысле технических устройств. Люди хорошо знают, как реализовать любой проект, который они могли бы выбрать, даже до того, как они его выберут.

В прошлом люди осознавали, что есть вещи, которые они не в состоянии делать, т.е. они сознавали пределы своих умений. После того как человек желал и выбирал себе определенный проект, он должен был в течение многих лет тратить свою энергию на решение технических проблем, что было необходимо для реализации этого проекта. В наши дни, имея в своем распоряжении общий метод создания технических средств для реализации любого запроса, люди, кажется, утратили всякую способность желать ту или иную цель и стремиться к ней. В руках одних лишь техников, т.е. личностей, лишенных способности

¹ *Ortega-y-Gasset J. Obras Completas. 1943. Vol. 5. P. 371. См., также Ортега-и- Гассет Х. Размышления о технике. М., 2000. С. 164–232.*

воображения, техника «есть лишь пустая форма — подобно всем формализованным логикам: такая техника неспособна определять содержание и смысл жизни»¹.

Проблемы технического развития рассматривает и выдающийся немецкий философ М. Хайдеггер в книге «Вопрос о технике» (1954). Он отвергает традиционное мнение, которое сводится к тому, что техника является нейтральным средством в руках человека. Размышляя о сущности техники, философ полагает, что она не ограничена рамками узкотехнического, и пытается включить современную технику в более широкий контекст. Техника не только средство для достижения целей. «В самом злом плену у техники, — пишет Хайдеггер, — мы оказываемся тогда, когда видим в ней что-то нейтральное...»².

Инструментальное понимание техники вошло в привычку. Согласно Хайдеггеру, понятие техники предполагает значительно более глубокое понимание: «Техника — не простое средство. Техника — вид раскрытия потаенного. Это область выведения из потаенного, осуществления истины»³. Однако, говоря о современной технике, следует обратить внимание на ее принципиальное отличие от техники прошлого. «Царящее в современной технике раскрытие потаенного, — пишет Хайдеггер, — есть производство, ставящее перед природой неслыханное требование — быть поставщиком энергии, которую можно было бы добыть и запасти как таковую»⁴.

Постановка добычи природной энергии есть производство в двояком смысле. Оно производит, поскольку что-то извлекает и доставляет. Вместе с тем такое производство с самого начала несет в себе установку на воспроизводство, на увеличение производительности в смысле извлечения максимальной выгоды при минимальных затратах.

Хайдеггер приводит пример гидроэлектростанции, поставленной на Рейне. С введением электростанции изменяется отношение к окружающей природе. Оно становится все более прагматичным. Рейн уже не столько объект для восхищения и воспевания в стихах поэта-романтика, сколько в лучшем случае — часть ландшафта. «На Рейне поставлена гидроэлектростанция, — пишет Хайдеггер. — Она ставит реку на производство гидравлического напора, заставляющего вращаться турбины, где вращение приводит в действие машины, поставляющие электрический ток, для передачи которого установлены электростанции со своей электросетью. В системе взаимосвязанных последствий поставки электрической энергии сам рейнский поток предстает чем-то предназначенным как раз для этого. Гидроэлектростанция не встроена в реку так, как встроены старый деревянный мост, веками связывающий один берег с другим. Скорее река встроена в электростанцию. Рейн есть то, что он теперь есть в качестве реки, а именно поставщик гидравлического напора, благодаря существованию электростанции. Чтобы хоть отдаленно измерить чудовищность этого обстоятельства, на секунду задумаемся о контрасте, звучащем в

¹ Ortega-y-Gasset J. Obras Completas. — P. 366.

² Хайдеггер М. Вопрос о технике // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. — С. 221.

³ Там же. — С. 225.

⁴ Там же. — С. 226.

этих двух названиях: “Рейн, встроенный в электростанцию для производства энергии”, и “Рейн, о котором говорит произведение искусства, одноименный гимн Ф. Гельдерлина”. Нам возразят, что Рейн все-таки еще остается рекой среди своего ландшафта. Может быть, но как? Только как объект, предоставляемый для осмотра экскурсионной компанией, развернувшей там индустрию туризма»¹.

Действительно, технику наших дней отличает особый характер процесса «раскрывания»: раскрывая ранее неведомое — извлекая, перерабатывая, накапливая, распределяя, преобразовывая, техника изменяет облик окружающей природы. Вместе с тем как способ раскрытия истины, как способ понимания техника изменяет и само восприятие природы человеком, изменяет картину мира. Что же касается «выведения» из потаенности, которым охвачена современная техника, то этот процесс имеет характер предоставления в смысле добывающего производства.

Хайдеггер отмечает, что с изменением роли техники меняется и характер труда человека. «Вот, участок земли, — пишет Хайдеггер, — эксплуатируемый для производства угля или руды. Земные недра выходят теперь из потаенности в качестве карьера открытой добычи, почва — в качестве площадки рудного месторождения. Иным выглядит поле, которое некогда обрабатывал крестьянин, когда обрабатывать еще значило: заботиться и ухаживать. Крестьянский труд — не эксплуатация поля. Посеяв зерно, он препоручает семена их собственным силам роста и охраняет их произрастание. Между тем обработка поля тоже оказалась втянута в колею совсем иначе устроенного земледелия, на службу которого ставится природа. Оно ставит ее на службу производству как добыванию. Полеводство сейчас — механизированная пищевая промышленность. Воздух поставлен на добывание азота, земные недра — руды, руда — на добычу, например, урана, уран — атомной энергии, которая может быть использована для разрушения или для мирных целей»². Итак, труд обнаруживает потаенности, неизвестные ранее. Труд обнаруживает черты псевдодеятельности.

Вводя понятие «по-став» (*Ge-stell*) (вызов, который сосредоточивает человека на поставлении всего, что выходит из потаенности, в качестве состоящего-в-наличии)³, Хайдеггер отмечает, что «по-став встает на пути свечения и правления истины... Опасна не техника сама по себе. Нет никакого демонизма техники, но есть тайна ее сущности. Сущность техники как миссия раскрытия потаенности есть риск... Угроза человеку идет даже не от возможности губительного действия машин и технических аппаратов. Подлинная угроза уже

¹ Хайдеггер М. Вопрос о технике. — С. 226–227.

² Там же. — С. 226.

³ «По-ставом мы зовем собирающее начало той установки, — уточняет Хайдеггер, — которая ставит, т.е. заставляет, человека выводить действительное из его потаенности способом поставления его как состоящего-в-наличии. По-ставом называется тот способ раскрытия потаенности, который правит существом современной техники, сам не являясь ничем техническим. К техническому, наоборот, относится все знакомое нам в виде всевозможных станков, станов и установок и служащее составной частью того, что именуют производством. Но последнее вместе со всеми своими составными частями относится к сфере технического труда, который всегда только отвечает требованиям по-става, никогда не составляя его и даже не воздействуя на него» (См.: Хайдеггер М. Там же. — С. 229).

подступила к человеку в подлинном его существе. Господство по-става грозит той возможностью, что человек окажется не в состоянии вернуться к более изначальному раскрытию потаенного и услышать голос более ранней истины»¹. Таким образом, технический прогресс оказывает губительное воздействие не только на окружающую среду, но и на восприятие человеком мира. Более того, техника сама становится средой обитания человека.

Проблему влияния техники на жизнь человека исследует Ж. Эллюль в работе «Другая революция» (1969): «Мы живем в техническом и рационалистическом мире... Природа уже не есть наше живописное окружение. По сути дела, среда, мало-помалу создающаяся вокруг нас, есть, прежде всего, вселенная Машины. Техника сама становится средой в прямом смысле этого слова. Техника окружает нас как сплошной кокон без просветов, делающий природу совершенно бесполезной, покорной, вторичной, малозначительной. Что имеет значение — так это техника. Природа оказалась демонтированной науками и техникой: техника составила целостную среду обитания, внутри которой человек живет, чувствует, мыслит, приобретает опыт. Все глубокие впечатления, получаемые им, приходят от техники»².

Жак Эллюль (1912–1994) — французский философ, социолог и юрист, участник движения Сопротивления. Эллюль считал, что социальный прогресс в Новое время представляет собой неумолимое порабощение человека технологией и поглощение личности массовым потребительским, все более регламентированным обществом. Ради материальных благ, приносимых наукой и техникой, люди жертвуют индивидуальной свободой и духовными ценностями. При этом развитие техники сопровождается вытеснением гуманистических целей техническими средствами достижения эфемерного господства над окружающей природой самого человека. В конечном счете технические средства в возрастающей мере становятся самоцелью безличного технологического общества, в котором люди низводятся до роли придатка к машине.

Определяя технику как совокупность методов, рационально обработанных и эффективных в любой области человеческой деятельности, Эллюль связывает технику со всеобщей рационализацией мира и выдвигает требование контроля над техническим развитием. Техника способна превращать средства в цель, стандартизировать человеческое поведение и, как следствие, делает человека объектом «калькуляций и манипуляций».

В своей работе «La Technique» («Техника», 1954) Эллюль пишет о вызове, который бросает феномен техники человечеству. Смысл этого вызова состоит в систематическом сопротивлении тому, чтобы его интерпретировали с заведомой целью включить в систему нетехнических принципов и форм общественной мысли или подчинить им. Феномен техники сам объясняет другие формы деятельности как свои собственные и тем самым пытается преобразовать их по своим меркам и включать их в себя.

Превращаясь в самостоятельную, целостную среду обитания, преобразуя восприятие мира, техника, по мнению Эллюля, вторгается даже в область искусства: «Искусство по-настоящему укоренено в этой новой среде, которая со своей

¹ Хайдеггер М. Вопрос о технике . — С. 232–233.

² Там же. — С. 232–233.

стороны вполне реальна и требовательна. И совершившегося перехода от старой, традиционной среды к этой технической среде достаточно для объяснения всех особенностей современного искусства. Все творчество сосредоточивается в области техники, и миллионы технических средств выступают свидетельством этого творческого размаха, намного более поразительного, чем все то, что смог произвести художник. Художник уже не может оставаться творцом перед реальностью этого колоссального продуцирования вещей, материалов, товаров, потребностей, символов, выбрасываемых ежедневно техническим производством. Теперешнее искусство — отражение технической реальности»¹.

Возможно, французский ученый чрезмерно сгущает краски, искусство продолжает существовать и развиваться в XX в. Появляются новые творческие имена, создаются прекрасные произведения, однако то чистое, поэтизированное восприятие мира, природы, человеческого существования, которое было свойственно, например, романтическому искусству, действительно утрачивается.

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ: «ТЕХНИЧЕСКИЙ» АПОКАЛИПСИС

Не менее остро вторжение техники в жизнь человечества в XX в. воспринимали русские философы. Трагическое видение будущего они связывали с достижениями научно-технического прогресса, во многом определившими стандартизацию общественной и личной жизни человека, ограничение его свободы, превращение личности в бездушный автомат, утрату духовности.

Глубокий анализ этой проблематики проделан в сочинениях Н.А. Бердяева. Тема технологической агрессии, особенностей феномена техники, влияния техники на жизнь современного общества занимает большое место в таких его работах, как «Смысл истории», «Царство духа и царство кесаря» и др.

Вхождение техники в жизнь человеческих обществ Бердяев сравнивает с революционным переворотом. При этом революция техническая представляется мыслителю значительно более радикальной, чем даже Французская революция. «Я думаю, — пишет Бердяев, — что победоносное появление машины есть одна из самых больших революций в человеческой судьбе... Переворот во всех сферах жизни начинается с появления машины. Происходит как бы вырывание человека из недр природы, замечаемое изменение всего ритма жизни. Раньше человек был органически связан с природой, и его общественная жизнь складывалась соответственно с жизнью природы. Машина радикально меняет это отношение между человеком и природой, она не только покоряет человеку природные стихии, но она покоряет и самого человека. Какая-то таинственная сила, как бы чуждая человеку и самой природе, входит в человеческую жизнь, какой-то третий элемент, не природный и не человеческий, получает страшную власть и над человеком, и над природой. Эта новая страшная сила разлагает природные формы человека»².

Но кроме того, что человек отдаляется от природы и между ним и природой выстраивается искусственная среда орудий, «машина, — считает Бер-

¹ Эллюль Ж. Другая революция // Новая технократическая волна на Западе. — С. 149.

² Бердяев Н.А. Смысл истории. — М., 1992. — Гл. 8.

дьяв, — налагает печать своего образца на дух человека, на все стороны его деятельности»¹. Как и западные мыслители, Бердяев приходит к выводу, что цивилизация, ее техническое воплощение обезличивает человека, уничтожает его как личность: «Культура обездушивается... Развитие техники ведет к истреблению духовности»².

С развитием техники, ее победным шествием связывает Бердяев многие трагические тенденции в истории XX в.: «Происходит головокружительное ускорение, бешеная быстрота всех процессов. Человек не имеет времени опомниться. Происходит острый процесс дегуманизации, и он происходит именно от роста человеческого могущества. В этом парадокс. В мещанский век технической цивилизации происходит непомерный рост богатств, и богатства эти периодически разрушаются страшными волнами. В известном смысле, разрушительные волны, вызванные волей к могуществу, являются роком обществ, основанных на господстве технической цивилизации и погруженных в мещанское довольство»³.

Бердяев полагает, что техника может дать человеку лишь материальные ценности. Но на рубеже веков, в эпоху острейшего социокультурного кризиса, обездушенное, обезличенное, мещанское общество, как пишет философ, не могло быть спасено таким образом: «Техника дает в руки людей страшные орудия истребления и насилия. Группа людей, захватившая власть при помощи техники, может тиранически управлять миром. И поэтому вопрос о духовном состоянии людей делается вопросом жизни и смерти. Мир может быть взорван при низком состоянии людей, овладевших орудиями истребления. Прежние элементарные орудия не давали таких возможностей. Власть техники достигает пределов объективации человеческого существования, превращая человека в вещь — объект, аноним. Победа общества как духа означала бы преодоление объективации человеческого существования, победу персонализма. Машина ставит эсхатологическую тему, она подводит к срыву истории»⁴.

Для Бердяева машина и техника имеют космогоническое значение, с техникой он связывает возможность конца истории: «Это новый день творения или новая ночь его. Вернее говоря, ночь, потому что солнечный свет может померкнуть»⁵.

Следствием технического развития, стремительного вхождения техники во все сферы человеческой жизни Бердяев считал возрастание отчуждения в обществе. По его оценке, «государство становится все более тоталитарным, оно не хочет признавать никаких границ своей власти... Человек становится средством внечеловеческого процесса, он лишь функция производственного процесса. Человек оценивается утилитарно, по его производительности. Это есть отчуждение человеческой природы и разрушение человека»⁶.

¹ Бердяев Н.А. Воля к жизни и воля к культуре // Бердяев Н.А. Смысл истории. — С. 168.

² Там же. — С. 168–169.

³ Там же. — С. 271.

⁴ Там же. — С. 272.

⁵ Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря. — М., 1995. — С. 301.

⁶ Там же. — С. 303.

Согласно Бердяеву, существование человека в мире техники становится все более абсурдным. Человек должен преодолеть дегуманизирующее воздействие технизации. Однако стремление к прямому отрицанию техники бессмысленно. «Нужно не отрицать технику, — пишет Бердяев, — а подчинить ее духу... Только соединение социального движения с духовным движением может вывести человека из состояния раздвоенности и потерянности. Только через духовное начало, которое есть связь человека с Богом, человек делается независимым и от природной необходимости, и от власти техники. Но развитие духовности в человеке означает не отвращение от природы и техники, а овладение ими»¹.

ТЕХНОКРАТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ И ЕЕ КРИТИКА

Все больше внимания современная философия техники уделяет роли технической интеллигенции в современном мире. В середине XX в. широкое распространение получила технократическая концепция, ставшая следствием прогрессивного и всеохватывающего развития науки и техники.

Первоначально идея технократии как власти инженеров была разработана в произведениях Т. Веблена, в том числе в его социальной утопии «Инженеры и система цен» (1921), в которой технические специалисты представлены служителями промышленного и социального прогресса, способными во имя общей пользы в сфере социального управления сменить буржуазию и финансистов. По концепции Веблена, в XX в. техническим специалистам надлежит объединиться и занять ключевые позиции в промышленности, осуществляя рациональное управление обществом. Концепция технократии была встречена с энтузиазмом. Идеи Веблена развивали А. Берл, А. Фриш и другие.

В 1930-х гг. в США в обстановке экономического кризиса возникает общественное движение технократии, организационные принципы и программа которого были направлены на построение «совершенного социального механизма», что в полной мере согласовывалось с концепцией Т. Веблена. Движение провозгласило приближение новой социальной эры, общества всеобщего благоденствия, когда роль инженерно-технической интеллигенции станет главенствующей, функции собственников перейдут к управляющим корпорациями и будут осуществляться бескризисное регулирование экономики, распределение энергетических ресурсов в масштабах страны и т.д. Технократическое движение в США было достаточно широким, количество его низовых организаций доходило до трехсот. Всех их объединяло стремление совершить индустриальный переворот, используя научное планирование производства в широких масштабах.

В 1941 г. американский социолог Дж. Бернхем в книге «Революция менеджеров», развивая идею «власти специалистов», обратил внимание на то, что технократия в лице менеджеров (управляющих) стала политической реальностью в ряде стран мира и что под воздействием «технологической революции» капитализм сменяется не социализмом, а «обществом управляющих». Бернхем считал, что собственность означает контроль: если нет контроля, то нет

¹ Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря. — С. 303.

и собственности. Поскольку собственность и контроль в корпорациях и государстве отделены друг от друга, то собственность должна перейти в руки осуществляющих контроль, в данном случае менеджеров.

В 1960–1970-х гг. идею технократии развивал Дж. К. Гэлбрейт («Новое индустриальное общество» и «Экономические теории и цели общества»). Основное понятие концепции Гэлбрейта — «техноструктура» — обозначает складывающуюся в обществе иерархию технических специалистов, людей, владеющих техническим знанием (от рядового техника, инженера до руководителя сложного технического комплекса и т.д.). Техноструктура, согласно Гэлбрейту, это обширная, иерархическая организация, «носитель коллективного разума и коллективных решений»¹.

По мере развития индустриального общества техноструктура, по мнению Гэлбрейта, играет все более важную роль как в экономике, так и в управлении обществом. Поэтому политическая власть должна быть сосредоточена в руках технических специалистов, управляющих обществом на базе научно-технических знаний.

Идеи технократии стали также основой концепций «технотронного общества» (З. Бжезинский), «постиндустриального общества» (Д. Белл), в которых нашли отражение важные перемены в организации и управлении современным обществом и производством.

Дэниел Белл (1919–2011) — американский социолог, профессор Гарвардского университета, представитель сциентистско-технократического направления социальной философии. В 1960-х гг. предложил концепцию постиндустриального общества, в которой обосновывал прогноз трансформации капитализма в результате прогресса науки и техники в новую социальную систему, отличную от индустриального общества и свободную от его противоречий.

Долгое время техницистские прогнозы развития общества казались достаточно реальными. Вторая половина XX в. отмечена невиданными научно-техническими достижениями, повышением производительности труда и уровня жизни в ряде стран мира. В то же время неограничиваемое развитие техники привело к необычайному обострению многих проблем, грозящих человечеству мировой катастрофой. Это значительно умерило оптимистическое восприятие результатов научно-технического прогресса. Критическая оценка техницистского оптимизма, радужных перспектив теории технократического благоденствия отразилась в ряде современных художественных произведений, в том числе антиутопиях («Утопия 14» К. Воннегута, «451 по Фаренгейту» Р. Брэдбери, «О, дивный новый мир» О. Хаксли, «1984» Дж. Оруэла и др.). Эти произведения можно рассматривать как предостережение человечеству, критику технократического тоталитарного государства, в котором доведенные до совершенства наука и техника подавляют индивидуальность и свободу человека.

Сегодня в рамках философии техники проблема технократии стоит очень остро. Критики технократии убеждены, что философия с помощью своих фундаментальных, социологических, этических, философско-правовых уста-

¹ *Garlbreith J.K. Economics and the Social Purpose.* — Boston, 1973. — P. 82.

новок и интерпретаций может убедить общество в неприемлемости технократической перспективы прогресса. В обществе «технической цивилизации» (Х. Шельски) человек является не только «конструктором мира», но и сам становится объектом конструирования. С этих позиций философия техники подходит к оценке роли технической интеллигенции в развитии техники в современном мире и управлении ею.

ЭТИКА В ТЕХНИЧЕСКОМ ОБЩЕСТВЕ

На протяжении веков научная и техническая деятельность считалась морально нейтральной (в силу непредсказуемости последствий того или иного открытия, изобретения). Соответственно, вопрос об ответственности ученого или инженера вообще не ставился. С конца XX в. мы уже не можем позволить себе пренебрегать этическим контекстом деятельности ученого и инженера.

Выдающийся физик XX в. А. Эйнштейн писал в 1930-х гг. своему другу М. фон Лауэ: «Я не разделяю твоей точки зрения, что человек науки в политических, т.е. в человеческих, делах в широком смысле должен хранить молчание. Как раз в условиях Германии ты видишь, куда ведет такое самоограничение. Это значит предоставить управление слепым и безответственным. Не содержится ли в этом недостаток чувства вины и ответственности? Где были бы мы сейчас, если таким образом мыслили и поступали такие люди как Джордано Бруно, Спиноза, Вольтер, Гумбольдт?»¹

Ученые и инженеры должны осознавать свою ответственность перед человеческой цивилизацией. Человечество все больше оказывается зависимым от последствий технического развития. В этой связи управление техническим прогрессом, его сдерживание, регулирование, осуществление его целей, оценка результатов оказываются не только инженерной, управленческой, государственной, но и этико-философской проблемой. «Никогда еще прежде в истории, — пишет немецкий философ А. Хунинг, — на человека не возлагалась столь большая ответственность, как сегодня, ибо еще никогда он не обладал столь большой, многократно возросшей благодаря технике, властью над другими природными существами и видами, над своей окружающей средой и даже над всем живым на Земле. Сегодня человек в региональном или даже в глобальном масштабе может уничтожить свой собственный вид и все высшие формы жизни или, по меньшей мере, причинить огромный ущерб»².

Техника нашего времени больше не техника прошлых веков. Техническое развитие достигло такого уровня, что, в принципе, человек может осуществить любое свое намерение, все меньше и меньше невозможного остается для человека, оснащенного техникой. Это существенно обостряет проблему последствий технического развития. Человек так глубоко проникает в недра природы, что по сути своей техническая деятельность в современном мире становится частью эволюционного процесса, а человек — «соучастником» эволюции. По мнению А. Хунинга, мы не можем «больше перекладывать ответственность

¹ Философия техники в ФРГ. — М, 1989. — С. 377.

² Там же. — С. 372.

за будущий мир на трансцендентного Бога или на внутреннюю эволюционную закономерность природы. Как соучастники, мы несем ответственность, и наша ответственность неизмеримо возросла»¹.

Становясь соучастником эволюции, человек должен помогать ей. Нужно задуматься о том, должен ли человек делать все, что он может? Современная техника достигла такого уровня развития, обрела столь мощное влияние в мире, что можно говорить об определенной самостоятельности техники, о способности действовать, направлять развитие общества, формировать мировоззрение. Один из распространенных сюжетов научной фантастики связан с победой техники над человеческой цивилизацией, установлением власти компьютеров и т.д. И действительно, для такой фантазии есть основание. Сейчас уже трудно понять, техника ли служит человеку или человек технике. Усовершенствуя технику, человек попадает под ее власть. И чем совершеннее технические средства, тем больше нуждается в них человек и подчиняет им свое существование, что, в свою очередь, ограничивает свободу и достоинство человека. Подобное широкомасштабное развитие техники, охватившее почти все сферы человеческой жизнедеятельности, сродни экспансии. Стоит задуматься, нужно ли человеку делать все, что он может, на что способен его технический гений, нужно ли осуществлять весь технический потенциал.

Общество стоит перед проблемой выработки ясных ценностных и целевых представлений о достойной жизни в будущем. Поэтому дальнейшее развитие техники немислимо без осознания социальной ответственности. Недостаточно говорить об ответственности какого-либо отдельного человека или оценивать возможные последствия какого-либо отдельного действия. В рамках философии техники этика должна быть ориентирована на все человечество.

Во многих университетах Германии, США, Испании и других стран мира создаются исследовательские группы и специальные кафедры, читаются курсы, посвященные проблемам философии техники, проводятся исследования, выходят книги. Этой проблематике посвящены работы таких известных западных философов, как К. Митчем, Х. Ленк и др.

Один из вопросов, порождающих общую тревогу и критику по поводу неограничиваемого технологического развития, сводится к тому, что применение некоторых технологий может исказить само понятие ответственности и даже деморализовать человека. Так, Х. Сколимовски выдвинул следующее обвинение в адрес компьютеров: «В этот исторический период проблема ответственности должна рассматриваться нами в неразрывной связи с проблемой техники. Техника, постоянно отстраняя нас от ответственности, перепоручая все экспертам, воплощает в себе торжество зла, ибо если все делается за нас, если мы более ни за что не несем ответственности, то нас уже нельзя считать людьми»². Таким образом, компьютерная техника, завладевая нашими полномочиями, трансформирует сам статус человека, лишая его ответственности.

¹ Философия техники в ФРГ. — С. 406.

² Skolimowski H. Freedom, Responsibility and the Information Society // Vital Speeches 50. — 1984. June 1. — N 16. — P. 495.

Отвечая Сколимовски, американский философ К. Митчем обращает внимание на то, что при всей своей определенности суждение Сколимовски не бесспорно. «Совсем не очевидно, — пишет Митчем, — что компьютеры каким бы то ни было образом лишают людей ответственности, которую раньше те несли сами. Скорее, они сделали возможным осуществление некоторых особых видов ответственности ...внедрение современных технологий привело к расширению и трансформации всего поля ответственности. Проявлением этого было как отрицательное (реактивное), так и положительное (креативное) отношение к технике там, где ответственность уже была установлена и внимание заострилось на проблематике особых видов ответственности. Различные аспекты произошедших изменений нашли отражение в таких областях, как правовая ответственность, социальное сознание ученых, профессиональная этика инженеров, а также в теологических дискуссиях и философских исследованиях»¹.

Согласно Митчму, мощь техники не только не уменьшила персональной ответственности человека, но и привела к расширению самого поля ответственности. Появляются такие составляющие этой нравственной сферы, как юридическая, социальная, профессиональная, религиозная ответственность, связанные с различными областями технической деятельности.

Отмечая существенные изменения, происходящие в современных технологиях, политике государств по отношению к техническому развитию, выражающейся в создании специальных отраслей экономики по защите от последствий промышленного развития, следует увязать все это с осознанием человеком меры ответственности за последствия неограниченной технической экспансии и решением вопроса о лидерстве в тандеме «человек—техника».

Современная философия техники, обращаясь к проблеме «выживание с техникой», ищет выход в осознании ответственности ученых, инженеров, техников. Отмечается, что сегодня, как никогда прежде, необходимо больше ответственности, разумной меры в обращении с техникой, окружающей средой и т.д. Современная философия техники видит в качестве своих первоочередных задач обращение человека к пониманию меры ответственности в техническом и индустриальном мире в XXI в. Понимание ответственности за последствия технического развития, выработка защитных мер, предупреждающих технические катастрофы — все это, как и многое другое, открывает человечеству путь к выживанию, спасению перед лицом глобального технологического кризиса.

ПЕРСПЕКТИВЫ ФИЛОСОФИИ ТЕХНИКИ

Сегодня можно говорить лишь о периоде становления философии техники как специальной области философских исследований. Еще недавно считалось, что техника в теоретическом и философском отношениях не заслуживает специального рассмотрения. Немецкий философ Ф. Рапп видит причину этого в традиционном для западноевропейской философии подходе к проблеме познания. Со времен Античности решение теоретических вопросов оценива-

¹ Митчем К. Что такое философия техники? — М., 1995. — С. 120–121.

лось как более высокая форма деятельности, превосходящая по своей значимости чисто практические занятия, к которым относили и технику. Поэтому вплоть до наших дней еще не создана детальная теоретическая концепция техники, не разработана система основных понятий, моделей аргументации, как это исторически сложилось в других областях философии — философии истории, социальной философии, философии науки и т.д. Для философии техники создание подобной области детализированной теоретической системы отношений — дело будущего. Эта задача стоит перед современными учеными, создающими новую философскую дисциплину.

Развитие философии техники определяется достижениями самой техники, расширением технических возможностей человечества. Научно-технический прогресс рождает новые и новые проблемы, решение которых требует согласованного взаимодействия представителей науки, общественных деятелей, философов и даже определенного прогнозирования.

Технические науки должны, прежде всего, обратиться к прогнозированию результатов своего развития. Однако широкие экономические, социальные и культурные последствия достижений научно-технического прогресса далеко не всегда можно предсказать однозначно. Ученые сталкиваются со множеством альтернатив. Здесь раскрываются широкие перспективы для философии техники: методологические, теоретические, культурологические, этические и т.д.

Философия техники — это философская дисциплина, обращенная к исследованию технического знания, анализу и оценке результатов технической деятельности, а также прогнозированию возможных социальных перспектив технического развития. «Необходимо, прежде всего, помнить, — пишет Ф. Рапп, — что философия техники возникла как результат критической оценки нашей цивилизации... Наш долг — философов, мыслителей, инженеров и просвещенных граждан — ответить на те проблемы, которые мы, как цивилизация, породили»¹.

Выводы

1. Проблемное поле философии техники необычайно широко: уточнение самого понятия техники, изучение ее исторического развития, рассмотрение специфики технического знания, его взаимосвязей с фундаментальными науками, искусством, политикой, экономикой, поиски новой концепции взаимодействия человека и природы, нового «технического поведения» в современном мире, вопросы этики в сложном индустриальном мире.

2. Истоки понятия «техника» уходят в глубь веков. Древнегреческое слово «*techne*» понималось достаточно широко: от умения ремесленника до мастерства в области высокого искусства. К области *techne* относили земледелие и охоту, мореходство и врачевание, ткацкое и оружейное дело, театральное искусство и т.д.

3. В XX в. проблемами философского анализа техники занимались Фр. Дессауэр, Э. Чиммер, А. Дюбуа-Реймон и др. Большой вклад в развитие филосо-

¹ Философия техники в ФРГ. — С. 243.

фии техники внесли М. Хайдеггер, К. Ясперс, Х. Ортега-и-Гассет, Х. Йонас, Л. Мэмфорд, Ж. Эллюль и другие философы. Не менее остро вторжение техники в жизнь человечества в XX в. воспринимали русские мыслители. Трагическое видение будущего они связывали с достижениями научно-технического прогресса, во многом определившими стандартизацию общественной и личной жизни человека, ограничение его свободы, превращение личности в бездушный автомат, утрату духовности. Глубоко анализируется эта проблематика в сочинениях Н.А. Бердяева.

4. Современная философия техники в широком смысле слова представляет собой область знания, выступающего в качестве связующего звена между эмпирией и теоретическим знанием; область человеческой деятельности (включая все возможные средства и процедуры), цель которой — изменение природы и господство над ней в соответствии с потребностями человека; совокупность умений и навыков, составляющих профессиональные особенности того или иного рода человеческой деятельности (совершенное владение навыками); искусство и мастерство человека, занимающегося этой деятельностью.

5. Развитие техники в современном мире все более остро проявляет двойственный характер ее достижений. С одной стороны, без техники невозможно представить развитие человечества, а с другой — техника — мощная сила, способная вызвать самые негативные, даже трагические, последствия.

6. Многие исследователи в области философии техники всерьез заинтересованы социальными последствиями технического развития, этическими проблемами и особенностями современной «технотронной эры», вопросами формирования системы ценностей в индустриальном и постиндустриальном обществе, проблемами технического образования и воспитания.

7. В середине XX в. широкое распространение получила технократическая концепция, ставшая следствием прогрессивного и всеохватывающего развития науки и техники.

8. На протяжении веков научная и техническая деятельность считалась морально нейтральной (в силу непредсказуемости последствий того или иного открытия, изобретения). Соответственно, вопрос об ответственности ученого или инженера вообще не ставился. С конца XX в. мы уже не можем позволить себе пренебрегать этическим контекстом деятельности ученого и инженера.

9. Современная философия техники, обращаясь к проблеме выживания с техникой, ищет выход в осознании ответственности ученых, инженеров, техников. Сегодня, как никогда прежде, необходимо больше ответственности, разумной меры в обращении с техникой, окружающей средой и т.д. Современная философия техники видит в качестве своих первоочередных задач обращение человека к пониманию меры ответственности в техническом и индустриальном мире в XXI в.

10. Развитие философии техники определяется достижениями самой техники, расширением технических возможностей человечества. Научно-технический прогресс рождает все новые проблемы, решение которых требует согласованного взаимодействия представителей науки, общественных деятелей, философов и даже требует определенного прогнозирования.

Контрольные вопросы

1. Почему именно в XX в. вопросы, связанные с феноменом техники, его специфической ролью в жизни общества, перспективами развития, становятся философскими, смысложизненными?
2. Расскажите об истоках и эволюции современного понятия «техника».
3. Как взаимосвязаны техника и наука?
4. Какова роль и значение техники в условиях возникновения глобальных проблем человечества?
5. Расскажите о социальных последствиях технического развития.
6. Работы каких мыслителей современности оказали определяющее воздействие на развитие философии техники на Западе?
7. Как в русской философской традиции оценивался феномен техники, последствия и перспективы технического развития?
8. Что представляет собой технократическая концепция?
9. Расскажите о критике технократической концепции.
10. Возможно ли выживание вместе с техникой?

Для дополнительного чтения

- Горохов В.* Основы философии техники и технических наук. — М.: Гардарики, 2007.
- Ленк Х.* Размышления о современной технике. — М., 1996.
- Митчем К.* Что такое философия техники? — М., 1995.
- Новая технократическая волна на Западе. — М., 1986.
- Тавризян Г.М.* Философы XX в. о технике и «технической цивилизации». — М., 2009.
- Философия техники в ФРГ. — М., 1989.
- Хабермас Ю.* Техника и наука как идеология. — М., 2007.
- Dusek V.* Philosophy of Technology: An Introduction. — Wiley-Blackwell, 2006.



Часть IV

ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА



Глава 21

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Философская антропология — наука о сущности и сущностной структуре человека: его отношении к царству природы (неорганическому миру, растениям, животным); его метафизическом, сущностном и физическом происхождении; силах и властях, которые движут человеком и которыми движет он; основных направлениях и законах его биологического, психического, духовно-исторического и социального развития. Антропология должна служить основой для всех наук, которые имеют дело с человеком — медицины, археологии, этнологии, истории и т.д.

И. Кант считал, что философия всегда стремится ответить на четыре вопроса: что я могу знать? что я должен делать? на что я могу надеяться? что такое человек? В сущности, полагал он, три первых вопроса можно свести к четвертому, а все науки — к антропологии. Антропология — это фундаментальная философская наука.

Философское познание человека есть по сути своей самосознание человека, а человек может осознавать себя лишь при условии, что познающая личность, т.е. философ, занимающийся антропологией, осознает себя как личность. Эта индивидуализация — основополагающий факт, ядро и основа антропологии. Но тот факт, что мыслитель осознает в себе, вовсе не делает его выводы субъективными. Антрополог должен уловить живую целостность своей личности, конкретное Я, а для этого недостаточно знать только себя. «Вокруг всего того, что обнаружит в себе осознающий себя философ, должно строиться и кристаллизоваться, дабы стать подлинной антропологией, и все то, что он найдет у людей настоящего и прошлого — у мужчин и женщин, у индейцев и жителей Китая, у бродяг и императоров, у слабоумных и гениев»¹.

Философская антропология становится фундаментальной и центральной философской наукой тогда, когда человек становится проблемой, когда начинают задумываться над вопросами: что такое человек, откуда он пришел в этот мир и чем он отличается от других живых существ. М. Бубер различал эпохи обустроенности и бездомности. В эпоху обустроенности человек живет во Вселенной, как дома, в эпоху бездомности — как в диком поле, где и колышка для палатки не найти. В Античности человек мыслился находящимся в мире, мир же в человеке не находился. Человек — просто часть мира, вещь, наряду с другими вещами, вид наряду с другими видами. Человек — обладатель соб-

¹ Бубер М. Проблема человека // Бубер М. Я и Ты. — М., 1993. — С. 81.

ственного угла в мироздании, правда, не в самых верхних его этажах, но и не в нижних, скорее, где-то в средних, вполне сносных по условиям проживания.

Мартин Бубер (1878–1965) — еврейский экзистенциальный философ и писатель, в творчестве которого соединились опыт религиозной жизни и современное философское мышление. Основная тема его произведений — человек в его взаимоотношениях с Богом и миром. Бубер — прекрасный писатель, большой друг Льва Шестова, и его серьезные философские работы читаются как художественные произведения. Главные труды Бубера: «Я и Ты», «Два образа веры», «Проблема человека».

После крушения Античности, пришествив варварства появившаяся молодая христианская религия как бы констатировала распадение бывшей цельности мира. Теперь мир — пространство борьбы двух противоположных сил, двух царств — Света и Тьмы, Бога и Дьявола. Человек больше не может быть вещью среди вещей, не может иметь надежного устойчивого места во Вселенной. Составленный из души и тела, человек принадлежит обоим царствам, будучи одновременно полем битвы и трофеем.

Одним из первых философов, почувствовавших бездомность и одиночество среди высших и низших сил, был Аврелий Августин. С его точки зрения, человек — это великая тайна. Он сам не знает, кто он, чего в нем больше — божественного или дьявольского. Августин упрекал людей, которые восхищаются высокими горами, морскими волнами и свечением звезд, но не удивляются самим себе. Удивляться надо не тому, что человек — вещь среди других вещей, а тому, что он ни на одну вещь не похож, он вообще не находится в ряду вещей.

Когда же христианская религия окрепла и широко распространилась — в странах и душах людей, она построила новый дом, новый христианский космос. Этот мир был совершенно реальным для средневекового человека. Реальными были круги ада, реальны были чистилище, горний мир триединого Божества. Снова появились замкнутый в себе мир, дом, в котором может жить человек.

Образ этого мира выражает крест, вертикальная перекладина которого есть конечное пространство от небес до преисподней и проходит она посреди человеческого сердца, а поперечная же перекладина являет собой конечное время от сотворения мира до последнего его дня. Человек в таком мире перестает быть проблемой, он занимает положенное ему место, он обустроен, ему спойно и тепло. Он больше не мучается вопросом, каким мучился Августин: кто я такой и откуда пришел?

Стены этого дома рухнули под ударами идей Н. Коперника. Беспредельность надвинулась вдруг со всех сторон, и человек оказался в мире, устрашающая реальность которого не позволяла видеть в нем прежний дом. В этом мире он снова стал беззащитным, хотя на первых порах разделял восторг Дж. Бруно перед его величием, а И. Кеплера — перед его гармонией. Но уже Б. Паскаль увидел не только величие звездного неба, но и его жуткую загадочность, говоря, что вечное молчание бесконечного пространства пугает его.

Человек снова стал проблемой. Распад прежнего образа Вселенной и кризис ее надежности повлекли за собой и новые вопросы беззащитного, бездомного и потому проблематичного для самого себя человека. Наука и философия после-

дующих веков стала создавать новый образ Вселенной, но не новый дом. «Стоит только всерьез принять идею бесконечности, — считал Бубер, — и нового дома уже не выстроить». Концепция замкнутого мирового пространства А. Эйнштейна никоим образом не годится для обратного перекраивания Вселенной в новый дом. Это совсем иная замкнутость, иная конечность, которая уже не рождает ощущения вселенского дома. Эта концепция ставит крест на самых заветных стремлениях души, она противоречит всем ее надеждам и представлениям — этот новый космос можно помыслить, но нельзя себе представить. Но человек, который его помыслил, уже не жилец в нем. Постепенно человечество вообще стало отрекаться от идеи построения дома, оно все больше становится бездомным, заброшенным в этот мир, покинутым, и вновь у него возникают вопросы о собственной природе, истинной родине и путях ее поиска.

Человек, оставшийся один на один с миром, который сделался для него чужим, ищет то, что не включено в этот мир, ищет Бога, с которым он может общаться, в котором надеется встретить опору и поддержку. «Но в каждую следующую эпоху, — писал Бубер, — одиночество все холоднее и суровее, а спастись от него все труднее. Человеку придется в себе самом найти силы и смысл своего существования, понять тайну своего существа»¹.

Кого мы имеем в виду, когда говорим о человеке? Александра Македонского или Ньютона, русского или француза, крестьянина или ремесленника, мужчину или женщину, взрослого или ребенка? Можно сказать, что человек — это все жившие когда-то и сейчас живущие люди. Но часто люди убивают других людей, т.е. отказывают им в праве быть людьми. Один человек может относиться к другому или к другим как к существам низшего рода, считая их «винтиками» для осуществления своих замыслов, «пушечным мясом» для ведения войны и т.д. Да и во многих людях иногда прорывается животное начало, такая беспощадная злоба и ненависть, что про них можно подумать: полноте, люди ли это? Часто сами условия существования заставляют человека подавлять в себе человеческие качества, прятать их, постоянно изменять своей природе. «Во всех стихиях человек — палач, предатель или узник», — писал Пушкин.

Каждый из людей может назвать себя человеком, но признается это далеко не всеми. Да и сам человек не во всех признает такого же человека. Далеко не всегда, следовательно, это название соответствует действительности. Человек — это существо, которое не всегда соответствует своему понятию.

Может быть, спрашивая или рассуждая о человеке, мы имеем в виду самих себя? Но если мы согласимся с этим, то может последовать вопрос: а что во мне такого, что дает мне право говорить о себе как о человеке? Что делает меня человеком? Нужно признаться, что у нас нет разумных оснований считать себя людьми. Говорят: я состоялся как физик или как изобретатель. Но никто не говорит: я состоялся как человек. Древние считали, что состояться как человек — значит построить дом, написать книгу, вырастить дерево. Но масса людей этого не делали. Можно ли отказать им в том, что они люди?

Когда мы знакомимся с другим человеком, то нас, прежде всего, интересуют не его человеческие качества, а та роль, то место, которое он занимает в

¹ Бубер М. Проблема человека. — С. 83–87.

обществе, т.е. социальные характеристики. Человек как бы исчезает в современной цивилизации. И это исчезновение ставит проблему человека с новой силой. Ни в одну эпоху взгляды на происхождение и сущность человека не были столь ненадежными, неопределенными и многообразными, как сейчас. За последние десять тысяч лет истории наша эпоха — первая, когда человек стал совершенно проблематичен. Он больше не знает, что он такое, но в то же время знает, что он этого не знает.

«Что за химера человек? — восклицал Б. Паскаль в своих знаменитых «Мыслях». — Какая невидаль, какое чудовище, какой хаос, какое поле противоречий, какое чудо! Судья всех вещей, бессмысленный червь земляной, хранитель истины, сточная яма сомнений и ошибок, слава и сор Вселенной? Кто распутает этот клубок?... Узнай же гордый человек, что ты — парадокс для самого себя. Смирись, бессильный разум! Умолкни, бессмысленная природа, узнай, что человек бесконечно выше человека...»¹

«Никто другой, — считал Паскаль, — не постиг, что человек — превосходнейшее из созданий. И, тем не менее, люди себя оценивают то слишком высоко, то слишком низко. Поднимите ваши глаза к Богу, — говорят одни, — смотрите на Того, с Кем вы так схожи и Кто вас создал, чтобы вы поклонялись Ему. Вы можете стать подобны Ему, мудрость вас с Ним уравнивает, если вы захотите ей следовать». Древнегреческий мыслитель Эпиктет говорил: «Выше голову, свободные люди!» А другие говорят: «Опусти свои глаза к земле, ты, жалкий червь, и смотри на животных, своих сотоварищей».

Кто же все-таки человек и с кем его можно сравнить — с Богом или животными? Какое страшное расстояние и какая страшная растерянность у человека, который явно сбился с пути, в большой тревоге ищет этот путь и не может найти. Человек окружен со всех сторон пугающей бесконечностью: с одной стороны — Вселенная, в которой Земля — крохотная точка, а человек вообще исчезающе малая величина. С другой — бесконечность внутри мельчайшего атома, бесконечность ничтожнейшего продукта природы вглубь. Человек стоит между двумя безднами — бесконечностью и ничтожностью — и трепещет при виде этих чудес.

Он все-таки намного значительнее этих двух бесконечностей, ибо хоть он и песчинка в космосе, хрупкий тростник, но тростник мыслящий. «Не нужно ополчаться против него всей вселенной, — писал Паскаль, — чтобы его раздавить, облачка пара, капельки воды достаточно, чтобы его убить. Но пусть вселенная и раздавит его, человек все равно будет выше своего убийцы, ибо он знает, что он умирает и знает превосходство вселенной над ним. Вселенная ничего этого не знает»².

ПРОИСХОЖДЕНИЕ И СУЩНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА

Возникновение человека является чудом, таким же, как и возникновение жизни. Прежде чем возник человек, должна была возникнуть жизнь на Земле,

¹ Паскаль Б. Мысли. — М., 1995. — С. 110.

² Там же. — С. 136–137.

а это возникновение — не меньшее чудо, поскольку десятки факторов должны были совпасть, чтобы создались благоприятные условия: крайне редко встречаются системы с одной звездой, обычно существует две звезды — а значит, большая радиация и избыток света; наша система находится на самом краю нашей Галактики, в относительно спокойном районе; Земля находится на оптимальном расстоянии от Солнца (на Венере слишком жарко, а на Марсе слишком холодно); у Земли оптимальная масса (малые планеты не удерживают атмосферы, а на больших она находится в жидком состоянии) и т.д.

До сих пор неизвестно, была ли жизнь в виде спор занесена на Землю из космоса или возникла химическим путем. Но, как бы то ни было, возникающая жизнь не обязательно должна была развиваться до человека, она вполне могла существовать в виде грибов или плесени. Во Вселенной, по-видимому, нет какого-то однонаправленного развития в сторону усложнения, скорее, наоборот — Вселенная изменяется от космоса к хаосу.

То, что возник человек, было совершеннейшей случайностью, непредсказуемой мутацией. Природа наобум пробовала десятки вариантов: были питекантропы, неандертальцы, синантропы, зинджантропы, родезийские люди и, наверное, множество других, неизвестных нам видов. И вот возник вид человекообразных обезьян, кроманьонцы, у которых был чуть-чуть больше мозг, быстрее скорость реакции. Они начали с того, что перебили своих конкурентов и стали быстро распространяться по Земле. А могли бы и не возникнуть или не выжить, поскольку у них были мощные противники, например, неандертальцы. Есть гипотеза, что «снежные люди» и суть последние выжившие неандертальцы. Это могучие люди (имеются кадры кинохроники), до сих пор не знающие огня и прекрасно приспособленные к природе.

Человек сегодняшний, *homo sapiens* (человек разумный), совершенно к природе не приспособлен и не должен был бы выжить. Ученые считают, что для того, чтобы человек рождался совершенно готовым к жизни (жеребенок или теленок через несколько часов после рождения могут самостоятельно передвигаться, питаться и т.д.), он должен проводить в утробе матери 21 месяц. Иначе говоря, мы все рождаемся как бы недоношенными. Ребенок много лет не может жить самостоятельно; ни одно животное не может позволить себе такой роскоши — до 10–15 лет кормить и обучать собственное дитя.

Но эта неприспособленность обернулась необычайным преимуществом для человека. Ребенок, в отличие от детеныша животного, рождается с совершенно открытой программой, в нем почти ничего не заложено наследственно, кроме некоторых инстинктов и неявных предрасположенностей. Ребенок формируется не во чреве матери, а здесь, в мире, когда слышит человеческую речь, чувствует материнскую любовь, видит краски и звуки мира. Любое животное, любое неразумное существо не может чего-то не делать, в нем все или почти все жестко запрограммировано природой. Ласточка не может не летать и не кормить своих птенцов, она делает по 200 вылетов в день, и, даже если птенцы вдруг погибнут, она все равно будет носить червяков и пытаться кормить ими птенцов, пока не распадется инстинктивная связь действий. А человек может вообще ничего не делать.

Поскольку человек рождается с такой открытой программой, то из него можно вылепить что угодно, в его наследственности ничего жестко не записано. Вырастет среди волков — будет волком, среди обезьян — обезьяной, а среди людей, если повезет, может стать человеком. Правда, те, кто росли с первых дней своей жизни среди животных, вернувшись к людям, больше людьми не становятся. Человеческий мозг формируется под влиянием человеческого окружения с первых часов жизни.

Много лет в исторической науке, антропологии, философии господствовала точка зрения, согласно которой труд сделал человека человеком. Человек поднялся над животным состоянием только тогда, когда стал производить орудия труда, и в этом его главное отличие от животных. Однако подобная точка зрения сейчас представляется неверной: примитивные каменные орудия — топоры, дубины — просуществовали почти миллион лет, не подвергаясь значительным изменениям.

Животные в этом преуспели значительно больше, они оказались более искусными строителями и изобретателями. Плотины бобров, геометрически правильные ульи, термитники свидетельствуют о том, что животные значительно прогрессировали в такого рода деятельности, чем человек. Если бы техническое умение было бы достаточным основанием для определения интеллекта, то, по мнению известного американского философа Л. Мэмфорда, человек долгое время рассматривался бы как безнадежный неудачник.

Благодаря чрезмерно развитому и постоянно активному мозгу человек с самого начала обладал большей умственной энергией, что ему было необходимо для выживания на чисто животном уровне. И он давал выход этой энергии не только при добывании пищи и размножении, но и в производстве очень странных с точки зрения насущных потребностей вещей: наскальных рисунков, культовых предметов (тотемных столбов, которым поклонялись как духам рода, молитвенных дощечек и т.д.). «Культурная работа» заняла более важное положение, чем утилитарный ручной труд.

Далеко не всегда при раскопках древних стоянок человека археологи находят орудия труда, но почти всегда — предметы религиозного культа или образцы примитивного искусства. Человек оказался не столько животным, производившим орудия труда, сколько животным, производившим символы, — символическим животным. Например, первобытная семья, перед тем как идти на охоту, три раза обегала вокруг тотемного столба и пять раз приседала. Считалось, что после этого охота будет удачной. Если бы животное могло размышлять, то оно решило бы, что люди ведут себя подобно сумасшедшим. Но с точки зрения человека это было важнейшее символическое действие, в котором он вводил себя в особое состояние, творил себе невидимых, символических покровителей, т.е. совершал чисто человеческие действия, развивал свою специфическую человеческую природу.

Так, у некоторых народов сохранился древнейший обряд похорон, когда на них приглашаются плакальщицы. Эти женщины ведут себя артистически, рвут на себе волосы, бьются головой о гроб, жалобно кричат, хотя на самом деле никаких чувств к покойнику не испытывают, их наняли разыграть действо. Дело

в том, что этот спектакль имеет огромный символический смысл: родственники после такой встряски уже никогда не забудут умерших, особенно дети родителей. Этот ритуал способствует образованию и закреплению памяти, потому что забывать — естественно, а помнить — искусственно. Человек — существо искусственное, его не рождает природа, он сам себя рождает и творит. Человек должен был пройти через человекообразующую машину (миф, ритуал), чтобы стать человеком.

Особенно быстро человек стал развиваться с возникновением языка — теперь уже производство «культурных» предметов намного обогнало создание орудий труда и, в свою очередь, способствовало быстрому развитию техники. Расширявшая границы жизни культурная «работа» заняла более важное положение, чем утилитарный ручной труд. До этого ничего уникального в технической деятельности человека не было, не было ничего специфически человеческого в орудиях труда. Главным орудием, потрясающим и великолепным, было его тело. Удивительно пластичное, приспособленное к любому виду деятельности, управляемое разумом, оно могло создавать гораздо более важные и сложные вещи, чем примитивные топоры и деревянные колья. «Даже рука, — полагал Л. Мэмфорд, — была не просто мозолистым рабочим орудием: она ласкала тело возлюбленного, прижимала ребенка к груди, делала важные жесты или выражала в упорядоченном танце и в совместном ритуале некоторые иным образом невыразимые чувства жизни или смерти, о запомнившемся прошлом или желаемом будущем»¹.

Любая культурная деятельность человека, любое производство орудий были направлены не столько на подчинение окружающей среды, на увеличение добычи пищи, сколько на укрощение самого себя. Ему нужно было реализовать громадную внутреннюю энергию, суперорганические потенциальные возможности. Когда человеку не угрожало враждебное окружение, его расточительная гиперактивная нервная организация, часто неразумная и неуправляемая, служила скорее препятствием, чем помощью в его выживании. Контроль над своей психикой с помощью создания символической культуры был более существенным, чем контроль над внешней средой. Пока человек не сотворил самого себя в своем человеческом образе, он мало что мог сделать в окружающем его мире. К счастью, борьба за существование не завладела полностью энергией и жизнеспособностью первобытного человека и не отвлекла его от более насущной потребности — внести порядок и значение в каждую часть своей жизни. В решении этой задачи ритуал, танец, песня, рисунок, резьба и более всего дискурсивный язык играли решающую роль.

Многие русские философы также пытались внести свою лепту в разрешение проблемы происхождения человека. Во Франкфурте-на-Майне, как вспоминал в «Опавших листьях» В.В. Розанов, он впервые увидел в зоологическом саду шимпанзе и поразился ее способностям — она помогала сторожу собирать на стол, сметала крошки, стлала скатерть. Дарвину, подумал тогда Розанов, повезло, если он произошел от такой умной обезьяны.

¹ Мэмфорд Л. Техника и природа человек // Новая технократическая волна на Западе. — М., 1986. — С. 228.

По мнению Льва Шестова, есть две гипотезы происхождения человека: библейская и дарвиновская. «Библейская выдумка, — полагал он, — более правдоподобна: об этом свидетельствует неутолимая тоска и вечная жажда человека, его вечное неумение найти на Земле то, что нужно. Если бы человек произошел от обезьяны, он по-обезьяньи умел бы найти то, что ему нужно. Но на свете очень много людей, сумевших по-обезьяньи приспособиться к жизни. Из этого следует только, что и Дарвин, и Библия правы. Часть людей произошла от согрешившего Адама, чувствуют в своей крови грех предков, мучаются им, а другие — от несогрешившей обезьяны, их совесть спокойна, они не терзаются и не мечтают об избыточном»¹.

Современное «научное», «просвещенное» сознание с его принципами доказательства не хочет, согласно С.Л. Франку, ничего принимать на веру, для всего ищет объяснения. Только одно, самое главное, оно оставляет: спокойно примиряется с тем, что наше Я, наша личность, наша внутренняя жизнь со всеми ее потребностями, упованиями и мечтаниями совершенно случайно, неизвестно откуда затесались в мир бытия и остаются в нем совершенно инородными, одинокими, бесприютными существами, обреченными на крушение и гибель.

Наука сводит бытие человека лишь к его природному существованию и дает беспомощные объяснения по поводу его происхождения. С точки зрения теории эволюции человек, с его душой, разумом, постепенно развился из амёбы или протоплазмы. Это все равно как если бы мы сказали, что круг постепенно развился из треугольника или точки, а машина — из какой-нибудь гайки. Теория эволюции — это наивная мифология, полагал Франк. Человек не может развиваться из того, что в принципе ему чуждо, он возникает совсем из другого источника. Можно даже сказать, что он не возникает, а в определенном смысле всегда есть. И если человек остается одиноким перед лицом холодного и равнодушного к нему космоса, если он в нем беззащитный скиталец, то это лишь значит, что он имеет родину совсем в иной сфере реальности.

Об этом, например, свидетельствует само рождение и первые младенческие годы существования человека. Удивительные строчки посвятил В. Розанов человеку, только что появившемуся на свет. Маленький человек, считал он, явственно обнаруживает бездонную тайну своего происхождения. Младенец — это не только сияние жизни, не только свежесть и чистота, которую мы утрачиваем с годами, но это еще явление той единственно бесспорной безгрешности, какую на Земле знает и испытывает человек. Мало сказать, что младенец невинен (ни в чем не виновен и камень). Младенец обладает положительной невинностью, в нем есть не только отсутствие греха, но и присутствие святости. Понимающий человеческую природу не может смотреть на младенца без слез, без «переполненного сердца» (Гёте).

Откуда же это странное волнение в нас? «Глядя на дитя, — считал Розанов, — мы и в себе как будто пробуждаем видение “миров иных”, только что оставленных этим человечком, свежесть, яркость и святость этих миров». Младенец — это «выявленная мысль Божия». Около младенца всякая взрос-

¹ Шестов Л. Собрание сочинений. Т.4. — СПб., 1911.

лая добродетель является ограниченной, почти ничтожной, и человек, чем дальше отходит от момента рождения, тем больше «темнеет». В раннем детстве почти все дети обладают гениальными способностями: поражают их память, непосредственная яркость и свежесть восприятия, удивительное чутье по отношению к окружающим людям. Это все как бы дано ребенку от рождения. Его изначальная одаренность действительно представляется даром свыше, а потом ее уже невозможно специально удержать никаким воспитанием и обучением. В сиянии младенца есть глубинная святость, словно влага, еще не сбегавшая с его ресниц. Став взрослыми, люди вспоминают свое гениальное детство, свою память, свои способности к языкам и спрашивают себя: было ли это? Ведь взрослому человеку так трудно выучить хотя бы один иностранный язык, так трудно расшевелить свое воображение, так быстро все забывается и совершенно не верится, что когда-то в детстве мы все были гениями, по крайней мере в наших задатках.

Ф. Ницше считал, что человек вообще еще не возник, в массе своей он еще остается супершимпанзе. Именно «супер», потому что в сравнении с обезьяной он более умный, более хитрый, более ловкий, но все равно — обезьяна. Как и русские мыслители, Ницше полагал, что теория Дарвина не подтверждается никакими серьезными фактами. Естественный отбор действительно способствует выживанию, но отнюдь не самых лучших и самых значительных особей. В результате естественного отбора никакого прогресса не происходит. Все яркое, красивое, талантливое вызывает зависть или даже ненависть и погибает — это особенно характерно для общества, но и в природе творится то же самое. Потомство дают лишь серые, невзрачные индивидуумы. У гениальных людей вообще редко бывают дети. Яркие люди, сильные и смелые, всегда идут вперед, не боятся рисковать жизнью и потому чаще всего рано сходят со сцены истории.

Единственными представителями истинной человечности являются, согласно Ницше, лишь философы, художники и святые. Но Ницше говорил о философах или художниках, конечно, не в профессиональном плане. Среди философов тоже сколько угодно супершимпанзе. Философ у Ницше — это тот, кто живет философски, обдумывает свою жизнь, предвидит последствия всех своих поступков, сам выбирает свой жизненный путь, не оглядываясь на стандарты и стереотипы. И художник — это не только артист или писатель, это человек, который все, что бы он ни делал, делает мастерски, все у него получается добротно и красиво. Ну а святой — это по определению человек, ибо он совершенно избавился от страстей, жадности, эгоизма, полон любви и сострадания к любому человеку.

К сожалению, большинство людей — это слишком люди, слишком заземленные, слишком погруженные в свои мелочные дела и заботы, в то время как они должны, согласно Ницше, стремиться к сверхчеловеческому, к тем сверхчеловеческим (значит, не животным) качествам, которые имеют философы или святые. Такие люди чаще всего похожи на обломки ценнейших художественных эскизов, где все взывает: «Придите, помогите, завершите, соедините!». Они как бы еще не произошли и существуют как истинные люди только потенциально.

Но каким образом жизнь отдельного человека может иметь высшую ценность и глубочайшее значение? При каких условиях она менее всего растрачивается даром? «Надо, — считал Ницше, — чтобы человек смотрел на себя как на неудавшееся произведение природы, но вместе с тем как на свидетельство величайших намерений этой художницы. Каждый должен сказать себе: на этот раз ей не удалось, но я буду стараться, чтобы когда-нибудь у нее это получилось, я буду работать над воспитанием в себе философа, художника или святого».

МЕТАФИЗИКА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ

У человека, как свидетельствуют философия или религия, есть две жизни: одна, в которой мы живем, подобно заведенным автоматам, приспособляясь к окружающему миру и обществу; и вторая, в которую мы впадаем в редкие минуты или дни своего бытия, когда творим, любим, делаем добро. С точки зрения философии последняя и есть истинная жизнь: здесь мы радуемся, волнуемся, глубоко переживаем, здесь мы живем полностью в бодрствующем состоянии. Однако все эти вещи: добро, любовь, красота, ум, совесть, честь — являются сверхъестественными, потому что не имеют никаких естественных причин.

Нельзя спросить человека, почему он сделал добро, ибо если есть причина, то нет доброго поступка: «я спас человека, потому что он богатый и меня отблагодарит». Нельзя спросить и о том, почему, по какой причине один человек любит другого, ибо если есть причина, то нет любви: «я люблю ее, потому что она красивая», но ведь есть тысячи более красивых.

Добро, как и любовь, не нуждается в объяснении, а зло нуждается в объяснении, любой наш нехороший поступок надо объяснять и оправдывать. Мы всегда ищем причины только для бесчестия, для измены, для зла. Но если злые поступки мы часто совершаем автоматически (так же как автоматически в голову приходит только глупость, а чтобы пришла умная мысль, надо сильно постараться), то добро, честь, любовь, ум сами по себе не случаются, не совершаются в автоматическом режиме.

Как писал философ М.К. Мамардашвили, все эти вещи живут в той мере, в какой возобновляются человеческим усилием, живут только на волне этого усилия. Вообще ничто человеческое не может само по себе пребывать, а должно постоянно возобновляться. Даже закон нельзя установить, а потом забыть и надеяться, что он может действовать. На самом деле его действие покоится на существовании достаточно большого числа людей, которые его понимают, нуждаются в нем как в неотъемлемом элементе своего существования и готовы идти на смерть для того, чтобы закон был. Никакой свободы не будет, если нет людей, которым она нужна и которые готовы за нее драться.

Мераб Константинович Мамардашвили (1930–1990) — российский Сократ. Очень не любил писать, при жизни вышло только три книги. Постоянно выступал с циклами лекций по актуальным проблемам философии в МГУ, во ВГИКе, в Институте психологии. На его лекции в 1960–1980-х гг. приходила вся интеллектуальная Москва. Лекции он

читал спокойно и деловито, попыхивая трубкой, от самого его облика веяло подлинной философской мудростью. Мамардашвили выступал с лекциями во многих университетах мира, причем всегда на языке страны, был знаком со многими выдающимися мыслителями Запада. В эпоху гонений на инакомыслящих он никогда не боялся говорить о том, что думает, и был образцом честности и искренности в мышлении. Скоропостижно умер в терминале московского аэропорта Внуково, направляясь в Тбилиси.

Сам человек не существует как какая-то данность, как предмет, как стол или стул, человека вообще нет как чего-то неизменного, постоянного, наличного, человек — это стремление быть человеком. Нет стремления — нет человека. В то же время в человеке, даже пребывающем в другом, напряженном режиме бытия — в любви, творчестве, не прекращаются натуральные процессы, сам он продолжает жить в этом мире, заниматься обыденными и повседневными вещами. И в этом смысле человек распят, по выражению Мамардашвили, между двумя мирами. Эта распятость предполагает напряжение, и очевидно, что если есть человек, то есть и некоторое напряженное держание в себе двух миров, напряженное усилие держать, будучи природным существом, что-то неприродное, искусственное, покоящееся на весьма хрупких основаниях. Хрупких, потому что искусственные основания человека никогда полностью не реализуются в этом естественном мире: в нем нет в чистом виде ни совести, ни добра, ни красоты. И, тем не менее, вся жизнь человека сопряжена с этими основаниями. Но быть абсолютно добрым — бесконечная задача, подобно тому как и быть абсолютно мудрым — бесконечная задача. А человек конечен. Ему жизни не хватит для достижения этих совершенств, и все же он к этому стремится. Стремиться к тому, на что не хватит жизни, — это и есть человеческое предназначение. Это стремление и есть то, что можно назвать бессмертной душой.

Назначение человека в том, чтобы оставить свой след, чтобы его дела и мысли вошли необходимой частью в состав этого мира. Для меня это возможно только в том случае, если я живу своей жизнью. Потому что в мире уже все сказано, все сделано, все написано, в этом мире нет для меня места, остается только повторять то, что уже было, как и делают большинство людей, не выполняя своего предназначения. Жить своей жизнью — значит найти то место, которое оставлено для меня. Я должен все понять сам, как будто до меня этого никто не понимал. От того, как я пойму, что я увидел или узнал, зависят мои дальнейшие отношения с миром. Нет знаний вообще, абстрактных знаний — они всегда должны быть кем-то поняты, прогресс знаний в том, что другой понял иначе. Когда я пытаюсь понять, найти свою уникальную позицию, свое место, то я начинаю жить своей жизнью и в то же время жизнью мира. Можно сказать, что в этом случае мир сам себя понимает. Это происходит, когда я усиливаю мыслить, вырываюсь из замкнутого круга чужих знаний, стереотипов, предрассудков, чтобы встать на свое место, которое можно занять только своим собственным пониманием. В этом смысле мое понимание — это необходимая составная часть мира.

ПРОБЛЕМА Я

Люди конкретного общества, страны живут в более или менее одинаковых условиях — в условиях одной культуры, одних нравов и обычаев, одного языка, но люди все равно все разные, непохожие друг на друга. Даже в одной семье дети вырастают разными, хотя воспитываются в одинаковых условиях. Что делает всех людей разными, неповторимыми и уникальными?

Во-первых, особенности психического склада — темперамент, скорость психических реакций, сообразительность. Все это дается человеку по наследству. Во-вторых, опыт детства и воспоминания о детстве. У каждого человека свой опыт детства, свои переживания, каждому по-своему открывался мир, каждый по-своему переживал детские страхи, неудачи или радости. Опыт детства накладывает отпечаток на всю дальнейшую жизнь человека. Возможно, все наши таланты и способности заложены в родительской (прежде всего материнской) любви. Ребенок, который с детства чувствует эту любовь, живет в атмосфере любви, всю свою жизнь, словно броней, защищен от невзгод и напастей. У него, как правило, все получается в жизни, он талантлив или обладает многими незаурядными способностями. Наоборот, тот, кто вырос без любви, в холодной и суровой атмосфере равнодушия, всю жизнь чувствует себя одиноким, даже если окружен семьей или родственниками, у него все в жизни складывается трудно и тяжело. Воспоминания детства сопровождают человека до самой смерти, и с годами, что интересно, не только не тускнеют, но становятся ярче. Старые люди с трудом вспоминают, что с ними было 20 или 30 лет назад, но до мельчайших подробностей помнят свое детство с самых ранних дней.

В-третьих, особенности индивидуальной биографии: каждый живет свою жизнь, и все, что с ним случается, и то, как он к этому относится, совершенно не похоже на жизнь других людей. В-четвертых, противоречивость жизненных ролей. У каждого в жизни одновременно несколько ролей, которые он «играет». Например, студент, когда разговаривает с преподавателями, и особенно с ректором, — это один человек, внимательный, почтительный, глаза его так и светятся знанием и усердием. Но стоит ему выйти на улицу, где его ждут друзья, он совершенно другой. Третьим человеком он становится дома, с родителями. Это не значит, что он всякий раз притворяется — у человека много лиц, вернее, много сторон его личности, много ролей. Часто эти роли даже противоречат друг другу и, тем не менее, образуют единый комплекс его личности, совершенно своеобразный.

Все эти четыре момента делают каждого человека как личность неповторимым и уникальным. И эта уникальность выражается в понятии Я. Я у человека появляется с трех-четырёх лет, когда он начинает понимать, что есть Я, а есть другие люди. До этого почти все дети говорят о себе в третьем лице. К 10–12 годам складывается образ Я. У каждого человека есть образ самого себя, сумма представлений о самом себе, каким он сам себя видит, и этот образ человек пронесит через всю жизнь, немного его исправляя и дополняя. Это, как правило, довольно симпатичный образ — каждый нормальный человек считает себя более или менее интересным, умным, способным, честным, добрым и т.д.

Самая страшная трагедия человеческой жизни — распадение образа, когда человек убеждается, соглашается, что он не добрый, не умный, что он, например, дурак или подлец. Как правило, жизнь после этого кажется конченной, и в этом случае человек может даже дойти до самоубийства.

Существуют механизмы защиты Я, которые действуют бессознательно, сохраняя личность от разрушения. Например:

- механизм вытеснения. Человек испытывает большое горе или столкнулся с чем-то настолько страшным, что его психика может не выдержать и разрушиться, срабатывает механизм, и человек либо теряет сознание, либо вдруг забывает о постигшем его несчастье;
- механизм инверсии, переворачивающий импульс на прямо противоположный. Так, у мальчиков в 12–13 лет просыпается половое чувство, им начинают нравиться девочки, но ребенок не может это осознать, его психика может быть травмирована: мальчики начинают считать девочек своими первыми врагами и воюют с ними — дерутся, толкают, выбивают портфель из рук;
- механизм переориентации. Психика бессознательно переключает эмоции с одного объекта на другой, более доступный. У школьника большие неприятности в классе, и, придя домой расстроенным, он вымещает свое раздражение на младшем брате или на любимой собаке. В некоторых странах по советам психологов в каждом цехе на заводе оборудуют комнату, в которой стоят чучела мастера, начальника цеха: на них можно выместить свое раздражение.

И еще целый ряд механизмов имеет психика, защищающая свою целостность и гармоничность, чтобы человек не чувствовал себя в разладе с миром и окружающими.

Можно сказать, что у человека два Я — внешнее и внутреннее. Внешнее Я знакомится с людьми, учится в университете, набирается знаний, делает какие-то дела и совершает поступки. Внешнее Я — это совокупность знаний, правил действия, поведения, приемов мышления.

Внутреннее Я — это интимное, скрытое ядро личности, это все наши мечты и надежды, воспоминания о первой любви и первой весне, все наши страсти, желания, которые мы прячем глубоко в душе. Это то, о чем нельзя рассказать другому, передать в виде слов или знаков. Человек часто сам не знает, что в нем заложено. Р. Декарт говорил, что тот, кто сможет все рассказать о себе, тот опишет всю Вселенную. Но попробуй Расскажи. Для простого смертного это вещь невозможная. Для этого нужен талант. Любой роман, любая картина или симфония — это рассказ художника о себе. Внутреннее Я и делает нас личностью, без него мы только мыслящие машины.

ПОПЫТКИ КЛАССИФИКАЦИИ ЧЕЛОВЕКА

Ученые, философы издавна замечали, что каждый человек относится по преимуществу к какому-нибудь типу личности, и всех людей можно разделить, конечно, весьма условно, на различные типы. Например, замечено, что любой

человек, перед тем как ответить на какой-нибудь важный вопрос, сначала посмотрит или налево или направо, а потом ответит. Следовательно, всех людей можно делить по такому признаку — на тех, кто смотрят перед ответом налево, и на тех — кто направо. Но это, конечно, шутка.

Первым серьезную попытку классификации личностей предпринял греческий врач Клавдий Гален, живший во II в. н.э. Исследуя человеческие характеры, он пришел к выводу, что по своему темпераменту все люди делятся на четыре типа — холериков, сангвиников, флегматиков и меланхоликов. Любого человека можно отнести к тому или другому типу. Холерик — человек легко возбудимый, нервный, остро переживающий все, что с ним случается. Меланхолик всегда печален, угрюм, считает, что мир к нему несправедлив. Типичный меланхолик — ослик Иа-Иа. Флегматик — человек равнодушный ко всему, что случается вокруг, погружен в себя, апатичен, как древний стоик, и ни во что хорошее не верит. Сангвиник — наиболее уравновешенный психический тип. В нем все соразмерно — и печаль, и радость, и апатия, и меланхолия. Конечно, в чистом виде не бывает ни флегматиков, ни меланхоликов, но, тем не менее, любой человек тяготеет к какому-то одному типу.

Не менее интересный пример классификации личностей дает американский психолог Л. Шелдон. Он делит всех людей на три типа: мозговой (церебротоник), мускульный (соматоник) и желудочный (висцератоник). Мозговой тип — это человек, живущий исключительно головой, интеллектом. В детстве это хилый, физически неразвитый ребенок, в школе отличник, все время решает какие-нибудь головоломные задачи, замкнутый, стеснительный, но гордый своими достижениями. Для мускульного типа главное — его тело. Он все время занимается спортом, тренируется, плохо учится, списывает задачки у мозгового приятеля и за это покровительствует ему. Наконец, для желудочного типа главное — еда. Он постоянно думает о еде, у него в портфеле пирожки или бутерброды и замасленные тетради. Став взрослым, он готовит пищу сам, жене не доверяет. Он гурман и знает тысячи рецептов приготовления всяких блюд. Каждый человек в себе или в своих знакомых может увидеть склонность к тому или иному типу.

Русский физиолог И. Павлов делил всех людей на два типа: научный и художественный. Первый — человек замкнутый, необщительный, погруженный в себя, трудно знакомится с новыми людьми. Художественный тип — полная противоположность научному: живой, общительный, яркий, эмоциональный, он друг всем, и все ему друзья. Первый тип чаще всего встречается в среде ученых, а второй — в среде художников, артистов, хотя в любом человеке, чем бы он ни занимался, можно найти черты одного или другого типа. Но в целом это тоже довольно бедное и упрощенное деление.

Более серьезное и детальное обоснование деления людей на разные психологические типы дал знаменитый швейцарский психиатр К. Юнг. Одна из его книг так и называется «Психологические типы». Все люди, по мнению Юнга, делятся на две группы — экстравертов и интровертов. Причем это различие возникает очень рано, настолько рано, что, возможно, имеет наследственный характер. Экстраверт — это человек, ориентированный вовне, в мир, это от-

крытый тип. Интроверт ориентирован внутрь себя, это тип замкнутого, закрытого человека.

Ребенок-экстраверт очень рано приспосабливается к окружающей среде, он не боится никаких вещей и предметов, любит играть с ними и через это быстро обучается. Для него характерны бесстрашие, склонность к риску, его привлекают все неведомое и неизвестное. В то же время он ни над чем серьезно не задумывается и не любит одиночества.

Экстраверт характеризуется отзывчивостью и интересом ко всем внешним событиям: кричит кто-нибудь во дворе или идет где-нибудь в мире война — он полностью этим поглощен. Он способен выносить суматоху и шум любого рода, поскольку находит в этом удовольствие. Он все время хочет быть в центре внимания и даже согласен изображать из себя шута, над которым смеется весь класс, лишь бы не остаться в тени. Он заводит много друзей и знакомых без особого разбора. Всегда любит быть рядом с каким-нибудь известным человеком, чтобы продемонстрировать себя. У него нет секретов, он не может их хранить долго, поскольку всем делится с другими. Он живет в других и для других и боится любых размышлений о себе.

Интроверт с самого детства задумчив, застенчив, боится всего неизвестного, внешние влияния обычно воспринимает с сильным сопротивлением. Ребенок-интроверт желает все делать по-своему и не подчиняется правилам, которые не может понять. Его реальный мир — внутренний. Он держится в отдалении от внешних событий, ему не по себе, когда он оказывается среди множества людей, в больших компаниях он чувствует себя одиноким и потерянным. Такой человек обычно выглядит неловким, неуклюжим, зачастую нарочито сдержанным. Поскольку он мрачно недоступен, на него часто обижаются. В его картине мира мало розовых красок, он сверхкритичен и в любом супе обнаружит волос. Для него сущее удовольствие — размышлять о себе самом. Его собственный мир — безопасная гавань, заботливо опекаемый и отгороженный сад, закрытый для публики и спрятанный от посторонних глаз. Тем не менее, он часто добивается больших успехов в науке, если сумеет преодолеть свои комплексы¹.

ОСНОВНЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ ЧЕЛОВЕКА

Философы все время сталкивались с невозможностью определения человека, хотя всегда были попытки это сделать. «Человек разумный» (*homo sapiens*), «человек делающий» (*homo faber*), «человек играющий» (*homo ludens*). Маркс говорил о человеке как о животном, производящем орудия труда, Гегель — как о млекопитающем с мягкой мочкой уха (в шутку, конечно), Ницше считал, что человек — это животное, умеющее обещать и т.д. Видимо, человека нельзя определить однозначно и окончательно, слишком он многогранный, разносторонний в своих мыслях, делах и свершениях, и ни одно из его многочисленных свойств не является главным и решающим для его понимания. Определить его можно только отрицательно, через такие качества, которые не-

¹ Юнг К. Психологические типы. — СПб.—М., 1995. — Гл. X.

сут в себе отрицание — несводимость, непредопределенность, незаменимость, неповторимость, невыразимость. Эти пять «не» свидетельствуют не об ограниченности или ущербности человеческой природы, а об ее исключительном характере, особом месте человека среди других предметов или явлений окружающего мира.

Несводимость

Выше уже говорилось о том, что человек несводим к своему биологическому виду: вырастет среди волков — станет волком, среди обезьян — обезьяной. Но, в отличие от животного, он не привязан ни к климату, ни к пище — может жить почти в любом климате, любых географических условиях, приспосабливается к любой пище. В случае с человеком можно говорить об абсолютной несводимости. Он никогда не совпадает ни с одной своей телесной или психологической особенностью, ни с профессией, ни с работой, ни с делом. Ни в одной вещи, которую он создает, он не выражает себя полностью, он всегда выше, значительнее любого своего дела и свершения. Если он отождествил себя со своей профессией — он уже не человек в полном смысле слова. Его уже можно называть через дефис: человек-токарь, человек-банкир, человек-депутат. Всем известен роман-антиутопия О. Хаксли «Прекрасный новый мир», в котором, в частности, описывается, как в будущем людей будут выращивать в лаборатории, в пробирках, заранее программируя их особенности, выводя их будущую породу. Может быть, наука в будущем и достигнет такого уровня, когда можно будет выводить определенную породу из человеческого материала, но только это будут уже не люди, а человекообразные роботы.

Сущностью человека является ничто. Он ничто в сравнении со всеми другими видами жизни, окостеневшими в строгих и неизменных формах. Ни крокодил, ни обезьяна не могут быть другими — они уже миллионы лет не меняются, застыли в данной им природой форме и всегда делают одно и то же. Человек всегда меняется, всегда преодолевает свое сегодняшнее состояние. Он ничто, которое не есть что-то (законченное и ограниченное), а есть условие всякого что-то, которое позволяет ему быть кем угодно, не совпадая ни с одной воплотившейся формой. Его ничто — это признак его универсальности, возможность свободы. Для обозначения сути человека нет другого слова, кроме ничто, так как все положительные определения ограничивают его.

Непредопределенность

Человек никогда не бывает абсолютно свободным. Он постоянно зависит от тысячи факторов, обуславливающих его поведение, отношение к окружающей среде: от наследственности, климата, культуры, государственного строя, зарплаты, семьи и т.д. Пересечение этих зависимостей создает такой водоворот случайностей, предугадать которые просто невозможно. Человек может рассчитать движение планет на сотни лет вперед, но не знает, что с ним будет завтра. В результате этого незнания он часто бессильно предотвратит многие события своей жизни. Мы зависим от многих вещей внешне, но мы не долж-

ны ни от чего зависеть внутренне. Мало ли причин влияет на меня, но если я живу, потому что решил так жить, то я — главная причина моей жизни, а не внешние обстоятельства.

В философии существует понятие «собранный человек», собранный не в психологическом, а в философском смысле. Собранный человек не имеет «хвостов», т.е. это человек мудрый в житейском смысле. Обычно у человека много выставленных наружу хвостов: богатство — это хвост, ибо у богатого все мысли только о том, как его сохранить или приумножить. Высокий пост — это хвост: чем выше, тем дальше падать вниз, тем больше вокруг зависти или ненависти. Глупость — это хвост: всегда можно попасть впросак, что-то сделав и при этом не подумав о последствиях. Но у человека мудрого таких хвостов нет. Что бы ни случилось в мире — государственный переворот, финансовый кризис, еще какие-нибудь социальные катаклизмы — это его никак серьезно не коснется, он может этих потрясений даже не заметить. Недаром в древнеиндийском эпосе «Бхагавадгита» говорится: «Кто не собран, не может правильно мыслить, у него нет творческой силы. У кого нет творческой силы — нет мира, а если нет мира, откуда быть счастьем?».

Незаменимость и неповторимость

Незаменимость человека прежде всего выражается в том, что он должен найти свое дело, ради которого он пришел в мир. У каждого человека есть такое дело, которое, кроме него, никто не сделает. А если и он не сделает, то во Вселенной так и будет пустое место, дыра, не заполненная чьим-либо трудом, усилием. Это дело может быть любым — от открытия новых физических законов до вбивания гвоздя. «Вбивать гвоздь, — писал Г. Торо, — надо так прочно, чтобы и проснувшись среди ночи, можно было думать о своей работе с удовольствием, чтобы не стыдно было за работой взывать к Музе. Тогда и только тогда Бог тебе поможет. Каждый вбитый гвоздь должен быть заклепкой в машине Вселенной, и в этом должна быть и твоя доля».

Вся проблема в том, чтобы найти такое дело, такое место, встав на которое, можно занять свою уникальную, неповторимую позицию. Если человек не пытается найти свое место, значит, он занимает чужое, повторяет уже известные мысли и делает дела, которые могут делать многие. И тогда он не отвечает своему человеческому назначению, потому что человеческое назначение заключается в том, чтобы оставить свой след на земле, «свою заклепку в машине Вселенной».

Все мысли, все идеи и все дела были когда-то кем-то впервые высказаны, впервые сделаны. И эти, впервые сделавшие или выдумавшие, принимали участие в творении мира, благодаря им мир продолжается. Но если человек не будет продолжать свое существование своим оригинальным незаменимым делом, своей собственной незаменимой позицией — мир может кончиться. Если все будут повторять чужие дела и чужие мысли, не тратя собственного сердца, собственной крови, не пытаясь участвовать в творении мира, то он рухнет.

Ф. Ницше считал, что христианство — это сказки, выдумки, ерунда, в той мере, в какой это не вырастает из души каждого. Вера в Христа не имеет ни-

какого значения, если ты не породил заново образ Христа в своем сердце. Вся цивилизация построена на песке, поскольку не порождена, не воссоздается оригинальными и неповторимыми усилиями каждого человека. Все это, по Ницше, рухнет, поскольку ни на чем не основано, т.е. не порождено каждым внутри себя. А устойчиво только то, что порождено каждым. Или порождено заново. Следовательно, незаменимость — это фундаментальное качество человеческого существования, на котором и благодаря которому держится весь мир, создаваемый человеком.

Точно так же и неповторимость является фундаментальной характеристикой человека. Каждый человек уникален и неповторим. Это особенно хорошо видно на примере великих людей. Если бы Наполеон погиб в самом начале своей военной карьеры в 1796 г. на Аркольском мосту, то история Франции наверняка была бы иной, Наполеон своим неповторимым военным и политическим гением существенно изменил облик Франции и даже характер французского народа. И никто в те десятилетия не смог бы сделать ничего подобного.

Никто не написал бы за Шекспира его пьес и сонетов, никто вместо Пушкина не создал бы «Евгения Онегина» или «Бориса Годунова». Но точно так же любой человек, хотя он и не создал ничего великого в культуре или политике, может сказать о своей жизни: «Я чувствовал и переживал так, как никто еще не переживал и не чувствовал, и мои переживания, мое понимание мира так же дополняют Вселенную, как переживания Шекспира или Пушкина, без них мир бы был беднее, был бы незавершенным». И он будет прав, потому что каждый, если он живой человек, а не запрограммированный робот, по-своему любит, по-своему чувствует, по-своему переживает и надеется.

Любая жизнь, пусть внешне незаметная и неинтересная, достойна, если человек проживает ее как свою жизнь, никого не копирует, ничему не подражает, а просто живет самобытно, живет, как сказал бы М. Хайдеггер, «в стихии своей четырехугольности», живет поэтически: сохраняя для себя землю, небо, божественное и смертное. Живущие таким образом разворачивают себя четырехкратно — в спасении земли, восприятии неба, провождении смертного и ожидании божественного.

Невыразимость

Объяснить нечто можно лишь через другое: свет — через длину волны, звук — через частоту колебаний. Но как объяснить, что такое человек? Поскольку он не сводим ни к чему — ни к вещам, ни к теориям, ни к идеям, ни к нервным или физическим процессам, то объяснить, выразить его через другое невозможно. Человека нельзя изучать объективно как некий внешний предмет. Изучить, познать что-либо объективно можно, лишь развернув его в пространстве, вывернув наизнанку. Понятно, что с человеком этого проделать нельзя.

Существуют всевозможные тесты, определяющие характер и склонности человека, и кажется, что так можно что-нибудь о человеке узнать. Но только при условии, что он будет отвечать на вопросы честно и искренне. А если он будет валять дурака, нарочно говорить в ответ на вопросы всякие глупости, фантазировать?

Человека можно познать и описать только косвенно, прежде всего по продуктам его творчества. Выше уже говорилось, что если писатель пытается рассказать о себе, то получается художественное произведение, как и музыка любого композитора — попытка такого рассказа. Человек хочет выразить себя самого, свою сущность, но поскольку она не сводима ни к словам, ни к нотам, ни к картинам, то никогда полного выражения не получается. Человек пытается познать себя, движется вглубь себя, а это движение по вертикали всегда откладывается на плоскости в виде книги, картины или теории.

Нам очень многое известно о человеке благодаря науке, философии, искусству, но он все равно продолжает оставаться непостижимой тайной. Не загадкой, которую мы в конце концов разгадаем, а «явственной тайной», по выражению Гёте. Мы знаем, как на биохимическом уровне зарождается жизнь, как устроена клетка, как связаны белок и нуклеиновые кислоты, но зарождение жизни, появление нового человека — всегда непостижимое чудо. Оно не сводится ни к белку, ни к нуклеиновым кислотам. Мы знаем, как работает мозг, с какой скоростью от клетки к клетке мозга идут электрохимические реакции, но не знаем и, видимо, никогда не узнаем, как приходит в голову мысль. Если бы знали, то были бы гениями. Любая самая точная и самая тонкая теория, изучающая человека как вещь, как организм, как функцию так же соответствует его сущности, как, по словам Гёте, «хорошо сколоченный крест соответствует живому телу, на нем распинаемому».

Познание самих себя, разгадывание этой вечной загадки и составляет основное содержание человеческой истории и культуры. Если мы эту загадку разгадаем, то вся наша история закончится. Не будет больше смысла продолжать ее дальше.

КАТЕГОРИИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ

Основные категории бытия человека, определяющие его жизнь — это, прежде всего, свобода, поиски смысла жизни, творчество, любовь, счастье, вера, смерть. Творчество, любовь, смысл жизни рассматриваются в других главах учебника. Здесь мы рассмотрим остальные категории, не менее ярко выражающие смысл человеческого бытия.

Счастье

Ф. Ницше считал, что мудрый человек не обязан быть счастливым: если человек знает, зачем он живет, ему не важно, как он живет. Но большинству людей, особенно в юном возрасте, такие рассуждения покажутся чересчур суrowsыми, чересчур пессимистичными. Как это нет счастья, когда каждый день приносит столько радости? А сколько таких радостей, сколько счастья нас ожидает впереди!

Никто, конечно, не знает точно, что такое счастье, и разные люди понимают его по-разному. Наиболее распространенная точка зрения подменяет счастье удовольствием. Удовольствие — это имитация счастья. Самым крайним видом такого иллюзорного счастья является наркотическое опьянение: чело-

век полностью отрешен от мира, полностью растворен в чистом удовольствии, он абсолютно счастлив и доволен, и больше ничего ему в данный момент не нужно. Правда, потом наступит очень тяжелое похмелье, человека ждут тяжкие страдания, но сейчас он об этом не думает.

Многие отождествляют счастье с полным удовлетворением своих потребностей: у них все есть, они богато живут, им легко доступны физические и духовные удовольствия — что еще надо для счастья? Есть старая древнегреческая легенда, в которой повествуется, как богатый царь Крез спросил мудреца Солона, видел ли когда-нибудь Солон счастливого человека. На что Солон ответил, что никогда не видел, и вообще, видеть счастливого человека нельзя. «Но ведь я перед тобой, — возмутился Крез, — самый счастливый, потому что я самый богатый». Но Солон ответил, что об этом еще рано судить, так как Крез еще жив. Действительно, вскоре на Креза напали враги, разгромили и разграбили его государство и убили его самого. Греки считали, что лишь смерть придает жизни законченный вид. Жизнь должна завершиться, и тогда можно ответить, счастлив ли человек, а пока она продолжается, сказать этого нельзя.

Некоторые люди связывают свое представление о счастье с карьерой, прежде всего политической: им кажется, что настоящее счастье — иметь власть, управлять другими людьми, все время быть на виду, слушать крики одобрения. Но, как показывает жизнь, политические деятели редко бывают счастливы — власть быстро развращает и опустошает человека.

Ни забвение, ни наслаждение, ни удовлетворение всех потребностей, ни власть не приносят, видимо, настоящего счастья, они дают лишь имитацию счастливой жизни, после которой быстро наступает пресыщение и разочарование. Мудрецы считали, что единственно возможный вид счастья — это жизнь в согласии с самим собой, без страха, без напрасных надежд и мечтаний, в спокойном и ясном видении проблем и невзгод. Счастье — это внутренняя умиротворенность, когда вместо страха и забот жизнь проникнута пониманием святости каждой прожитой минуты, святости и красоты окружающего мира, которые отражаются в его душе.

Счастье возможно только сейчас, в эту минуту, в настоящем. «Но обычно мы никогда не задерживаемся в настоящем», — утверждал Б. Паскаль. Мы вспоминаем прошлое, мы предвкушаем будущее, словно хотим поторопить его слишком медленный шаг. Мы так неосмотрительны, что блуждаем по недоступным нам временам и вовсе не думаем о том единственном времени, которое нам принадлежит. Мы так легкомысленны, считал Паскаль, что мечтаем только о воображаемых временах и без рассуждений бежим от единственно существующего в действительности. Это потому, что настоящее обычно ранит нас. Мы его прячем с глаз долой, потому что оно нас удручает, а если оно нам приятно, то жалеем, что оно ускользает. Мы пытаемся удержать его в будущем и предполагаем распоряжаться такими вещами, которые отнюдь не в нашей власти, в том времени, до которого мы вовсе не обязательно доживем.

«Пусть каждый, — призывал он, — разберется в своих мыслях. Он увидит, что все они заняты прошлым или будущим. Мы почти не думаем о настоящем, а если и думаем, то лишь для того, чтобы в нем научиться лучше управлять

будущим. Настоящее никогда не бывает нашей целью.... И, таким образом, мы вообще никогда не живем, но лишь собираемся жить и постоянно надеемся на счастье, но никогда не добиваемся его, и это неизбежно»¹. Пока человек не нашел ничего святого в своей жизни, не почувствовал глубину, волнующую красоту настоящего мгновения, его жизнь поверхностна. Он может жениться, иметь детей, хороший дом и деньги, может быть умным и удачливым. Но его жизнь будет лишена того аромата мудрости и спокойствия, без которого все похоже на тень.

Вера

Вера, как полагал русский философ С.Л. Франк, это возможность сверхчувственного опыта. Но для очень большого числа людей такой опыт — пустой звук. И даже люди, которым он доступен, часто не улавливают присущего ему сверхчувственного характера. Можно наслаждаться красотой и при этом вообразать, что красота исчерпывается приятными эмоциями. Можно верить в Бога, но сомневаться в религиозном опыте, считать его иллюзией, чем-то призрачным, что только пригрезилось. Ведь Бог не каменная стена, о которую можно, не заметив ее, разбить голову, и в которой поэтому нельзя сомневаться. Он есть реальность незримая, открывающаяся только глубиной духа.

Вера есть воля открывать душу навстречу истине, прислушиваться к тихому, не всегда различимому голосу Божию, как мы иногда среди оглушающего шума прислушиваемся к доносящейся издалека тихой мелодии. «Это воля, — рассуждал Франк, — заставляет нас пристально вглядываться в незримую и в этом смысле темную глубь нашей души, где тлеет “искорка”, и в этой искорке увидеть луч, исходящий от самого солнца духовного бытия»².

Вера в своем первичном существовании есть не мысль, не убеждение в существовании трансцендентного личного Бога как такового, а некое внутреннее состояние духа, живая полнота сердца, подобная свободной радостной игре сил в душе ребенка. И это состояние духа определено чувством нашей неразрывной связи с родственной нам божественной стихией бесконечной любви, с неисчерпаемой сокровищницей добра, покоя, блаженства, святости.

Жить в вере — значит жить в постоянном напряжении всех своих сил, полнотой жить в настоящем, жить сердцем, для которого любой предмет, любая внешняя данность открываются их несказанности, значительности, таинственной глубине. Вера — это горение сердца силой, которая по своей значительности и ценности с очевидностью воспринимается как нечто высшее и большее, чем я сам. Вера не есть ни идея, ни система идей. Она есть жизнь и источник жизни, самосознание, которое само испытывается и действует как живая и животворящая сила.

«Люди без веры, — писал русский мыслитель Лев Шестов, — это обладающие сознанием камни, они мыслят, говорят и действуют по законам их каменного сознания, они-то и создали то окружение, ту среду, в которой приходится

¹ Паскаль Б. Мысли. — М., 1995. — С. 90.

² Франк С.Л. С нами Бог // Франк С.Л. Духовные основы общества. — М., 1992. — С. 253–254.

жить всему человечеству. Борьбаться с большинством очень трудно, почти невозможно, особенно ввиду того, что камни более приспособлены к условиям земного существования и всегда легче выживают. Поэтому вера — всегда подвиг, всегда «безумие», которое только и может пробудить человека от оцепенения. Поэтому верующим душам предстоит великая и последняя борьба, которой нет конца. Царство Божие берется силой. И в этой борьбе будет тебе дано по вере твоей, если ты веришь, что ты от Бога, то ты — от Бога, если веришь, что от обезьяны, то ты — от обезьяны.

Когда человек достигает внутреннего преобразования, духовной просветленности через усилия веры, то ему открывается реальность, которая по своей очевидности, ошеломляющей силе красоты и мудрости так захватывает и потрясает его, что любые эмпирические факты существования, все радости и невзгоды повседневной жизни кажутся чем-то случайным и совершенно неважным. Состояние веры отличается от состояния повседневной озабоченности, как поэтическое вдохновение от физически тяжелого и бессмысленного труда¹.

Смерть

Смерть — важнейший фактор человеческого существования. Только взглянув в лицо смерти, мы начинаем любить жизнь. Если бы не было смерти, жизнь была бы бессмысленна. В древнегреческой мифологии самое страшное наказание, к которому боги могли приговорить человека, — это бессмертие. Что может быть страшнее бессмертия, хотя в тысячах книг, романов, трактатов бессмертие преподносилось как главная мечта человечества. Представьте себе, что вы бессмертны: уже умерли все ваши родственники и друзья, дети и дети ваших детей, а вы все живете и живете, абсолютно одиноким и заброшенным в чужом, непонятном вам времени и культуре.

В каждой культуре свое специфическое отношение к смерти. В Индии, как в древности, так и в наше время, умершего человека сжигают на костре, прах развеивают по ветру, и от него ничего не остается. А в древнеегипетской цивилизации был настоящий культ мертвых — набальзамированные египетские фараоны до сих пор лежат в европейских — набальзамированные египетские сложнейшая архитектура памятников, надгробий, склепов.

Смерть, как и рождение, формирует границы человеческой жизни. Все, что вне этих границ, для человека не существует. Смерть сопровождает человека с момента его рождения. Какое бы время его жизни мы ни взяли, человек всегда достаточно зрел для того, чтобы умереть. Смерть представляет собой как бы тень человека, самую верную и привязчивую. Человек в этом смысле — самое несчастное из животных, поскольку знает заранее о своей будущей смерти. Но в то же время это дает ему огромное преимущество, поскольку смерть организует человеческую жизнь, заставляет человека в краткие годы найти смысл и оправдать перед самим собой свое существование.

Смерть не конец, а венец жизни, она с самого начала присутствует в ней как упорядочивающий жизнь элемент. Но человек в обыденной жизни живет так,

¹ Шестов Л. Собрание сочинений. Т. 4.

как будто он бессмертен. Он старается не думать о смерти, всячески отгоняет мысли о ней или же полагает, что смерть где-то очень далеко от него. Мудрецы же с древних времен говорили: «Помни о смерти!» Для чего нужно помнить о смерти? Разумеется, не для того, чтобы отравлять себе жизнь и постоянно мучиться страхом. Помнить о смерти — значит каждый день жить так, как будто это последний день твоей жизни (ведь он и в самом деле может оказаться последним). Предполагается, что хоть последний день дурной человек постарается прожить по-человечески: не лгать, не воровать, не убивать.

Смерть — фундаментальное свидетельство нашего «неодиночества». Мы всегда находимся под ее пристальным взглядом. Ощущая ее присутствие, ее реальность за каждым поворотом, мы не позволяем себе распускаться, поддерживая себя на уровне, превышающем тот, к которому склоняет нас наша животная природа. Разумеется, это тяжкая ноша. Осознание нашей смертности требует от нас немалого усилия.

Смерть предполагает высший уровень ответственности. Лишить человека смерти означает, помимо всего прочего, устранить этот уровень ответственности. Человек, будучи конечным существом, отличается от всех животных тем, что прилагает к своей конечности масштаб безусловного и бесконечного. Он должен жить так, как если бы впереди его ожидала вечность, только не в обыденном смысле, когда человек просто не думает о смерти, а в том, что он брал и будет брать на себя задачи, для выполнения которых заведомо не хватит собственной жизни. В этом смысле творя, любя, делая добро, он прорывается в вечность, побеждает смерть. Многие, бравшие на себя такие бесконечные задачи, остались жить в вечности, в прямом смысле этого слова. Сократ, Эпикур, Ницше, Пушкин гораздо более живые, чем многие ныне здравствующие наши современники.

Смотреть на мир «через» смерть — значит смотреть на все с точки зрения вечности, мысль как бы растягивает тот интервал, в котором открывается скрытый в своем многообразии и бесконечности мир, которому может поразиться даже самая темная и ограниченная душа. На всем лежит печать смерти: на близких людях, которым предстоит умереть и уйти в недостижимую бесконечность, следовательно, подлинная жалость и любовь к ним, а не имитация этих чувств пронизывают наше существование; на каждом счастливом мгновении, которое умирает или сменяется печалью, становится прошлым, ибо его невозможно удержать; на будущем, которое станет настоящим и неизбежно уйдет в прошлое. Только смерть, продуманная и понятая, останавливает в нас работу механизмов надежды, лени, привычного безразличия...

Выводы

1. Пока человек не сотворил самого себя в своем человеческом образе, он мало что мог сделать в окружающем его мире. К счастью, борьба за существование не завладела полностью энергией и жизнеспособностью первобытного человека и не отвлекла его от более насущной потребности — внести порядок и значение в каждую часть своей жизни. Только тогда и возник человек.

2. Человек не существует как какая-то данность, как предмет, как стол или стул, человека вообще нет как чего-то неизменного, постоянного, наличного, человек — это стремление быть человеком. Нет стремления — нет человека.

3. Все мысли, все идеи и все дела были когда-то кем-то впервые высказаны, впервые сделаны. И эти, впервые сделавшие или выдумавшие, принимали участие в творении мира, благодаря им мир продолжается. Но если человек не будет продолжать свое существование своим оригинальным незаменимым делом, своей собственной незаменимой позицией — мир может кончиться. Если все будут повторять чужие дела и чужие мысли, не тратя собственного сердца, собственной крови, не пытаясь участвовать в творении мира, то он рухнет.

4. Любая жизнь, пусть внешне незаметная и неинтересная, достойна, если человек проживает ее как свою жизнь, никого не копирует, ничему не подражает, а просто живет самобытно.

5. Ни забвение, ни наслаждение, ни удовлетворение всех потребностей, ни власть не приносят, видимо, настоящего счастья, они дают лишь имитацию счастливой жизни, после которой быстро наступают пресыщение и разочарование. Мудрецы считали, что единственно возможный вид счастья — это жизнь в согласии с самим собой, без страха, без напрасных надежд и мечтаний, в спокойном и ясном видении проблем и невзгод.

6. Жить в вере — значит жить в постоянном напряжении всех своих сил, полностью жить в настоящем, жить сердцем, для которого любой предмет, любая внешняя данность открываются в несказанности, значительности, таинственной глубине. Вера — это горение сердца силой, которая по своей значительности и ценности с очевидностью воспринимается как нечто высшее и большее, чем я сам. Вера не есть ни идея, ни система идей. Она есть жизнь и источник жизни, самосознание, которое само испытывается и действует как живая и животворящая сила. Состояние веры отличается от состояния повседневной озабоченности, как поэтическое вдохновение от физически тяжелого и бессмысленного труда.

7. Смотреть на мир «через» смерть — значит смотреть на все с точки зрения вечности, мысль как бы растягивает тот интервал, в котором открывается скрытый в своем многообразии и бесконечности мир, которому может поразиться даже самая темная и ограниченная душа. На всем лежит печать смерти: на близких людях, которым предстоит умереть и уйти в недостижимую бесконечность, следовательно, подлинная жалость и любовь к ним, а не имитация этих чувств пронизывают наше существование; на каждом счастливом мгновении, которое умирает или сменяется печалью, становится прошлым, ибо его невозможно удержать; на будущем, которое станет настоящим и неизбежно уйдет в прошлое. Только смерть, продуманная и понятая, останавливает в нас работу механизмов надежды, лени, привычного безразличия.

Контрольные вопросы

1. Почему для злых поступков всегда есть причины, а для добрых нет?
2. Древняя мудрость гласит: каждый человек должен посадить дерево, построить дом и вырастить ребенка. Но как быть с теми, а таких большинство, кто этого не сделали?

3. Если жизнь с самого начала возникновения прогрессировала и развивалась, то, может быть, человек не последнее звено в ее развитии? Но кто же может быть следующим? Кто придет после нас?

4. Почему в сегодняшних высших животных не «просыпается» разум? И если бы он проснулся, то мог бы, по вашему мнению, человек примириться с этим? Признал бы он имеющих сознание и язык обезьян или дельфинов за равных себе? Позволил бы он им заседать в ООН и решать судьбы планеты?

5. Может ли человек искренне сказать о себе, чего в нем больше: супершимпанзе или философа (художника, святого)?

6. Хотели бы вы, чтобы в вас с детства генетически была заложена определенная программа, и, вырастая, вы без особых усилий, обязательно становились бы очень талантливым физиком, или художником, или музыкантом, или опытным слесарем?

7. Можно ли согласиться с тем, что вы, с вашими способностями и характером занимаете в мире такое же законное и необходимое место, как и великие люди — Александр Македонский, Наполеон, Л. Толстой и другие? Или вы более скромно оцениваете свою личность?

8. Часто ли вам казалось, что вы рождены для того, чтобы совершить в этом мире нечто великое? Или вы считаете, что такие претензии ни на чем не основаны?

9. Как вы можете прокомментировать слова А.С. Пушкина: «На свете счастья нет, а есть покой и воля»?

10. Как вы понимаете фразу: «Жизнь измеряется не количеством прожитых лет, а интенсивностью переживаний»? Или аналогичное высказывание М. Монтеня: «Бывает, что человек прожил долго, а пожил мало»?

Для дополнительного чтения

Губин В.Д., Некрасова Е.Н. Философская антропология. — М., 2008.

Ортега-и-Гассет Х. Человек и люди // Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. — М., 1997.

Шелер М. Положение человека в космосе // Шелер М. Избранные произведения. — М., 1994.

Глава 22

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

Культура — это тот специфический мир, который человек создает, чтобы поддерживать себя в своем искусственном, т.е. человеческом, состоянии. Культура — необходимая составная часть человека, его вторая природа, не менее важная, чем его биология или физиология. Культура — это для человека вторая природа, она столь же загадочна, как и первая, она столь же мало может быть рационализирована и препарирована в научных понятиях. Скорее, ее внутренняя сущность приоткрывается перед нами в интуициях художников и философов, на основании которых можно строить некоторые гипотезы о специфике человеческого бытия.

КУЛЬТ И КУЛЬТУРА

Существует две точки зрения на происхождение культуры. Согласно первой — культура возникла тогда, когда человечество стало обрабатывать (культивировать) почву. Согласно второй точке зрения, культура возникает из культа. Ведь в древности и обработка земли была священным актом и выражением культовой деятельности: сеяние зерна — как похороны бога, прорастание зерна — как рождение бога. Хлебопашца связывали с землей глубокие, сакральные отношения, земля была матерью, которая поит, кормит и охраняет заботящегося о ней человека. Обработка земли, уход за животными, воспитание детей, строительство жилища — все было полно таинственного религиозного смысла, все уподоблялось религиозному обряду.

Американский философ Льюис Мэмфорд полагал, что культурная работа была для развития человека важнее, чем физический труд. Важнее, чем обработка земли, было создание тотемных столбов, молитвенных дощечек, ритуальных танцев и песен, исполнение обрядов, т.е. совершение чисто человеческих действий, преображавших душу человека.

Культ как важнейшая часть культуры, ее внутренне сакральное ядро преобразует, считал русский философ, богослов, математик Павел Флоренский, естественные, стихийно и случайно возникающие побуждения человека в устойчивые духовные константы его бытия. Он преобразует самого человека из естественного в духовное существо, закрепляет в нем память, любовь, совесть. Флоренский приводил пример, что на каждой панихиде мы слышим зов Церкви: «Надгробное рыдание творяще песнь “аллилуйа”, что в переводе на мирской язык означает свое рыдание при гробе дорогих сердцу близких, свою неудержимую скорбь, неизбывную тоску души своей превращающе, претворя-

юще, преобразующе в ликующую, торжествующую, победно-радостную хвалу Богу — в “аллилуйа”...»¹

Назначение культа и, можно сказать, культуры в целом — претворять естественное рыдание, естественный крик радости, естественное ликование, естественный плач и сожаление — в священную песнь, священное слово, священный жест. Не запрещать естественные движения, не стеснять их, не урезывать богатство внутренней жизни, а напротив — утверждать это богатство в его полноте, закреплять, взращивать. Случайное возводится культом в должное, субъективное просветляется в объективное. Культ претворяет естественную данность в идеальное.

«Култ дает исход слезам, подсказывает такие рыдания, каких нам ввек не придумать, — такие адекватные, такие каждому свои, каждому личные, — плачет с нами и за нас, слова такие говорит, которые именно — то самое, что хотелось бы нам сказать, но что мы никогда не сумели бы сказать, словом — придает нашему хаотическому, случайно слагающемуся и, может быть, в нашем собственном сознании еще и неправомерному, мутному индивидуальному горю форму вселенскую, форму чистой человечности, возводит его в нас, а тем — и нас самих в нем — до идеальной человечности, до самой природы человеческой, сотворенной по Христову подобию... И тогда, осветленное и прозрачное, уже не субъективно-личное, а объективно-онтологическое, не случайное, а в Истине предустановленное — горе наше делается двигателем жизни, памятью об усопшем, источником нашего очеловечения»².

Култ (*cultus*) происходит, по Флоренскому, от *colere* (вращать) — т.е. это круговорот вокруг святой реальности, вокруг святыни, которая сама является неподвижной, абсолютной точкой мира, точкой отсчета. Мое положение в мире определяется моим отношением к святыне. Не только метафизически, но и географически. «Определить себя географически, — рассуждает Флоренский, — значит, дать географические координаты широты и долготы, значит иметь какие-то опорные пункты и осознавать свое место относительно них». Например, Москва находится на таком градусе широты. Но что такое Москва? Это уже не столько географический, сколько культурный термин. Культурные же определения опираются на культовые, поскольку они требуют, чтобы в конкретной реальности был установлен какой-нибудь смысл, а признание смысла уходит своими корнями в недра культа. Москва — центр России, сосредоточие русского духа, основных святынь и преданий, вокруг которых строится русская история и т.д. Таким образом, всякая точка в пространстве получает смысл, если на ней лежит печать духа. Само пространство становится осмысленным и доступным пониманию, если в нем есть такие точки, такие «зарубки» духа.

Даже космическое пространство, совокупность светил могут быть названы, выделены, если проникнуты изначально священным осознанием. Геодезия, по мысли Флоренского, держится на астрономии, астрономия — на астрологии, астрология же — на звездопоклонении, а звездопоклонение — на мистическом

¹ Флоренский П.А. Из богословского наследия // Богословские труды. — М., 1977. — Вып. XVII. — С. 136.

² Там же. — С. 137–138.

окружении Безусловного и Вечного, воплощенного в звездных символах. Ведь ориентироваться в пространстве — это значит, по мнению П. Флоренского, установить свое отношение к тем или иным вещам мира. Но установка эта есть действие не внешнее, а внутреннее, есть некий акт разума и, следовательно, может обращаться не с внешним как таковым, а лишь с тем, что дано разуму как разумное, разумом проработанное и, следовательно, само как доступное такой проработке.

В любой своей деятельности мы в конечном счете пользуемся тем, что дает культ. Если бы мы могли, как утверждал Флоренский, полностью вычерпать из своего сознания культовое содержание, то лишились бы не только высших духовных ценностей, но и всех способностей ориентации в мире. Пространство, например, просто свилось бы, как в свиток, в безразличную среду, не имеющую никаких координат, ему просто не за что было бы зацепиться.

Не только пространство, но и время производно от культа. Мы живем в ритме праздников. Мы считаем дни и года: столько-то от Рождества, столько-то от Пасхи, столько-то лет от Рождества Христова как начала летоисчисления. Уничтожьте все культовые времена — и не станет календаря, извлеките все религиозное содержание из времени — и оно сольется в безразличную среду.

Культура защищает человека от самого себя. Первобытный человек жил в мире, населенном враждебными ему силами: дикими животными, одушевленными вещами, всевозможными демонами, всякой злобной нечистью. Все стремления человека направлялись на укрепление оборонительной стены вокруг себя. Первобытный ритуал включал изгнание духов, освобождение от чар, предотвращение недобрых предзнаменований, искупление, очищение и другие магические действия.

Американский антрополог Лесли Уайт писал, что принципиальным отличием вида *Homo sapiens* от других видов живых существ (и, в первую очередь, от видов, наиболее близких ему в эволюционном ряду) является то, что биологическим путем у него наследуется, в сущности, только лишь устройство, конструкция самого биологического организма¹. Эта конструкция, как показали исследования, сама по себе чрезвычайно сложна: в частности, осуществленная несколько лет назад американскими учеными расшифровка генома человека, — совокупности генов, присутствующих в гаплоидном (одинарном) наборе хромосом человеческого организма, — содержит около 6,4 терабайт информации. Но уже процесс «очеловечивания» каждого нового появившегося на свет существа этого вида, обретение им признаков *Homo sapiens* (в том числе, казалось бы, чисто биологических) — «включение в работу» тех или иных биологически заложенных в нем механизмов (кроме наиболее примитивных рефлексов, типа сосания груди), формирование психических реакций на мир и на себе подобных, развитие сознания и т.д. — биологически не задан и осуществляется исключительно посредством обучения и воспитания. Это касается и реализации способности человека к прямохождению (его нужно научить ходить), и способов поддержания своего физиологического состояния (его

¹ Уайт Л. Избранное: науки о культуре. — М., 2004; Он же. Избранное: Эволюция культуры. — М., 2004.

нужно научить принимать пищу), и овладения им речевым аппаратом, предоставляющим возможность мыслить на том или ином языке и общаться на нем с другими людьми (человека нужно научить говорить), и развития мыслительных процессов (его нужно научить думать), и формирования паттернов (образцов, моделей) соответствующих эмоциональных реакций на те или иные окружающие его объекты и реалии и на свои собственные различные внутренние состояния (его нужно научить чувствовать).

Лесли Алвин Уайт (1900–1975), выдающийся американский антрополог, этнолог и культуролог. Ввел в науку термин «культурология» и выделил ее как самостоятельную дисциплину. Выступал в защиту эволюционизма и стал одним из основателей неозволюционизма в культурной антропологии.

Клиффорд Гирц, представитель уже следующего поколения (второй волны) культурологов, в книге «Интерпретация культуры» (1973), в частности, писал, что образцы поведения низших животных в значительной степени обусловлены их физиологией; генетические источники информации модулируют их действия со значительно меньшим числом вариаций, и тем меньше их и тем они менее последовательны, чем на более низкой ступени развития находится это животное. В человеке же внутренне заложены лишь самые общие ответные реакции. Не руководствуясь образцами культуры, человек вел бы себя абсолютно неуправляемо, его поведение представляло бы собой хаос бессмысленных действий и спонтанных эмоций, его опыт был бы совершенно неоформленным. Культура, накопленная сумма таких паттернов, — это не просто украшение человеческого существования, но — и это принципиально важно для определения ее специфики — важнейшее его условие. А потому «люди без культуры, — писал Гирц, — были бы вовсе не умными дикарями из “Повелителя мух” Голдинга, отброшенными назад жестокой мудростью своих животных инстинктов; не были бы они и благородными “естественными людьми” в духе примитивизма эпохи Просвещения, они даже не были бы, как следует из классической теории антропологии, чрезвычайно одаренными обезьянами, которым по некоторым причинам не удалось себя осуществить. Они были бы недееспособными чудовищами, обладающими очень незначительным числом полезных инстинктов и еще меньшим числом чувств при полном отсутствии интеллекта: умственными инвалидами»¹.

Клиффорд Гирц (1926–2006) — американский антрополог и социолог, основатель интерпретативной антропологии, занимающейся изучением различных культур и влиянием концепции культуры на концепцию человека.

Человек, отмечает Гирц, с точки зрения физиологии является неполным, незавершенным животным; и главное, что отличает его от животных, это не его способность учиться (она действительно необычайна), а то, сколь многому и чему именно приходится ему научиться, прежде чем он сможет самостоятельно функционировать.

«Без людей, — заключает Гирц, — не было бы культуры, это точно; но что более примечательно, без культуры не было бы людей»².

¹ Гирц К. Интерпретация культур. — М., 2004. — С. 61.

² Там же. — С. 62.

ЧЕЛОВЕК В МИРЕ КУЛЬТУРЫ

Существуют внутренние, глубинные основы культуры, их нельзя перевести в стереотипы и штампы, на их основе нельзя создать какие-то техники или технологии, используя которые можно было бы автоматически стать культурным человеком. Нет таких техник и технологий, которые позволили бы любому желающему стать Моцартом. Сколько ни изучай книг по теории стихосложения, лишь благодаря этому настоящим поэтом не станешь. Нельзя стать ни Моцартом, ни Пушкиным, ни Эйнштейном, ни мало-мальски серьезным специалистом в любой области, пока не овладеешь полностью той или иной частью культуры, нужной для работы в этой области, пока эта культура не станет твоим внутренним достоянием, а не внешним набором правил.

Культура каждой эпохи представляет собой единство стиля (или формы), объединяющего все ее материальные и духовные проявления: технологию и архитектуру, физические концепции и живописные школы, музыкальные произведения и математические исследования. Культурный человек не тот, кто много знает о живописи, физике или генетике, а тот, кто осознает и чувствует внутреннюю форму, внутренний нерв культуры, ее стиль. Такой человек как бы попадает на силовые линии культуры и движется по ним, они ведут его от открытия к открытию. Моцарт не выдумывал, не вымучивал музыку, она сама проросла, сама жила в нем во всем богатстве ее звуков, гармоний, мелодий. Пушкин купался в стихии языка, чувствуя тончайшие нюансы слов, рифм и размеров, целостная культура говорила через поэта. Культурный человек никогда не является узким специалистом, не видящим и не понимающим ничего за рамками своей профессии.

Культурная форма в данную эпоху одна, она только проявляется в каждой сфере по-разному. Чем больше я знаком с другими направлениями развития культуры, тем больше я смогу сделать в своем собственном деле. Эйнштейн, к примеру, считал, что математику нужно обязательно заниматься музыкой, потому что музыка развивает специфическую математическую интуицию.

Осип Мандельштам писал, что появившиеся в XIX в. железные дороги изменили ритм и строй русской прозы. Казалось бы, какое отношение имеют железные дороги к литературе? На самом же деле железные дороги изменили ритм жизни в целом, сблизили разные концы страны, сделали наглядным наступление новой технической эры, и это не могло не отразиться на литературе, на мироощущении писателей. А открытие микромира послужило еще более мощным толчком для создания новой культурной формы: она проявилась и у художника В. Кандинского, первого абстракциониста, со взрывающейся на его картинах материей, и у писателя А. Ремизова в его ритмической прозе, и у поэта Андрея Белого с его фантастическим описанием (в 20-х гг. XX в.) взрыва атомной бомбы и т.д.

Интересно, что в развитой культуре даже маленькому художнику или ученому, поскольку он сумел к этой культуре прикоснуться, удается добиться серьезных результатов. В Китае в Средние века была очень высокая поэтическая культура: стихи писали все — от императора до портного, и было много крупных поэтов. Люди с детства росли в атмосфере поэзии.

Высочайшая культура голландской живописи XVI—XVII вв. дала миру не только великих мастеров, но и большое число интересных художников. В России стать признанным поэтом труднее, чем где-либо, поскольку уровень российской поэзии настолько высок, поэзия в России, как и в средневековом Китае, настолько массовое явление (по крайней мере, была таковым до последнего времени), что для того, чтобы подняться выше общего уровня, нужно иметь необыкновенные способности.

Культура не является набором внешних институтов, правил, регламентаций, которыми человеку надо овладеть как чем-то внешним, культура — это совокупность «трансляторов», которые постоянно переводят наши субъективные психические состояния в нечто общечеловеческое, сверхчеловеческое и тем самым очищают, исправляют нашу несовершенную природу.

Ф. Ницше, анализируя древнегреческую культуру, утверждал, что олимпийское искусство было только занавесом, которым грек закрывался от страхов и ужасов существования, хорошо ему известных. Греки знали о муках Прометей, которому коршун каждый день клевал печень, знали об ужасающей судьбе Эдипа, знали о проклятиях, тяготевших над родом Атридов и принудивших Ореста к убийству матери. Вся греческая культура — это союз, заключенный между двумя враждебными и необходимыми друг другу силами, — аполлоническими и дионисийскими. Аполлон не мог жить без Диониса. Аполлон — это только блестящая форма, это, например, талант, который необходим каждому художнику, чтобы выразить свои мысли и чувства. Но откуда приходят мысли и чувства? Как наполняется эта блестящая форма? Только из прозрений художника в бездонную глубину своей души, только из тех пугающих и ужасающих бездн, которые вдруг открылись ему, если он не побоялся смело, честно и глубоко заглянуть в себя, если он не побоялся заглянуть в лицо смерти, узнать безжалостность и суровость человеческой судьбы, если он доверился своему инстинкту и проник в те измерения, которые для разума всегда закрыты.

Духи, демоны, злые силы — это, как показал Юнг, не часть внешнего мира, это необходимая часть нашей психики, от их разрушительного воздействия спасает только культура. «Коллективное бессознательное, каким мы его знаем сегодня, ранее никогда не было психологическим. До христианской церкви существовали античные мистерии, а они восходят к седой древности неолита. У человечества никогда не было недостатка в могущественных образах, которые были магической защитной стеной против жуткой жизненности, таящейся в глубинах души. Бессознательные формы всегда получали выражение в защитных и целительных образах и тем самым выносились в лежащее за пределами души космическое пространство»¹.

Под ударами протестантской критики рухнули защитные стены, составленные из священных символов, ритуалов, обрядов, призванных защищать психику, и мощная, страшная энергия бессознательного хлынула в сознание, что сначала выразилось в необычайной активности западного человека: в путешествиях, колонизации земель, бурном развитии промышленности,

¹ Юнг К. Об архетипах коллективного бессознательного // Юнг К. Архетип и символ. — М., 1991. — С. 104.

а потом — в массовых психозах и истериях, вспышках насилия, угрожающих существованию человека. Культура перестала защищать человека, она стала формальной, искусственной, построенной на рациональных принципах.

Но как сделать культуру живой, полной творческой силы, способной спасти человека в наше безумное время? Как преодолеть мертвящий рационализм современной культуры и вернуть ей спасительную одухотворенность? Согласно Ницше, в культуре помимо дионисийского и аполлоновского начал есть еще одно начало — сократическое. Это начало порождает специфического, теоретического человека, который подвергает культуру критике разума, считая, что мышление, руководимое законом причинности, может проникнуть в глубочайшие бездны бытия, может не только познать бытие, но и исправить его. А культура может быть построена чисто рационально, без дионисийского безумия и аполлоновских сновидений. Если все можно разъять силой логического мышления, если нет никаких тайн, а есть только механизм творчества, который можно освоить, и если нет ничего загадочного и необъяснимого в человеке и окружающем мире, то человек начинает чувствовать себя хозяином мира, которому все доступно и все дозволено. Но очень скоро на сократического индивида нападают пресыщенность и скука. Он утратил веру в свой жизненный инстинкт, свое чутье, интуицию, он уже не может, бросив поводья, ввериться божественному внутреннему зверю, он всю культуру сводит к механической совокупности знаний и считает, что чем больше знаний, тем больше культуры.

Если все сводится к знаниям, то можно разумно и рационально так устроить жизнь, создать такую культуру, в которой все будут свободны и счастливы. Но как раз это и не получается у исторических оптимистов. Внутри культуры зреет кризис, грозящий неслыханными бедами. «В том и признак этого “надлома”, о котором все привыкли говорить как о коренном недуге современной культуры, что теоретический человек пугается того, что из него самого может воспоследовать, и неудовлетворенный не решается уже более вверить себя страшному ледяному потоку бытия, перепуганный, бегаёт он взад и вперед по берегу. Он не приемлет больше ничего во всей его полноте, во всей его неотделимости от природной жестокости вещей. Вот до чего изнежили его оптимистические воззрения»¹.

Теоретический человек чувствует, что культура, построенная на принципах рациональной науки, должна рано или поздно погибнуть, но он бессилён перед такой перспективой. Сводя все к знаниям, он непрерывно увеличивает эти знания и вынужден всюду таскать с собой невероятное количество камней знаний, которые при случае, как пишут в сказке, могут «изрядно стучать в желудке». Знание, поглощаемое в избытке не ради утоления голода и даже сверх потребности, перестает действовать в качестве преобразующего мотива и остается, по Ницше, скрытым в недрах некоего хаотического внутреннего мира, который современный человек считает своей «духовностью». «Наша современная культура именно потому и имеет характер чего-то неживого, что ее

¹ Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинизм и пессимизм // Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. — М., 1990. — Т. 1. — С. 129.

совершенно нельзя понять вне этого противоречия, или, говоря иначе, она, в сущности, и не может вовсе считаться настоящей культурой; она не идет дальше некоторого знания о культуре, это — мысль о культуре, чувство культуры, она не претворяется в культуру-решимость»¹.

МАССОВАЯ КУЛЬТУРА

Все, о чем пророчески говорил Ницше, сохраняет значение в наши дни и ярко выступает в феномене массовой культуры, никогда ранее не встречавшейся в человеческой истории. Чтобы соответствовать культурным требованиям наступающей эпохи, нужно было много работать. Но в большинстве своем люди много работать не хотят, поэтому они не соответствуют сегодняшнему уровню развития культуры и ничуть этим не опечалены. Они прекрасно приспособились ко времени благодаря массовой культуре. Например, в любой отрасли современной науки открытия делают несколько человек. Но их открытия, их труд, его результаты размножаются, копируются десятками тысяч экземпляров, доводятся до каждого и могут быть использованы каждым. В любой отрасли науки работают тысячи людей, и они живут «осадками» чужого труда, теми размноженными достижениями, которые были совершены творцами.

Сейчас необязательно иметь специфический талант, чтобы преуспевать в науке. Достаточно усвоить технику научно-исследовательского труда, методику проведения и описания экспериментов, технику построения и обобщения выводов — и можно делать некоторые небольшие открытия, писать книги, защищать диссертации. Но это все — «массовые» ученые. Сегодня необязательно иметь поэтический талант, бывает достаточно овладеть техникой стихосложения, прочитать пару книг об этом (нужно, конечно, иметь некоторый уровень поэтической культуры и слух, как в музыке) — и, в принципе, можно писать неплохие стихи, издавать книги. Появились «массовые» писатели и «массовые» поэты.

Массовая культура имеет и положительные стороны: не надо изобретать велосипед, не надо снова открывать дифференциальное исчисление. Но заодно она избавляет нас от необходимости думать. Достаточно овладеть техникой, технологией действий и можно преуспевать. Современный художник, владеющий техникой живописи, может сделать такую копию картины Рембрандта, что только эксперты смогут отличить ее от оригинала. Но людьми ценится отнюдь не только техника, не мастерское копирование, не репродукция, а прежде всего оригинальное видение. В начале XX в. Л. Толстой писал по этому поводу: «Техника в наше время во всех родах искусства доведена до совершенства. Но это еще не все, что нужно искусству... Возьмите Достоевского. По своей технике он ниже всякой критики. Но он не только нам, русским, но всей Европе открыл целый новый мир».

Основная трагедия культуры в том, что, когда изобретения или открытия талантливых одиночек становятся массовыми, они во многом теряют и смысл,

¹ Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. — Т. 1. — С. 181.

и первоначальное значение. И часто изобретатель или ученый за голову хватается, глядя на то, что случилось с его детищем.

Культура в наше время представляется совокупностью знаний, приемов и методов, т.е. чем-то внешним по отношению к человеку, чем можно овладеть, выучив, затвердив, приняв к сведению, и что можно так же легко отбросить, когда отпала необходимость. Яркий пример тому — книга английского писателя У. Голдинга «Повелитель мух», в которой рассказывается, как самолет потерпел аварию, уцелела только группа школьников, которые, оставшись одни, без взрослых, быстро превращаются в дикарей, поскольку нет больше необходимости соблюдать приличия, не нужно сдерживать свою агрессивность, свои дурные наклонности. У детей действительно еще нет культурного иммунитета, но зачастую и взрослые легко отказываются от культуры, превращаясь в зверей, которым все дозволено. У них тоже нет иммунитета, для них культура — всего лишь поверхностная пленка, которая легко смывается во времена социальных потрясений.

До революции в нашей стране и философы, и писатели много говорили о глубокой духовности русского народа, тот же Достоевский называл его народом-богоносцем. Но куда делась эта духовность по прошествии двух лет после революции? Народ с удовольствием помогал государству грабить церкви и расстреливать священников. Значит, и эта духовность, и вытекающая из нее религиозность были чисто поверхностным явлением? Сейчас снова многие идут в церковь, читают Библию, крестят детей, но это отнюдь не свидетельствует о том, что возрождаются религиозная культура, религиозный дух, — просто стало модно делать открыто то, что раньше было запрещено.

В последние десятилетия появился еще один удивительный «культурный феномен», имеющий отношение к тому, что можно назвать индустрией сознания. Писатели, философы, художники, работающие в журналах, издательствах, на телевидении, в различных политических или идеологических комитетах Думы, правительстве, в штабах политических партий создают различные идеологические мифы, которые потом с помощью газет, радио и телевидения внедряются в сознание людей. Смысл индустрии сознания заключается, в частности, в том, чтобы отучить людей думать, подбрасывая им каждый день какие-то новые идеи и рецепты. Именно эта индустрия «творит» сейчас человека, создавая новые образы, навязывая ему новые потребности, новые представления о мире и о себе самом.

Один из важнейших гуманистических тезисов нашего времени, высказанный еще Достоевским, гласил: человека невозможно изменить, его можно только сломать, человеческая природа не поддается никакому внешнему воздействию, никакой «переделке» и «перековке». Но гигантские возможности современной индустрии сознания, современной культуры заставляют усомниться в этом. В результате массовой культуры появилась особая порода человека — «человек массовый». Массовый человек не меряет себя никакой особой мерой, он ощущает себя таким, как все, и ничуть этим не удручен, наоборот, гордится своей одинаковостью с другими. Человек всегда старается открыть в себе талант, какое-нибудь особое дарование и, не открыв, чувствует себя бездарностью, се-

ростью. Человеку массы такие переживания не даны. «Особенность нашего времени в том, — писал испанский философ Х. Ортега-и-Гассет, — что заурядные души, не обманываясь насчет собственной заурядности, безбоязненно утверждают свое право на нее и навязывают ее всем и всюду»¹.

Массового человека характеризуют, с точки зрения Ортеги-и-Гассета, две черты: беспрепятственный рост жизненных запросов и врожденная неблагодарность ко всему, что сумело облегчить ему жизнь. Массу больше всего заботит собственное благополучие и меньше всего — истоки этого благополучия. Масса — это устойчивый вид людей, специфическая порода, которая появилась в более или менее оформленном виде в XX в., и потому ныне с полным правом можно говорить об «антропологической катастрофе». Ортега-и-Гассет считал, что массы уже не имеют отношения к культуре, они вне культуры, но, по нашему мнению, массовая культура — это тоже культура в ее специфическом варианте, которая и создает специфического человека. Конечно, там, где массы приходят к власти, как это было в России в начале и в Германии в середине XX в., там они могут покончить со всякой культурой вообще, если не найдутся силы, им противостоящие. Но поскольку такие силы, видимо, всегда будут находиться, всегда разум будет оказываться сильнее неразумия, а добро сильнее всякой злобы, то настоящей проблемой для общества будет проблема сдерживания массовой культуры и ее носителей в определенных рамках.

Внешняя, формализованная культура, культура как цивилизация, массовая культура — это тело-организм, тело-вещь. Подобная культура необходима человеку, но его жизнь должна определяться внутренней культурой, только в этой стихии он и осознает себя человеком, а не просто организмом, который механически определяется внешней средой.

В настоящее время мы вступили в эпоху постмодерна, одна из особенностей которой — стирание различий между «высокой» и «массовой» культурой. Помимо демократизации общества это вызвано уже упомянутым распространением репродуктивных техник и связанной с ними подвижностью в восприятии культурных продуктов: рафинированные произведения могут стремительно упрощаться, бесконечно тиражироваться, становясь достоянием миллионов (как «Мона Лиза» на полиэтиленовом пакете или огромное количество экранизаций «Войны и мира»), а произведения так называемых низких жанров (детективы, триллеры) приобретают черты «высокой» литературы. Первый концерт П.И. Чайковского в США в апреле 1891 г. в Карнеги-холл слушали немногим более двух тысяч человек, а первое выступление в США рок-группы «Битлз», происходившее в том же зале в феврале 1964 г., смотрели и слушали благодаря телевидению 73 млн человек. Сейчас благодаря спутниковой связи некоторые концерты может слушать несколько миллиардов человек².

В прошлые века существовало и даже культивировалось явное различие между высокой и низкой (или, лучше сказать, низкой) культурой, воздвигались культурные барьеры: латинский язык в Европе, на котором го-

¹ Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Эстетика. Философия культуры. — М., 1991. — С. 311.

² Кнабе Г.С. Диалектика повседневности // Кнабе Г.С. Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного мира Рима. — М., 1993. — С. 33.

ворили избранные и специально образованные, французский язык в России. В низовую культуру всегда включались массы народа; особенно наглядно это выступало во времена праздников, когда в карнавале шуты, скоморохи, дураки выходят на первый план, становятся героями культуры, высмеивают высокую культуру, выворачивая ее наизнанку. В этом плане рок-культура 1960—1970-х гг. была типично низкой культурой, которая широко распространяясь, тиражируясь в виде записей, дисков, телеконцертов, резко нарушила баланс между высокой и низкой культурой. Теперь исполнители рока или рэпа чуть ли не властители дум молодого, и не только молодого поколения. Слова великих поэтов прошлого используются в разухабистых шлягерах, и, наоборот, стихи Дж. Леннона входят в антологии английской поэзии, а музыка некоторых рок-музыкантов — в программу среднего образования, становясь признанным элементом культуры.

КУЛЬТУРА И КОНТРАКУЛЬТУРА

Почти в каждую культурную эпоху существуют взгляды, идеи, которые противоречат признанным культурным ценностям, отстаивают совсем другие идеалы, в обществе непринятые. Совокупность таких взглядов, идей, поступков можно назвать контркультурой. Не антикультурой, ибо последняя — просто отрицание культуры, призыв возвратиться к животному состоянию, а контркультурой, которая призывает к новому пониманию традиционных идеалов.

Контркультурным движением были толстовские коммуны — они были вызовом и государству, и церкви, и самому образу жизни основной массы людей того времени. В толстовских коммунах, совместно обрабатывавших землю, были не только крестьяне, там было много бывших учителей, офицеров, священников и даже артистов. Это люди, которым надоело унылое мещанское существование и которые обрели новую цель в жизни. К тому же они взяли на вооружение специфически толстовское толкование христианской религии.

Контркультурные движения всегда будоражили общество, всегда были ферментом, вызывавшим брожение в застоявшейся среде, приводившим к появлению новых идеалов, которые начинало принимать все большее количество людей. В этом смысле контркультура — необходимый элемент любой культуры. Но в XX в. контркультурные движения приобрели массовый характер, так как огромное количество людей оказались недовольны сегодняшней культурой: разрушением природы, стандартизацией воспитания и образования, насилием средств массовой информации над человеком, мещанским благополучием, которое пропагандируется современной культурой, и т.д. Таким контркультурным движением до сих пор является движение хиппи, которому уже несколько десятков лет. Молодые люди, подобно Диогену, отказываются от всяких благ, от родительской помощи, нигде не работают, избегают службы в армии, живут впроголодь, одеваются во что попало, часто вообще уходят из семьи и, встречаясь друг с другом, осуждают современное общество, которое, по их мнению, полностью прогнило и разложилось, в нем господствуют ложь и насилие, поэтому лучше держаться от этого общества подальше. Центр совре-

менных хиппи — столица Непала — Катманду. Они приезжают туда тысячами со всего мира, лежат в парке на газонах, живут подаянием или редкими заработками и более ничего не делают, выражая своим неделанием протест против современной чересчур активной культуры.

В США, в ФРГ, во Франции по-прежнему существуют сельскохозяйственные коммуны, где люди вместе работают, одинаково получают, вместе отдыхают и обучают своих детей. Как правило, такие коммуны быстро распадаются, потому что современный западный человек — индивидуалист по своей природе и постоянная жизнь на виду его быстро раздражает.

Своеобразной формой контркультуры являются секты, общины, даже монастыри, возникающие на Западе на основе всякого рода индийских религиозных культов: буддийские, кришнаитские, движения последователей Махариши, Кришнамурти и т.д. На улицах наших городов можно часто видеть кришнаитов — это всемирная организация, имеющая филиалы во многих странах. Они ходят по улицам в желтой одежде, поют «Хари Кришна, Хари Рама» и торгуют очень некачественными переводами древней индийской литературы. По отношению к нашей, западной, христианской культуре — это, конечно, контркультура.

Что заставляет паренька из Люберец или девушку из Саратова отказываться от родных обычаев, посвящать себя неведомому богу Кришне, строго соблюдать все чуждые русской душе посты и обряды — неизвестно. Видимо, настолько уже надоели им наша суетная жизнь, вранье, неустроенность, отсутствие идеалов, что они, как в омут, кидаются в объятия совершенно чуждой культуры. Кстати, общество Кришны в Чечне очень помогало голодающим, развозя продукты во время военных действий.

В США индийским культам посвящают себя десятки тысяч молодых людей. В связи с этим Карл Юнг писал, что люди не знают своей собственной религии, не чувствуют ее душу, поскольку и свою давно потеряли, и хотят найти ее в чужой религии. Но такие находки для западного человека, считает он, всегда будут суррогатом истинной духовности.

В последние десятилетия на поверхность выплыли ранее стыдливо прятавшиеся представители сексуальных меньшинств. Они выступают со своими манифестами, издают свои журналы, требуют от государства регистрации браков между ними. С точки зрения традиционной культуры это все — ярчайшее проявление контркультуры.

КРИЗИС КУЛЬТУРЫ

Тема кризиса культуры была господствующей в европейской философии, начиная с Ницше. Но в русской философии, о которой пойдет речь далее, тема кризиса культуры была не просто предметом теоретического беспристрастного исследования. Кризис культуры в России, которая в начале XX в. только начала входить в семью культурных европейских государств, переживался гораздо острее, непосредственнее, потому что мощные силы, грозившие опрокинуть культуру, в России проявились наиболее сильно. И хотя Бердяев и Франк пи-

сали свои работы, посвященные кризису культуры в 1930-х гг., они до сих пор сохранили свою актуальность.

Н. Бердяев различал социологический и органический кризис. Социологический кризис культуры связан с тем, что аристократическое начало, свойственное всякой высокой культуре, подвергается величайшей опасности со стороны демократизации, уравнивания со стороны все возрастающего господства масс. Аристократической была греко-римская культура, культура Ренессанса, она никогда не существовала для массы человечества, никогда не была удовлетворением ее запросов и требований. Народность культуры вовсе не означала ее соответствия уровню народных масс, народность была выражением духа народа, гений мог его выражать лучше, чем масса. Но сейчас, по мере усиления господства масс, которое принимает то форму буржуазной демократии со всегда скрытой и замаскированной диктатурой денег, то форму авторитарного государства, культурная элита попадает в очень тяжелое положение. В первом случае она зависит от капитала и вульгарных вкусов толпы, во втором — от власти, от ее претензий на организацию духовной жизни народа. Мы живем, как считал Бердяев, в эпоху социального заказа. Социальный заказ масс определяет, чем должны быть культура, искусство, литература, философия, наука, даже религия. И нет социального заказа на высшую качественную культуру, на духовную культуру, на настоящую философию, на настоящее искусство. Социальный заказ существует главным образом на технику, на прикладное естествознание, на экономику. Нет заказа на то, что связано с духом и духовностью¹.

«В общественной жизни, — считал Бердяев, — духовный примат принадлежит культуре». Не в политике и не в экономике, а в культуре осуществляются цели общества. И высоким качественным уровнем культуры измеряются ценность и качество общественности. В процессе демократизации культура повсюду понижается в своем качестве и в своей ценности. Она делается более дешевой, более доступной, более широко развитой, более полезной и комфортабельной, но и более плоской, некрасивой, лишенной стиля.

В этом плебейском веке (так Бердяев называет XX в.) натуры творческие и утонченно культурные чувствуют себя более одинокими и непризнанными, чем во все предшествующие века. Никогда не было такого острого конфликта между вершинами культуры и средним ее уровнем, как в наш буржуазно-демократический век. Ибо в прежние века конфликт этот ослаблялся более органическим складом культуры. Но в культуре, утратившей «органичность», отступившей от иерархического своего строения, в культуре по своему строению «критической» этот конфликт становится еще более мучительным.

Капитализм XIX в. с его экономизмом и диктатурой денег деформировал, по мнению Бердяева, чистоту культуры, приспособил ее к интересам буржуазных классов. Формально творцы культуры получили полную свободу, но они были, как правило, материально зависимы, одиноки, непризнанны. Творцы культуры нашего времени всегда мечтают о культуре органической, всенародной, какова, например, была культура Древней Греции. Но эта культура тем не менее оставалась аристократической.

¹ Бердяев Н.А. Судьба человека в современном мире // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. — М., 1994. — С. 356.

Сейчас же к культуре приобщаются широкие массы, что на первый взгляд необходимо и справедливо, но это неизбежно приводит к понижению ее качественного уровня. Приобщение масс к культуре означает не только повышение их культурного статуса, но и то, что они начинают господствовать над культурой и приспособлять ее к своему уровню. Появляется массовая культура — массовые писатели, массовые художники, массовые ученые. Они создают, соответственно, массовую литературу — эрзац-литературу, эрзац-науку и т.д. С появлением массовой культуры элитарная культура все более уединяется, делается рафинированной, не понятной массам, начинается декаданс культуры, иссякание источников жизни. Само существование элиты, оторванной от всенародной жизни, делается все более ненужным и ненормальным¹.

Бердяев, будучи аристократом и по происхождению и по мышлению, тем не менее считал, что в будущем возможен возврат к некоей всенародной и истинно демократической культуре. Он полагал, что коммунистическая культура России и национал-социалистическая культура Германии — наиболее уродливые формы проявления культурной жизни. Диктатура над духом не только лишает творчество свободы, но она подкупает творцов культуры и требует от них предательства, располагает их к сервилizmu и заставляет исполнять государственные заказы. Интеллектуальному слою грозит гибель или исчезновение за ненужностью, превращение в послушных чиновников идиократического государства. Высший культурный слой давно уже живет замкнутой изолированной жизнью, оторванной от широкого социального базиса. «К сожалению, — писал Бердяев, — идея органической культуры — это идея романтическая, и власть техники наносит ей непоправимые удары. Мир идет не к органическому растительному единству, а к единству, организованному технически».

Органический кризис культуры заключается, по мнению Бердяева, в том, что всякая культура есть организм и имеет, следовательно, свои периоды расцвета, высшего подъема и упадка. Всякая культура исчерпывает себя, иссякает и склоняется к закату. На самом высоком этапе своего развития культура отрывается от онтологических основ, отделяется от жизненных истоков, истончается и начинает отцветать. Но осень любой культуры — это не просто упадок, но одновременно самая прекрасная и утонченная пора. Здесь достигается наибольшая острота познания и наибольшая сложность. Именно надломленная культура на стадии своего декаданса обнаруживает со всей остротой, не ведомой культуре цветущей, противоречивость жизни, борьбу добра и зла, неизбежность победы зла в эмпирическом, объективированном мире.

В склоняющейся к закату культуре возрастает недовольство этим миром, тоска по иным мирам. Культура внутренне перегорает, в ней зарождается новое откровение. Так, по Бердяеву, мистическая тоска по иным мирам появилась в эпоху заката античной культуры и выразилась в появлении таких течений, как неоплатонизм и неопифагорейство. И внутри римской культуры зародилось христианство, которое поначалу представлялось варварством, поскольку было не имманентно, а трансцендентно существующей культуре. Новый свет хри-

¹ См.: Бердяев Н.А. Судьба человека в современном мире. — С. 74.

стианства погасил иссякающий свет дряхлеющей культуры и вначале воспринимался многими как тьма.

Точно так же и увядание европейской культуры, которая все дальше отходит от своих творческих источников, вызывает чувство смертельной тоски и печали. Но если античная культура была спасена для вечности христианством, христианской Церковью, то ныне, по мнению Бердяева, и христианство стареет, в нем нет уже творческой молодости. Варварство, вырвавшееся из недр старой культуры, очень часто открывало новые горизонты для ее развития, было источником новых сил. Но ныне напор варварства грозит Европе извне и изнутри. И это варварство в революционном, демократическом, социалистическом и анархистском движениях уже не может дать культуре прилива свежих сил, могучих жизненных стихий из недр бытия.

«В самом строе русской души, — полагал Бердяев, — есть противление тем деяниям, которые создают буржуазно-серединную культуру. На почве такой культуры Россия может быть лишь второстепенной, малокультурной и малоспособной к культуре страной. Всякий творческий порыв русская душа привыкла подчинять религиозной, или моральной, или общественной правде. Русский человек хочет, ни мало, ни много, полного преобразования жизни, спасения мира. Русский человек пытается взять на себя бремя мировой ответственности и потому не может творить ценности культуры так, как творятся они в западном духе. Все это не позволяет ему жить радостной культурной жизнью, поскольку он во все вносит трагизм и все время пытается удержаться на грани пропасти, за которой кончается культура».

В строгом, европейском смысле слова, как считал Бердяев, в России почти нет культуры, нет культурной среды и культурной традиции. В России, особенно в низших ее слоях, шевелится первобытный хаос. «Но на вершинах своих Россия сверхкультурна: там заостряется мировой кризис культуры. Великая и утонченная культура Запада не знает того, что знает Россия. Наше национальное самосознание все еще смутно и хаотично, и потому не всегда оно отличает сверхкультурную правду России от докультурного хаоса России. Историческая задача русского самосознания — различить и разделить русскую сверхкультурность и русскую докультурность, логос кризиса культуры на русских вершинах и дикий хаос в русских низах»¹.

На почве буржуазной культуры Россия, по Бердяеву, никогда не будет талантлива. Ее призвание в том, чтобы быть одновременно Востоком и Западом, сопоставительницей двух миров. Россия призвана с последней остротой поставить проблему отношения религиозного сознания к творчеству и культуре. Русский человек безмерно свободнее западного в своих исканиях, ибо последний подавлен величием своей старинной культуры, и для него труден свободный полет. Русский человек сильнее в своих творческих порывах.

С. Франк был более пессимистичен в своей оценке вклада русского народа в строительство культуры, в оценке русской интеллигенции как носителя куль-

¹ Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. — М., 1994. — Т. 1. — С. 301.

туры, культурных традиций. «Русскому интеллигенту, — писал он, — чуждо и отчасти даже враждебно понятие культуры в точном и строгом смысле слова». Это суждение кажется преувеличенным: ведь кто больше говорит о желательности культуры, об отсталости нашего быта и необходимости поднять его на высший уровень, чем именно русский интеллигент? Но тут дело не в словах, а в понятиях и реальных оценках. Русскому человеку не родственно и не дорого, его сердцу мало говорит то чистое понятие культуры, которое уже органически укоренилось в сознании образованного европейца. Развитие внешних и внутренних условий жизни, повышение производительности материальной и духовной, совершенствование политических, социальных и бытовых форм общения, прогресс нравственности, религии, науки, искусства, словом, многосторонняя работа поднятия коллективного бытия на объективно-высшую ступень — таково жизненное и могущественное по своему влиянию на умы понятие культуры, которым вдохновляется европеец. Культура существует не для чьего-либо блага или пользы, а лишь для самой себя. Культурное творчество означает совершенствование человеческой природы и воплощение в жизни идеальных ценностей, и в качестве такового творчество есть высшая и самодовлеющая цель человеческой деятельности.

Но у нас в России, по Франку, под культурой понимается то, что отмечено печатью утилитаризма. Когда у нас говорят о культуре, то подразумевают железные дороги, канализацию и мостовые, развитие народного образования или совершенствование политического механизма, и всегда при этом нам преподносится нечто полезное, некоторое средство для удовлетворения субъективных жизненных нужд. Но подобная утилитарная оценка культуры столь же несовместима с чистой ее идеей, как исключительно утилитарная оценка науки или искусства разрушает само существо того, что зовется наукой и искусством. Именно этому чистому понятию культуры нет места в умонастроении русского интеллигента, оно чуждо ему психологически и враждебно метафизически. Убогость, духовная нищета всей нашей жизни не дают возникнуть и укрепиться непосредственной любви к культуре, как бы убивают инстинкт культуры и делают человека невосприимчивым к идее культуры, и наряду с этим нигилистический морализм сеет вражду к культуре как к своему метафизическому антиподу. Поскольку русскому интеллигенту вообще недоступно чистое понятие культуры, оно ему глубоко антипатично. Он инстинктивно чувствует в нем своего врага, культура есть для него ненужное и нравственно непозволительное барство, он не может дорожить ею, так как не признает ни одной из тех объективных ценностей, совокупность которых ее образует. Борьба против культуры есть одна из характерных черт типично русского интеллигентского духа. Культ опрошения есть не специфически-толстовская идея, а некоторое общее свойство интеллигентского умонастроения, логически вытекающее из нигилистического морализма. Наша историческая, бытовая непривычка к культуре и метафизическое отталкивание интеллигентского мирозерцания от идеи культуры психологически срастаются, согласно Франку, в одно целое и сотрудничают в увековечении низкого культурного уровня всей нашей истории.

Подобное отношение к культуре послужило базой острого кризиса, возникшего в начале века и обрушившегося, как лавина, на все то лучшее, ценное, общечеловеческое, что было создано русской культурой вопреки социально-экономической ситуации того времени, вопреки господству полуинтеллигентского мирозерцания, вопреки господству предрассудков и темных сил, бродивших в толще народной жизни.

Питирим Сорокин в своем многотомном исследовании «Социокультурная динамика» выделял три культуры, последовательно сменяющие друг друга в человеческой истории — идеациональную, идеалистическую и чувственную. Они, по его мнению, обнаруживаются в египетской, вавилонской, греко-римской, индуистской, китайской истории.

Идеациональная культура ориентирована на вневременные, вечные ценности, главной ценностью в ней является Бог. Это глубоко религиозная культура. Церковь — прямо или опосредованно — стоит у власти, господствует строгая дисциплина во всем обществе, искусство носит религиозный характер, все сюжеты живописи и литературы взяты из истории религии или из различных религиозных мифов. Идеациональные культуры существовали в Брахманской Индии, в Греции с VIII по конец VI в. до н.э., в Европе в IX—XII вв.

Чувственная культура — эта культура, ориентированная на материальные чувственные интересы, на удовлетворение материальных потребностей. Власть, как правило, принадлежит народу, господствует демократия. Войны, политические и финансовые кризисы, нищета, безработица, падение нравов — все это признаки чувственной культуры. Элементы этой культуры зародились еще в XVI в., но стали доминирующими в Европе с конца XIX в.

Идеалистическая культура является синтезом первой и второй культур, она берет все лучшее из них и как бы является самой лучшей культурой для развития и прогресса людей. Идеалистическая культура была в Греции в V—IV вв. до н.э., в XIII—XIV и в XVII—XVIII вв. — в Западной Европе.

Питирим Александрович Сорокин (1889–1968) — русский философ, социолог, один из основоположников теоретической социологии XX в. С 1920 г. — профессор Петроградского университета. В 1922 г. Сорокин был выслан из России. С 1923 г. до самой смерти жил в США, был ведущим социологом, создавшим свою школу, в которой обучались почти все видные американские социологи. Много раз хотел съездить на родину, но каждый раз мешали те или иные причины.

Сорокин считал, что в XX в. наступил жесточайший кризис культуры. Мы оказались в эпицентре громадного пожара, сжигающего все до основания. Нищета, растущая день ото дня, охватывает все новые территории. Многие продолжают думать, что это обыкновенный кризис, подобный тем, которые уже не раз случались в западном обществе.

Другие видят этот кризис в противопоставлении свободных демократических стран и стран тоталитарных. Встречаются даже такие «эксперты», которые сводят суть кризиса к конфликту «плохих людей» вроде Гитлера, Сталина и Муссолини, с одной стороны, и «людей хороших» типа Черчилля или Рузвельта — с другой. Шпенглер, например, считал, что данный кризис, раз-

ворачивающийся в Европе с начала XX в., есть результат агонии западного общества и его культуры.

Согласно Сорокину, все эти мнения о причинах кризиса неверны. Настоящий кризис носит не обычный, а экстраординарный характер. Это не просто экономические или политические неурядицы — кризис затрагивает почти всю западную культуру и общество, все их главные институты. Этот кризис заключается в распаде основополагающих форм западной культуры и общества последних четырех столетий.

Настоящий кризис, по Сорокину, заключается в разрушении преобладающей чувственной культуры. Он глубже и глобальнее любого другого кризиса. Он так далеко зашел, что его можно сравнить только с четырьмя кризисами, которые имели место за последние три тысячи лет истории греко-римской и западной культур. Но даже и они были меньшего масштаба, чем тот, с которым мы столкнулись в настоящее время. «Мы живем и действуем, — считал Сорокин, — в один из поворотных моментов истории человечества, когда одна форма культуры и общества (чувственная) исчезает, а другая форма лишь появляется».

Кризис чрезвычайен в том смысле, что он отмечен необычайным взрывом войн, революций, анархии и кровопролитий; социальным, моральным, экономическим и интеллектуальным хаосом; возрождением жестокости, разрушением больших и малых ценностей человечества; нищетой и страданием миллионов людей. Не Гитлер, не Сталин, не Саддам Хуссейн, не Хрущев и не Брежнев создали этот кризис. Наоборот, кризис создал их такими, каковы они есть, — его инструментами и марионетками.

«Кризис вовсе не означает, — полагал Сорокин, — агонию западной культуры и общества. Нет закона, по которому каждая культура проходит стадии детства, зрелости и смерти — это все только биологическая аналогия. Настоящий кризис представляет собой лишь разрушение чувственной формы западного общества и культуры, за которым последует новая интеграция, возникнет новая культура, скорее всего идеациональная, вновь возрастет роль религии в жизни общества».

Никто сейчас точно не может предсказать форму следующей культуры. Древние говорили: «Не дай вам бог жить в эпоху перемен!» Но мы живем именно в такую эпоху — тревожную, страшную, полную потрясений и катаклизмов, но в то же время самую интересную эпоху за последние четыре тысячи лет.

Выводы

1. Культура защищает человека от самого себя. Первобытный человек жил в мире, населенном враждебными ему силами: дикими животными, одушевленными вещами, всевозможными демонами, всякой злобной нечистью. Все стремления человека направлялись на укрепление оборонительной стены вокруг себя. Первобытный ритуал включал изгнание духов, освобождение от чар, предотвращение недобрых предзнаменований, искупление, очищение и другие магические действия.

2. Культура каждой эпохи представляет собой единство стиля (или формы), объединяющего все ее материальные и духовные проявления: технологию и

архитектуру, физические концепции и живописные школы, музыкальные произведения и математические исследования. Культура не является набором внешних институтов, правил, регламентаций, которыми человеку надо овладеть как чем-то внешним. Культура — это совокупность «трансляторов», которые постоянно переводят наши субъективные психические состояния в нечто общечеловеческое, сверхчеловеческое и тем самым «очищают», «исправляют» нашу несовершенную природу.

3. В каждую культурную эпоху существуют взгляды, идеи, которые противоречат признанным культурным ценностям, отстаивают совсем другие идеалы, в обществе непринятые. Совокупность таких взглядов, идей, поступков называется контркультурой.

4. Приобщение масс к культуре означает не только повышение их культурного статуса, но и то, что они начинают господствовать над культурой и приспосабливать ее к своему уровню. Появляется массовая культура — массовые писатели, массовые художники, массовые ученые. Они создают, соответственно, массовую литературу — эрзац-литературу, эрзац-науку и т.д.

5. Культура существует не для чьего-либо блага или пользы, а лишь для самой себя. Культурное творчество означает совершенствование человеческой природы и воплощение в жизни идеальных ценностей, и в качестве такового творчество есть высшая и самодовлеющая цель человеческой деятельности.

6. Одной из главных причин развития европейской науки было «расколдование» природы, т.е. изгнание из нее всех мистических, таинственных, не поддающихся рациональному расчету, необъяснимых факторов. Вытеснение язычества духовными религиями, вытеснение духов места, богов, связанных с горами, лесами, реками, перенесение всего святого и духовного в потусторонний мир сделало этот мир мертвой и безжизненной материей, поддающейся механической и математической обработке, и одновременно обеднило человека.

Контрольные вопросы

1. Согласились бы вы жить в обществе, в котором нет больше производства (металлургического, химического, автомобильного и т.д.), уничтожающего природу, единственным видом транспорта являются велосипед и лошадь, зато есть чистый воздух и чистая вода?

2. С какого момента человек становится культурным: 1) когда научается вести себя в обществе, соблюдать все правила приличия? 2) когда получает образование или профессию? 3) когда сам становится способным развивать культуру дальше, создавая культурные продукты?

3. Можно ли быть человеком цивилизованным, но не культурным? И наоборот, культурным, но не цивилизованным?

4. Можно ли сегодняшних руководителей нашего государства назвать типичными представителями массы или это оригинальные, яркие и творческие личности?

5. Кто является более нужным для культуры — известный физик, работающий над усовершенствованием атомной бомбы, или никому неизвестная,

деревенская старуха, знающая все травы, все рецепты лекарств и снадобий, многие народные приметы, заговоры и все старинные песни и обучающая этому своих детей и внуков?

6. Можете ли вы привести примеры массовых писателей, массовых художников, массовых ученых?

7. Знаете ли вы какие-нибудь новые контркультурные движения?

8. Успеет ли человек перестроить современную промышленность, губящую природу, или уже поздно?

Для дополнительного чтения

Гирц Кл. Интерпретации культуры. — М., 2004.

Губман Б.Л. Западная философия культуры. — Тверь, 1997.

Козлова Н. Советские люди. — М., 2005.

Неретина С.С., Огурцов А.П. Время культуры. — М., 2000.

Рошак Т. Истоки контркультуры. — М., 2014.

Уайт Л. Избранное: науки о культуре. — М., 2004.

Уайт Л. Избранное: Эволюция культуры. — М., 2004.

Глава 23

ФИЛОСОФИЯ ИСКУССТВА

Известно высказывание Т. Адорно о том, что своеобразным прототипом произведения искусства может служить такое явление, как фейерверк¹. Это рукотворное изделие, которому свойственна мимолетность, несерьезность и развлекательность. Одновременно оно представляет собой эмпирическое «другое». Фейерверк — небесное знамение: вспыхивающая и тут же исчезающая огненная надпись, значение которой остается неразгаданным. Загораясь подобно фейерверку, истинное произведение искусства актуализируется в виде явления, выражающего определенное содержание. Смысл, заложенный в конкретной художественной форме, невыразим никакими другими средствами, например, с помощью морали или религии. Искусство обладает собственной ценностью, и каждая эпоха обнаруживает его новые свойства и безграничные возможности.

ВКУС, ГЕНИЙ, ИДЕАЛ

Автономность и суверенность искусства впервые обосновал И. Кант, которого по праву считают основоположником современной эстетики. Он полагал, что для создания подлинного искусства необходим гений, а для суждения о художественном произведении — вкус. Гений — это «врожденная способность души, посредством которой природа дает искусству правила»², способность создавать то новое, что в дальнейшем признается образцом для подражания. Гений возможен только в искусстве. Сам гений не в состоянии объяснить свой природный дар, не в его власти преднамеренно изыскивать законы своего творчества. Оценивать произведения искусства призван вкус.

Вкус, реализующей свободу личности, фиксирует не столько свойства воспринимаемого объекта, сколько те переживания, которые человек обнаруживает в самом себе. Отсюда возникает некоторое затруднение (антиномия вкуса). Суть его в том, что, с одной стороны, суждение вкуса претендует на общеобязательность и всеобщность, но, с другой стороны, оно носит субъективный характер, поскольку выражает личное отношение и переживание. Тезис антиномии: суждение вкуса не основывается на понятии, поэтому его невозможно обсуждать. Антитезис: суждение вкуса основывается на понятии, поэтому его можно обсуждать и доказывать свою позицию. Кант видит

¹ Адорно Т. Эстетическая теория. — М., 2001. — С. 120.

² Кант И. Критика способности суждения. — М. — С. 180.

разрешение антиномии в том, что само понятие, лежащее в основе вкуса, — это эстетическая идея, не являющаяся теоретической. Эстетическая идея не определяется логической схемой и не выразима до конца на языке понятий. В силу этого обстоятельства произведение искусства, содержащее огромный потенциал ассоциативности, способствует игре познавательных способностей и пробуждает воображение.

Кант противопоставлял свободные искусства (поэзию, музыку, живопись и др.) ремеслу (наемному искусству) как занятию, заманчивому в первую очередь по своему результату (вознаграждению). Искусство осуществляется не ради решения какой-либо конкретной практической задачи — оно доставляет радость само по себе. Непринужденность игры воображения и рассудка, развивая общительность и воображение, укрепляет душевные силы и познавательные способности, повышает жизнедеятельность. Искусства «прекрасной игры ощущений» Кант подразделял на два вида: художественную игру ощущений слуха (музыку) и зрения (искусство колорита).

Первый развернутый опыт конструирования философии искусства как мира идеальных ценностей принадлежал Ф. Шеллингу, который стремился разрешить два основных взаимосвязанных вопроса. Почему искусство может и должно быть предметом философского исследования? Каким образом рождается произведение искусства? Ответы на эти вопросы он предложил в курсе лекций, прочитанных в 1802–1805 гг. в Йене и Вюрцбурге, и позднее (в 1859 г.) опубликованных под одноименным названием «Философия искусства». Шеллинг полагал, что художественное творчество бессознательно и необходимо: гений творит подобно природе, не отдавая себе отчета в процессе порождения своих творений. Гений обладает интеллектуальной интуицией — особой продуктивной способностью целостно мыслить противоречие. Конечность художественного произведения не исключает бесконечности его смысла. В искусстве заложена система сущностных принципов Вселенной, раскрывая которые, философия искусства может и должна стать общим органом (орудием), заключительным аккордом всей архитектоники философии: «Философия искусства есть наука обо Всем в форме и потенции искусства»¹.

Образцом фундаментального научного исследования являются «Лекции по эстетике» Г. Гегеля, в которых он разработал учение об исторических и типологических формах идеала. Идеал как высшая степень наилучшего и ценного рождается в том случае, если идея и чувственная форма ее выражения полностью соответствуют друг другу. Идеал не может в полной мере воплотиться в природе. В искусстве он проходит три ступени развития: символическую, классическую и романтическую. Искусство по глубине познания сопоставимо с религией и философией: «искусство призвано раскрывать истину в чувственной форме»². Что же отличает художественный гений? Во-первых, развитая творческая фантазия, ведущая к «охватыванию действительности и ее форм», а во-вторых, цепкая память, ведь художник должен черпать свои идеи «из полноты жизни», не надеясь на плоды собственной фантазии. Гегель с сожалением отмечает, что в жизни современного прозаического мира художественное

¹ Шеллинг Ф. Философия искусства. — М., 1999. — С. 65.

² Гегель Г. В. Ф. Лекции по эстетике. — СПб., 2001. — Т. 1. — С. 127.

творчество как форма самопознания постепенно утрачивает былое лидирующее положение, теряет истинность и жизненность.

Заметное влияние на развитие европейской философии искусства оказал труд А. Шопенгауэра «Мир как воля и представление» (1819), содержащий глубокие рассуждения о природе гения и художественного творчества. Гений созерцает природу и жизнь, выражая прообразы и вечные идеи в изобразительном искусстве, поэзии или музыке. Созерцательность — сущность гениальности. Благодаря созерцанию и силе воображения гений способен освободиться от страданий, причиняемых волей, и пребывает в «великой, неземной веселости». Гений в чем-то подобен ребенку или безумцу, в котором нарушен здравый смысл. Творения гения не подчиняются принципу пользы, поэтому их восприятие приносит эстетическое наслаждение. Согласно Шопенгауэру, особым онтологическим статусом среди искусств обладает музыка. Четыре голоса гармонии (бас, тенор, альт, сопрано) отражают определенные ступени объективации воли, существующей в природе. Так, бас, указывающий на низшую ступень неорганической природы, служит фундаментом для более высоких голосов. Средние голоса (тенор и альт) представляют, согласно Шопенгауэру, растительное и животное царства, а в верхнем голосе (сопрано) он предполагает высшую ступень объективации воли — осмысленную жизнь и деятельность человека.

Под влиянием идей А. Шопенгауэра Ф. Ницше написал работу «Рождение трагедии из духа музыки» (1872), в которой сформулировал известную фразу о том, что бытие и мир оправданы в вечности только как эстетический феномен. Он выделил две взаимосвязанные формообразующие художественные универсалии, сквозь призму которых проследивал всю историю культуры и искусства, — дионисическое и аполлоническое начала. Первая из них тяготеет к спонтанности, импульсивности, чрезмерности и опьянению жизнью, а вторая — к гармонии, порядку, равновесию, мере, поэзии и сновидению. Поступательное развитие искусства определено этой двойственностью: «дионисическое подполье мира может и должно выступить как раз лишь настолько, насколько оно может быть затем преодолено аполлонической просветляющей и преобразующей силой»¹.

В современной культуре, в условиях новой картины мира реализуется в поэтически-символическое требование «возрождения трагедии»: идеи трагического познания и мировоззрения, трагического человека.

ИСКУССТВО КАК ПУТЬ К БЫТИЮ И ИСТИНЕ

В начале 1930-х гг. на основе учения Э. Гуссерля, нередко обращавшегося к искусству для иллюстрации своих теоретических положений, сложилась феноменология искусства. Важным понятием феноменологии является интенция (стремление) — направленность сознания к смыслу. Интересно, что художественный предмет сам инициирует особую направленность внимания

¹ Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки // Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. — М., 1990. — Т. 1. — С. 156.

на самого себя. Изображения могут представлять фактические лица, места, или события. Они могут представлять также вымышленные вещи, например, кентавров или русалок. Однако в отличие от объектов фантазии, постоянно изменяющихся по индивидуальной прихоти, они представлены в физическом носителе и позволяют наблюдателю наслаждаться их стабильностью и общедоступностью. Идеальный мир изображений имеет свое собственное пространство и время. Так, реально зритель видит линии, нарисованные тушью на листе бумаги, но за пределами восприятия чернил и бумаги возникает конкретный образ, например лицо человека. Иначе говоря, образ одновременно отсутствует и появляется в изображении.

Блестящими образцами применения феноменологического метода в эстетике являются труды Н. Гартмана и Р. Ингардена.

Роман Ингарден (1893–1970) — польский философ, учился в Геттингене у Э. Гуссерля и тесно сотрудничал с ним во Фрайбурге, позднее преподавал в университетах Львова и Кракова. Основной труд — «Исследования по эстетике», в котором был осуществлен детальный анализ содержания и структуры эстетического феномена в различных видах искусства.

Широко известны их исследования по литературе, живописи, музыке и архитектуре. В центре внимания Р. Ингардена находится многослойная структура литературного произведения искусства. На примере стихотворения А. Мицкевича «Аккерманские степи» он выделяет горизонтальное и вертикальное измерения. Первое соответствует последовательности сменяющих друг друга частей произведения. Второе (вертикальное) измерение включает звучание и значение слова, предмет и содержание, но наиболее интересен слой зримо представленных «видов», например людей или вещей. Виды мы переживаем, наблюдая данную вещь. Виды могут быть как зрительными, так и слуховыми или осязательными. Возникновение «видов» во многом зависит от воображения воспринимающего, поскольку они не образуют непрерывного целого: они возникают, сверкают в течение одного мгновения и гаснут.

Ингарден останавливается также на «схематичности» и «конкретизации» литературного произведения. «Схематичность» произведения связана с тем, что всем имеющимся в нем компонентам свойственна неполная определенность, незавершенность построения: каждый изображенный предмет имеет ограниченное число запечатленных черт, хотя реально их бесчисленно много. Читателю предоставляется возможность самому достроить представленный предмет. «Схематичность» произведения вызывает необходимость «конкретизации», которая во многом совпадает с процессом чтения или восприятия. В силу схематичности произведение представляет собой всего лишь набросок, благодаря конкретизации произведение-схема становится живым существом или организмом. В процессе конкретизации «мы, несомненно, выходим за пределы самого произведения, но делаем это, однако, в соответствии с его замыслом»¹. В процессе конкретизации создается эстетическая ценность, кон-

¹ Ингарден Р. Исследования по эстетике. — М., 1962. — С. 29.

кретизация выступает не только как восприятие, понимаемое как сотворчество, но и как само творение и создание.

Развитие феноменологической философии искусства продолжил Н. Гартман. Свою концепцию многослойной структуры художественного произведения Гартман разрабатывает, опираясь главным образом на живопись. В каждом произведении он выделяет два плана: реальный (материальный), и ирреальный (духовный, идеальный). В процессе эстетического созерцания мы свободно проявляем эмоциональность, схватывая «в ландшафте — момент настроения, в человеке — момент душевного состояния»¹. В живописном портрете Гартман выделяет шесть слоев, из которых только первый (слой красок на холсте) является реальным. Остальные — ирреальными, составляющими задний план произведения. Они проявляются, просвечивают благодаря воспринимающему сознанию.

Для французской феноменологии второй половины XX в. принципиальное значение имеют работы М. Дюффрена и М. Мерло-Понти. В 1990-х гг. М. Дюффрен был неофициально признан главой европейской философии искусства. В своих четко структурированных и систематизированных трудах он рассматривал как классические эстетические вопросы, так и проблемы современного искусства. Он обращает особое внимание на проблему кризиса искусства и иронично заявляет, что «начать эту тему необходимо с констатации, смерть искусства не состоялась. Искусство, разговоры об искусстве, рынок искусства процветают»². По его мнению, эстетическая сфера является началом всех путей развития человечества. Эстетическое восприятие — уникальный контакт человека с творческими силами природы. Дюффрен был убежден, что эстетический опыт гармонизирует все противоположные интенции в человеке, принося его с внешним миром, поэтому богатство и разнообразие эстетического опыта, достигающего кульминации в выражении, трудно переоценить.

Главное назначение искусства Дюффрен видит в том, что оно выражает и передает «голос Природы», обращенный к человеку. В ходе анализа специфических черт и особенностей эстетического объекта, каковым для Дюффрена выступает художественное произведение, он делает вывод о том, что основным элементом объекта является экспрессия. Она совпадает со смыслом эстетического объекта и должна схватываться интуитивно, прямо и непосредственно. Дюффрен проводит мысль о самодостаточности мира эстетического объекта, о том, что он ничем не обязан реальной действительности.

Важнейшие темы исследований М. Мерло-Понти — всеобщие формы восприятия, «логос эстетического мира», природа языка и др.

Морис Мерло-Понти (1908–1961) — французский философ-феноменолог. Образование получил в Высшей нормальной школе в Париже, во время Второй мировой войны участвовал в движении Сопротивления, с 1945 г. являлся профессором Лионского университета, а затем в Коллеж де Франс. С помощью исследования языка стремится раскрыть человеческого субъекта в его фундаментальных измерениях. Основные труды: «Феноменология восприятия» (1945), «Смысл и бессмыслица» (1948), «Приключения диалектики» (1955), «Знаки» (1960), «Око и дух» (1961).

¹ Гартман Н. Эстетика. — М., 1958. — С. 36.

² Дюффрен М. Кризис искусства // Западноевропейская эстетика XX века. — М., 1991. — С. 31.

Мир, язык и история предстают как взаимосвязанные, проникающие друг друга сферы. Для них характерна диалектика субъективного и объективного, смысла и бессмыслицы, логики и случайности. В силу этого обстоятельства учение Мерло-Понти определяют как «философию обращающихся понятий» или «философию двусмысленности». Перечитывая и переписывая заново старые темы эстетики, он отмечал, что в искусстве реализуется потребность в общении и самовыражении. Искусство — это всегда «говорящий язык», произведения которого принципиально не завершены. Особенно интересна и значима для Мерло-Понти художественная литература, где язык перестает быть лишь средством сообщения и становится телом писателя, самим писателем. Не менее настойчиво он изучал немую «науку» живописцев и скульпторов, осваивая изысканную сложность их языка, чтобы понять смысл краткого слова «видеть».

Сенсацией стало исследование М. Хайдеггера «Исток художественного творения» (1936), в котором особенно поражае новый понятийный аппарат философии искусства. Художественное произведение — откровение, раскрывающее мир конкретного человеческого существования. Оно является локусом (местом) борьбы между открытостью и уединенностью, между Миром и Землей. Искусство впервые дает вещам облик, а человеку — взгляд на самого себя. Искусство «в своей сущности есть исток — выдающийся способ становления истины, становящейся благодаря искусству сущей, то есть совершенной»¹.

Хайдеггер стремится строго разграничить художественное творчество и ремесленное производство. Поиск сущности искусства он начинает с утверждения, что художественное творение не вещь или продукт, оно не может быть понято как единство формы и содержания. Это не простое подражание предварительно существующему объекту. Хайдеггер приводит пример, интерпретируя картину Ван Гога, изображающую крестьянские башмаки: в картине Ван Гога свершается истина не потому, что башмаки верно срисованы. В ней истина выходит из забвения, порождая новые формы бытия.

ДЕГУМАНИЗАЦИЯ ИСКУССТВА

В 1925 г. Х. Ортега опубликовал работу «Дегуманизация искусства», за которой со временем закрепилось определение «азбука модернизма». Столкнувшись с непопулярностью новой музыки, Х. Ортега предположил, что этот факт связан с прогрессирующим расслоением общества. Элита — это не привилегированные слои, а та часть общества, которая обладает особым «органом восприятия»: новое искусство намеренно спланирует элитарное меньшинство. «Новое искусство», сосредоточенное на форме художественных достижений, усложняется настолько, что многие перестают его понимать. Оно, напоминая бездушного репортера у постели умирающего, гордится своей бесстрастностью и бесчеловечностью, безразличием ко всему видимому.

Длительное время искусство, изображающее человеческие судьбы и характеры, заставляло сопереживать радостям и бедам героев. Иллюзорность жизни

¹ Хайдеггер М. Исток художественного творения. — М., 2008. — С. 217.

произведения искусства казалась естественной. Его художественные средства: стиль, форма или структура были направлены на усиление реальности восприятия. Пересматривая такой подход, Ортега заявляет, что сострадание или сопереживание с помощью искусства — это всего лишь самообман и избавление от скуки.

Произведения искусства — объективный факт жизни. Важно не то, что автор хотел выразить, а то, что реально высказал. Произведение заслуживает большего внимания, чем реальное событие. В нем совершается переход от воспроизведения реальных предметов к изображению идей. Современное искусство — драма идей и фантомов, которые, рождаясь в творческом сознании, начинают самостоятельную жизнь на сцене или в кино. Раньше идея, являясь «органом» познания, помогая упорядочить материал создавала стройные системы в науке и философии. В современном обществе идеи, овладевая умами миллионов, обуславливают мощные социальные процессы: столкновения человеческих масс в войнах и революциях.

В традиционном искусстве для оживления изложения в качестве художественного приема использовалась метафора (перенос значения с идеи на вещь или конкретное действие). Например, история — «река времени», дети — «цветы жизни». В «новом искусстве» метафора из служебного средства превращается в «поэтическую вещь» и распространяется на любые мыслительные конструкции. Искусство модернизма настолько приучило современного читателя и зрителя к метафорам, даже репортаж с места трагических событий чаще всего не вызывает сочувствия, поскольку воспринимается как метафора.

Произошло смещение в направленности самой метафоры: если раньше она была призвана расширить значение предмета, то теперь снижает, скрывает или даже заменяет его символом. Причудливые сооружения из символов надежно маскируют реальный мир. Искусство нового стиля испытывает отвращение к живым, реалистичным формам. Оно намеренно искажает не только природные формы, но и художественную перспективу, избегая обобщений и наделяя высоким смыслом мельчайшие жизненные детали. Известно, что «художественный микроскоп» является не менее революционным изобретением, чем реальный, используемый в научных исследованиях.

Прежнее искусство опиралось на традиции, целенаправленно изучая и вбирая мастерство прошлых поколений. Возникает вопрос: почему новое искусство столь агрессивно по отношению к традиции? Возможно, ответ состоит в том, что европейское искусство, впитавшее ценности философии, религии и науки, несло в себе некую опасность, как социальный инструмент. Кроме того, отказ от старого стиля стал толчком к творческим поискам. Ортега ставит и другой вопрос: не является ли ирония по отношению к традиции проявлением неприятия конкретно европейской культуры? Иронический вопрос не предполагает однозначного ответа.

Ирония (притворство) как художественный прием была разработана немецкими романтиками (в частности, в «бессистемной системе» Ф. Шлегеля). Романтическая ирония схватывает и демонстративно сталкивает противоречивые идеи и противоположные оттенки смысла. Мысль, «вывернутая наизнан-

ку», становится важнейшим требованием романтизма. В постклассической эстетике и философии искусства ирония достигает предельно высокого статуса — становится одной из центральных категорий.

Через иронию «новое искусство» стремится продемонстрировать свою зрелость, осознанно отказываясь от всякой патетики. Ценностью становится сам процесс творчества, а не его результат. Искусство не более чем игра. Претензии традиционного искусства на значимую роль в обществе (например, искусство призвано сеять «разумное, доброе, вечное») вызывают лишь улыбку ироника. Ироник, трезво оценивая происходящее, не питает никаких иллюзий, но и не приходит ни от чего в отчаяние. Тогда как человек, не склонный воспринимать иронию, оценивает новое искусство как фарс и балаган. Он уверенно заявляет, что «новое искусство» способно лишь к самоутверждению и самолюбованию. Кроме того, бесконечная ироничность утомительна: насмешка над вчерашними ценностями помогает создавать новые, которые тут же высмеиваются вновь.

Важнейший постулат традиционной эстетики гласил: искусство должно формировать идеал, изображая жизнь и человека в его обстоятельствах. В новом искусстве утверждается, что искусство, если оно стремится к автономности, не может следовать за жизнью. Его задача — стилизовать жизнь на основе воображения, не считаясь с гуманистическими ценностями. «Стилизация предполагает дегуманизацию. И наоборот, нет иного способа дегуманизации, чем стилизация»¹.

Новое искусство, искажающее живые и вещные формы, энергично отрицает личность, что особенно заметно в поэзии и музыке, которые традиционно были направлены на выражение личных переживаний. Человеческое сочувствие мешает художественному восприятию. Заставить засмеяться или заплакать зрителя совсем не сложно, но какое отношение все это имеет к искусству, — актуальный вопрос, поставленный новой эстетике. Возможно, ответ предполагает разделение сферы жизни и искусства: художник начинается там, где заканчивается человек. Вместе с тем Х. Ортега-и-Гассет, рассматривая дегуманизацию искусства как определенный симптом, не исключает и гуманистических тенденций.

СМЕРТЬ АВТОРА, ТЕКСТ, РИЗОМА, СИМУЛЯКР

«Смерть автора» (1967) — одно из самых известных эссе французского философа Р. Барта, в котором он рассуждает о проблеме понимания художественного текста.

Ролан Барт (1915–1980) — французский философ, один из ведущих представителей структурализма. Окончив Сорбонну, с 1950-х гг. занимался научной деятельностью, преподавал в Практической школе высших знаний, в 1977 г. возглавил кафедру литературной семиологии в Коллеж де Франс. Автор таких работ, как «Мифологии» (1957), «О Расине» (1963), «Система моды» (1967), «Империя знаков» (1970).

¹ Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. — М., 1991. — С. 237.

В классической интерпретации искусства автор, вынашивающий замысел, предшествует своему произведению, существует до него. Автор — творец, произведение — результат. Пытаясь найти скрытый смысл искусства, традиционная критика нередко связывала биографию автора с его произведением. Решающим разъяснением здесь служили опыт и пристрастия художника. Такой способ прочтения, согласно Барту, удобен, но ненадежен. Существенный недостаток его состоит в том, что «присвоение авторства» означает утверждение единственной интерпретации и приводит к «наложению ограничений на текст».

В современном искусстве между писателем (скриптором) и текстом нет отношения «до — после». Писатель рождается и живет одновременно с текстом, всякий текст вечно пишется здесь и сейчас. Текст — это не линейная цепочка слов, созданная автором-Богом. Он открыт и не имеет объединяющего центра. Текст обладает сложно организованной структурой, каждая его часть содержит множество слоев: в нем осуществляется неустранимая множественность смысла. Барт проводит аналогию между текстом и тканью, заявляя, что «текст — ткань из цитат», взятых из «бесчисленных центров культуры», а не из одного, то есть не из индивидуального опыта. Основной смысл текста зависит от впечатлений читателя, а не от вкуса или страсти писателя. Главная функция писателя (скриптора) состоит в том, чтобы «производить», а не интерпретировать свою работу. Каждая книга создается заново при каждом новом прочтении, поскольку источник смысла заложен в языке и впечатлениях читателя. «Рождение читателя приходится оплачивать смертью автора», — заключает Р. Барт¹.

Дальнейшее исследование языка искусства связано с понятием «ризомы», выражающего идею нелинейно организованного текста. «Ризома» — название работы Ж. Делеза и Ф. Гваттари, вышедшей отдельной книгой в 1976 г. Речь в ней идет о двух различных типах культуры — «древесной культуры» и «культуры корневища» (ризомы). Первый тип, опирающийся на теорию мимесиса, тяготеет к классическим образцам. Искусство этого типа подражает природе, являясь ее калькой, фотографией или графической записью, в нем присутствует центр (стержень), который ограничивает «свободную игру структуры». Символом такого искусства является дерево, а характерным примером — классическая книга.

Второй тип — «культура корневища», примером которой могут служить луковицы или клубни, радикально отличается от древесной корневой системы. Ризома не подчиняется никакой структурной или порождающей модели, она способна развиваться в любом направлении и принимать самые разные конфигурации. По аналогии с ризомой рассматривается художественное творчество. Писатель (скриптор) создает тексты, напоминающие коллажи явных и скрытых цитат. Записанные тексты нужно распутывать, расшифровывать, проследивать во всех поворотах и на всех уровнях. Читатель не только овладевает текстом, по сути, он создает его заново. Поясняя свою позицию, авторы используют понятия «шведский стол», с которого каждый берет все, что захочет, а также «лабиринт» с бесконечным числом выходов, коридоров и тупиков.

¹ Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. — М., 1994. — С. 391.

Понятие «симулякр» (подобие, пустая форма), возникшее еще в античной эстетике, указывает на некоторое, иногда довольно удаленное, сходство модели с оригиналом. В современной науке «симулякр» — это муляж, имитация образа, символа, знака, за которым не стоит никакой обозначаемой действительности. Это видимость, вытеснившая художественный образ и занявшая его место.

В этом смысле термин «симулякр» был введен Ж. Бодрийяром, который утверждал, что современность вступила в эпоху тотальной симуляции, превратившей человека в марионетку. В работе «Симуляция и симулякры» Бодрийяр прослеживал несколько фаз развития образа: 1) образ отражает реальность; 2) образ маскирует и искажает реальность; 3) образ маскирует отсутствие реальности; 4) образ вообще не имеет никакого отношения к реальности. В гиперреальном мире все вещи обладают очарованием, порожденным самой искусственностью мира. Искусство по-прежнему присутствует в жизни: существуют музеи, художники и эстетические теории. Однако в мире, где исчезло различие между образом и реальностью, неизбежна трансформация художественной сферы: «Искусство теперь повсюду, поскольку в самом сердце реальности теперь искусственность»¹.

Современный гиперреальный мир немислим без СМИ и фотоискусства. С момента изобретения фотографии, по своему значению сопоставимому с изобретением письменности, начинается новая эпоха. (Фото буквально означает «писать светом».) Все мы являемся «жителями фотографической Вселенной». На первый взгляд, фотография сходна с традиционными видами искусства, например с живописью или графикой. Однако очевидны существенные различия между ними. Показательна дискуссия об онтологическом статусе фотоискусства и живописи, продолжающаяся многие годы. Живопись может симулировать реальность, создавая образы чистой фантазии. Например, предельно трудно обнаружить в реальности объекты сюрреалистических произведений С. Дали.

Фотограф, в отличие от художника, никогда не создает объект, поскольку объекты фотографии должны быть найдены в физическом мире. Фото — это спонтанный импульс, который идет от внимательного глаза и запечатлевает момент в его вечности. Другое принципиальное различие между фотографией и живописью заключается в средствах производства. В фотографии первичен акт видения. Если используется автоматическая камера, то вместо фотографии получается механическое или электронное копирование.

Сегодня философия искусства занимается также многими другими СМИ: от иллюстрированных рукописей до современных технологий, включающих блоги, компьютерные игры, инсталляции и киберпространство. Понятие «виртуальная реальность», введенное в оборот французским теоретиком театра А. Арто, означает особый вид искусственно смоделированного мира, в котором приостановлены общие законы времени и пространства. Время теряет свою необратимость, а пространство стабильность: место исчезает. Люди становятся всемогущими. Появляются новые возможности для восприятия

¹ Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. — М., 2000. — С. 154.

и взаимодействия, в частности, возможность изменения своей индивидуальности. Виртуальная реальность моделируется на основе символов с помощью творческих актов субъекта. Погружение в виртуальную реальность означает, что наблюдатель или агент видит, слышит, чувствует и даже может действовать в представленном мире.

Первый, достаточно низкий уровень погружения создается окном World системы. Рамка окна позволяет четко разграничивать виртуальную реальность и действительность. Более высокий уровень погружения достигается с помощью специальных трехмерных методов, например, с применением очков, шлемов и др. Абсолютное погружение на уровне современных технологий невозможно, поскольку наблюдатель способен воспринимать, например, необеспеченность тела. Абсолютное погружение означало бы исчезновение виртуального мира. Виртуальная игровая реальность вполне сопоставима с художественной сферой. Художественное творчество сосуществует с другими формами общественного сознания, в частности с политикой и религией. В XX в. произошла эстетизация фашизма. Фашизм как форма национального мышления превращает общество в тотальный спектакль, в котором видение художника (воля фюрера) больше ничем не отличается от устремлений людей. Добро отождествляется с образом идеально организованного общества, объединенного национально-культурными связями. Опасность эстетизма в политике состоит в том, что подлинные истины подменяются художественными репрезентациями, и люди утрачивают способность отличать истину от ее суррогатов и фикций. Соотношение искусства и религии принято иллюстрировать пересекающимися кругами. Диапазон пересечений варьируется: например, в концепциях М. Хайдеггера и М. Мерло-Понти он относительно широкий, а в философии Э. Гуссерля и М. Шелера — существенно сужен. В философии искусства и религии выделены две противоположные точки зрения. В первом случае художественный и религиозный опыт считаются внутренне взаимосвязанными, и религия определяется как своего рода искусство, а искусство как внутренне религиозное. В альтернативном подходе искусство прежде всего то, что открывается в эстетическом опыте, а неразрывная связь между искусством и религией является следствием подмены терминов.

Выводы

1. Суждение вкуса — способность человека, ориентируясь на свои симпатии и антипатии, определять степень совершенства рассматриваемого объекта. Вкус не сводится к правилам, понятиям или системе образцов, поскольку опирается на непосредственное чувство. Понятию хорошего вкуса принято противопоставлять понятие отсутствия вкуса, а не плохого вкуса. Вкус, тесно связанный с моралью, является исходной точкой формирования общественного идеала.

2. Художественное пространство, обеспечивающее произведению внутреннее единство и завершенность, является центральным понятием современной философии искусства. Художественное пространство автономно, несводимо к какому-либо другому виду, например к пространству сновидения. художе-

ственный объект возникает на границе фантазии и реального восприятия. Глубина художественного пространства зависит от воспринимающего субъекта. Парадокс состоит в том, что хотя под маской искусства угадывается стихия жизни, но смыслы бытия, выражаемые искусством, с трудом поддаются вербальному определению.

3. Модернизм как своеобразный стиль современного искусства характеризуют следующие моменты: отказ от предметности, требование постоянного изменения и новизны, спонтанность творчества, автономность искусства, элитарность, четкое разграничение высокого и массового искусства.

4. Любое произведение, а также искусство в целом можно рассмотреть в качестве текста. Тексту присуща мозаичность смыслов. Метафорой текста может служить сеть. Невозможно выделить первичный и оригинальный текст. У него нет ни начала, ни конца, поскольку текст размещается в языке.

5. На вопрос «что такое искусство?» дано множество ответов, однако среди них нет и быть не может единственно верного определения. Каждое определение содержит элемент предписания (нормы), указания на то, каким искусство должно быть. Заявленная норма всегда расходится с описанием феномена искусства. По этой причине современная философия признает любое определение искусства относительным, формирующим лишь предварительное представление о художественном творчестве.

Контрольные вопросы

1. Поясните понятия классической немецкой философии искусства «вкус», «гений», «идеал».
2. Какова, по мнению А. Шопенгауэра, роль созерцания в творчестве?
3. Как М. Хайдеггер интерпретирует картину Ван Гога «Башмаки»?
4. Как в философии искусства используется понятие «ризомы»?
5. Что подразумевается под термином «симулякр»?

Для дополнительного чтения

- Американская философия искусства. Антология. — Екатеринбург, 1997.
Басин Е.Я. Семантическая философия искусства. — М., 2012.
Лишаев С.А. Эстетика пространства. — СПб., 2015.
Маньковская Н.Б. Эстетика постмодернизма. — СПб., 2000.
Современная западноевропейская и американская эстетика: Сб. переводов. — М., 2002.
Handbook of phenomenological esthetics / Ed. by H.-R. Sepp, L. Embree. Springer: L.; Dordrecht; Heidelberg; N.Y., 2010.

Глава 24

КЛАССИЧЕСКАЯ И СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ

С момента возникновения философии религия стала ее темой. Дело в том, что большинство вопросов, на которые пытается дать ответ философия — вопросы об истоках мира, положении человека в космосе, основаниях человеческих действий, возможностях и границах познания, — одновременно стали темами религиозного миропонимания. Поэтому в течение всей своей истории философия нуждалась в критическом разграничении с религией. Само название «философия религии» появилось довольно поздно — в XVIII в., когда религия стала пониматься как обособленная сфера жизни, отделенная от иных областей теоретической и практической деятельности. Однако уже в ранней греческой философии можно обнаружить определенные представления о божестве, об отношении божественного и конечной действительности. История философии религии самым тесным образом сближается с историей европейской философии. Прежде, чем стать особой философской дисциплиной со своим предметом, методами и направлениями, философия религии присутствовала в любом философском построении, проясняющем бытие сущего в целом.

Философия религии — это философское мышление, рассматривающее религию в качестве своего предмета, изучение общих принципов, на которых основана религия, концептуализация природы Бога, отношения Бога и мира. Философствовать о религии может не только верующий, но и атеист, и агностик. Философия религии принадлежит философии, а не теологии. Это такое философское мышление, которое проясняет сущность и способ бытия религии, отвечает на вопрос: «Что есть религия как таковая?» Философия религии как культурное явление возникла в рамках иудео-христианской традиции. Мы рассмотрим не универсальное определение религии, а то понимание, которое сложилось в процессе сложных взаимоотношений европейской философии и христианского вероучения.

Религия старше философии и, очевидно, имеет свои собственные корни. Она, скорее, нечто «иное» по отношению к философии, поскольку здесь мы имеем дело с реальностью, превосходящей границы и возможности человеческого разума. Эта ситуация особенно ярко ощущалась в эпоху раннего христианства, не видевшего ни малейшей нужды в философском обосновании. И дальнейшая история христианства дает немало примеров того, что религия относится к философии как к своей противоположности. Но при этом в своих истоках религия осуществляется как человеческое событие, как форма чело-

веческого существования. Она исполняется в горизонте человека. Всегда есть человек, который верит, молится, участвует в культе. Поэтому философия религии рассматривает теологические понятия прежде всего как феномены религиозного опыта.

Религиозный опыт осуществляется в тесной связи с человеческим самопознанием и пониманием бытия. Люди пытаются понять самих себя и свою веру в Бога, задавая себе вопрос: «Что означает мое верование?» Кроме того, религия исполняется в человеческом языке, формах и категориях человеческой мысли. Это объясняет тот факт, что религия изменяется вместе с историческими переменами в понимании человека и бытия. Религия имеет человеческую историю, хотя Бог, как источник религиозного понимания, неизменен и пребывает над историей. Значит, возможен философский вопрос о религии, даже если то, о чем спрашивается, оказывается совершенно иным по отношению к философии.

Теперь можно попытаться дать определение религии, чтобы прояснить, с чем же философской мысли приходится иметь дело. Религия — это отношение человека к Богу или области божественного. Это определение включает в себя вопрос о Боге как принципе религии, о человеке как носителе религии, и об отношении человека и Бога, составляющем основу целостности, называемой религией. Философская разработка этих вопросов отличается от догматических построений традиционных религий. Философия исходит из естественных условий человеческого существования без привлечения откровения. Уже в эпоху раннего христианства апологеты II в. спрашивают, существует ли Бог. Этот вопрос предполагает понимание того, «что» есть Бог, и такое понимание реальности, которое обосновывает возможность разума давать ответы на эти вопросы. В средневековой схоластике философское богопознание называется естественной теологией и противопоставляется теологии откровения. Обоснование возможности естественной теологии в средневековой мысли базировалось на фрагменте Послания ап. Павла к Римлянам 1:19 (ибо то, что можно знать о Боге, явно для них, ибо Бог явил им), в соответствии с которым предполагалось, что человек способен достичь религиозной истины, применяя естественные силы дискурсивной мысли. Если происхождение и назначение человека определяется в его отношении к абсолюту, человек должен иметь знание об этом абсолюте. Возможность такого знания проистекает из зависимости творения от Бога. Объектом философского богопознания становится Бог, поскольку Он познаваем через свои творения, человеческую душу в ее свободе и бессмертии и через естественный закон.

ФИЛОСОФСКИЕ КОНЦЕПЦИИ БОГА: КЛАССИЧЕСКАЯ МЕТАФИЗИКА

Существуют различные типы человеческих представлений о богах:

- политеизм, представление о множестве богов, персонифицирующих какую-либо из сторон человеческой жизни;
- пантеизм — вера в Бога, тождественного природе и миру в целом;

- деизм — идея Бога — Творца универсума, не вмешивающегося в человеческую историю;
- монотеизм или теизм (эти понятия часто используют как синонимы) — вера в единого Бога — высшее Бытие, личное и моральное, Творца, ответственного за свое творение.

Монотеистическое представление о Боге явилось основой иудео-христианской традиции. В христианской метафизике формируется философский подход к религии, который можно назвать онтотеологическим. В рамках этого подхода предполагается, что религия не должна превращаться в философию, тем не менее, религия полагается на философских основаниях, дабы обрести в них аргументы против атеизма и найти доказательства того, что не все религии соответствуют философскому определению ее сущности, не все являются «истинными», но данная характеристика применима только к одной — библейской. Религия здесь понимается как служение Богу или богам. Преимущества религии перед атеизмом должны быть аргументированы посредством философских доказательств бытия Бога. Вопрос о том, какая из многочисленных религий является истинной, решается через философские аргументы, описывающие божественную сущность. Только служение истинному Богу (т.е. Богу, который соответствует понятию Бога) может быть «истинной религией». Поэтому ключевыми темами онтотеологии стали попытки концептуализировать сущность Бога и представить философские подтверждения существования Бога.

В рамках классической метафизики Бог понимается как бытие само по себе (*ipsum esse*), бытие в самом себе и для самого себя — как мышление, мыслящее самое себя. При этом само бытие одновременно есть и с необходимостью существующая сущность. Тем самым вопрос об истинной религии решается следующим образом: истинная религия — это служение тому Богу, который открывает себя как Суший. Бог в своем собственном существовании не зависит ни от каких моментов реальности, кроме самого себя. Он не сотворен каким-либо высшим бытием. В этом проявляется отличие Бога от мира, где каждая вещь существует не в собственном смысле, сущность и существование отчетливо различаются. В Боге сущность едина с существованием. Бесконечная полнота и совершенство его бытия безусловны. Можно сказать, что Бог абсолютно онтологически независим.

Определение Бога как полноты бытия предполагает его *бесконечность и неограниченность*. Бытие Бога бесконечно превышает всякое конечное бытие, между ними нет никакой пропорции. Но при этом Бог есть основание бытия, структура бытия укоренена в нем. Отдельные элементы конечной реальности могут тем самым стать основой суждения о бесконечном.

Бог *вечен*, не имеет начала и конца, иначе должна была бы существовать некая первичная реальность, давшая ему бытие. Понятие вечности в приложении к бытию Бога не тождественно «бесконечной длительности». Между временем и вечностью существует качественное различие. Время — феномен, характеризующий изменчивость нашего мира, вечность Бога ставит его вне потока перемен. В Нем нет смены состояний, нет прошлого и будущего, Он вечно пребывает в настоящем.

Бог — *Творец* всего существующего. В традиционном теизме считается, что Бог сотворил мир из ничего. Это очень важный момент, поскольку таким образом исключается возможность предсуществования материи как внешнего материала, из которого можно создавать объекты. Все возникает из небытия благодаря творческому акту Бога, акту его воли и любви. Средневековый мыслитель Фома Аквинский подчеркивал, что творение не было необходимым. Творческие действия Бога — это действия абсолютно свободные. Мир вообще мог бы не существовать, мог быть совершенно иным, и это нисколько не уменьшило бы величия и полноты Бога. Творение не происходит во времени. Наивно было бы утверждать, что творение мира было неким фактом, произошедшим миллионы лет тому назад и тогда же завершившимся. Повествование о творении, изложенное в первой книге Библии, не рассматривается сейчас как буквальное основание для научных концепций, но, скорее, как классическое мифологическое выражение веры в то, что весь естественный порядок — это божественное творение.

Бог — это *личность*, не нечто, а Некто. В Ветхом Завете Бог описывается в личных терминах. «Я Бог отца твоего, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова» (Исход 3.6). В христианстве личностные характеристики усиливаются. Самый распространенный образ Бога, который использует в Евангелиях Иисус Христос, — это образ отцовства. Бог является основанием всего личного, божественная жизнь участвует в каждой жизни, как ее основа и поддержка. Анализ личности Бога в традиционном теизме осуществляется по аналогии с человеческой личностью. Бог наделяется ментальными состояниями, свойственными человеку (знанием, волеием), но возведенными при этом в абсолютную степень. Так, личностные атрибуты Бога характеризуют Его как *всеведующее, всемогущее, совершенно благое (любящее)* существо. Необходимо также отметить, что выделение атрибутов не означает отождествления Бога с каким-либо свойством. В традиционной философской теологии подчеркивается божественная *простота*, что означает тождество Бога каждому из его внутренних свойств. Для Бога одно и то же быть и быть благом, мудрым всемогущим.

ДОКАЗАТЕЛЬСТВА БЫТИЯ БОГА

Доказательства бытия Бога представляют собой ряд аргументов, демонстрирующих реальное существование Бога, проясняющих основания, на которых верующий заявляет, что Бог существует. Можно выделить два основных типа теистических аргументов: доказательство существования Бога, исходящее из самого понятия Бога как самого совершенного существа (онтологическое доказательство), и доказательства, базирующиеся на различных аспектах опыта мира и человека (космологическое, телеологическое и антропологическое).

Онтологический аргумент был впервые сформулирован Ансельмом Кентерберийским в трактате «Прологий». Это доказательство не призвано убедить неверующего в существовании Бога, оно показывает внутреннюю логическую необходимость божественного бытия. Ансельм занимает позицию христиа-

нина, который уже верит в Бога и размышляет о разумных основаниях своей веры. В это время уже существовали космологические доказательства бытия Бога, но Ансельму важно было найти чисто логическое доказательство, которое было бы априорным, выведенным только из концепции Бога, без обращения к эмпирическому знанию. Основой доказательства стало понимание Бога как «того, больше чего нельзя ничего помыслить». Ансельм рассматривает крайнюю ситуацию, обращаясь к словам Псалма «сказал безумец в сердце своем: нет Бога». Этот отрицающий Бога безумец понимает, тем не менее, о чем он говорит. Иными словами, в своем разуме он имеет идею Бога как абсолютно совершенного существа, даже если он не предполагает, что такая вещь существует. «И, конечно, то, больше чего нельзя себе представить, не может быть только в уме. Ибо, если оно уже есть по крайней мере только в уме, можно представить себе, что оно есть и в действительности, что больше. Значит, если то, больше чего нельзя ничего себе представить, существует только в уме, тогда то, больше чего нельзя себе представить, есть то, больше чего можно представить себе. Но этого, конечно, не может быть. Итак, без сомнения, нечто, больше чего нельзя себе представить, существует и в уме, и в действительности»¹. Ансельм показывает, что представление о том, что величайшее из того, что можно помыслить, не существует, является внутренне противоречивым. Ведь то, что существует само по себе, вне нашего ума, очевидно больше, чем существование «Бог», имея в виду самое совершенное существо, само это определение включает в себя такую характеристику как существование.

Онтологический аргумент вызвал споры уже при жизни Ансельма и продолжает обсуждаться до сих пор. Первое опровержение представил современник Ансельма бенедиктинский монах Гаунилон. Он предлагает рассмотреть идею совершенного острова, прекраснее которого невозможно себе представить. Мы можем помыслить такой остров, но из этого никоим образом не следует его существование. Из одного только понятия нельзя делать вывод о реальном бытии этого существа. В своем ответе Ансельм утверждал, что нельзя сравнивать понятие совершенного острова и понятие Бога. Понятие Бога невозможно помыслить. В дальнейшем многие средневековые богословы, и прежде всего Фома Аквинский, не принимали онтологическое доказательство. Великие философы Нового времени Декарт, Спиноза, Лейбниц считали онтологический аргумент обоснованным и разрабатывали собственные варианты.

Самое яркое опровержение этого аргумента было И. Кантом в работе «Критика чистого разума». Для того чтобы разобраться в аргументах Канта, надо иметь в виду, что он делил суждения на аналитические и синтетические. В аналитических суждениях субъект и предикат тождественны. Они не расширяют наше знание, а только анализируют то, что уже содержится в понятии. Синтетические суждения добавляют к понятию субъекта предикат, который в нем вовсе не мыслился, тем самым получается новое знание о предмете. Для Канта определения аналитичны, а суждения о существовании синтетичны.

¹ Ансельм Кентерберийский. Сочинения. — М., 1995. — С. 129.

Наше понятие предмета не становится богаче, если мы прибавляем существование. Например, понятие треугольника не изменится от того, что я его только представляю или он еще и существует вне меня. Также обстоит дело и с понятием Бога. Существование не относится к содержанию понятия, это содержание остается тождественным, существует вещь или нет. «Ясно, что бытие не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло быть прибавлено к понятию вещи. Оно есть только полагание вещи или некоторых определений само по себе. В логическом применении оно есть лишь связка в суждении»¹. Существование или несуществование меняет только отношение к нашему познанию. В первом случае оно только предмет нашего мышления, во втором — предмет нашего опыта. Таким образом, понятие ста талеров остается неизменным во всех своих признаках, имею я эти сто талеров или нет. Момент существования в данном случае не меняет понятия вещи, а лишь состояние моего имущества. Отсюда Кант делает вывод, что «понятие высшей сущности есть в некоторых отношениях чрезвычайно полезная идея; но эта идея именно потому, что она есть только идея, совершенно не годится для того, чтобы только с ее помощью расширять наше знание в отношении того, что существует»². Следовательно, «все старания и труды, затраченные на столь знаменитое онтологическое доказательство бытия высшей сущности из понятий, потеряны даром, и человек столь же мало может обогатиться знаниями с помощью одних лишь идей, как мало обогатился бы купец, который, желая улучшить свое собственное имущественное положение, приписал бы несколько нулей к своей кассовой наличности»³.

Долгое время казалось, что Кант окончательно похоронил онтологическое доказательство. Но в XX в. интерес к нему возник вновь. В трудах английского философа Нормана Малкольма предпринята попытка возродить онтологическое доказательство, основанная на различении логической и фактической необходимости. Если суждение «Бог существует» обладает логической необходимостью (относится к аналитическим суждениям), тогда утверждение «Бог не существует» внутренне противоречиво. Если суждение «Бог существует» является фактической необходимостью, оно означает, что без существования Бога вещи не могли быть такими, каковы они есть, следовательно, Бог фактически не может не существовать. Другие версии онтологического доказательства опираются на логическое различие возможности и необходимости. Существование Бога как абсолютно совершенного существа было бы невозможным только в том случае, если бы была показана внутренняя противоречивость такого понятия. В противном случае существование Бога логически необходимо следует из его понятия.

Космологическое доказательство имеет очень давнюю историю. В первоначальном виде оно восходит еще к Аристотелю. Точнее было бы говорить не об одном космологическом доказательстве, а о нескольких. Во всех этих доказательствах выбирается определенный аспект мира: наличие движения,

¹ Кант И. Собрание сочинений: В 8 т. — М., 1994. — Т. 3. — С. 454.

² Там же. — С. 454.

³ Там же. — С. 455.

причинности, степеней совершенства, порядка и гармонии и через эти элементы мира показывается реальное присутствие Бога в мире. Наиболее известны космологические доказательства, принадлежащие Фоме Аквинскому. Св. Фома не рассматривал их как научные доказательства, хотя они и имеют логическую структуру. Его рассуждения, по выражению Маритена, представляют собой скорее «дороги», ведущие к Богу. Общая схема всех аргументов похожа, мы рассматриваем различные аспекты той действительности, которая нас окружает, и обнаруживаем, что Бог является центром безусловного существования всех образующих мир вещей. Каждый из аспектов чувственного бытия нуждается в первопричине, поэтому и ведущие к Богу пути различны. При этом Фома Аквинский не полагает, что на основе его доказательств можно дать определение Бога. Конечно, Перводвигатель есть Бог, Первопричина есть Бог, но нельзя сказать, что Бог есть Перводвигатель или Первопричина. «Центральное звено таких доказательств — не то, чем именно является причина (потому что мы не можем даже поставить вопрос о том, чем является вещь, пока не узнаем, что она существует), а то значение, которое обычно имеет слово, эту причину обозначающее». Для св. Фомы следствия, которые происходят из Бога, достаточны для доказательства его существования, но недостаточны для того, чтобы постичь, чем Он является. Всякое доказательство бытия Бога, основанное на данных чувственного опыта, предполагает бытие мира, но Бог мог и не создавать мир, и все равно не перестал бы быть Богом. Просто «дороги» Фомы Аквинского, каждая своим особым образом, показывают, что должно существовать существо, сущностью которого является существование, которое является бытийным основанием всего космоса.

Телеологическое доказательство основано на идее порядка и целесообразного устройства универсума. Предполагается, что целесообразная организация мира свидетельствует о том, что у этого мира есть разумный и всемогущий создатель. Особенно популярным телеологическое доказательство было в XVIII в. Самый известный вариант этого доказательства был предложен английским философом Уильямом Пейли (1743–1805) в работе «Естественная теология». Пейли замечает, что многие вещи, изготовленные человеком, имеют целесообразное устройство, благодаря которому все части соответствуют общему замыслу. Так, например, если бы мы нашли на земле часы, то, рассмотрев их механизм, взаимодействие пружин, винтиков, стрелок, мы пришли бы к выводу, что это устройство создано с определенной целью — измерения времени. Более того, логично предположить, что часы сделаны часовым мастером. Мы вполне можем не знать конкретно этого конструктора, но сам факт существования целесообразного часового механизма говорит нам о его сознательной деятельности. Наш мир можно сравнить с комплексом механизмов, устроенным столь же точно, как и эти часы. К тому же, по мнению Пейли, природа еще более тонко организована, чем любое творение человеческих рук. Движение планет в солнечной системе, регулярная смена сезонов на земле, структура живых организмов — все разумно согласовано. Например, в человеческом организме тысячи и миллионы клеток функционируют вместе в скоординированной системе. Поэтому можно сделать вывод о существовании разумного Творца

этого мира, своеобразного Мастера, который в своей бесконечной мудрости создает удивительно гармоничный механизм нашего мира. Пейли использует здесь метод аналогии между сконструированным человеком предметом и его конструктором — с одной стороны, и универсумом и его божественным создателем, с другой. Подобная аналогия очень спорна, и неслучайно телеологический аргумент вызвал большое число опровержений.

Классическая критика телеологического доказательства представлена в «Диалогах о естественной религии» Дэвида Юма. Юм утверждает, что, даже если мы обнаружили, что в мире есть целесообразность и порядок, это не дает оснований проводить далеко идущие аналогии и перепрыгивать к концепции Бога. «Когда мы видим дом, мы с величайшей достоверностью заключаем, что он был создан архитектором или строителем, потому что знаем из опыта, что именно такого рода действие следует за такого рода причиной. Но, конечно, ты не станешь утверждать, будто вселенная настолько похожа на дом, что мы можем с такой же достоверностью переходить от нее к аналогичной причине». Но и само видение порядка кажется Юму достаточно проблематичным. «Если бы человек открыл глаза и стал созерцать мир в том виде, как тот существует в действительности, он совершенно не смог бы указать причину какого бы то ни было явления, а тем более причину совокупности всех вещей или всей вселенной...»¹. Мир скорее кажется нам целесообразным и осмысленным, идеи цели и разумного замысла представляют собой не подкрепленную никакими эмпирическими фактами проекцию человеческой деятельности на внешний мир.

Антропологическое доказательство существования Бога исходит прежде всего из личного опыта человека. Этот тип доказательства появляется в XX в. после «антропологического поворота» и в философской, и в богословской мысли. К вопросу о Боге ведет ситуация человеческого существования. Это путь от человека к абсолютному «Ты». Человеку, существу ограниченному и конечному, свойственно стремление к безусловному и безграничному. Акты человеческого познания, морального действия выражают отношение человека к абсолютной божественной Личности. Бог в этом контексте существует как основа человеческой личности. Французский неотомист Жак Маритен предлагает доказательство бытия Бога, основанное на экзистенциальном опыте человеческого мышления. Внимательное рассмотрение такого опыта приводит нас к выводу о том, что наша мысль бессмертна и «предсуществует» в божественном разуме. Но не только человеческий разум свидетельствует о божественном. Маритен говорит и о «путях практического интеллекта» к Богу. В художественном творчестве божественная Красота постигается через поэтическую интуицию. Божественное Благо явлено в акте морального выбора.

РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ

В Новое время ряд положений классической метафизики был поставлен под вопрос. Кант в «Критике чистого разума» выдвигает тезис о невозмож-

¹ Юм Д. Сочинения: В 2 т. — М., 1995. — Т. 2. — С. 518.

ности спекулятивной рационалистической теологии, о недостижимости для конечного познания объектов метафизики. Существование Бога не может считаться невозможным, но и не может быть рационально доказано. Ответом на кантовскую критику рациональной теологии стало смещение внимания к категории религиозного опыта. Религиозный опыт представляет собой непосредственное переживание встречи с Богом, полноты его присутствия. Такое переживание составляет своеобразие религии как состояния сопричастности, соприкосновения с бесконечным. В философии религии начинает складываться понимание того, что рациональные определения Бога — дух, разум, благо, воля, всемогущество и т.п., не исчерпывают сущности божества. Рациональное, скорее, выступает как один из моментов, одно из выражений того, что по сути невыразимо и понятийно непостижимо. Мы рассмотрим религиозный опыт на примере концепций двух мыслителей, радикально изменивших религиозно-философские парадигмы своего времени: Фридриха Шлейермахера и Рудольфа Отто.

Фридрих Шлейермахер акцентировал особый характер религии, ее несводимость к морали и метафизике. Метафизика и мораль ограничены конечным, они имеют дело с абстрактными размышлениями или практическими заботами. Религия, напротив, вовлечена в бесконечное; она не является разновидностью мышления или действия, но являет собой единство созерцания и чувства.

Фридрих Даниэль Эрнст Шлейермахер (1768–1834) — немецкий теолог, филолог, философ. Родился в семье реформатского пастора. Изучал философию в университете в Галле. После окончания университета некоторое время был домашним учителем и воспитателем в семье графа Дона. В дальнейшем преподавал теологию и филологию в университетах Галле и Берлина, входил в философско-литературный кружок ранних немецких романтиков. Фридрих Шлейермахер сочетал активную теоретическую деятельность с проповедническим служением — долгое время он был пастором в Ландсберге и Берлине. С его именем связывают возникновение нового направления религиозной мысли Германии XIX в. — либеральной теологии. В философии религии акцентировал внимание на религиозном переживании и автономном характере религии. Основные труды по философии религии: «Речи о религии к образованным людям, ее презирающим» (1799 г.), «Христианская вера согласно принципам евангелической церкви» (1821–1822 гг.).

В своей работе «Речи о религии» (1799) Шлейермахер обращается к «образованным людям, презирающим религию». После эпохи Просвещения, разрушившей многие религиозные доктрины, образованные современники Шлейермахера полагали религию чем-то излишним. Человеческую жизнь составляют художественное творчество, моральное действие, религия с ее непрямым чувством «священного» остается исключительно достоянием простого народа. Шлейермахер не пытается никого «научить» религии, он показывает своим современникам, что они просто не понимают презираемый религиозный мир. Религия не укладывается ни в одну из принятых сфер человеческой деятельности. Она не может быть наукой и объяснять законы Вселенной подобно метафизике. Она не может быть моралью, у религии есть собственная область, самостоятельная и изначальная. Шлейермахер выделяет

в определении религии два основных момента — отношение к бесконечному и элемент чувства, переживания. «Религиозное размышление есть лишь непосредственное сознание, что все конечное существует лишь в бесконечном и через него, все временное — в вечном и через него. Искать и находить это вечное и бесконечное во всем, что живет и движется, во всяком росте и изменении, во всяком действии, страдании, и иметь и знать в непосредственном чувстве саму жизнь как такое бытие в бесконечном и вечном — вот что такое религия»¹. Религия стремится познавать всеобщее единство существующего в непосредственном созерцании и чувстве. Сущность религии постигается через непосредственный опыт, а не путем рациональной аргументации. Мы не просто осознаем существование Бесконечного, но переживаем свое собственное существование и существование каждой вещи в сопричастности к Бесконечному. Религия есть «чувство и вкус к бесконечному». Эта живая связь с бесконечным представляет собой изначальную предрасположенность каждого человека. Шлейермахер убежден, что религиозное чувство живет в каждом, необходимо лишь пробудить эту способность. Понятие чувства или чувствования как основного элемента религии вызывало много споров. Шлейермахера обвиняли в том, что он превращает религию в поток субъективных переживаний. Но чувство не следует понимать только психологически как обособленную область душевной жизни, область изысканных романтических эмоций. Его стоит понимать экзистенциально, как соприкосновение человека с глубинной основой универсума в самой глубине личности, как непосредственное религиозное самосознание, изначальный корень всего сознания вообще. В чувстве нет деления на «я» и «не-я», на субъект и объект. Каждый акт жизни в общей и первоначальной форме есть такое единство «бытия для себя» и «бытия в целом». Тем самым религиозное чувство становится подлинной связью между человеком и бытием в целом. Истоком и завершением религии оказывается бесконечное бытие, где с необходимостью полагается Бог. Религиозный опыт для Шлейермахера был опытом единства сознания, в котором нет деления на разум и чувства. Как он подчеркивает, мера знания не есть мера благочестия. Бог, которого постигают в области знания как основу познания и понимания, не тождественен Богу, обретаемому в благочестивом отношении к нему, где «знание» проистекает из этого благочестия.

Дальнейшие исследования религиозного опыта связаны с именем немецкого философа религии и теолога Рудольфа Отто.

Рудольф Отто (1869–1937) — немецкий теолог, философ религии и ученый, родоначальник феноменологии религии. Родился в г. Пейне, закончил Геттингенский университет, там же с 1897 г. начал читать лекции по теологии, защитил диссертацию «Дух и право в работах М. Лютера». В 1915 г. перешел на кафедру систематической теологии в Бреслау, в 1917 г. — в Марбурге. С 1913 по 1918 г. был членом прусского парламента. Основал «Союз религиозного человечества». Отто много путешествовал по Индии, Египту. Его исследования в Японии положили начало европейскому изучению дзен-буддизма. Собранный Отто коллекция редкостей и предметов культа стала основой Музея мировых религий в Марбурге.

¹ Шлейермахер Ф. Речи о религии. Монологи. — СПб., 1994. — С. 75.

В центральной работе Отто «Священное» (1918) делается попытка выявить основной общий элемент, свойственный всем религиям. Отто подчеркивал, что сущность религии не может быть сведена к рациональным догматическим определениям. В своей философии религии Отто не отрицает разумности религиозной точки зрения, но это, скорее, разумное признание встречи с той реальностью, которая по природе своей «сверхрациональна». В центре религии стоит опыт «священного» или «нуминозного» (от латинского *myster* — божественное, божество; не поддающаяся рациональному выражению сторона божественного). Этот опыт не может быть описан сам по себе, но только окольным путем, когда природа нуминозного отражается в уме через чувство. Отто понимает чувство как целостное познание в его интуитивной допонятийной форме. Переживание священного он обозначает как *mysterium tremendum* и *mysterium fascinans* — чувство потрясающей и чарующей тайны. Это ощущение молчаливой и необъяснимой покорности, ощущение присутствия того, кто является невыразимой тайной, кто стоит над сущим. Можно выделить несколько составляющих элемента опыта священного. Первым таким элементом оказываются «тварное чувство» — ощущение зависимости, собственного ничтожества перед величием абсолютно недоступного божества. Следующим моментом выступает чувство «благоговейного ужаса», «благоговение перед величием» — ощущение своего бессилия перед лицом всеподавляющего могущества. Здесь божество воспринимается во всей своей верховности и абсолютности, так что конечное «я» осознает, что «я — ничто, Ты — все». Осознается не просто причинная связь между Богом-Творцом и человеком, но абсолютное превосходство внечеловеческой силы. Отто подчеркивает также элемент энергии, настоятельности, в котором проявляется «живой Бог» как сила, не имеющая ни предела, ни покоя, настоятельная, активная, в отличие от философского Бога рациональных спекуляций. «Священное» раскрывается как «совершенно иное», непостижимое, таинственное и необъяснимое, приводящее человека в полное недоумение и изумление. Происходит оцепенение перед чем-то совершенно иным. Помимо благоговейного ужаса в опыт священного входит также элемент очарования, особой притягательности. Оба эти качества — пугающее и очаровывающее — составляют гармоничное сочетание противоположностей. Божественное может явиться в сознании как сила, вызывающая страх и трепет, и в то же время привлечь неотразимым обаянием. Тайна сама собой входит в человека, он чувствует нечто, берущее его в плен и дающее несравненное блаженство. Проявляясь в самых разнообразных формах, это очарование оказывается могучей движущей силой, подталкивающей к идеалу, известному только религии. В религиозном опыте постоянно проявляется амбивалентность притяжения и бегства, влечения к священному и желания избежать его. С человеческой точки зрения священное есть нечто принципиально иное и в то же время центр его бытия.

«Священное» рассматривается, с одной стороны, как априорная категория сознания, с другой стороны, в своих внешних проявлениях. Отто описывает априорное познание не как врожденное познание, которым может обладать каждый; это познание, к которому у каждого есть некая предрасположенность,

склонность. Внешнее проявление «священного» связано с историческим бытием религии. Всякая религия, если она представляет собой нечто большее, чем простую веру в авторитет предания, исходит из личной уверенности и внутренней убежденности, внутреннего знания ее истинности. Религия обретает свое бытие в истории, проходя определенные стадии: изначальные предрасположенности к восприятию священного актуализуются и развиваются в человеческом сознании; особые отрезки истории узнаются как «выступление священного»; происходит общение со священным в области знания, чувства, воли. Тем самым в религии рациональное и нерациональное самым тесным образом переплетаются.

Таким образом, в философии религии, основанной на категории религиозного опыта, выстраивается особая концепция религиозного знания, предполагающая, что истинное религиозное знание может соответствовать только действительно пережитому основополагающему опыту. Религиозный опыт не может оцениваться на основании внерелигиозных или научных критериев, но только во взаимосвязи со смысловыми элементами, содержащимися в самом религиозном сознании и согласно его собственным критериям. Поэтому религия характеризуется как историческое событие, момент единства между созерцанием и чувством, которое уходит из всех концептуальных исследований, предпринимаемых метафизикой.

КРИЗИС ТРАДИЦИОННОГО ТЕИЗМА И БОГ «ПОСЛЕ МЕТАФИЗИКИ»

В XX в. классические представления о Боге как о высшем бытии, трансцендентном и потустороннем, абсолюте или основе бытия в целом оказываются в глубоком кризисе. Можно выделить два основных направления критики метафизики: в континентальной философии — это проект «преодоления метафизики» Мартина Хайдеггера, в аналитической философии — критика религии логическими позитивистами.

Мартин Хайдеггер: деструкция метафизики

Рассматривая историю европейской метафизики, Хайдеггер приходит к выводу о том, что синтез философии Платона и Аристотеля с идеями христианства, во многом определявший философские вопросы, приводит к забвению бытия и превращению библейского Бога в метафизическую абстракцию. В теологическом понимании Бог трактовался как высшее сущее, являющееся причиной всего существующего. Философия же принимала богословские формулировки для описания бытия. Истина бытия при таком подходе становилась самоочевидной и непродуманной, особенно когда в Новое время высшее сущее определялось как абсолюте, как безусловная субъективность. Тем самым обнаруживается метафизическое понятие Бога — первопричина, *causa sui*. Хайдеггер утверждает, что в философии *causa sui* стала тайным именем Бога. Такому Богу человек не может ни молиться, ни приносить жертвы. Перед

causa sui человек не может упасть на колени, перед ней нельзя петь и танцевать. Хайдеггер полагает, что безбожное мышление, отбрасывающее философского Бога, может оказаться гораздо ближе к «божественному Богу» теологии, чем онтологическое мышление. Необходимо преодоление метафизики, которое избавит нас от комфортного обладания истиной, превращающего бытие в вещь среди вещей, и от привычных богов, точнее называемых идолами. Мы не можем поймать «смысл бытия» или призвать Бога мыслью, но можем стать местом встречи, пробудить «готовность ожидания», «готовность к явлению Бога или же к отсутствию Бога и гибели».

Эти выводы Хайдеггер подтверждает в своих исследованиях философии Ницше, разрушившего моральные основы Бога метафизики. Рассматривая ницшевское противостояние христианству как вульгаризированному «платонизму для народа», он вслед за Ницше отвергает метафизическое представление о Боге как высшей идее, Творце ценностного порядка. Ницше критикует платонизм и историческое христианство за создание метафизической системы «двух миров», в которой земной мир оказывается бранным и иллюзорным, а мир сверхчувственный — подлинным и, по сути, единственно реальным. Поэтому ницшевская переоценка всех ценностей обесценивает сверхчувственный мир и ставит на его место обесцененный прежде мир чувственного. По мнению Хайдеггера, в словах Ницше «Бог мертв» с удивительной ясностью предстает невозможность христианской философии. Вместе со сверхчувственным потусторонним миром метафизики уходит и его причина: Бог, его действительная сила. «Слова “Бог мертв” означают: сверхчувственный мир лишился своей действительной силы. Он не подает уже жизнь. Пришел конец метафизике — для Ницше это вся западная философия, понятая как платонизм»¹.

Понимание сущности метафизики как процесса «убийства Бога» никак не связано с атеизмом. Ницше не ставит сверхчеловека на место умершего Бога. Хайдеггер замечает: «Кто думает так, не слишком божественно думает о сущности Бога. Человек никогда не сможет встать на место Бога, потому что бытийствование человека никогда не достигнет бытийной сферы Бога»². В этом контексте мнимый атеизм Ницше означает знающее молчание о Боге, которое не может больше признавать возможность Бога христианской метафизики, поскольку как Бог морали он вместе с метафизическими ценностями сводится к абсурду в наступающей переоценке всех ценностей. Смерть метафизического Бога не приводит к обезбожению. Согласно Хайдеггеру, необходимо мыслить эту смерть во всем ее ужасе и окончательности, ибо только таким путем, «из глубины», можно ожидать прибытия грядущего Бога, который «только один может нас спасти». Хайдеггер делает вывод: из серьезного принятия события «Бог мертв» следует такой «поворот», который не провозглашает нового Бога и не проповедует старого Бога по-новому, но раскрывает возможность нового опыта Бога.

Хайдеггер полагал близким к ницшевскому ощущению «смерти Бога» опыт «отсутствия Бога», запечатленный в поэзии Гельдерлина. В произведениях

¹ Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. — М., 1993. — С. 174.

² Там же. — С. 212.

Гельдерлина предстает картина мировой ночи, где потеряна связь с Богом и все сильнее ощущается бессосновность мира. Он переживает опыт «отсутствия Бога», в котором отвергается традиционное отношение к Богу как к совершенной личности, пребывающей над миром и человечеством. Вопрос о Боге оказывается абсолютно безответным, «блеск божества» затухает, «след божества» теряется, возможность связи с Богом, которую представляет себе человек в своем мире, исчезает. Но Гельдерлин не просто фиксирует тот факт, что осталось только отсутствие Бога и бездомность становится судьбой мира, но и видит исток человеческой судьбы в близости бытия. Хайдеггер полагает, что поэтический опыт, освободив мысль от самоочевидности готовых определений, намечает пути к опыту человека в его сути и, тем самым, опыту бытия как бытия и Бога, как Он может открываться человеку. Поэтическая речь не занимается тем, чтобы представить нечто как предмет или объект. Поэт не изучает. Он пребывает между Богом и людьми. Измерение священного может остаться закрытым, ведь святыня и божество обладают бытием, если они названы. Бога и вещь именует поэт, ибо только поэт владеет словом, творящим открытость бытия. Поэтическая речь — это присутствие при Боге и для Бога. Присутствие означает для Хайдеггера простую готовность, которой ничего не нужно, которая не рассчитывает ни на какой успех. Тем самым поэзия оказывается одновременно и именованьем божественного, и новым опытом узнавания Бога в пост-метафизическом времени, в котором отброшено отождествление Бога философов и Бога морали с Богом подлинного христианства. В современной ситуации человек не может серьезно и строго поставить вопрос о том, присутствует ли Бог, если не осмыслен путь, выводящий его в то единственное измерение, в котором такой вопрос может быть поставлен. Для Хайдеггера это измерение священного. В «Письме о гуманизме» он напишет: «Лишь из истины Бытия впервые удастся осмыслить суть Священного. Лишь исходя из существа Святыни можно помыслить существо божественности. Лишь в свете существа божественности можно помыслить и сказать, что должно называться словом "Бог"»¹. Философия не отвечает непосредственно на вопрос кто или что есть Бог? Она стремится сначала определить само это «есть». Только если мы осмыслим это «есть», можно испытать и высказать, что Он есть. Поэтому Хайдеггер считает именно философское мышление, а не метафизические спекуляции более близким божественности Бога. Мышление о Боге стремится позволить Богу быть тем, кто Он есть, — это не означает равнодушия, а, скорее, очерчивает границы мышления. Сущностное мышление не обладает никакими представлениями о Боге, и в этом смысле оно действительно «безбожное», но тем самым оно оказывается ближе к Богу, чем «правильные» представления метафизики.

Под влиянием Хайдеггера в современной континентальной философии вопрос о существовании Бога трансформировался в вопросы о данности божественного человеческому опыту. Философская мысль стремится описать возможность Бога, который проходит через бытие, и дает онтологические зна-

¹ Хайдеггер М. *Время и бытие*. — М., 1993. — С. 213.

ки, позволяющие вынести решение относительно различных вариантов встречи с божественным.

Логический позитивизм: критический анализ языка религии

Критика религиозной метафизики, представленная в логическом позитивизме, сосредоточена на анализе языка религии. Здесь ставится вопрос об осмысленности религиозных высказываний. Большинство интерпретаций религиозного языка имеет своим истоком различные аспекты философии Людвига Витгенштейна.

В работе «Логико-философский трактат» Витгенштейн задает вопрос о границах осмысленного языка, о том, что мы вообще можем и не можем сказать. Все высказывания, которые изображают мир, иначе говоря, все высказывания, которые говорят что-то осмысленное и могут быть информативными, принадлежат к области естественных наук. Все другие высказывания или тавтологичны, или бессмысленны. К тавтологиям отнесены высказывания логики и математики, а к области бессмысленного — большинство традиционных метафизических вопросов. Если метафизика говорит о Боге как о трансцендентной миру реальности, ее язык лишен смысла, поскольку не может быть верифицирован через соотнесение с эмпирическими данными. Критика метафизического языка не исчерпывает отношение Витгенштейна к божественной реальности. Не меньшее значение для религиозных дискуссий имеют его размышления о мистическом. Под мистическим Витгенштейн понимает «чувство мира как ограниченного целого». «Как и почему» мира описывается в науках, и Бог не являет себя в мире. «Что» мира — это проблема, которую мы можем чувствовать, но не можем ни сформулировать, ни разрешить. Мы можем чувствовать, что даже если наука ответила на все вопросы, проблема жизни остается незатронутой. Это свидетельствует о том, что для Витгенштейна понимание границ языка и утверждение неосмысленности религиозных высказываний означают скорее невыразимость религии. Говоря о бессмысленности метафизики, Витгенштейн оставляет возможность понимать ее как молчание, что, впрочем, не отменяет запрета на религиозно-философскую «болтовню».

Почти никто из последователей и интерпретаторов Витгенштейна не принял целиком концепцию «Логико-философского трактата». Большинство сосредоточилось на проблеме смысла религиозного языка, возможности эмпирической верификации религиозных высказываний. Наиболее показательны здесь разработки Альфреда Айера, который в своей книге «Язык, истина и логика» (1936) не только критикует метафизику, но обращается непосредственно к анализу религиозных высказываний. Все истинные высказывания подразделяются на два класса. К первому относятся аналитические суждения, они необходимы и довольно просты, поскольку представляют собой тавтологии. К этому классу принадлежат все суждения логики и математики. Второй класс составляют синтетические суждения — суждения о мире, в характеристику которых входит возможность эмпирической верификации; какой-либо чувственный опыт всегда может быть использован для подтверждения их ис-

тинности или ложности. И наконец, существуют суждения, которые вообще выходят за рамки предложенной классификации, не являются подлинными в принципе, не могут быть ни истинными, ни ложными, поскольку просто лишены смысла. Это большая часть суждений метафизики, этики и теологии. Метафизик, стремясь говорить о трансцендентной реальности, претендует на истинность своих высказываний, не предоставляя при этом возможности их верифицировать. Метафизические высказывания не относятся к вещам, которые могли бы быть восприняты в опыте, тем самым мы не можем привести никаких эмпирических данных, позволяющих обосновать их ложность или истинность. Поэтому любое высказывание, описывающее трансцендентного Бога или доказывающее его существование, по мнению Айера, не может быть ни истинным, ни ложным; ни одно из них не является буквальным описанием.

Аргументы логических позитивистов в настоящее время в значительной мере утратили свою остроту, поскольку было признано, что буквальное изображение мира — лишь малая часть задач языка, к тому же религиозный язык никогда и не был предназначен для того, чтобы его понимали буквально. К середине XX в. для философии религии гораздо более значимой стала поздняя работа Витгенштейна «Философские исследования», в которой была разработана теория «языковых игр». Согласно этой теории, язык связан с формой жизни той или иной человеческой группы. Он используется разными способами, значение слова дается в терминах того контекста, в котором это слово употребляется. У нас может быть не один язык — язык, дающий фактуальную информацию, но несколько, и в каждом из них есть свои принятые правила, подобные правилам игры. Существует множество «языковых игр»: мы отдаем приказы, рассказываем истории, благодарим, проклинаем, молимся. Одни игры более серьезные, чем другие, у одних более строгие правила, чем у других, но все они равноправны, причем каждый набор правил соответствует своей игре. Мы не должны пытаться оценивать ходы в одной игре по правилам другой. Правила научной языковой игры не могут претендовать на то, чтобы служить критерием осмысленности для моральных или религиозных высказываний, принадлежащих другой языковой игре. Это послужило основанием для формирования «неовитгенштейнианской философии религии», для которой характерно представление о религии как об автономной форме жизни, со своими правилами игры, предполагающими отличные от науки критерии рациональности. Язык религии, как и любая разновидность языка, — это форма жизни, игра, которая логически отличается от других языковых игр. И если он не удовлетворяет критериям обоснованности, принятым в науке, это вовсе не означает, что религиозные верования следует считать бессмысленными или иррациональными.

Современная аналитическая философия религии также ставит относительно религиозной веры ряд эпистемологических вопросов. Есть ли достойные аргументы для существования Бога? Если нет, какое это имеет значение? Может ли существование зла рассматриваться как доказательство против теистической веры? Как может быть осмыслен религиозный плюрализм: существует несколько мировых религий — христианство, ислам, иудаизм, индуизм,

буддизм (с версиями внутри каждой из них), но также и масса менее широко практикуемых религиозных культов, и «каждый опровергнут всеми»? Некоторые религиозные доктрины — Троицу, Воплощение, Искупление — нелегко понять; означает ли это, что они не могут быть познаны или не могут быть предметом рационального верования? Если религиозные верования/убеждения (belief) основаны на вере (faith), а не на разуме, означает ли это, что они недостоверны, так что речь должна идти о «прыжке веры» или о «слепой вере»?

Возможно, главным эпистемологическим вопросом становится следующий: каков источник рациональности религиозного убеждения? Относятся ли религиозные убеждения к тому же самому типу, что и убеждения, которые присутствуют в учениях современной науки? Это связано с вопросом, есть ли обоснованные аргументы (рациональные аргументы, аргументы, выведенные из вердикта разума) для теистической веры и требуется ли существование убедительного, неоспоримого аргумента для рационального принятия религиозного верования?

При решении этих вопросов современная эпистемология религиозных верований, представленная американским философом религии Алвином Плантингой, выдвигает тезис о том, что вера (belief) в Бога может быть рационально подтверждена и оправдана, даже если нет никаких внерелигиозных свидетельств, подкрепляющих верования. Не все наши верования должны быть обоснованы при помощи доказательств. Существуют базисные, самоочевидные верования, например относящиеся к непосредственному восприятию («я вижу цветок», «я чувствую боль»). Религиозные верования, и прежде всего верование «Бог существует», по мнению Плантинги, тоже относятся к базисным верованиям и не нуждаются в рациональных доказательствах. Он также показывает, что у религиозных верований есть источник положительного подтверждения, независимый от вердикта разума. Речь идет о «чувстве божественного» (*Sensus Divinitatis* — понятие, используемое Фомой Аквинским и Жаном Кальвином) — особом врожденном чувстве, позволяющем увидеть в окружающем нас мире творение Бога и услышать Его голос в наших моральных поступках. «Чувство божественного», которое является источником веры в Бога, с эпистемологической точки зрения является таким же достоверным подтверждением, как и любой другой имеющийся у нас источник, — наши чувства и память. Верования, произведенные этим источником, вне разума в том смысле, что гарантирующий их источник не выносится на суд разума; но это не значит, что такие верования иррациональны, или противоречат разуму, а вера — это обязательно прыжок в темноту. У религии и веры есть источник подлинно рациональных верований, независимый от разума и науки; поэтому религия и вера могут быть столь же оправданными, сколь оправданы наука и разумные убеждения.

Таким образом, современная англо-американская философия религии переходит от критического анализа языка метафизики к рассмотрению значения и обоснованию базовых религиозных положений. Она противопоставляет себя континентальному подходу, ориентированному на религиозный опыт, и стремится использовать возможности аналитической философии, включая

применение аппарата модальной логики, для переосмысления традиционных аргументов, подтверждающих существование Бога.

Выводы

1. В философии религии рассматривается сущность и способ бытия религии, проясняются основные религиозные понятия, основания истинности религиозных утверждений. В ней также анализируются проблемы, связанные с пониманием природы Бога, отношений Бога и мира.

2. Существуют различные типы представлений о богах — политеизм, пантеизм, деизм, монотеизм. В монотеистических религиях (иудаизм, христианство, ислам) природа Бога характеризуется через выделение ряда атрибутов: бытие само по себе, вечность, Творец, личность.

3. Доказательства бытия Бога представляют собой логические основания теизма. Они подразделяются на две категории. Апостериорные (космологический, телеологический) аргументы отсылают нас к отдельным характеристикам окружающего нас мира, доступным в опытном восприятии. В них опираются на такие факты, как причинность, движение и его начало, порядок и гармония Вселенной, следы разумного замысла в мире. Априорное доказательство основано на самом определении слова «Бог», на том, что мы способны мыслить о Боге.

4. Религиозный опыт представляет собой базовый феномен религии и понимается как непосредственное переживание связи с божеством. Божественная реальность предстает в религиозном опыте как нечто «совершенно иное», как трансцендентное бытие, выходящее за пределы здешнего мира, «священное». Важной чертой религиозного опыта является также его принимающий, рецептивный характер.

5. В XX в. были подвергнуты критике основные понятия и методы традиционного теизма. Были поставлены под вопрос представление о Боге как о высшем существе, трансцендентном существе и чистой действительности.

6. Критика метафизики в работах Хайдеггера показывает, что метафизическое объединение философии и теологии привели в конечном итоге к забвению бытия, смерти и отсутствию Бога. В метафизике Бог сводится к первопричине, что исключает возможность непосредственного переживания встречи с божественной реальностью.

7. В аналитической философии религии внимание сосредоточено на рассмотрении значения религиозных высказываний и обоснования базовых религиозных положений. Здесь анализируется эпистемологический статус религиозного знания, его соответствие признанным в культуре формам рациональности.

Контрольные вопросы

1. Дайте определение философии религии, ее предметной области.
2. Обоснуйте возможность философского мышления о религии.
3. Перечислите различные типы представлений о богах.

4. Дайте краткую характеристику атрибутов Бога в классической метафизике.
5. Перечислите основные типы доказательств бытия Бога.
6. Определите особенности онтологического доказательства бытия Бога.
7. Раскройте сущность религиозного опыта как понятия, выражающего специфику религии.
8. Сравните исследование религиозного опыта в работах Ф. Шлейермахера и Р. Отто.
9. Выделите основные характеристики критики метафизики в работах М. Хайдеггера.
10. Раскройте специфику философского анализа языка религии.

Для дополнительного чтения

Кимелев Ю.А. Философия религии. — М., 1998.

Рей М., Мюррей М. Введение в философию религии. — М., 2010.

Талиаферро Ч. Доказательство и вера: философия и религия с XVII века до наших дней. — М., 2014.

Томпсон М. Философия религии. — М., 2001.

Оксфордское руководство по философской теологии / Под ред. М. Флинт, М. Рей. — М., 2013.

Шохин В.К. Философия религии и ее исторические формы. — М., 2010.

Blackwell Guide to the Philosophy of Religion / Ed. by W.E. Mann. — Malden., 2005.

Schaeffler R. Religions philosophie. — Freiburg; München, 1983.

Welte B. Religions philosophie. 5 überarb. und erw. Aufl. Frankfurt a. — М.: Knecht, 1997.

Глава 25

ФИЛОСОФИЯ ТВОРЧЕСТВА

Вероятно, никогда в прошлом творчество не было предметом такого пристального внимания философов, психологов, социологов и педагогов, как в XX в., когда человечество во многих направлениях своего развития зашло в тупик, и необходимость в новых идеях, в людях, оригинально мыслящих, только усиливается. Вместе с тем рост массовой культуры создает опасность угасания творческого потенциала, поскольку миллионы людей могут жить, потребляя плоды чужого творчества, размноженные, тиражированные, превращенные в готовые схемы и технологии.

КАК ВОЗМОЖНО ТВОРЧЕСТВО?

Творчество — яркое переживание, великое счастье для людей, которым оно доступно. И.В. Гёте вдохновенно описывал творческие минуты жизни, когда как бы останавливается время, спадает пелена с глаз, и мир, преображаясь, является в своей первозданной нетронутости и необычности. «Подобные мгновения могут вызывать, — говорил он, — особого рода возвышенные, иногда даже пугающие переживания. Душу охватывает восторг, возникает чувство причастности к великому, но затем на помощь приходит “деятельный сводник” — рассудок, который быстро все переводит в обыденные штампы и образцы»¹.

В современной научной литературе, посвященной проблеме творчества, прослеживается очевидное стремление исследовать конкретные виды творчества — творчество в науке, технике, искусстве, — его психологические основы и т.д. Применяется и соответствующая методология — естественно-научная, философская или психологическая. Так, психология исследует творчество как классическими методами (самонаблюдение творца, изучение биографических данных, анкетирование, интервьюирование), так и современными (выявление прямого и побочного продуктов предметного действия, кинорегистрация движения глаз и т.д.).

Подобные разработки, несомненно, служат своеобразной техникой, с помощью которой и эвристика, и психология помогают нам ближе подойти к пониманию сущности творчества. Тем не менее все рекомендации подобного рода исследований не обладают общеобязательностью, поскольку оттачиваются от конкретных эмпирических ситуаций и обстоятельств, в которых почему-то состоялся творческий акт. Во всех работах такого рода мы имеем

¹ Гёте И.В. Избранные философские произведения. — М., 1964. — С. 348.

дело с прикладными аспектами творчества, т.е. в них не ставится и не исследуется собственно философский вопрос: как вообще возможно творчество?

При анализе наследственных способностей субъекта творчества, его таланта, голосовой, слуховой или зрительной исключительности, мы никаких теоретических выводов о сути и истоках творчества сделать не можем. Точно так же мы не уйдем далеко, изучая психологию субъекта: его темперамент, скорость психических реакций, способность образовывать далекие ассоциации — эти и другие не менее важные характеристики всегда относятся к конкретному эмпирическому субъекту. Описание психологических механизмов интуиции или озарения — это всегда описание уже случившихся актов творчества. Какие выводы можно, например, сделать из признания многих великих творцов, что очень часто озарения приходили к ним во сне? Разве что больше спать. Мы можем последовать совету Эйнштейна и профессионально заниматься музыкой, играть на скрипке или внимательно вчитываться в Достоевского, т.е. соблюдать все условия, необходимые, по мнению Эйнштейна, для творчества, и, если нам повезет, натолкнуться на счастливую идею в физике или математике. Однако это всегда будет неконтролируемым чудом. Сами по себе способности, таланты, воспитание, образование, культурная изощренность еще не делают человека творцом.

Попытки понять и описать феномен творчества сразу наталкиваются на неразрешимые парадоксы: люди, много знающие о творчестве, сами не творят (разве что пишут интересные статьи и книги по проблеме творчества, что тоже в определенном смысле является творчеством). Тот же, кто творит, создает совершенно новые ценности в науке или искусстве, чаще всего не знает, как он это делает (а то, что он потом рассказывает теоретикам творчества, особой ценности не представляет, ибо никаких общих выводов или рекомендаций из его сугубо индивидуального опыта получить нельзя).

ТВОРЧЕСТВО КАК ОБРАЗ ЖИЗНИ

Творчество, как считал Н. Бердяев, выдает гениальную природу человека, каждый человек гениален, а соединение гениальности и таланта создает гения. Можно не быть гением, но быть гениальным. «...Гениальной может быть любовь мужчины к женщине, матери к ребенку, гениальной может быть забота о ближних, гениальной может быть внутренняя интуиция людей, не выражающаяся ни в каких продуктах, гениальным может быть мучение над вопросом о смысле жизни и искание правды жизни. Святому может быть присуща гениальность в самотворчестве, в превращении себя в совершенную просиянную тварь, хотя никаких продуктов он может и не создавать»¹.

Гениальность — это прежде всего внутреннее творчество, самотворчество, превращение себя в человека, способного к любому конкретному виду творчества. Только такое первотворчество и есть исток и основа любой творческой деятельности.

Перед людьми издавна вставал вопрос: откуда берется новое — новая идея, новая мысль? Ведь новая мысль не складывается из суммы старых, иначе во-

¹ Бердяев Н.А. О назначении человека. — М., 1993. — С. 119–120.

обще не было бы проблемы творчества, каждый мог бы, походя, творить новые идеи. Был в истории философии «парадокс Сократа—Платона»: чтобы прийти к новой мысли, надо ее уже каким-то образом знать, иначе неизвестно, куда идти и что искать. Но как можно знать что-то, чего еще никто не знал, и ты сам не знаешь?

Можно сколько угодно перебирать знания, полученные в школе, вычитанные из книг, — ничего нового не создашь. Нужно самому измениться, нужно научиться все время удивляться миру, все время видеть тайны и проблемы там, где другой ничего подобного не видит. Творчество — это образ жизни.

Увидеть что-либо впервые чрезвычайно трудно. Потому что наши знания, наше образование, наша привычка сейчас же все объясняют, переводят в привычные штампы. Мы видим, как идет первый снег за окном, он пошел вдруг, хотя его ждали давно, и вместо того, чтобы поразиться тому, как большие белые хлопья медленно, словно танцуя, падают в вечернем темнеющем воздухе, мы говорим: «Подумаешь! Что тут удивительного? Это просто циклон принес холодный воздух со Скандинавского полуострова!»

Однако творчество начинается с такого удивленного видения. В литературе есть такое выражение — «память сердца». («О, память сердца, ты сильнее, рассудка памяти печальной». К. Батюшков.) Память сердца — это достигшие глубины души живейшие впечатления, когда мы действительно увидели что-то сами в мире. «Того не приобрести, что сердцем не дано», — писал поэт Евгений Баратынский.

Каждый ребенок в детстве, в пору формирования личности, должен что-то «увидеть», не важно что, но важно, чтобы увиденное глубоко запало ему в душу, в память сердца, чтобы произошло прикосновение к миру и родилось изумление перед ним, — будь то солнце, пробивающееся через кроны деревьев, или полная луна в бездонном весеннем небе.

Если не было такого видения, то не возникло и главных условий для творчества, для того, чтобы человек стал творцом. Что-то не состоялось в человеке, недозавершилось, осталась пустота, на которую не могут опереться ни интеллект, ни чувства. Если у человека никогда не было переживания удивительной новизны, свежести и бездонной неисчерпаемости мира, не было прорыва к этому состоянию, то он остается один на один с собой, со скудным набором правил жизни, с постепенно крепнущим убеждением, что жизнь скучна, уныла, однообразна и не имеет никакого внутреннего смысла. В философии такое видение, такое открытие мира называется созерцанием. Созерцание — это смотрение не только глазами, не только умом, но всей душой, всей человеческой сущностью. С него всегда начинается творчество.

Увидеть мир по-новому, не так, как его видели и объясняли до тебя, — значит увидеть его вне готовых стереотипов видения и объяснения, которые постоянно довлеют над нашим восприятием, «гасят» его, переводят в общеизвестные штампы и стереотипы видения. Тень прошлого постоянно висит над нами. Когда мы говорим себе: «Это оригинальное настоящее, этого никогда раньше не было», то этот самый момент уже поглощается прошлым, настоящее исчезает, как только мы пытаемся схватить его и выразить.

В оригинальном видении мир всегда нов, поскольку это живое, непосредственное восприятие, состояние непосредственной актуальности, здесь нет мертвого прошлого, с которым мы сравниваем настоящее. Здесь новое не просто в сравнении со старым, не в тени старого и не на фоне старого. Это принципиально новое видение: мы вдруг видим мир так, как будто увидели его впервые, переживаем удивительный подъем духа и чувствуем, что происходит наше слияние с миром и понимание его изнутри. В эти мгновения и рождаются новая мысль и сам человек как творец.

Увидеть впервые трудно еще и потому, что для рассудочной мысли и механической памяти — а именно ими мы обычно и пользуемся — все тривиально, для них нет ничего оригинального; на любое внешнее воздействие или проблеме следует тот или иной ответ, та или иная автоматическая реакция. Мы часто действуем, основываясь не на личном наблюдении, а на знаниях, полученных извне, и такой способ бытия отчасти превращает нас в бездумную машину, делает неспособными к творчеству, мы автоматически проецируем свои знания, свои старые навыки на новую ситуацию. Нужно изменить отношение ко всему известному, прошлому, чтобы получить возможность действительно увидеть настоящее. Это не значит, конечно, что мы должны стереть воспоминания; нужно только перестать реагировать на настоящее, исходя исключительно из прошлых знаний и привычек. Без памяти и прошлых знаний, без преемственности человек не может существовать и развиваться. Но новое знание возникает не тогда, когда мы, утилитарно относясь к своей памяти, пытаемся отыскать аналогичный образчик нового явления и не успокаиваемся, пока не отыщем, не классифицируем его, не переведем в ряд типичных, но тогда, когда, сталкиваясь с новым феноменом, воспроизводим заново свое живое и полное присутствие.

Это восприятие мира похоже на то, как если бы мы смотрели на реку, плавно текущую и заливающую берега. Если утром вы смотрите на солнечный свет, отражающийся от реки, на всю ширину танцующей воды, не рассуждая, не переводя все это в какие-нибудь обозначения, то вы сами входите в этот свет, в его бесконечное движение, похожее на прилив моря, растворяетесь в нем, чувствуете охватывающую вас красоту мира, а себя и свой разум — просветленными до самых глубоких основ. Это и есть то, что называется созерцанием (или медитацией — в восточной традиции), с него начинаются и мысль, и действие, и сам человек, почувствовавший смысл своего существования и свою опору в природе.

Точно так же и звуки. Они могут раздражать нас, как плач ребенка или лай собаки, а могут и радовать, как игра оркестра, исполняющего наше любимое произведение. Но все это внешнее наблюдение, внешнее слушание. А вот когда звук, допустим, вечернего колокола перед закатом подхватывает нас и несет через долину над холмами, то мы чувствуем, что мы и звук неразделимы, что мы — часть звука, а его красота — часть нашей души¹.

Подобное оригинальное восприятие — необычайно важный бытийственный акт, который может перевернуть человеческую жизнь, наполнить ее

¹ Second Penguin Krishnamurti Reader. — L., 1979. — P. 64.

новым содержанием, дать толчок рождению творческой личности. В мировой литературе есть прекрасные описания подобного феномена, например, у Ф.М. Достоевского в «Петербургских сновидениях в стихах и прозе»:

«Помню, раз, в зимний январский вечер, я спешил с Выборгской стороны к себе домой... Подойдя к Неве, я остановился на минутку и бросил пронзительный взгляд вдоль реки в дымную, морозно-мутную даль... Ночь ложилась над городом, и вся необъятная, вспухшая от замерзшего снега поляна Невы, с последним отблеском солнца, осыпалась бесконечными мириадами искр иглистого инея... Сжатый воздух дрожал от малейшего звука, и, словно великаны, со всех кровель... подымались и неслись вверх... столпы дыма, сплетаясь и расплетаясь в дороге, так, что, казалось, новые здания вставали над старыми, новый город складывался в воздухе... Казалось, наконец, что весь этот мир, со всеми жильцами его, сильными и слабыми, со всеми жилищами их, приютами нищих или раззолоченными палатами... походит на фантастическую, волшебную грезу, на сон, который... тотчас искуритя паром...

Какая-то странная мысль вдруг зашевелилась во мне. Я вздрогнул, и сердце мое как будто бы облилось в это мгновение горячим ключом крови, вдруг вскипевшей от прилива могущественного, но доселе незнакомого мне ощущения. Я как будто что-то понял в эту минуту... как будто прозрел во что-то новое, совершенно в новый мир, мне незнакомый и известный только по каким-то темным слухам, по каким-то таинственным знакам. Я полагаю, что с той именно минуты началось мое существование...»¹

ЭТИКА ЗАКОНА И ЭТИКА ТВОРЧЕСТВА

Творчество проявляется во всех формах жизни человека. В этом плане особенно наглядно виден творческий характер морали. В морали всегда есть две стороны — закон и творчество. Нравственный человек должен соблюдать закон, но истинное понимание и исполнение закона всегда должно быть не механическим, а творческим. Если совершенство и чистота внутреннего строя души есть общечеловеческая задача, то у каждого человека должно быть свое особенное совершенствование — совершенствование собственной личности, творчество самого себя как «просиянной твари». В этом смысле не послушание, т.е. не механическое следование требованиям закона, а творчество есть нравственный долг личности. В завете «будьте совершенны, как совершенен Отец ваш Небесный» суммированы, как писал С. Франк, все заповеди Христова откровения. Стремление к совершенствованию — определяющий признак духовной жизни, он выдает творческое призвание человека. Совершенствование относится ко внутреннему бытию человека, и завет говорит о совершенствовании не других людей или мира в целом, а себя самого, о стремлении к максимально совершенному состоянию души.

Н. Бердяев также полагал, что в законе человек откалывается от бытия и не может изменить свое собственное бытие. Когда добро находится под законом, оно в известном смысле есть безбожное добро. И человек все время жаждал

¹ Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: В 30 т. — М., 1979. — Т. 19. — С. 69.

и жаждет, что Бог или боги примут участие в разрешении мучительной проблемы добра и зла, в человеческих страданиях. Человек не может оставаться один, предоставленный своим силам, зависящий лишь от власти безличного и бесчеловечного закона. Христианство совершает революционный переворот в нравственных оценках. Оно устраняет неисчислимо количество табу, побеждает внешний страх нечистоты, все переносит в глубину человеческого сердца, показывает, что в нравственном акте действует не только человек, но и Бог, и то, что невозможно для человека, становится возможным для Бога.

В противоположность Канту подобная этика утверждает, что нельзя поступать так, чтобы это стало максимумом поведения для всех и всегда, поступать можно только индивидуально и всякий раз иначе. Ведь каждый всегда имеет перед собой живого человека, а не отвлеченное добро.

Проблема творчества как самосовершенствования человека тесно связана с проблемой соотношения закона и благодати. Отсутствие законов, правового и морального регулирования сделали бы жизнь в обществе невозможной. Но соблюдение закона — это эмпирический уровень (хотя закон имеет определенные метафизические основания, вытекающие из природы человека). Благодать — особое состояние души. Для обыкновенного человека — не святого — благодать, как отмечал Бердяев, дает лишь мгновения радости и блаженства. В эти мгновения просыпается и растет его душа, приходит любовь к миру и людям, истинное понимание своего места в мире, смысла своей жизни. Все остальное время человек живет в эмпирическом мире, руководствуясь законами и принципами этого мира. Но если нет таких мгновений «прозрения», то духовности вообще и нравственности в частности просто не на чем держаться, последняя выступает для человека чисто внешним принуждением, которому он до поры до времени подчиняется. Она не затрагивает его сущности, не происходит внутреннего роста и созревания, человек остается цивилизованным животным.

Этика творчества отличается от этики закона тем, что для нее нравственная задача есть неповторимо индивидуальная творческая задача. Нравственные проблемы жизни нельзя разрешать автоматическим применением общеобязательных норм. На все случаи жизни, которая у каждого человека своеобразна и неповторима, общеобязательных норм не напасешься. Человек всегда должен поступать индивидуально и индивидуально разрешать нравственную задачу жизни.

Творчество, творческое отношение ко всей жизни есть не право, а обязанность человека. Творческое напряжение есть нравственный императив и при этом во всех сферах жизни. Этика творчества преодолевает кошмар конечного, кошмар порядка жизни, из которого никуда нельзя вырваться. Только в ней становится ясным, что злые страсти нельзя победить через отрицательную аскезу, запрет. Их можно победить только через пробуждение положительной творческой духовной силы. По поводу задач, поставленных жизнью, человек должен постоянно делать нравственные изобретения и открытия. Не просто принимать закон добра, а индивидуально творить его. В каждом неповторимом индивидуальном акте творится новое добро, не бывшее еще в мире, которое является изобретением совершающего нравственный акт. Не существует

статического, застывшего нравственного порядка, подчиненного единому, общеобязательному нравственному закону.

ТВОРЧЕСТВО В ИСКУССТВЕ И В ЖИЗНИ

Говоря о проблеме творчества, нельзя не коснуться очень странной и интересной проблемы, выдвинутой русскими мыслителями, — проблемы теургии (богоделания). Дело в том, что высшие достижения культуры не суть новое бытие, новая жизнь не соизмеримы с творческим порывом, с творческим заданием. Творческий порыв, направленный ввысь, пресекается тяжестью этого мира и направляется вниз. Вместо нового бытия появляются книги, картины, учреждения, вместо новой жизни — научные гипотезы и теории, объясняющие как ее, эту новую жизнь, создать. Культурные ценности создаются творческим актом человека. Но всегда есть, как полагал Н. Бердяев, несоответствие между творческим актом, творческим замыслом и творческим продуктом. Творчество — это огонь, а культура — охлаждение огня. Творческий акт — это взлет, победа над тяжестью объективированного мира, продукт творчества в культуре есть уже притяжение вниз. В культуре происходит как бы отчуждение, экстерриоризация человеческой природы.

Такая трагическая неудовлетворенность культурой не чувствуется массой потребителей культуры, но она остро переживается ее творцами. Творцы всегда недовольны своими достижениями, их всегда не удовлетворяет наличный уровень развития культуры, поэтому всегда остаются конфликт и непонимание между духовными исканиями творческого меньшинства и интересами, аппетитами пассивного большинства.

Творческое меньшинство постоянно стремится выйти за пределы культуры к сверхкультурному состоянию, к новому бытию. Теургия — это изменение мира, преобразование бытия. Человек пытается сравниться с Богом: не просто создавать новые смыслы, но и творить новое бытие. Но подобная деятельность возможна только в сфере искусства. «Красота спасет мир» — этот призыв Ф. Достоевского разделялся многими русскими философами. Только искусство, полагали они, возможно, в будущем, вырвется за рамки сегодняшней отчужденной, массовой, кризисной культуры к подлинному творчеству мира, к его преобразованию на основе божественных принципов добра, любви и красоты.

Невозможность творить новое бытие составляет трагедию творчества. Это основная проблема нашего времени: художник пытается творить бытие, а творит только символы. Каждый художник на свой лад пытался эту проблему разрешить. Так, вся жизнь Л. Толстого была мучительным переходом от творчества совершенных художественных произведений к творчеству совершенной жизни. «Толстому, — писал С. Булгаков, — было недостаточно одной литературы, он видел, как мало она в действительности изменяет окружающую жизнь, и решился на религиозно-аскетический подвиг — отказался от своего искусства. Толстой, правда, так и остался писателем: даже в самые трагические минуты жизни, после ухода из дома, уже слыша зов Божий, он диктовал статью

о смертной казни. И тем не менее его драма — попытка разрешить противоречие между искусством и жизнью, попытка найти в себе силы, которые выше искусства и в то же время только с помощью искусства могут стать силами, преображающими мир. «Ему так и не удалось окончательно превзойти в себе писателя и всецело перейти на путь религиозного действия. Но своей жизнью, освещаемой ослепительным рефлектором небывалой мировой славы, своей религиозной драмой он дал людям нечто более захватывающее и поучительное, чем все его великие художественные произведения и все его богословские трактаты, дал — свою жизнь»¹.

Выводы

1. Когда мы говорим о творчестве, то прежде всего имеем в виду великих людей — писателей, художников, ученых. Однако каждый человек занимается в своей жизни творчеством, когда он пытается не просто механически выполнить свою работу, но и внести в нее что-то свое, хоть в чем-то ее усовершенствовать. Везде, где цель деятельности рождается из глубины человеческого духа, имеет место творчество. Везде, где человек работает с любовью, вкусом и вдохновением, он становится мастером.

2. Евангельская, христианская мораль не есть мораль нормы и закона, это мораль благодатной силы, не известной закону, т.е. уже не мораль в собственном смысле этого слова. В основе христианства лежит не отвлеченная идея добра, а живое существо, личность, личное отношение человека к Богу и ближнему. Христианство поставило человека выше идеи добра. Такая этика основана на бытии, а не на норме, она жизнь предпочитает закону. Каждый человек имеет свою неповторимую индивидуальную задачу, которая не имеет ничего общего с механическим исполнением раз и навсегда данной нормы.

3. Мечта о возможности теургического творчества завершается или в технической объективации, или в эстетическом безумии, но не перестает тревожить душу художника. Часто то, что нашептывают художнику музы о выходе за пределы символов, оказывается только соблазном, но, тем не менее, размышления о нем, пусть и неосуществимые, помогают осуществлению в нас нового сознания, нового понимания сути человеческого творчества. Художник может лишь построить новый миф, который, если повезет, действительно повлияет на сознание людей. Но это все, что дано человеку, ибо он человек, а не Бог. Однако без теургического устремления остается непонятной природа человеческого творчества, как и сама богоподобная природа человека.

Контрольные вопросы

1. Можно ли стать творцом, не имея специфических талантов или одаренности?

2. А. Герцен утверждал, что все мы — гении, только большинство не знает, в какой области. А вы как полагаете?

3. Возможно ли, что в прошлом были гениальные художники или изобретатели, так и оставшиеся неизвестными?

¹ Булгаков С.Н. Л.Н. Толстой // Булгаков С.Н. Тихие думы. — М., 1996. — С. 251.

4. Можно ли сказать, что нашу суть составляют не прочитанные в книгах, не услышанные на лекциях сведения, а только то, что мы пережили, увидели сами, то, что нас однажды потрясло и задело?

5. Что все-таки важнее в повседневной жизни: этика закона или этика творчества? Ведь закон гораздо чаще защищает нас, обеспечивает нашу безопасность. Мы же не можем ждать, когда всех людей осенит благодать.

6. Почему великие творцы почти всегда не удовлетворены сделанным? Почему мечты и стремления человека никогда не воплощаются адекватно в жизни?

7. Что понимал Н. Бердяев под трагедией творчества?

Для дополнительного чтения

Батищев Г.С. Философия творчества. — СПб., 1998.

Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. — М., 1989.

Губин В.Д., Некрасова Е.Н. Человек в трех измерениях. — М., 2010.

Губин В.Д., Некрасова Е.Н. Философская антропология. — М., 2008. —

Гл. «Творчество».

Некрасова Е.Н. Живая истина. Метафизика человеческого бытия в русской религиозной философии XX века. — М., 1997. — Гл. «Этика закона и этика творчества».

Глава 26

ФИЛОСОФИЯ ЛЮБВИ

ЛЮБОВЬ КАК СПОСОБ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ

Философский анализ феномена любви есть прежде всего анализ формальных, «чистых» условий любви вообще как человеческой способности, как инварианта, остающегося неизменным в различных культурных формах, в различных исторических эпохах.

Любовь — одно из фундаментальных свойств человеческого существа, таких же, как совесть, ум, честь, свобода. Любовь — это бытийное определение человека, поскольку она не имеет никаких внешних причин для своего существования. Нельзя объяснить возникновение любви с помощью какой-либо причины (например, красоты, ума, силы и т.п.), ибо если такие причины действительно сыграли свою роль, то никакой любви нет, а есть только ее имитация. Всегда найдутся сотни, тысячи людей более красивых, более умных, более сильных, и непонятно, где критерий выбора, почему я остановился на этом человеке, а не на другом. Любят не за что-то, любят, потому что любят, хотя психологически любовь всегда объясняют конкретными причинами, и любящий искренне верит в то, что его избранник самый красивый и самый умный.

Человек делает добро, поступает по совести не потому, что преследует такую цель, а потому, что он добр, совестлив и не может жить иначе. Человек любит потому, что не может не любить, даже когда обнаруживается, что любимый на самом деле не обладает особыми достоинствами. Но любящему часто нет до этого дела. Его душу переполняет огромная энергия, требующая выхода; он находится в стихии любви, в которой не только творит сам себя как человека, но и пытается творить других. В этом смысле любовь к ближнему, к человеку есть творчество, излучение творческой энергии.

Интенсивность любви, следовательно, объясняется и определяется способностью любить, а не предметом любви. Гораздо важнее причины, по которым человек любит, важнее то, что происходит с человеком, какие совершаются внутренние изменения, как раскрывается его душа. Любовь определяется не содержанием чувственного опыта, который всегда случаен, но развитостью человеческих качеств любящего.

Любовь не объясняется ни физическими, ни физиологическими, ни психологическими условиями человеческого существования. Нет законов природы, по которым мы должны любить друг друга. Человек любит как метафизическое существо, когда он поднимается выше своей природной стихии. Когда мы узнаем, что какие-то люди расстаются, нас это не удивляет. Долго любить друг друга

нельзя: чувства приедаются, притупляются. Но если мы знаем людей, которые любят друг друга всю жизнь и умирают, как в сказке, в один и тот же день, то это всегда чудо. Этого не должно быть ни по каким природным законам, но это есть. По-видимому, любовь встречается очень редко, и огромное большинство людей любви не переживают, а удовлетворяются только ее имитацией, убеждают себя в том, что любят, довольствуясь на самом деле лишь суррогатом любви. Вл.С. Соловьев писал даже, что настоящая любовь, возможно, еще не встречалась в человеческом опыте. «Любовь для человека есть пока то же, чем был разум для мира животных»¹, т.е. смутно ощущаемая возможность.

Любовь встречается редко еще и потому, что люди боятся любви, так как для нее нужна внутренняя свобода, готовность к поступку, нужна живая душа. В этом смысле любить — это жить в постоянной самоответственности, заботе и тревоге, и это совсем не совпадает со счастьем в будничном, повседневном значении этого слова. Любить — значит быть живым в самом точном смысле этого слова. Часто люди (пусть бессознательно) понимают, что живут только тогда, когда любят, что только любовь вырывает их из монотонной механической повторяемости повседневного быта.

Никого нельзя заставить, считал И. Кант, делать какое-нибудь дело с охотой или с любовью. А то, что человек не любит, он либо делает плохо, либо вообще уклоняется от этого. «Но когда дело касается выполнения долга, а не просто представления о нем, когда речь идет о субъективной основе действия, в первую очередь определяющей, как поступит человек (в отличие от объективной стороны, диктующей, как он должен поступить), то именно любовь, свободно включающая волю другого в свои максимы, необходимо дополняет несовершенство человеческой природы и принуждает к тому, что разум предписывает в качестве закона»².

Любовь, как и все фундаментальные выражения бытия человека, тайна. Тайна в философском смысле — это не то, что где-то спрятано, не то, что рано или поздно можно открыть; тайна — это то, что лежит на поверхности, всем видимое и тем не менее недоступное. Человеку, никогда не испытывавшему чувства любви, бесполезно объяснять, что это такое. Если полюбит — узнает. Человеку разлюбившему его прошлое состояние тоже кажется непостижимым.

Любовь стоит у самых истоков существования человека: его психическая защищенность и уравновешенность, его способности и таланты закладываются материнской любовью. Лишенному этой любви, выросшему в равнодушной и отчужденной атмосфере, всю жизнь плохо: он чувствует себя одиноким, даже если окружен многочисленным семейством и друзьями. Он остро ощущает неуютность и неустроенность своего бытия, опасную хрупкость окружающего мира. Состояние любви сродни гениальности. Гениальной, писал в свое время Н. Бердяев, может быть любовь мужчины к женщине, матери к ребенку, гениальной может быть внутренняя интуиция, не выражающаяся ни в каких продуктах, гениальным может быть мучение над вопросом о смысле жизни и искание правды жизни.

¹ Соловьев В.С. Смысл любви. Сочинения: В 2 т. — М., 1988. — Т. 2. — С. 513.

² Кант И. Конец всего сущего // Кант И. Трактаты и письма. — М., 1980. — С. 289–290.

Любовь парадоксальна по самой своей сути. Во-первых, возникающая любовь всегда связана с преодолением серьезных препятствий. Вся художественная литература построена на описании этого конфликта — от Ромео и Джульетты до наших дней. Во-вторых (и это вытекает из первого положения), любовь всегда связана со смертью — или потому, что препятствия оказываются непреодолимыми, или потому, что любовь есть проявление гармонии бытия и для нее главный враг — распад, смерть.

Многие мыслители подчеркивали примат любви над теоретическим научным познанием. Любовь не только конституирует человека как личность, но и является средством более глубокого, а потому и более точного открытия реальности. Гёте, например, говорил, что ему претят всякие узкопрофессиональные занятия. Он во всем старался оставаться «любителем», ибо «любитель» — от слова «любить», а узкий профессионал не любитель, и потому от него, как правило, бывает скрыта истинная цель его профессии. Это же имел в виду А.Ф. Лосев, комментируя Платона: «Любящий всегда гениален, так как открывает в предмете своей любви то, что скрыто от всякого нелюбящего... Творец в любой области, в личных отношениях, в науке, в искусстве, в общественно-политической деятельности всегда есть любящий; только ему открыты новые идеи, которые он хочет воплотить в жизнь и которые чужды нелюбящему»¹.

Только в состоянии любви возможна встреча со внутренним существованием мира. «Мысль разума», которой дана лишь внешняя предметность, всегда должна сопровождаться «мыслью сердца». Сердце не есть некая отдельная инстанция, противоположная разуму, а целостность внутреннего бытия, одним из излучений которого может быть и разум. Сердце противостоит лишь отрешенному, оторванному от этой целостности разуму. То, что не дано сердцем, вообще не дано в точном смысле слова, не затрагивает человека и в конечном счете делает невозможным объективное познание. Отношение к окружающему через «мысль сердца» есть отношение любви.

М. Хайдеггер, один из основоположников экзистенциализма, также считал мысль сердца основанием рассудочной мысли. Мысль (*Denken*) восходит, по Хайдеггеру, к древнегерманскому слову «*Gedanc*», что означает «душа, сердце». «Внутренние и невидимые сферы сердца являются не только более внутренним, чем внутреннее рассчитывающего представления, и потому более невидимым, но оно одновременно простирается дальше, чем область только изготавливаемых предметов. Только в невидимой глубине сердца человек расположен к тому, что является любимым, — к предкам, умершим, детству, грядущему»².

Как уже говорилось выше, нет никаких биологических или физических оснований для любви. Любят не за что-то, любят потому, что не могут не любить, т.е. у любви есть *метафизические* основания. К тому же метафизика, метафизическое сознание — это видение бесконечного фона, открытости, невыразимой, не улавливаемой атмосферы окружающих всякую вещь или явление,

¹ Лосев А.Ф. Вступительная статья к первому тому сочинений Платона // Платон. Сочинения. — 1968. — Т. I. — С. 70.

² Heidegger M. Holzwege. Frankfurt. M., 1963. — S. 282.

«легкого дыхания», которое лишь на миг удается выразить в словах или звуках. Человека любят за то, что в нем приоткрывается эта бездонная неисчерпаемая глубина, а приоткрывается она тому, кто его любит. И в этом, как представляется, заключена основная тайна любви, то, что делает любовь из факта обыденной жизни таинством. Если один человек любит другого, то он радуется тому, что у любимого обнаруживаются бесконечные и невыразимые основания для любви, что красота любимого совершенно неизмерима, бесконечна, неограниченна и непостижима.

Несколько слов надо сказать о психоаналитической трактовке феномена любви. З. Фрейд, выдающийся австрийский психиатр, полагал, что вся человеческая жизнь определяется двумя инстинктами — Эросом и Танатосом — инстинктом любви и инстинктом смерти. Эрос — мощнейшая сила человеческой психики; как бы человек ни развивал свою культуру, свои социальные институты, половая энергия, доставшаяся ему в наследство от животного состояния, определяет все его развитие. Выдающиеся личности — это, по Фрейду, всегда люди с мощным половым инстинктом, которые смогли претворить его (сублимировать) в приемлемые для общества культурные формы — в творчество, политику, науку и т.д. Вся исторически развивающаяся человеческая культура есть обуздание любовной жизни, и первые собственно культурные законы направлены сначала на запрет сексуальных отношений между родственниками, а потом и на ограничение сексуальной жизни вообще, например браком. Но многочисленные запреты, наложенные на сексуальное наслаждение со стороны культуры, сказались и в том, что позднейшее разрешение его в браке уже не давало человеку полного удовлетворения. Правда, и неограниченная половая свобода не приводила, по Фрейду, к лучшим результатам. Ценность любовной потребности тотчас понижалась, если удовлетворение становилось слишком доступным.

Люди начали создавать условные препятствия, чтобы наслаждаться любовью. Там, где не было таких препятствий, любовь была обесценена, а жизнь пуста. Настоящую психическую ценность любви дали, согласно Фрейду, аскетические течения христианства. Никакие предшествующие эпохи не наполнили любовь таким глубоким и сильным напряжением чувств, воли, памяти.

Культура всегда находится в разладе с сексуальной жизнью. Человеческие гениталии не проделали вместе со всем человеческим телом развития в сторону эстетического совершенствования, они остались животными, и потому любовь, считает Фрейд, в основе своей осталась такой же животной, какой она была испокон веков. Любовные влечения с трудом поддаются воспитанию, а когда их пытаются обуздать, подавить, это приводит к серьезнейшим нарушениям психики, неврозам. Поэтому вообще невозможно найти равновесие между требованиями полового влечения и культуры, ибо иначе в будущем человеческий род вообще прекратится в силу его необычайно мощного культурного развития.

Человек не удовлетворен культурой, которая резко обуздывает его свободу, в том числе и сексуальную, не дает ему возможности полного удовлетворения своих сексуальных позывов. Но именно эта неспособность полового влечения

давать полное удовлетворение, становится, по Фрейд, источником величайших культурных достижений, ибо половая энергия переходит в культурную деятельность. Какие еще мотивы могли бы заставить людей находить другое применение своим сексуальным импульсам, если бы они в половой деятельности могли быть полностью счастливы? Полностью счастливый человек ничего не стал бы делать для развития культуры.

Таким образом, любовь, прежде всего сексуальная, является, по Фрейд, базисом человеческой культуры. Она не просто связывает одного человека с другим. Эрос объединяет семьи, племена, народы, нации в одно большое целое — человечество. Человеческие массы должны быть связаны посредством либидо — одна лишь необходимость объединения в труде не могла бы удержать их вместе. Но, как уже отмечалось выше, есть и вторая изначальная сила — склонность к агрессии. Инстинкт агрессии является отпрыском и главным представителем первичного позыва смерти, разделяющего с Эросом господство над миром. Вопрос судьбы рода человеческого зависит от того, удастся ли развитию культуры, и если удастся, то в какой мере, обуздать человеческий первичный позыв агрессии и самоуничтожения. В наш век, полагает Фрейд, люди так далеко зашли в своем господстве над силами природы, что они легко могут уничтожить друг друга вплоть до последнего человека. «Следует надеяться, что другая из “небесных сил” — вечный Эрос — сделает усилие, чтобы отстоять себя в борьбе со столь же бессмертным противником. Но кто может предвидеть исход борьбы и предсказать, на чьей стороне будет победа?»¹

ТЕМА ЛЮБВИ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Тема любви всегда была очень близка русской философии, много глубоких и удивительных страниц посвящено ей в произведениях Вл.С. Соловьева, В.В. Розанова, Н.А. Бердяева, С.Л. Франка. Любовь, по общему мнению русских мыслителей, — это феномен, в котором наиболее адекватно проявляется богочеловеческая сущность личности. Любовь — важнейшая составляющая человеческого духа. Уже в физиологических основаниях любви — в половых особенностях человека, брачных отношениях — русские мыслители открывают трансцендентные бездны, подтверждающие основную идею философии: человек есть самая великая и самая глубокая тайна Вселенной.

Так, удивительный, яркий и неповторимый писатель и философ В.В. Розанов считал, что пол — это не функция и не орган, иначе не было бы любви, целомудрия, материнства и дитя не были бы самоизлучающими явлениями. Пол — это второе, едва просвечивающее в темноте лицо, потустороннее, не от мира сего. Никто, по Розанову, и не считает источники жизни посюсторонними. Касание миров иных гораздо более непосредственно происходит через пол и половое общение, более чем через разум или через совесть. Секунда зачатия человека — естественное построение ноуменального, глубинного плана его души. Тут и более нигде и никогда, хоть на секунду, но соединяются «пу-

¹ Фрейд З. Неудовлетворенность культурой // Фрейд З. Избранное: В 2 т. — Л., — Т. 1. — С. 330–331.

повиной» земля и таинственное, не астрономическое, небо. Огонек новой зажигаемой жизни не от мира сего.

Василий Васильевич Розанов (1856–1919) — русский философ, литератор, публицист, родился в многодетной православной семье уездного чиновника, вышедшего из священнического рода. Высшее образование получил в Московском университете, где прослушал на историко-филологическом факультете в 1878–1882 гг. курс, закончив его со степенью кандидата, выказав отличные успехи. По окончании университета 11 лет прослужил учителем в Московском учебном округе, с 1893 по 1899 г. Розанов — чиновник Государственного контроля в Санкт-Петербурге, в мае 1899 г. он принял предложение А.С. Суворина стать постоянным сотрудником «Нового времени», где работал до закрытия газеты. В конце августа 1917 г. Розанов переехал с семьей в Сергиев Посад, где и умер от истощения и голода. Похоронен в Гефсиманском скиту под сенью храма Черниговской Богородицы рядом с могилой К.Н. Леонтьева.

Исходя из такой метафизики пола, Розанов создал и свою картину мира, которая предстает как живая связь всех вещей — человека, природы, истории, Бога, трансцендентного. Но связывает все это любовь, именно чувственная любовь, которая, несмотря на ее грозные и временами разрушительные воздействия, драгоценна, велика и загадочна тем, что пронизывает все человечество какими-то жгучими лучами, но одновременно и нитями прочности. И Бог есть чувственная любовь. «В чем же еще сущность благословения могла бы быть выражена так полно и коренным образом, как не в благословении тонкому и нежному аромату, которым благоухает мир “Божий”, “сад” Божий, — этому нектару цветов его, “тычинок”, “пестиков”, откуда, если рассмотреть внимательно, течет всякая поэзия, растет гений, теплится молитва, и, наконец, из вечности в вечность льется бытие мира?»¹

Брак, согласно Розанову, должен быть основан на любви, на половом инстинкте в самом глубоком метафизическом его смысле. Но вместо этого он, согласно Розанову, зачастую является продолжением холостых удовольствий. Его строгая и действительная, в самом сердце зияющая моногамия, или «вечность», в наше позитивистское время вовсе недостижима, она реально не осуществляется. Стоит ли удивляться, что пол, исключенный из «дыхания», из религии, не пронизываемый этим дыханием, не высвечиваемый религиозно, лег в основу «пассивной» семьи и номинально религиозного (лишь в минуту венчания) брака. Отсюда очень малое количество счастливых семей. Это, согласно Розанову, семьи, где сильно «животное» (в вышеприведенном смысле) начало, где члены семьи сбиты в кучу, копаются друг около друга, живут в теплой атмосфере дыхания, у них есть чувство серьезности, если не религиозности, разлившееся на самый ритм брака, его реальное и длительное существо. В такой семье дети почитают своих родителей, почитают именно религиозно, а не благодарят за квартиру и стол. Дети — религиозные существа и находятся в религиозной связи с родителями. Это как разбежавшиеся слова одной молитвы, связь которых уже непонятна. Но лишь в этой связи постигается существо ребенка, неразрывная связь мужа и жены, любовь до гроба.

¹ Розанов В. Религия и культура // Розанов В. Сочинения: В 2 т. — М., 1990. — Т. 1. — С. 201.

Пренебрежение полом, его бездонной трансцендентностью, постепенно, по Розанову, ведет к вырождению, к потере связи с «землей», с «материнством». Великая задача женщины, по его мнению, — переработать нашу цивилизацию, увлажнить ее сухие черты влажностью материнства, а «деловитость» ее — безгрешностью и святостью.

Любовь, по мнению другого видного русского мыслителя Н. Бердяева, лежит уже в ином плане бытия, не в том, в котором живет и устраивается человеческий род. Любовь вне человеческого рода, она не нужна ему, перспективе его продолжения и устройства. В любви нет перспективы устроенной в этом мире жизни. В любви есть роковое семя гибели. Ромео и Джульетта, Тристан и Изольда погибли от любви, и неслучайно их любовь несла с собой смерть. Любви всегда присущ безысходный трагизм в пределах этого мира. Над любовью нельзя ни богословствовать, ни морализировать, ни социологизировать, ни биологизировать. Она вне всего этого, она не от мира сего, она нездешний цветок, гибнувший в среде этого мира. Любовь скинута со всех мирских расчетов, и поэтому проблема пола, брака и семьи решалась вне проблемы любви¹.

Любовь, согласно Бердяеву, — свободное художество. В творческом акте любви раскрывается творческая тайна лица любимого. Любящий прозревает любимого через оболочку природного мира, через кору, лежащую на всяком лице. Это есть путь к раскрытию тайны лица, восприятию лица в глубине его бытия. Любящий знает о лице любимого то, чего весь мир не знает, и любящий всегда более прав, чем весь мир. Нелюбящий знает лишь поверхность лица, но не знает его последней тайны.

Право любви абсолютно и безусловно. И нет такой жертвы, которая не была бы оправдана во имя любви. В любви нет произвола личности, нет личного безудержного желания. В любви воля более высокая, чем человеческая. Именно божественная воля соединяет людей, предназначает их друг другу. Поэтому любовь всегда космична, всегда нужна для мировой гармонии, для божественных предназначений. Поэтому не может быть, не должно быть неразделенной любви, ибо любовь выше человека. Неразделенная любовь — грех против мировой гармонии, против начертанного в мировом порядке андрогинического образа. И вся трагедия любви — в мучительном искании этого образа, космической гармонии.

«Одно из самых больших и доступных человеку чудес, — говорит С. Франк, — это непостижимое чудо явления другого, второго “я”. И это чудо осуществляется, конституируется в феномене любви, и потому сама любовь есть явление чудесное, есть таинство. Любовь — это не просто чувство или эмоциональное отношение к другому, она есть актуализированное, завершенное трансцендирование к “ты” как подлинной, я-подобной, по себе и для себя сущей реальности, открытие и усмотрение “ты” как такой реальности и обретение в нем онтологической опорной точки для меня».

В любви человек действительно может «выскочить из собственной кожи», прорвать скорлупу своего эгоизма, своего абсолютного, ни с чем не сравни-

¹ См.: Бердяев Н. Смысл творчества // Бердяев Н. Философия творчества, культуры, искусства: В 2 т. — М., 1994. — Т. 1. — С. 203.

мого значения. В любви «ты» не просто мое достояние, разъясняет Франк, не просто реальность, находящаяся в моем владении и существенная лишь в пределах моего самобытия. Я не вбираю «ты» в себя. Напротив, сам «переношусь» в него, оно становится моим только в том смысле, что я сознаю себя принадлежащим ему. Здесь впервые открывается возможность познания изнутри, познания другого в его инаковости и единственности через сопереживание. Это познание есть тем самым и признание. Лишь на этом пути, через любовь «ты» становится для меня вторым «я». В любви «ты» открывается как личность, нам становится доступным откровение святыни личности, которую мы не можем не любить благоговейно даже в самом преступном, извращенном человеке.

Не существует совершенной, «чистой» любви, потому что никогда до конца не снимается момент чуждости «ты». Капля горького разочарования содержится в самом интимном и счастливом отношении «я—ты». Всегда остается непреодоленным некоторый осадок несказанного, невыразимого, лишь самому себе молчаливо открывающегося одиночества. Мое внутреннее одиночество — это мое своеобразие, это моя субъективность, от которой нельзя избавиться никаким трансцендированием, никакой сверхсильной любовью. В этом смысле и самая интимная любовь не имеет права даже пытаться проникнуть в это одиночество, вторгнуться в него и преодолеть его через его уничтожение: ведь это значило бы разрушить само внутреннее бытие любимого. Любовь должна быть — Франк приводит слова Р.М. Рильке — нежным бережением одиночества любимого человека.

В самой своей сути любовь есть религиозное восприятие конкретного живого существа, видение в нем некоего божественного начала. Всякая истинная любовь есть, с точки зрения Франка, религиозное чувство, и именно это чувство христианское сознание признает основной религии вообще. Все остальные виды любви — эротическая, родственная — суть лишь зачаточные формы истинной любви, цветок на стебле любви, а не ее корень. Любовь как религиозное чувство в своей основе не есть просто любовь к Богу. Любовь к Богу, купленная ценой ослабления или потери любви к живому человеку, вовсе не есть настоящая любовь. Любовь, наоборот, постепенно научает любящего воспринимать абсолютную ценность самой личности любимого. Через внешний, телесный и душевный облик любимого мы, по Франку, проникаем к тому глубинному его существу, которое этот облик выражает, — к тварному воплощению божественного начала в человеке. Иллюзорное обоготворение эмпирически-человеческого преобразуется в благоговейно-любовное отношение к индивидуальному образу Божию, богочеловеческому началу, которое есть в любом, самом несовершенном и порочном человеке.

Религиозная, христианская суть любви не имеет ничего общего с рационалистическим требованием всеобщего равенства и альтруизма, который постоянно вновь и вновь возрождался во многих идейных течениях — от софистов V в. до коммунистического «Интернационала». Нельзя любить как человечество, так и человека вообще, можно любить только данного, отдельного, индивидуального человека во всей конкретности его образа. Любящая мать любит каждого своего ребенка в отдельности, любит то, что есть единственного, не-

сравнимого в каждом из ее детей. Универсальная, всеобъемлющая любовь не есть ни любовь к «человечеству» как некоему сплошному целому, ни любовь к «человеку вообще»; она есть любовь ко всем людям во всей их конкретности и единичности каждого из них.

Такая любовь объемлет не только всех, но и все во всех, она объемлет полноту многообразия людей, народов, культур, исповеданий и в каждом из них — всю полноту их конкретного содержания. «Любовь, — говорил Франк, — есть радостное приятие и благословение всего живого и сущего, та открытость души, которая открывает свои объятия всякому проявлению бытия как такового, ощущает его божественный смысл»¹.

Как общая установка, любовь впервые открыта христианским сознанием. В христианстве сам Бог есть любовь, сила, преодолевающая ограниченность, замкнутость, отъединенность нашей души и все субъективные ее пристрастия. В любви к другому человеку дело обстоит так, как если бы обретенное мною через самоотдачу «ты» даровало мне мое «я», пробуждало его к истинно обоснованному, положительному, бесконечно богатому бытию. «Я “расцветаю”, “обогащаюсь”, “углубляюсь”, впервые начинаю вообще подлинно “быть” в смысле опытно-осознанного внутреннего бытия, — говорит Франк, — когда я “люблю”, то есть самозабвенно отдаю себя и перестаю заботиться о моем замкнутом в себе “я”. В этом и заключается чудо или таинство любви, которое при всей его непостижимости для “разума” самоочевидно непосредственному живому опыту»².

Но если вообразить, что любимое «ты» совершенно свободно от субъективности, ограниченности, несовершенства, то тогда перед нами появляется «Ты» абсолютного первоначала. Именно таков, считает Франк, для меня мой Бог. Обогащение, получаемое мной от этого заполняющего меня «Ты», бесконечно по величине, оно испытывается как созидание меня, как пробуждение меня к жизни. Само существо «Ты» есть творческое переливание через край, «дарование» себя, вызывающий меня к жизни поток. Это не только любимый и не только любящий, это сама творческая любовь. Любовь к Богу есть, по Франку, рефлекс его любви ко мне, рефлекс и обнаружение Его самого как любви. Моя любовь к Богу, мое стремление к Нему возникают уже из моей «встречи» с Богом, которая, в свою очередь, есть некое потенциальное обладание Богом, присутствие и действие его во мне. Они возникают через «заражение» от него или как огонь, возгорающийся от искры огромного пламени.

Любовь к людям как природное расположение и сочувствие, не имеющее религиозного корня и смысла, есть нечто шаткое и слепое, поскольку, считает Франк, истинное основание любви к ближнему заключается в благоговейном отношении к божественному началу личности, т.е. в любви к Богу. Если Бог есть любовь, то иметь и любить Бога и значит иметь любовь, т.е. любить людей. Следовательно, наше отношение к ближнему, ко всякому человеческому и ко всякому живому существу вообще совпадает, по Франку, с нашим отно-

¹ Франк С. С нами Бог. Три размышления // Франк С. Духовные основы общества. — М., 1992. — С. 322.

² Франк С. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. — М., 1990. — С. 496.

шением к Богу. И то и другое суть единый акт преклонения перед Святыней. Любовь и вера здесь едины. Любовь — радостное и благоговейное видение божественности всего сущего, произвольный душевный порыв служения, удовлетворение тоски души по истинному бытию через отдачу себя другим. «Эта любовь, — говорит Франк, — есть сама сердцевина веры».

Христианство, будучи поклонением Богу, есть одновременно религия Богочеловека и Богочеловечности, и оно является религией любви, ибо открывает в таком естественном чувстве, как любовь, великое универсальное начало, норму, идеал и цель жизни. После распространения христианства мечта о реальном осуществлении всеобщего царства братской любви уже не может исчезнуть. Человек, утверждает Франк, часто попадает на ложные пути в стремлении установить это царство. Чаще всего видит этот путь через принудительный порядок, но любовь может — вплоть до просветления мирового бытия — лишь несовершенно и частично реализовываться в мире, оставаться только путеводной звездой. И тем не менее, считает Франк, если душа узнала, что любовь есть оздоровляющая, благодатствующая сила Божия, никакое глумление слепцов, безумцев и преступников, никакая холодная жизненная мудрость, никакие приманки ложных идеалов — идолов — не могут поколебать ее, истребить это знание спасительной истины.

Стремление к установлению всеобщего царства любви через принудительный порядок обнаруживает, что вера русского интеллигента-революционера обязывает его к ненависти — ненавидеть всех и все, что мешает осуществлению его утопических идеалов. Ненависть, по Франку, способствует разрушению и является двигателем разрушения, тогда как любовь есть двигатель творчества и укрепления. Разрушительные силы иногда нужны в человеческой жизни и могут служить творческим целям, но замена всего творчества разрушением, вытеснение всех социально-гармонизирующих аффектов дисгармонизирующим началом ненависти есть нарушение и искажение нормального соотношения сил в нравственной жизни.

Человеческая жизнь пронизана борьбой, человек часто наталкивается на препятствия, встречается с врагами, но борьба всегда должна рассматриваться как временное, необходимое зло; она не может без вреда для общества долго препятствовать социальному сотрудничеству. Литература, искусство, наука, религия вырождаются, когда в них борьба с чужими взглядами вытесняет самостоятельное творчество новых идей. Нравственность гибнет, когда отрицательные силы порицания, осуждения, негодования начинают преобладать в моральной жизни над положительными мотивами любви, одобрения, признания.

ПСЕВДОЛЮБОВЬ И ЕЕ ФОРМЫ

Подлинная любовь, как уже отмечалось, — относительно редкое явление, подлинная любовь — это всегда чудо. Очень часто люди довольствуются эрзацами, суррогатами, многочисленными формами псевдолюбви. Об этих формах писал Э. Фромм в своей книге «Искусство любить».

Многие люди считают, что любовь — дитя сексуального наслаждения, и если два человека научатся в этом смысле вполне удовлетворять друг друга, то

они постигнут искусство любить. На самом же деле, полагал Фромм, истина прямо противоположна этому предположению. Любовь не является следствием сексуального удовлетворения, наоборот, даже знание так называемых сексуальных приемов — это результат любви. «Любовь как взаимное сексуальное удовлетворение или любовь как “слаженная работа” и убежище от одиночества — это нормальные формы псевдолюбви в современном западном обществе, социальные модели патологии любви»¹.

Другой формой псевдолюбви, которая вместо человеческого счастья приводит лишь к неврозам, страданиям, является привязанность одного или обоих «любовников» к фигуре одного из родителей. Уже будучи взрослыми, они переносят чувство ожидания и страха, которые испытывали по отношению к отцу и матери, на любимого человека. Они никогда не освобождаются от образа зависимости и ищут его в своих любовных требованиях. В подобных случаях человек в смысле чувств остается ребенком, хотя интеллектуально и социально находится на уровне своего возраста.

Еще одна форма псевдолюбви — любовь-поклонение. Люди часто имеют склонность обожествлять любимого. Будучи отчужден от своих собственных сил, человек проецирует их на своего кумира, почитаемого как воплощение любви, света, блаженства. Он теряет себя в любимом человеке, вместо того чтобы находить себя в нем. А поскольку никакой человек не может в течение долгого времени жить в таком состоянии, то неизбежно наступает разочарование, возникает новый идол, потом еще один².

Проявление невротической любви — это нежелание замечать свои грехи и сосредоточенность на недостатках и слабостях «любимого» человека. Индивид прекрасно видит даже маленькие слабости другого человека и, беспощадно обличая их, охотно закрывает глаза на свои собственные пороки. Если два человека делают это одновременно, то их любовные отношения превращаются в пытку постоянного взаимного разоблачения.

Видом псевдолюбви является также временная аберрация. Многие помолвленные или молодожены мечтают о блаженстве, которое якобы ожидает их впереди, тогда как в данный момент они уже начинают скучать друг с другом. Эта тенденция совпадает с общей установкой, характерной для современного человека. Он живет в прошлом или в будущем, но не в настоящем. Он сентиментально вспоминает свое детство или строит счастливые планы на завтра. Переживается ли любовь «заместительно», как фиктивное участие в переживаниях других людей, переносится ли она из настоящего в прошлое или в будущее, такие абстрактные и отчужденные формы любви служат, согласно Фромму, лишь наркотиком, облегчающим боль реальности, одиночества и отчуждения.

И наконец, очень частая форма псевдолюбви — это проекция своих проблем на детей. Когда человек чувствует, что не в состоянии придать смысл собственной жизни, он старается обрести его в сыне или дочери. Но так можно, считает Фромм, ввергнуть в беду как самого себя, так и своего ребенка.

¹ Фромм Э. Искусство любить. — М., 1990. — С. 113.

² См.: Там же. — С. 119.

Не найдя смысла для себя, можно и ребенка воспитать неправильно. Часто детьми прикрываются при попытке расторжения несчастливого брака. Главный аргумент родителей: мы не можем разойтись, чтобы не лишать ребенка благоденствий единой семьи. Однако на самом деле атмосфера напряженности и безрадостности в подобной семье более вредна для ребенка, чем открытый разрыв.

Состояние постоянной борьбы в современном российском обществе, борьбы всех против всех, привело к неслыханному общему ожесточению, забвению того факта, что любовь — это не сентиментальное чувство, не каприз настроения и не ослепляющая болезнь. Это вообще не только и не столько человеческое качество или способность, а объективный закон существования человеческого мира. Любовь — это усилие во что бы то ни стало остаться живым, не поддаться омертвляющему воздействию «мира»: ненависти, насилию, автоматизму мышления и поведения, сохранить в себе искру божественного начала.

Понимание того, что человек без любви — жалкое неполноценное существо, не постигающее смысла своего существования, выражено в послании апостола Павла коринфянам: «Если я говорю языками человеческими или ангельскими, а любви не имею, то я — медь звенящая, или кимвал звучащий. Если я имею дар пророчества, знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, — то я ничто» (1 Кор 13, 1–2).

Выводы

1. Любовь не объясняется ни физическими, ни физиологическими, ни психологическими условиями человеческого существования. Нет законов природы, по которым мы должны любить друг друга. Человек любит как метафизическое существо, когда он поднимается выше своей природной стихии.

2. Любовь — это не сентиментальное чувство или каприз настроения, любовь — это усилие во что бы то ни стало оставаться живым, сохранить в себе искру божественного начала, не поддаваться омертвляющему воздействию «мира»: ненависти, насилию, автоматизму мышления и поведения.

3. Как истинная ценность и необходимое условие существования, любовь была впервые провозглашена христианским сознанием. В христианстве сам Бог есть любовь, сила, преодолевающая ограниченность, замкнутость, отъединенность нашей души и все субъективные ее пристрастия.

4. Любовь есть неотъемлемое качество человека, и невозможно представить себе человеческое существование без любви. Как говорил Б. Паскаль, без любви не можем прожить и минуты.

Контрольные вопросы

1. Что имел в виду А.Ф. Лосев, когда писал: «Любящий всегда гениален, так как он открывает в предмете своей любви то, что скрыто от всякого нелюбящего... Творец в любой области, в личных отношениях, в науке, искусстве, в общественно-политической деятельности всегда есть любящий»?

2. Философия говорит, что гораздо важнее самому любить, оказаться способным на такое чувство, а любят тебя или нет — это не так уж важно. Соответствует ли это нормам повседневных отношений?

3. Вл.С. Соловьев говорил, что любовь для человека все равно что разум для животного — только смутная возможность. А Б. Паскаль утверждал, что мы рождаемся с любовью в сердце, что мы любим всегда, и, даже когда нам кажется, что мы презрели любовь, она таится в глубине нашего сердца. Может быть, мыслители говорили о разных вещах?

4. «Благоразумие и любовь не созданы друг для друга: по мере того как растет любовь, уменьшается благоразумие». Есть ли серьезный смысл в этой фразе Ф. де Ларошфуко, или это просто шутка?¹

Для дополнительного чтения

Губин В.Д., Некрасова Е.Н. Философская антропология. — М., 2008.

Губин В.Д., Некрасова Е.Н. Основы этики. Гл. «Любовь». — М., 2010.

Марков Б.В. Человек в условиях современности. — СПб., 2013.

¹ *Ф. де Ларошфуко.* Максимы и моральные размышления // *Ф. де Ларошфуко.* Философия любви. Ч. 2. Антология любви. — М., 1990. — С. 219–226.

Часть V

**ФИЛОСОФИЯ XX–XXI в.
ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА
СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ**

Философия с начала XX в. живет и действует в совершенно ином мире по сравнению с тем миром, в котором выдвигала и защищала свои идеи и принципы классическая философия. Классическую философию можно охарактеризовать в целом как философию самосознания. Ее основные черты: суверенность мыслящего индивида, рациональный контроль над своими поступками и мыслями, прозрачность общественных отношений, которые поддаются расчету. Философы классического времени наряду с писателями и учеными, составляли элиту любого общества, его воспитателей, которые учили народ, поднимали его до своего уровня, занимали монопольное положение в обществе как носители абсолютной истины.

Все коренным образом изменилось в XX в. Ученый, как и философ и художник, в массе своей перестают быть автономными, независимыми носителями абсолютной истины, они становятся служащими государственного или партийного аппарата, научно-исследовательского учреждения, газеты или журнала, получающими зарплату и возможность реализовывать свои идеи только в той мере, в какой этого хочет государство или крупные собственники.

Основными особенностями современного общества стали индустрия сознания и массовая культура. Появляется господствующая единая идеология в каждом обществе и мощный аппарат по выработке всевозможных социальных теорий и мифов, которые с помощью средств массовой информации — радио, печати, телевидения ежедневно и ежечасно «воспитывают» народ, прививая всем одни и те же мнения, упрощенные схемы объяснения мира и истории, упрощенные нравственные и эстетические ценности. Современный философ, в отличие от классического, уже имеет дело не с наивной, непросвещенной массой, а с людьми, чьи мозги с самого детства обработаны идеологией, напичканы различными догмами и суевериями, через толщу которых и должна ныне пробиваться философская мысль, чтобы «разбудить» человека, заставить его думать и жить самостоятельно, привить ему вкус к свободе и независимости.

Современная философия — против идеологии как упрощающего, поверхностного способа объяснения мира и человека, человеческих отношений. Философия пытается убедить людей, что никакие искусственные схемы в обществе и истории не работают, что никакой мировой разум не гарантирует человеку счастливого будущего, что мир вообще не устроен рационально, в нем никогда и ничего у человека не получается. Не осуществились идеалы Французской революции, на ее обломках восторжествовало мещанское буржуазное общество, не осуществились идеалы Просвещения, в мире по-прежнему царят зло, невежество, тирания. Все попытки сделать людей счастливыми, внешне переустраивая общественные порядки, приводили к краху. В России попытки построить коммунистическое общество, общество изобилия и счастья, привели к установлению жесточайшей диктатуры.

Современная философия, как, впрочем, и современная литература, отказавшись от претензий на обладание абсолютной истиной, существенно перестроила и сам образ, стиль философствования. Теперь чаще всего это не монолог автора, который заранее знает все, а диалог автора и читателя, пред-

полагающий интуицию и развитое воображение читателя, способного на определенный духовный труд. Только в этих взаимных усилиях может раскрыться подлинный смысл и значимость философского произведения.

Современная философия считает, что есть только один путь изменения — *изменение человеком самого себя, внутреннее освобождение* от рабства привычек, стандартов, стереотипов мышления и поведения, от стадной морали, от веры в потусторонние силы, которые рано или поздно сделают всех счастливыми, от страха и от душевной и духовной лени.

Многим мыслителям XX и XXI вв. свойственно трагическое мироощущение, «скорбное неверие» в конечную победу сил разума и добра. Отсюда и стремление уйти от всяких идеологических и мировоззренческих проблем, от попыток построения всеохватывающих философских систем. Всякая система, всякая объективная ценность — это насилие над человеком. Мир, по мнению современных философов, становится полицентричным и полифоничным, здесь нет никаких абсолютных систем отсчета, никаких центров, никаких изначальных масштабов, нет никаких воспитателей и воспитуемых, каждый человек является центром. Каждый должен что-то сделать сам с собой, должен осознать абсолютную негарантированность своего существования (никто не ответственен за него — ни Бог, ни мир, ни общество, за то, что он родился и существует, что он прожил столько-то лет, чего-то добился в этой жизни и т.д.), и в этой негарантированности нужно обрести смысл своей жизни, найти свое место и свое дело, которое за него никто не сделает.

Современный мир, полагают современные философы, не существует автоматически, он неизбежно рухнет, если *каждый* человек не будет поддерживать его существование своими усилиями быть умным, своей верой, своей страстью, своими попытками во что бы то ни стало сохранять в себе человеческий облик.

В этом плане современная философия глубоко демократична в сравнении с аристократической позицией классической философии.

Глава 27

ПРАГМАТИЗМ

Как философское течение прагматизм зародился и получил наибольшее распространение в США, поэтому в нем часто видят проявление сугубо американской ментальности. Действительно, многие черты американской нации — неприязнь к отвлеченным спекуляциям, не имеющим практических приложений, активность, акцентированное внимание к полезности и успешности человеческой деятельности, ориентация на будущее — нашли в учении прагматистов свое философское оправдание. Однако это не означает, что прагматизм стоит вне традиции европейской философии. Духовная и культурная связь между двумя континентами никогда не прерывалась. Как и многие другие философские направления, созданные во второй половине XIX в. (философия жизни, неогегельянство и т.п.), прагматизм стал попыткой осмыслить в идеалистическом ключе кардинальные интеллектуальные и социальные сдвиги в развитии западного общества. Революционные научные достижения (появление теории эволюции Ч. Дарвина, термодинамики, экспериментальной физиологии, психологии и др.) требовали пересмотра традиционных взглядов о мире и месте человека в нем. Следствием эволюционных идей стало представление о неразрывной связи между человечеством и миром животных, между человеческой психикой и животным инстинктом. Произошедшие в XIX в. глубокие социальные изменения усложнили условия жизни людей и поставили под угрозу индивидуальность и свободу человеческой личности. Вместе с тем прогресс социальных наук (экономики, социологии) создавал возможность сознательного изменения общественного устройства в целях преодоления растущей классовой и социальной напряженности. Отражая общую тенденцию в развитии западной философии, прагматизм предложил свои ответы на насущные проблемы современного ему мира.

Родоначалником прагматизма является Ч. Пирс, которого наряду с У. Джеймсом и Дж. Дьюи относят к классикам этого направления философской мысли. В начале XX в. прагматизм нашел сторонников в Великобритании (Ф. Шиллер) и Италии (Дж. Папино). Среди многочисленных его последователей в США наиболее известными считаются Г. Мид, Ч. Моррис и К. Льюис. К середине XX в. началось сближение прагматизма и аналитической философии, что нашло отражение в творчестве У.В.О. Куайна, Н. Гудмена и др. В результате появились разнообразные варианты *неопрагматизма* в таких областях, как философия языка, философия науки, философия сознания и т.п. К числу приверженцев неопрагматизма принадлежат Д. Дэвидсон, Р. Рорти, Дж. Сёрл,

Н. Решер, Х. Патнэм, Т. Нагель и многие другие. Однако в настоящей главе речь пойдет только о *классическом* прагматизме.

Зарождение прагматизма связывают с деятельностью Метафизического клуба — неформального объединения интеллектуалов, встречавшихся в г. Кембридже близ Бостона в 1871–1872 гг. Его членами были Ч. Райт, Ч. Пирс, У. Джеймс, О. Холмс и другие. Именно на заседании этого клуба Пирс сделал доклад, который содержал основные идеи нового учения, впоследствии названного им прагматизмом.

ЧАРЛЬЗ ПИРС КАК РОДОНАЧАЛЬНИК ПРАГМАТИЗМА

Чарльз Сандерс Пирс (1839–1914) родился в семье известного математика Бенжамена Пирса, который сам руководил образованием сына, развивая у него интерес не только к математике и естественным наукам, но и к философии. Окончив Гарвардский университет, Пирс около тридцати лет служил в Береговом и геодезическом управлении США. В течение кратких периодов времени он читал лекции по логике в Гарварде и университете Джона Хопкинса. При жизни ему удавалось публиковать в основном журнальные статьи и рецензии. Причиной многих неурядиц и трудностей, с которыми столкнулся Пирс, были его тяжелый и неуживчивый характер, высокомерие и сумасбродство. Умер он в нищете, почти всеми забытый и покинутый. Однако посмертная публикация его рукописного и печатного наследия (6 томов в 1931–1935 гг. и 2 томов в 1958 г.) показала, что этот американский философ обладал оригинальным, многогранным и необычайно глубоким талантом.

К занятиям философией Пирса побудила «Критика чистого разума» И. Канта. Свою задачу, а затем и свое главное достижение, он видел в усовершенствовании кантовского учения о категориях как априорных формах рассудка. Для решения этой задачи он обратился к логике, к анализу логического отношения между субъектом и предикатом в суждении. При этом логике он придал более широкое и необычное толкование — как теории знаков. Попутно нужно сказать, что Пирс в своих логических изысканиях предугадал многие ключевые идеи и понятия современной символической логики, а в области изучения знаков вообще стал первопроходцем, заложив основы современной семиотики.

В результате проведенного логико-семантического анализа Пирс выделил три категории, обозначив их как «первичность», «вторичность» и «третичность» и определив их как фундаментальные уровни бытия и познания. Это свое учение он назвал фанероскопией (от греч. *phaneron* — явное, видимое). Однако он не просто составил «новый список категорий» (как известно, у Канта их было не 3, а 12), но и иначе описал их роль в познании. Хотя вслед за автором «Критики чистого разума» Пирс полагал, что категории совместно с чувственным опытом участвуют в синтезе нашего знания, он внес существенные коррективы в понимание самого мышления.

Во-первых, Пирс показал, что мысль неотделима от способов ее выражения, а стало быть, будучи знаком, она нуждается в других мыслях-знаках для ее интерпретации, а те в свою очередь нуждаются в каких-то еще знаках и т.д. Таким образом, мышление представляет собой бесконечный процесс интер-

претации, в котором нет ничего, что не было бы так или иначе затронуто концептуализацией, нет ничего, что было бы непосредственно воспринимаемым данным.

Во-вторых, для Пирса мышление является не индивидуальным актом осознания человеком мира и самого себя, а кооперативным процессом, напрямую связанным с коллективным созданием знаковых систем. Подчеркнув социальный характер мышления, американский философ поместил в центр своей теории познания не отдельного индивида, как это было у Канта, а сообщество исследователей.

Вместе с тем Пирс считал способность людей познавать мир столь же естественной, как способность птиц летать и издавать звуки, поскольку она представляет собой «развитие врожденных инстинктов животных». Люди познают мир благодаря мышлению, главная функция которого — направлять их действия. Мышление приспособлено выполнять эту функцию благодаря тому, что оно способно формировать у людей устойчивые верования. Пирс подчеркивает неразрывную связь веры с действием и привычкой. Верование перестает быть таковым, если на его основе не совершаются действия, а наличие у человека верования указывает на то, что у него появилась привычка, определяющая его действия.

Противоположностью веры является сомнение, которое вызывает колебания в действиях. Если сомнение, считает Пирс, ощущается человеком как беспокойное, раздраженное состояние ума, от которого он всеми силами стремится избавиться, то состояние веры характеризуется покоем и ощущением удовлетворенности. Переход от состояния сомнения к состоянию веры Пирс называет *исследованием*, а сам познавательный процесс представляет как смену трех стадий — сомнения, исследования и состояния веры. Поскольку цель мышления — сформировать устойчивое верование, Пирс исследует способы, или методы, достижения этой цели. По его мнению, возможны четыре таких метода, которые он описывает в статье «Закрепление верования».

Первый из них — это *метод упорства*, который предписывает упорно придерживаться принятых взглядов, не считаясь ни с чем, что могло бы их разрушить. Достоинство этого метода, по Пирсу, состоит в том, что он прост в применении и прекрасно достигает своей цели, но следовать ему трудно, ибо это индивидуальный метод, не имеющий под собой санкции общества. Люди же не живут отшельниками и оказывают влияние на взгляды друг друга, а потому закреплять веру нужно не только в индивидуумах, но и в обществе.

Эта цель достигается с помощью *метода авторитета*, который позволяет через поощрение одних верований и запрещение других обеспечивать в том или ином сообществе согласие во взглядах. В истории человечества к этому методу постоянно прибегали власть предержащие, ибо с его помощью можно управлять массами, навязывая им теологические, политические и идеологические доктрины. Как отмечает Пирс, «следование методу авторитета есть путь мира»¹, но, к счастью, этот метод не может полностью исключить возможность возникновения других взглядов, расшатывающих прежнюю веру. В результате

¹ Цит. по: Мельвиль Ю.К. Чарлз Пирс и прагматизм. — М., 1968. — С. 278.

верования, основанные лишь на авторитете, начинают встречать сопротивление со стороны людей, не желающих быть духовными рабами.

Преодолеть произвол индивидуума или общественного института, лежащий в основе первых двух методов, помогает *априорный метод*. Он носит рациональный характер, ибо его цель — обеспечить обоснование верования ссылкой на безличные начала и причины. Примером применения этого метода служит история метафизических учений. Каждый философ находил оправдание своим идеям в том, что они согласуются с принципами разума. Поскольку же создатели разных учений не способны прийти к согласию относительно единого набора этих универсальных принципов и их пристрастия оказываются то на стороне материализма, то на стороне спиритуализма, априорный метод также не позволяет достичь действительно устойчивых верований.

Обеспечить устойчивое единообразие и всеобщность верований, согласно Пирсу, способен только научный метод. Характеристика этого метода занимает ключевое место в его философии, и ей посвящена не только упоминавшаяся уже статья «Закрепление верования», но и многие другие его работы.

Первая важная особенность научного метода, с точки зрения Пирса, состоит в том, что при его использовании верования обосновываются ссылкой на их согласие с опытом или фактами. Но прежде всего связь с опытом проявляется при установлении значения понятий, используемых учеными в их исследованиях. Американский философ делает особый упор на этом обстоятельстве, ибо он формулирует специальную максиму, определяя ее как *принцип прагматизма*, а в дальнейшем ее стали называть также *принципом Пирса*.

Этот принцип выдвинут Пирсом в статье «Как сделать наши идеи ясными», которая формально направлена против учения Р. Декарта о ясности и отчетливости идей как критерий их достоверности. По его мнению, Декарт ошибался, полагая, что наш ум способен схватывать идеи непосредственно и чисто интуитивно, без помощи языка или иных символических средств, а главное, совершенно независимо от нашего «я», наших интересов и конкретных условий, в которых осуществляется мыслительная деятельность. Поскольку в нашем мышлении нет ничего непосредственно данного, критерий Декарта не позволяет отличить ясные идеи от тех, которые только кажутся таковыми. Не удается в полной мере прояснить идеи и с помощью логических определений, на необходимости которых настаивал Г. Лейбниц. Согласно Пирсу, для достижения высшей степени ясности наших идей нужно установить их значение, а оно заключено в практических результатах или последствиях, которые могут иметь эти идеи. Таким образом, принцип, сделавший Пирса основоположником нового философского учения, звучит так: «Рассмотрите практические последствия, которые, как мы полагаем, могут быть произведены объектом нашего понятия, тогда понятие об этих последствиях и будет нашим полным понятием об объекте»¹.

В качестве иллюстрации применения своего принципа Пирс рассматривает понятие «твердый». Значение этого понятия охватывает практические последствия манипуляций, которые можно производить с твердым предметом; на-

¹ Peirce Ch. How to make our ideas clear // Philosophical Writings of Peirce. — N.Y., 1955. — P. 31.

пример, при соприкосновении с другими предметами его нельзя поцарапать, тогда как сам он оставляет след на поверхностях этих других предметов, и т.п.

Второй важной особенностью научного метода служит то, что его использование обязательно приводит ученых к одному определенному результату. Так, к примеру, различные исследователи могут разными способами измерять скорость света, и, даже если вначале они получают разные величины, то затем, совершенствуя свои способы, они будут неуклонно приближаться к некоторому общему результату. Это означает, что если научные исследования будут продолжаться неограниченно долго, то ученые в конечном счете придут к тем окончательным верованиям, относительно которых будет достигнуто согласие всего научного сообщества и которые, по мнению Пирса, и являются истиной. Таким образом, в его представлении истина — это идеальный предел научных исследований.

Оборотной стороной такого представления об истине как некотором идеале является признание того, что все человеческие знания, включая науку, подвержены ошибкам. Все то, что ученые на каждом конкретном этапе принимают в качестве «установленной» истины, вполне может оказаться ложным. Называя эту свою позицию фаллибилизмом (от англ. *fallible* — подверженный ошибкам), Пирс вместе с тем отмечает еще одну важную особенность научного познания — его *самокорректирующийся* характер. Ученые, вооруженные научным методом, способны исправлять свои ошибки, улучшать результаты, создавать все более совершенные гипотезы и тем самым приближаться к истине.

Истина, согласно Пирсу, напрямую связана с понятием реальности, ибо объект, представленный в истинном веровании, и есть нечто реальное. Таким образом, научный метод опирается на гипотезу о реальном существовании вещей. Именно факты и вещи служат тем фактором, который объективно детерминирует научные верования и придает им устойчивость. Однако Пирс отнюдь не считает, что истина есть отражение реальности. Будучи идеалистом, он представляет реальные вещи как идеи в уме Бога, который в его понимании является вселенским Разумом. Неустанно борясь за достижение истины, научное сообщество стремится к слиянию с этим трансперсональным разумом. «Моя философия, — пишет Пирс, — воскрешает Гегеля, хотя и в необычном одеянии»¹.

Помимо теории познания, Пирс разработал необычную космологическую концепцию, в основу которой положил принцип «эволюционной любви».

УИЛЬЯМ ДЖЕЙМС И ЕГО ГУМАНИСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА

Выдвинутый Пирсом принцип прагматизма благодаря Джеймсу приобрел широкую популярность, выходящую далеко за пределы собственно философских кругов. В 1897 г. в публичной лекции «Философские концепции и практические результаты» Джеймс объявил о появлении нового философского

¹ Цит. по: Мельвиль Ю.К. Чарлз Пирс и прагматизм. — С. 451.

учения, основы которого он нашел в работах Пирса. Новое учение довольно быстро овладело умами американских интеллектуалов, чему в немалой степени способствовали блестящие литературные способности Джеймса и его стремление сделать прагматизм «гуманистической философией человека».

Уильям Джеймс (1842–1910) родился в Нью-Йорке. Его отец, Генри Джеймс, был теологом, последователем шведского мистика и спиритуалиста Сведенборга. Родители стремились дать детям хорошее образование, предоставив им возможность испробовать себя во всем. Семья много путешествовала по Европе, и везде дети посещали лучшие учебные заведения. Младший брат Уильяма, Генри Джеймс, стал известным писателем. Уильям же поступил в Гарвард, где получил медицинское образование, однако врачебной практике он предпочел педагогическую деятельность. Вначале он читал в Гарварде лекции по анатомии и физиологии, а затем увлекся психологией. Джеймс создал одну из первых в США лабораторий по экспериментальному изучению психики, а его труд «Принципы психологии» (1890) снискал ему славу «отца американской психологии». С 1890 г. преимущественной областью исследований для Джеймса стала философия. Среди его многочисленных философских произведений наиболее известными являются «Воля к вере» (1897), «Многообразие религиозного опыта» (1902), «Прагматизм» (1907), «Плюралистическая Вселенная» (1909), «Очерки радикального эмпиризма» (1912).

Философия никогда не была для Джеймса простым академическим занятием; она составляла основу его существования. Главный недостаток предшествующих философских учений он видел в том, что они не затрагивали самых насущных забот человека и замыкались в мире абстракций, абсолютных истин и безличных начал. «Ведь та философия, которая так важна в каждом из нас, не есть нечто сугубо специальное, специальное. Она — наше более или менее смутное чувство того, что представляет собой жизнь в своей глубине и значении. Эта философия только отчасти заимствована из книг. Она — наш индивидуальный способ воспринимать и чувствовать биение пульса космической жизни»¹. Философии надлежит стать руководством в жизни человека; она должна давать ему целостное представление о мире и о нем самом, отвечая на фундаментальные вопросы, к которым Джеймс относил вопрос о свободе человека и Боге. Именно такую философию он и стремился создать.

Возможность свободы американский философ связывал с наличием у человека воли, понимая под ней активное начало, обнаруживающееся в некоторых внутренних психических состояниях. Благодаря воле человек осуществляет свободный выбор в наиболее важных для него жизненных ситуациях, ибо доводы разума, как правило, в этих случаях оказываются бессильными, так как их в равной мере можно найти в пользу каждой из имеющихся альтернатив. Принимая решение на основе чувства и воли, человек тем самым воплощает в жизнь свое право верить в любую из альтернатив, если она способна принести ему удовлетворение.

Эта *воля к вере* побуждает человека на свой страх и риск предпринимать определенные действия, способствующие реализации той ситуации, в возможность которой он верит. Конечно, если человек, к примеру, верит, что на его земельном участке есть нефть, то своей волей к вере он еще не создаст самой

¹ Джеймс У. Прагматизм // Джеймс У. Воля к вере. — М., 1997. — С. 209.

нефти, но, совершив соответствующие действия, он сможет удостовериться в ее наличии или отсутствии, создав тем самым условия для проверки своего верования. Однако в жизни людей бывает немало случаев, когда готовность действовать на основе веры в возможность некоторого факта служит одной из сил, созидающих этот факт. Так, скажем, если, пассажиры поезда верят, что смогут дать отпор вооруженным грабителям, то своими совместными действиями они сотворят тот факт, что ограбление поезда не состоится.

Наиболее важной областью для осуществления воли к вере является, по Джеймсу, религия. Доказать с помощью интеллектуальных средств существование Бога невозможно, однако вера в Бога спасительна и благотворна для человека. Переживание, которое мы получаем в религиозном опыте, «придает нашему миру совершенно особую окраску, особенным образом определяющую наши поступки и придающую им иной характер, чем если бы они диктовались чисто натуралистической верой»¹. Благодаря вере в Бога преобразуются и сам человек, и его жизнь, и мир вокруг него. Будучи укорененной в подсознании, религиозная вера открывает человеку всю полноту опыта: обогащаются его эмоциональные переживания, ощущается «энергетический подъем». Вселенная для верующего перестает быть безличным *Оно*, а становится *Ты*. Вера в Бога детерминирует моральные предпочтения и поступки человека, творя через них новую «реальность». Подчеркивая личностный характер подлинной религиозной веры, Джеймс исследовал разнообразные — от лирических до мистических и экстатических — проявления религиозных чувств, дав им тончайшие описания в своих работах.

Джеймс наполнил гуманистическим содержанием и само понимание прагматизма, придав ему более широкий смысл. Он согласен с тем, что прагматизм позволяет уяснить значение идей, но если Пирс, формулируя свой принцип, имел в виду научные понятия и практические последствия процедур, выполняемых исследователями в научных лабораториях, то Джеймс говорит уже о последствиях, которые вера в ту или иную идею может иметь для отдельного человека и которые поэтому включают такие переживания, как удовлетворение, удовольствие и т.п.

Помогая понять, какое значение для человеческой жизни будет иметь принятие той или иной точки зрения, прагматизм, таким образом, является, согласно Джеймсу, «методом улаживания философских споров», а потому он представляет собой не что иное, как «новое название для старых способов мышления». Как известно, история философии — это история противоборства различных учений. Предлагая оценивать философские системы по их практическим последствиям, прагматизм создает основу для их сближения: коль скоро между ними нет практической разницы, то они по существу означают одно и то же, и спор между их сторонниками бесполезен. Причину философских противостояний Джеймс находил прежде всего в различии *философских темпераментов*. В зависимости от свойственного им темперамента — «жесткого» или «мягкого» — философы делятся на рационалистов и эмпириков, монистов и плюралистов, волюнтаристов и детерминистов и т.д.

¹ Джеймс У. Воля к вере. — С. 26.

Как метод улаживания философских споров, прагматизм тесно связан с трактовкой истины. В понимании Джеймса истина — это многогранное синтетическое понятие, выражающее неразрывную связь между человеческим мышлением и деятельностью. Он подчеркивает односторонность и ограниченность классического определения истины как соответствия реальности. При таком ее истолковании истина выступает как статичное и неизменное свойство идеи, тогда как, согласно Джеймсу, сама по себе идея не является ни истинной, ни ложной; она становится истинной, демонстрируя свою практическую действенность и полезность. Истина «случается» в идее, поэтому неверно представлять дело так, будто сначала человек осознает истинность некоторой идеи, а затем начинает действовать в соответствии с ней. Все происходит наоборот. Идея — это прежде всего проект или программа действий, в ходе которых она может быть проверена и подтверждена, и только так — в процессе своей «работы» — она может сделать себя истинной.

Таким образом, если и можно говорить об истине как *соответствию* реальности, то не в смысле ее копирования, а в более широком смысле, понимая под этим «тот отрицательный факт, что от этой реальности не исходит ничего противоречащего, ничего заграждающего пути, по которому нас ведут куда-нибудь наши идеи. <...> Всякая идея, помогающая нам *оперировать*, теоретически или практически, с известной реальностью или с тем, что к ней относится, идея, не вводящая нас при нашем движении вперед в заблуждения, но фактически содействующая нам в приспособлении нашей жизни ко всей обстановке действительности — подобная идея в достаточной мере соответствует действительности»¹.

Содействуя приспособлению нашей жизни к внешним реалиям, истина, считает Джеймс, служит «драгоценным орудием действия», а потому является благом для человека. Это означает, что единой независимой от человека истины не существует. Истина всегда субъективна: она определяется удачным опытом и интересами конкретных людей. Стало быть, идея истинна, если она приносит удовлетворение и пользу человеку.

Джеймс отвергает трактовку истины как копирования реальности еще и по той причине, что она предполагает представление о реальности как о чем-то статичном и инертном. Для него же она находится в процессе непрерывного становления, ибо реальность — это постоянно изменяющийся *опыт*.

Американский философ существенным образом пересматривает классическое понятие опыта в рамках своей концепции *радикального эмпиризма*. В традиционном эмпиризме, который он подвергает резкой критике, опыт понимался как последовательность чувственных восприятий отдельных качеств и вещей, тогда как связи и отношения между ними считались привносимыми в опыт человеческим разумом. Более того, опыт интересовал философов всего лишь как средство проверки правильности идей, поэтому из него исключались многие элементы (такие, как эмоции, пристрастия, интересы и т.п.), которые могли внести искажения в процесс восприятия данных извне.

¹ Джеймс У. Воля к вере. — С. 289.

Этой традиционной трактовке Джеймс противопоставляет идею опыта как *потока сознания*. Это понятие было введено им еще в его психологических трудах. Если опыт понимается как поток, он включает в себя не только вещи, но и связующую их ткань, ибо отношения между вещами переживаются нами в опыте столь же отчетливо, как и сами вещи, которые ими связываются. Опыт самодостаточен и не нуждается ни в каких внеопытных (трансцендентальных) источниках отношений. Вместе с тем для Джеймса опыт является синонимом «жизни»; он объемлет собой все переживаемое человеком и изначально предстает как «гудящая и жужжащая» смесь из эмоций, склонностей, предчувствий и т.п.

Отождествляя опыт с реальностью, Джеймс поясняет, что привычные для нас вещи, мысли и все остальное вычлняются из некоторого единого изначального материала, который представляет собой «нейтральное» вещество или, иными словами, «чистый опыт». Сам по себе чистый опыт непрерывен, в нем нет еще «саморасщепления на сознание и то, сознанием чего он является. Его субъективность и объективность — всего лишь функциональные атрибуты, осознаваемые только тогда, когда опыт “берется”, то есть когда он обсуждается¹. Один и тот же «отрезок опыта», взятый в одном контексте, может играть роль состояния сознания, а взятый в другом контексте — роль познаваемого объекта: в одном сочетании он фигурирует как мысль, в другом — как вещь. Вычлняемые в опыте элементы находятся друг с другом в разнообразных отношениях, которые Джеймс трактует как внешние, т.е. как не укорененные в природе соотносящихся элементов. Саморасщепление же опыта на отдельные элементы происходит благодаря присущему ему активному волевому началу.

Свое понимание реальности Джеймс развивает в концепции *плюралистической Вселенной*. Отвергая детерминистическое представление о мире, лежащее в основе классической науки и философии, он подчеркивает пластичность реальности, ее открытость активному вмешательству со стороны сознания. Мир полон возможностей; в нем индивидуальное усилие является созидающей силой, действующей наряду с причинными факторами. А потому, считает Джеймс, мир может стать лучше, и человек в нем может почувствовать себя «как дома».

ИНСТРУМЕНТАЛИЗМ ДЖОНА ДЬЮИ

Джон Дьюи — это философ номер один в США. Ни один другой американский философ не пользовался такой популярностью при жизни, какая была у Дьюи. Это объясняется и социально-гуманистическим характером его философии, и его активной общественной деятельностью. И хотя взгляды Дьюи не изобилуют оригинальными идеями, которых нельзя было бы найти у Ч. Пирса или У. Джеймса, именно в его философии прагматизм приобретает вид систематического и всеобъемлющего учения.

¹ *James W. Essays in Radical Empiricism and A Pluralistic Universe.* — Gloucester (MA), 1967. — P. 23. (Цит. по: Американская философия. Введение. — М., 2008. — С. 168.)

Джон Дьюи (1859–1952) родился в г. Берлингтон, штат Вермонт. Его преподавательская деятельность связана с Мичиганским, Чикагским и Колумбийским университетами. Вначале Дьюи стал известен как психолог, а в последующем, помимо философии, активно занимался проблемами педагогики, став одним из крупнейших теоретиков и деятелей образования в XX столетии. Им была создана известная экспериментальная школа при Чикагском университете. Его идеи по реформированию школьного образования нашли воплощение во многих странах. Как признанный общественный лидер, Дьюи выступал с лекциями по всему миру. В 1929 г. он посетил СССР, оставив об этом интересные заметки. Дьюи написал около 40 книг, среди которых наиболее известными являются «Влияние Дарвина на философию» (1910), «Демократия и образование» (1916), «Реконструкция в философии» (1920), «Опыт и природа» (1925), «Искусство как опыт» (1934), «Либерализм и социальное действие» (1935), «Логика: теория исследования» (1938) и др.

В начале своей философской карьеры Дьюи увлекся неогегельянством, но затем под влиянием идей Джеймса и Пирса перешел на позиции эмпиризма и прагматизма, хотя первое увлечение оставило отпечаток на его последующем творчестве: во всех своих изысканиях Дьюи стремился преодолевать разного рода дуализмы (между сознанием и телом, фактом и ценностью, мыслью и действием, человеком и природой и т.п.) и находить связующие идеи.

Рассматривая мышление и познание как биологические функции, развившиеся у организма в ходе приспособления к окружающей среде и борьбы за существование, Дьюи, вслед за Пирсом, в центр своей эпистемологии поставил понятие *исследования*. Жизнь ставит человека в различные *проблемные ситуации*, в которых он поначалу не знает, что делать, а потому прибегает к помощи мышления. Процесс преобразования проблемной ситуации в разрешенную Дьюи и называет исследованием. При поиске решения человек создает различные идеи и понятия, используя их как своего рода инструменты, ценность которых определяется их полезностью, эффективностью и удобством. Как следствие этого, инструментальное истолкование получает и сама наука, которая, правда, разрабатывает более совершенные орудия в виде теорий, гипотез, законов и т.п., а прагматизм Дьюи с его упором на инструментальном значении мышления получает название *инструментализма*.

Описать общую структуру исследования и научного метода, а также ответить на вопросы, почему одни исследования успешны, а другие — нет, при соблюдении каких требований можно достичь успеха, призвана, согласно Дьюи, логика, которая, таким образом, представляет собой теорию исследования. Поскольку проблемные ситуации не похожи друг на друга, для их разрешения не существует универсального ключа, а стало быть, логические принципы нельзя считать вечными истинами, с которыми должно согласовываться любое исследование. С развитием науки изменяются и принципы проведения исследования, входящие составной частью в научные достижения. Именно их, а не вырванные из контекста исследования и абсолютизированные формальные схемы должна изучать логика.

Согласно инструменталистской логике Дьюи, процесс исследования включает следующие шаги: (1) фиксируется проблемная ситуация, осознается необходимость исследования; (2) локализуется и формулируется проблема, устанавливаются относящиеся к делу данные; (3) осуществляется поиск решения,

предлагаются предварительные гипотезы; (4) выводятся следствия из гипотез, осуществляется их эмпирическая проверка, отбирается и уточняется ведущая гипотеза, а другие отбрасываются; (5) окончательно проверяется ведущая гипотеза, которая становится в результате практически работающим знанием.

Возникающие в ходе исследования гипотезы, будучи инструментами, как считает Дьюи, могут быть оценены как эффективные или неэффективные, но к ним неприменимы характеристики «истинно» и «ложно». Знание же, получаемое в результате, можно описать как истинное, поскольку оно работает, но только при условии, что оно согласуется с тем идеальным пределом исследования, к которому стремится наука. Разделяя фаллибилизм Пирса, Дьюи полагает, что и в случае полученного знания правильнее было бы говорить не об истинности, а об *оправданной утверждаемости* научных положений, принимаемых сообществом ученых.

Основополагающей категорией в философии Дьюи так же, как в учении Джеймса, является *опыт*. Дьюи отвергает трактовку этого понятия в традиционном эмпиризме на том основании, что там опыт как таковой интеллектуализируется и подменяется рефлексией по поводу опыта. Однако он не согласен и с Джеймсом, отождествлявшим опыт с потоком сознания. Хотя в опыте присутствуют элементы сознания, главное в нем, считает Дьюи, это «способы деланья и страдания». Впрочем, для него, как и для Джеймса, опыт представляет собой единственную реальность, а внешний мир существует лишь как содержание опыта. Будучи непрерывным процессом изменения и становления, опыт только условно, исходя из соображений практического удобства, разделен на такие части, как дух и материя, сознание и тело, среда и организм, субъект и объект.

Все в опыте органически взаимосвязано. Объект или факт не существуют до акта их познания, они конструируются в процессе исследования, хотя и не находятся в полной зависимости от сознания. В них находят выражение упрямые и неустранимые черты нашего окружения.

В отличие от Джеймса, Дьюи подчеркивает социальный и природный аспекты опыта. Как жизненный мир человека, опыт своими корнями связан с эволюцией природы, но в него включается также наследие истории, культуры, цивилизации в той мере, в какой оно усваивается и трансформируется в практической деятельности индивида. Но прежде всего опыт для Дьюи, стоящего на позициях натурализма, есть опыт *о* природе и *в* природе, ибо развитие человека и общества рассматривается им как определенный этап в общей эволюции природы. С появлением человеческого сознания природа, по его словам, приобретает «свой собственный разум».

Опыт таит в себе огромные возможности преобразования. Хотя каждый момент опыта преходящ, он «включает в себя историю и одновременно открывает новую ее страницу; он итог и обещание, осуществление и возможность — осуществление того, что имело место, и в то же время сила, придающая действительность тому, чему еще предстоит случиться»¹. В опыте постоянно возникают точки напряжения, затруднения, для разрешения которых рождается исследование как попытка видоизменить и обогатить опыт. Поэтому познание — это

¹ Dewey J. Experience and Nature. — Chicago, 1926. — P. 352.

практика, направленная на преобразование мира. Этот принцип активизма лежит не только в основе эпистемологии Дьюи, но и составляет суть его трактовки характера и задач философии.

Прежде в философии видели теоретическую рефлексию по поводу природы бытия и реальности, а ее историю представляли как борьбу абстрактных идей. Однако, считает Дьюи, на философию нужно посмотреть по-новому, и тогда «вместо схоластических диспутов представителей конкурирующих школ о природе бытия мы начинаем видеть бурные столкновения человеческих целей и стремлений, вместо бесплодных попыток выйти за пределы реального опыта мы видим важнейшие свидетельства попыток человека сформулировать результаты того самого опыта, к которому он так прочно и глубоко привязан; вместо обезличенных, чисто умозрительных попыток в качестве отстраненного наблюдателя рассматривать природу абсолютных «вещей самих по себе» мы видим живую картину того, как мыслящие люди делают выбор — какой хотят видеть жизнь и осмысленную человеческую деятельность»¹. Философия должна отказаться от своих ложных претензий на теоретичность, ибо ее задача состоит в том, чтобы прояснить значение человеческих идей и выявить истоки моральных и социальных конфликтов между людьми. Подвергнутая *реконструкции*, она должна превратиться в действенное интеллектуальное оружие постановки и решения социальных проблем, в мощное средство преобразования опыта, и тогда в ее ведении окажутся не специальные и отвлеченные «проблемы философов», а «проблемы человека».

Подобная гуманизация должна затронуть не только философию, но и науку, которой следует начать ориентироваться на человеческие ценности и учитывать человеческие интересы. Если философии и науке предстоит стать гуманистичными, то этике, напротив, надлежит приобрести более натуралистичный и жизненно функциональный характер. Не абсолютные ценности, а реальные нравственные проблемы человеческой практики должны составлять предмет ее исследований. Так, например, проблему зла нужно воспринимать не как чисто метафизическую или теологическую, а как практическую проблему непрерывного искоренения недостатков из жизни.

Таким образом, моральный прогресс, в представлении Дьюи, неразрывно связан с социальным экспериментированием, с поиском путей улучшения социального опыта. Наибольшие возможности для этого представляет демократия, а главным инструментом в деле усовершенствования и демократизации общества является образование, которое американский философ определял как «сердцевину человеческой социальности» и цель которого видел в формировании у детей разумных и гибких исследовательских навыков. Школа должна стать местом, где прививаются привычки социального экспериментирования и развиваются способности для участия в демократической практике.

Дьюи энергично и последовательно отстаивал принципы провозглашенного им социального либерализма, под которым понимал новую, более радикальную форму либерализма, опирающуюся на использование научных методов и нацеленную на активное реформирование отживших свой век или коррумпированных социальных институтов.

¹ Дьюи Дж. Реконструкция в философии. — М., 2001. — С. 45–46.

Выводы

1. Будучи наиболее значимым вкладом американцев в мировую философию, прагматизм неразрывно связан с европейской философией, отражая важные тенденции в ее развитии.

2. Для Чарльза Пирса как родоначальника прагматизма последний представляет собой способ прояснения значения понятий. Пирс истолковал познание как переход от сомнения к устойчивому верованию и описал способы закрепления верований, среди которых наиболее совершенным признал научный метод.

3. Определив прагматизм как метод улаживания философских споров, Уильям Джеймс особое внимание уделил истолкованию понятия истины в духе нового учения. Критикуя традиционный эмпиризм, Джеймс охарактеризовал опыт как непрерывный поток сознания.

4. Представив прагматизм как систематическое и всеобъемлющее учение, Джон Дьюи особо подчеркнул инструментальный характер человеческого мышления. Соединив в своей философии эмпиризм и натурализм, Дьюи основную задачу философии видел в «реконструкции» социального опыта.

Контрольные вопросы

1. В чем заключается принцип прагматизма Пирса и как он был истолкован Джеймсом?
2. Какие, согласно Пирсу, существуют методы закрепления верования?
3. Что Пирс понимает под исследованием и как он характеризует научный метод?
4. Как Джеймс трактует опыт в своей концепции радикального эмпиризма?
5. Что понимает Джеймс под волей к вере и какую роль она играет в религиозном опыте?
6. Какое истолкование получило понятие истины в работах Пирса, Джеймса и Дьюи?
7. В чем заключается программа «реконструкции в философии» Дьюи?
8. Почему версию прагматизма Дьюи называют инструментализмом?
9. Что нового по сравнению с Джеймсом Дьюи вносит в истолкование понятия опыта?
10. Как прагматисты характеризуют человеческое мышление?

Для дополнительного чтения

- Джеймс У.* Воля к вере. — М., 1997.
- Дьюи Дж.* Реконструкция в философии. Проблемы человека. — М., 2001.
- Пирс Ч.С.* Избранные философские произведения. — М., 2000.
- Юлина Н.С.* Философская мысль в США. XX век. — М., 1996. — Гл. 2, 3, 6.
- A Companion to Pragmatism / Ed. by Shook J., Margolis J.* — Oxford, 2006.
- Kuklick B.* A History of Philosophy in America: 1720–2000. — Oxford, 2002.
- Murphy J.* Pragmatism: From Peirce to Davidson. — Boulder, 1990.

АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Представители аналитической философии, заявившей о себе в конце XIX – начале XX в. видели свою задачу в том, чтобы анализировать предложения, с помощью которых высказывались традиционные философские проблемы или утверждения науки, и переформулировать их в более точных терминах. Они полагали, что нашли надежный метод разрешения если не всех, то большинства проблем, над которыми издавна билась философская мысль. Среди этих проблем: анализ предложений и высказываний, в которых формулировалась та или иная философская проблема с целью прояснить смысл всех входящих в него выражений. После этого, как полагали аналитики, большинство философских проблем будет разрешено или снимется как не имеющее смысла и возникающее просто из-за неправильного использования языковых выражений.

СТАНОВЛЕНИЕ АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ (Г. ФРЕГЕ, Б. РАССЕЛ, ДЖ. МУР)

Философия, по мнению философов-аналитиков, должна заниматься не описанием материальной или идеальной реальности, не исследованием каких-то фактов относительно Вселенной или нашего сознания, но просто утверждениями, вводящими нас в заблуждение. Аналитики были убеждены, что большинство вопросов, которыми задавалась философия, именно таково. Нетрудно догадаться, что аналитическая философия в начале своей истории была весьма критически настроена по отношению ко всей предшествующей философии и видела свою миссию в том, чтобы совершить революционный переворот в философии, изменив стиль и характер философской деятельности. Понятно поэтому, что основоположники этого направления не пытались отыскать корни своего подхода в истории философии. Однако их современные последователи оценивают ситуацию иначе и, напротив, стремятся сблизить аналитическую философию с философской традицией. Поэтому они изыскивают для нее самые отдаленные и уважаемые истоки, зачисляя в ее предшественники Аристотеля, Фому Аквинского, Лейбница и других ученых. Конечно, названные мыслители (как и многие другие) анализировали значения используемых понятий и выражений. Однако они были далеки от идеи сделать такой анализ единственным методом и целью философствования. Во второй половине XX в. некоторые аналитические философы (например, М. Даммит) стали возводить в ранг родоначальника своего направления математика и логика Готлоба Фреге, что совсем не лишено оснований.

Готлоб Фреге (1848–1925) — немецкий математик и логик. Изучал математику, физику и химию в университетах Йены и Геттингена. Две диссертации (по математике) защитил в Геттингене. С 1874 по 1917 г. преподавал в университете Йены. Работал над реализацией программы логицизма, т.е. сведением основ математики к логике. В построенной им для этого системе Б. Рассел вскоре обнаружил парадокс, известный как парадокс Рассела.

Фреге в своих логических исследованиях руководствовался идеей построения надежного логического основания для математики. Он был убежден, что математика основана на логике, но только не на традиционной аристотелевской. Он занялся перестройкой логики и убедился, что для этого нужен точный анализ языка и значения языковых выражений. Фреге был убежден, что существует логика чистого мышления и стремился высвободить эту логику из-под власти обыденного языка, который неточно выражает и искажает ее. В своем наиболее адекватном виде логика чистого мышления представлена в математических выражениях и рассуждениях, поэтому его новая логика ориентировалась именно на них. Фреге не был философом и никогда не претендовал на это, однако он сыграл важную роль в истории аналитической философии. Именно потому, что вся его творческая деятельность была проникнута стремлением к ясности и точности употребляемых выражений, и потому, что он в своих рассуждениях не касался традиционных философских вопросов, он создал новую парадигму философствования.

Фреге оказал существенное влияние на стиль философии XX в. тем, что стремился с помощью логики освободить мышление от неясностей, обусловленных обычным языком. Он представил первый образец того, как это можно делать, построив новую логику (классическая математическая логика — это в значительной мере детище Фреге) и поставив вопрос, каким образом слова относятся к тому, что они обозначают. Например, во фразе: «Солнце есть центр солнечной системы» говорится о Солнце. А о чем идет речь во фразе: «Я знаю, что Птолемей считал, что Солнце вращается вокруг Земли»? Что утверждают предложения типа «Утренняя звезда есть Вечерняя звезда»? Что соответствующее небесное тело есть оно само? Но это не может быть астрономическим открытием, каким явилось открытие того факта, что Утренняя звезда есть Вечерняя звезда. Или в этой фразе утверждается, что два имени обозначают один и тот же предмет? Но в таком случае истинность данного предложения должна быть ясна каждому, кто его понимает, подобно тому, как любой человек, понимающий русский язык, знает, что бегемот есть гиппопотам. Чтобы разрешить подобные затруднения, Фреге счел необходимым различать у каждого языкового выражения его значение и его смысл.

Значение есть обозначаемый внелингвистический объект, а смысл — это то содержание, которое несет языковое выражение. Смысл выражения, как подчеркивал Фреге, есть нечто объективное, а вовсе не образ в сознании пользователя языком. Смысл имени как бы задает путь, которым можно прийти к значению, хотя и не говорит ничего о том, есть ли у имени значение или нет.

Различение смысла и значения позволяет объяснить, какую информацию несет предложение «Утренняя звезда есть Вечерняя звезда». Оно говорит, что

два имени — «Утренняя звезда» и «Вечерняя звезда», имеющие разный смысл, имеют одно и то же значение (планета Венера). Различение смысла и значения позволяет также объяснить, как можно понимать фразы, в которые входят ничего не обозначающие выражения, например «самое удаленное от Земли астрономическое тело». Последнее, хотя и не имеет значения, имеет смысл.

Важнейшим элементом подхода Фреге к языку было рассмотрение его структуры по аналогии по структурой математических выражений, что неудивительно, поскольку Фреге был математиком. Он рассматривал каждое языковое выражение как построенное по схеме: функтор и его аргумент. Функтор обозначал некоторую функцию, а аргумент — предмет. Если функтор прилагался к соответствующему предмету, то получался опять предмет. Например, предложение «Пегас есть крылатый конь» может быть проанализировано как состоящее из имени «Пегас» и одноместного функтора «быть крылатым конем». Любые языковые выражения — и обозначения предметов, и функторы, и предложения — Фреге рассматривал как имена и выделял у них значение и смысл. Так, все предложения он трактовал как имена, способные обозначать один из двух абстрактных предметов — истину либо ложь. Все истинные предложения, с его точки зрения, были именами одного и того же предмета — истины. Но при этом они различались своим смыслом. Смыслом предложения Фреге считал то суждение, или ту мысль, которую выражает предложение. Мысль же он трактовал как объективную, а не психологическую реальность.

Фреге различил также прямой и косвенный контексты. В прямых контекстах все имена имеют обычные значения и выражают свой обычный смысл. Так, предложение «Солнце вращается вокруг Земли» является прямым контекстом для входящих в него имен. Поэтому здесь имена «Солнце» и «Земля» означают соответствующие небесные тела. Но предложение «Птолемей считал, что Солнце вращается вокруг Земли» является косвенным контекстом для данных имен. В таких контекстах, как утверждал Фреге, значением имен становится то, что в прямых контекстах было смыслом. Конечно, в результате получилась несколько громоздкая семантика для естественного языка. Что, например, должно быть значением имени «Солнце» в предложении: «Я знаю, что Птолемей считал, что Солнце вращается вокруг Земли»?

С помощью своей логики, в основу которой было положено различение предмета и функции, Фреге пытался дать точное определение понятия числа и построить строгое и незыблемое основание для всей математики. Но его система оказалась неудачной: Б. Рассел обнаружил в ней парадокс. Это, а также громоздкость фрегевской семантики побудили Рассела к созданию собственного метода анализа языковых выражений.

С именами Б. Рассела и Дж. Э. Мура связано рождение аналитической философии в собственном смысле слова.

Б. Рассел учился в Тринити-колледже Кембриджского университета, где его учителями оказались ведущие представители британского неогегельянства, или «абсолютного идеализма». Сначала Рассел испытал влияние этой школы, но потом взбунтовался против ее основных идей. Собственная философская программа Рассела складывалась как реакция на абсолютный идеализм, по-

этому трудно понять ее направленность, не имея представления об основных идеях британских неогегельянцев.

Для абсолютных идеалистов (Ф.Г. Брэдли, Дж. Э. Мак-Таггарт и др.) реальность выступала как единое неделимое целое — Абсолют. Мир как многообразие различных вещей и свойств оказывался при этом лишь видимостью. Сущность Абсолюта могла быть постигнута только априорно. Чувственный же опыт или результаты науки были при этом совершенно бесполезны, более того, вели к искаженному представлению об истинной реальности. Вообще, любая попытка изучать часть, аспект реальности в абстракции от целого, вела, с точки зрения абсолютного идеализма, к искажениям.

Рассел отказался от этого воззрения, чувствуя, что оно несовместимо с наукой, математикой, логикой. Он пришел к выводу, что нужна логика, допускающая существование множества отдельных независимых вещей. Продолжая работу Фреге, Рассел стремился построить для математики надежное и очевидное логическое основание, а также дать ответ на философские вопросы о природе математики и источнике неопровержимости ее истин. Этому был посвящен труд «Principia Mathematica». Однако реализация этой программы натолкнулась на принципиальные трудности.

Размышления над проблемами оснований математики постоянно ставили перед Расселом вопрос о том, какого рода сущности существуют (например, существует ли «класс всех классов, не содержащих себя в качестве своего подкласса», поскольку допущение его существования приводит к парадоксу?). В этом плане основания математики ставили перед ним ту же проблему, что и метафизика. Постепенно у него стало складываться убеждение, что философские проблемы и трудности возникают из-за веры в то, что если слово что-то означает, то должна существовать определенная вещь, являющаяся значением данного слова. В борьбе с подобными предрассудками выковывалась программа философии логического анализа и ее методы. Анализ понимался как переформулировка утверждений, которые вызывают философские затруднения, в других, более адекватных терминах.

Философия логического анализа, как объяснял сам Рассел, обязана своим происхождением достижениям математиков (прежде всего, Г. Фреге и Г. Кантора¹), задавшихся целью очистить свой предмет от ошибок и неряшливых выводов. «Цели этой школы, — писал он, — менее эффективны, чем у большинства философов прошлого, но многие ее достижения столь же значительны, как и достижения людей науки»². В этих словах высказывалось убеждение, что аналитическая философия пользуется подлинно научным методом и потому близка науке — в отличие от всех метафизических учений.

Наиболее ярким и характерным проявлением метода анализа, разработанного Расселом, стала его теория дескрипций. Правда, разглядеть тут особую философскую глубину не так-то просто. Недаром, как вспоминал Рассел

¹ Выдающийся немецкий математик Г. Кантор (1845–1918) построил теорию множеств произвольных элементов, ввел сравнение бесконечных множеств по мощности, доказал на этой основе ряд фундаментальных теорем теории множеств, создал учение о трансфинитных числах.

² Рассел Б. История западной философии и ее связи с политическими и социальными условиями от Античности до наших дней. — М., 2000. — С. 745.

в своей автобиографии, когда он принес статью, излагающую эту теорию, в редакцию журнала «Mind», «она так поразила тогдашнего редактора журнала, посчитавшего ее нелепой, что он упрашивал меня пересмотреть ее и не настаивать на публикации. Но я был убежден, что она является здоровой, и отказался уступить. Впоследствии статья получила широкое признание и стала считаться моим важнейшим вкладом в логику»¹.

Теория дескрипций исходит из противопоставления имен (типа «Вальтер Скотт» или «Венера») и описаний, или дескрипций (типа «автор Веверлея» или «Утренняя звезда»). В этом позиция Рассела принципиально отличается от позиции Фреге, который считал именами и то, и другое. Отличительная черта имен заключается в том, что они обозначают существующий предмет. Поэтому утверждения типа «Вальтер Скотт существует» в языке излишни и способны склонять нас к неправильным рассуждениям. В логически совершенном языке их следовало бы запретить. В самом деле, то, что имя «Вальтер Скотт» имеет значение, уже связано с тем, что Вальтер Скотт существует. Но мы понимаем, что означают такие слова, как «Пегас», или такие выражения, как «нынешний король Франции». Не следует ли отсюда заключение, что и Пегас, и нынешний король Франции тоже каким-то образом существуют, хотя понятно, что это должно быть особое, неэмпирическое существование? А если мы допустим такое особое существование, то вправе ли будем отказать в нем «золотой горе», «классу всех возможных классов», «брадобрею, обязанному брить всех тех и брадобрея, соблюдающего это условие, ведет к логическим противоречиям²) и выражением «нынешний король Франции», потому что утверждение: «Нынешний король Франции лыс» (1) ложно, откуда по законам классической логики должна была бы следовать истинность утверждения: «Неверно, что нынешний король Франции лыс» (2), с чем мы также не будем склонны согласиться.

Поэтому логика не позволяет нам быть столь щедрыми, допуская существование каких угодно вещей. Где-то надо остановиться. Где же именно? Ответить на этот вопрос и призвана расселовская теория дескрипций. Она утверждает, что существуют только объекты, обозначаемые собственными именами, а выражения типа «автор Веверлея», «Утренняя звезда», «нынешний король Франции», «золотая гора» или «Пегас» суть не имена, а дескрипции, и сами по себе они ничего не обозначают. Но контексты, в которые они входят, имеют определенный смысл, и Рассел показывает, как его уточнять, устраняя дескрипцию. Это и будет логическим анализом таких контекстов. Например, предложение (1) после устранения дескрипции превращается в утверждение: «Существует объект X, являющийся нынешним королем Франции, X единствен и X лыс» (3). А предложение (2) может быть проанализировано как означающее: «Существует объект X, являющийся нынешним королем Франции,

¹ Рассел Б. Мое философское развитие // Аналитическая философия. Избр. тексты. — М., 1993. — С. 26.

² Потому что если этот брадобрей станет брить самого себя, окажется, что он не должен брить себя, но как только он откажется от намерения побрить самого себя, тут же станет обязанным брить себя.

и X единствен, и неверно, что X лыс» / Теперь мы видим, что (2) ложно, как и предложение (1), но в этом не будет ничего парадоксального, так как (2) не является логическим отрицанием предложения (1). А предложение: «Пегас не существует» в результате анализа приобретает вид: «Неверно, что существует такой объект X, который единствен и X обладает свойством быть конем и свойством быть крылатым».

Данная техника логического анализа, по мнению Рассела, проливает свет на философские дискуссии о существовании. Особенно значимые результаты она дает в области оснований математики, показывая, как можно вообще обходиться без выражений, вызывающих наибольшие затруднения. Например, Рассел показал, что логику и теорию множеств можно сформулировать вообще без обозначений для классов, устранив их как дескрипции с помощью выражений для предикатов.

В то же время мы должны понять, что данная процедура сама порождает ряд онтологических (относящихся к существованию) и гносеологических (относящихся к теории познания) вопросов. В самом деле: как Рассел узнал, что «Вальтер Скотт» — подлинное имя, а «Пегас» — дескрипция? Ведь это ему подсказал не анализ языка, а его предварительное знание того, что в мире есть (точнее, конечно, сказать, был, но расселовский анализ данного примера пренебрегает различием существования в настоящем и прошлом) Вальтер Скотт, но нет и никогда не было крылатого коня Пегаса. Допустим, об этом свидетельствует здравый смысл. Ну, а что подсказало Расселу, что «классы» на самом деле не существуют, а свойства существуют? Каким же образом мы узнаем, что нечто действительно существует и может быть значением подлинного имени? Если мы поразмыслим над этим, то поймем, что процедура логического анализа сама опирается на какие-то метафизические и гносеологические допущения. Что касается гносеологии, то тут Рассел сохраняет приверженность традиционному британскому эмпиризму. На всех этапах своей философской эволюции он не оставлял стремления «объединить позицию, восходящую к Юму, с методами, рожденными современной логикой»¹.

Расселовская теория дескрипций становится до конца понятной только в связи с его различием «знания по непосредственному знакомству» и «знания по описанию», которое он сформулировал еще на ранних этапах своей эволюции и никогда от него не отказывался. Под «непосредственным знакомством» он подразумевает присутствие данного объекта в чувственном опыте субъекта. Мы убеждаемся в существовании вещи только в непосредственном «знании-знакомстве», которое является фундаментом всякого познания. При этом в язык вводятся простые (т.е. не состоящие из частей, которые сами являлись бы осмысленными) символы. Язык дает нам возможность комбинировать эти простые символы, создавая дескрипции, которые являются примерами сложных символов. Отношения таких символов к реальности уже не являются вполне определенными и понятными. Тут могут возникать затруднения и философская путаница.

¹ Рассел Б. Исследование значения и истины. — М., 1999. — С. 7.

Более подробно Рассел развивал эти идеи в своей концепции «логического атомизма», которую разрабатывал в 1910–1920-е гг. Атомы, о которых тут идет речь, — это не те атомы, о которых говорило атомистическое учение, не предел делимости материи, а предел, к которому приходит логический анализ языковых выражений. Они являются атомами в том смысле, что неразложимы далее с помощью логического анализа. Это — простые, далее не анализируемые элементы языка, из которых составлены все сложные выражения, но одновременно — и объекты реальности, обозначаемые подобными словами.

Если бы таких простых элементов не существовало, логический анализ не имел бы конца и не приводил бы к определенному результату. Если бы значения «логических атомов» не были ясными и однозначными, процедура логического анализа, т.е. сведения сложных выражений к их простым составляющим элементам, не имела бы никакой ценности. Поэтому Рассел и утверждает существование «логических атомов» и принимает, что они являются объектами «знания-знакомства». С такими вещами, как Пикадилли или стол, можно непосредственно столкнуться, «познакомиться» в опыте, поэтому обозначающие их выражения могут считаться подлинными собственными именами, притом значения данных выражений — называемые ими объекты — тоже в логическом смысле слова оказываются «простыми». А сложные выражения, например предложения, Рассел рассматривает как отображения положений дел — комплексов. Каждому простому элементу высказывания соответствует особый элемент положения дел.

С точки зрения Рассела, «физические объекты», «физические события», «материя», «пространство», «сознание», «субъект» суть логические конструкции, построенные из «логических атомов» и логических связей по правилам логики. Поэтому возможен их логический анализ, который показал бы, как данные концепты конструируются из простых данных опыта. Причем этот анализ опирается на эмпиристские предпосылки. Такой подход далее развивали логические позитивисты, прежде всего Р. Карнап. Они стремились представить все теоретические понятия науки как логические конструкции из эмпирических данных. Но реализация данной программы столкнулась с серьезными трудностями, которые получили свое разъяснение в постпозитивизме.

Рассел же не всегда рассматривал единичные объекты, данные в непосредственном опыте, как простые, и не только они выступали для него простыми объектами опыта. Надо сказать, что вопрос о том, что именно является простым данным опыта, всегда создавал проблемы для эмпиризма. Различные попытки рассматривать как объекты непосредственного знакомства не только единичные объекты — «партикулярии» — но и «универсалии» типа «красное», «голубое» и т.д. При такой трактовке обычные предметы опыта, например тот же стол, начинали выступать как логические конструкции из универсалий вроде «коричневое», «твердое», «прямоугольное» и т.д. Рассел подчас говорил, что в строгом логическом смысле простыми именами являются только слова «то» и «это».

Следующая группа проблем связана с логическими и математическими понятиями: что обозначается ими? Рассел в этом вопросе тяготел к реализму (эту

позицию в литературе по философии математики иногда называют платонизмом). Как он сам признавал в своей автобиографии: «Я вообразил себе, что все числа сидят рядком на Платоновых небесах... Я поверил в мир универсалий, состоящих по большей части из того, что обозначается глаголами и предложениями. ...Постепенно, с помощью “бритвы Оккама”, получил более гладковывернутую картину реальности»¹. Однако Рассел всегда был склонен считать, что логика описывает формы особых, но реально существующих фактов. Он сравнивал работу логика с работой зоолога: каждый из них открывает и описывает в соответствующей сфере реальности объекты соответствующего типа. Как же логик «созерцает» свои объекты? Как он не запутывается при этом (вспомним о парадоксе класса всех классов, не содержащих себя в качестве подкласса)? Рассел отметил как-то, что для занятий логикой требуется «тонкое чутье на то, что является, а что не является реальным». Все это, конечно, тоже порождает много вопросов, от решения которых зависит программа логического анализа. Свои ответы на эти вопросы, существенно модифицируя программу Рассела, представил его гениальный ученик Л. Витгенштейн (см. с. 691).

В отличие от Рассела, Джордж Эдвард Мур в своей деятельности анализа обходился без логического аппарата.

Джордж Эдвард Мур (1873–1958) родился в семье врача. В 1892 г. он поступил в Тринити-колледж Кембриджского университета на классическое отделение, где познакомился с Б. Расселом, а через него — с Дж. Мак-Таггартом, одним из лидеров британского «абсолютного идеализма». Так же как и Рассел, в начале своей творческой деятельности он находился под влиянием «абсолютного идеализма». Как вспоминал в своей автобиографии Б. Рассел: «К концу 1898 г. Мур и я восстали против Канта и Гегеля. Мур начал бунт, я верно за ним последовал. Думаю, что первым опубликованным разъяснением новой философии стала статья Мура в журнале “Mind” — “Природа суждения”» (1899). В 1911 г. Мур стал лектором по моральной философии в Кембриджском университете, где оставался до 1939 г. В Кембридже с Муром познакомился и Л. Витгенштейн, дружные отношения с которым сохранялись до самой его смерти. С 1920 по 1947 г. Мур являлся редактором журнала «Mind», который был, пожалуй, самым влиятельным философским журналом в Британии в те годы. С 1940 по 1944 г. Мур читал лекции в Принстонском и других университетах США. Основные сочинения: статья «Защита здравого смысла» (1925), статья «Доказательство внешнего мира» (1939), книги «Принципы этики» (1903), «Этика» (1912), «Некоторые главные проблемы философии».

Мур не интересовался проблемами оснований математики и логики. Он также не был защитником какой-то определенной метафизической концепции. «Витгенштейн заметил однажды, — вспоминал Н. Малкольм, — что основная функция Мура как философа заключается в “разрушении преждевременных решений” философских проблем»². Сам же Мур признавался в своей автобиографии: «Я не думаю, что внешний мир или науки когда-нибудь привлекли бы меня к философским проблемам. Что меня побудило ими заняться, так это вещи, которые другие философы высказывали о мире или о науках»³. Таким

¹ Рассел Б. Мое философское развитие — С. 18.

² Малькольм Н. Людвиг Витгенштейн: Воспоминания // Людвиг Витгенштейн: Человек и мыслитель. — М., 1993. — С. 69.

³ Мур Дж. Принципы этики. — М., 1984. — С. 7.

образом, материалом для его философских размышлений были утверждения и концепции других философов, за которыми закрепились репутация хорошо обоснованных и доказанных. Мур же показывал, что они являются необоснованными, произвольными и слишком поспешными. Прежде всего, таковыми были для него концепции идеалистической метафизики и утверждения скептицизма и солипсизма.

Мур был кропотливым и неутомимым исследователем смысла философских утверждений, устанавливая при этом огромное количество тонких различий. В этой работе он проявлял настойчивость, непредвзятость и глубокую интеллектуальную честность. Стремился он прежде всего к тому, чтобы смысл философских утверждений стал точным и определенным. Действуя таким образом, он создал особый стиль и задал классические образцы аналитического философствования.

Так, рассматривая проблему существования внешнего мира, Мур прежде всего уточнил ее формулировку. Слова И. Канта, что «нельзя не признать скандалом для философии необходимость принимать лишь на веру существование вещей вне нас», представляются Муру недостаточно ясными и точными. Поэтому выражение «вещи вне нас» претерпевает у него целую серию дотошных уточнений. Выясняется, что в данном выражении подразумеваются «вещи вне наших сознаний», а не «вне наших тел». Показывается различие между выражениями «материальный предмет» и «вещь, встречающаяся в пространстве», ибо тень, например, встречается в пространстве, но не является материальным предметом. На примере иллюзий восприятия и остаточных образов показывается различие между выражениями «вещи вне нас» и «вещи, встречающиеся вне нас, но про которые нельзя сказать, что они встречаются в пространстве». Вместе с тем боль в пальце есть «вещь, встречающаяся в пространстве», но ее нельзя назвать «вещью вне нас».

Но к какому же выводу приходит Мур в итоге? Этот вывод звучит неожиданно просто, на чей-то вкус, может быть, даже примитивно: «Думаю, Кантово мнение об одном-единственном возможном доказательстве существования вещей вне нас — его собственном — отнюдь не истинное. Уже сейчас я готов привести множество других абсолютно строгих доказательств, а в будущем — еще больше. Можно доказать, например, что две человеческие руки существуют. Как это сделать? Я показываю две мои руки и говорю, жестикулируя правой: “Вот — одна рука” и, жестикулируя левой рукой, добавляю: “А вот — другая”. Если я *ipso facto* доказал существование внешних вещей, то понятно, что возможны и многие другие доказательства: нет нужды умножать примеры¹. Мур не подвергает анализу собственное утверждение: «Я знаю, что вот это — моя рука»; он просто считает, что это высказывание, в отличие от философских утверждений, вполне ясно и в анализе не нуждается. Предложенное им доказательство существования внешнего мира можно понять как защиту здравого смысла от искушений философского скептицизма. Философы часто считали, что здравый смысл примитивен, часто погрешает против логики, может

¹ Мур Д.Э. Доказательство внешнего мира // Аналитическая философия: Избр. тексты. — М., 1993. — С. 81.

противоречить сам себе, тогда как философские утверждения являются более глубокими и логически безупречными. Мур же, напротив, показывает неточности и логические дефекты классических философских тезисов и рассуждений. А если они вовсе не так достоверны, строги и точны, как о них думают, то нет никаких оснований ради них отказываться от убеждений здравого смысла, например, в существовании внешнего мира.

Мур существенно изменил облик этики в XX в., скорректировав ее цели и задачи. Он превратил этику в исследование высказываний этических учений прошлого и логических связей между ними с целью выяснить, например, из каких высказываний может логически следовать утверждение о том, что такой-то тип поведения является правильным. Мур утверждал, что вся предшествующая этика делала неправильные и необоснованные выводы, ибо совершенно неправильно понимала утверждения типа «это есть благо». Последнее, как подчеркивал Мур, есть совершенно особый тип суждения — суждение о ценности, а вся предшествующая этика совершала, как он выражался, «натуралистическую ошибку», понимая оценочные суждения по аналогии с утверждениями эмпирических наук, относящихся к качествам и свойствам предметам. Поэтому различные этические учения стремились перечислить предметы, являвшиеся, с их точки зрения, благом (будь то удовольствие или моральный закон). Поскольку этика не умела различать утверждения о действительном существовании чего-то и утверждения, касающиеся оценок, то Мур видел свою задачу в том, чтобы вскрыть этот логический дефект и показать его следствия.

ЛЮДВИГ ВИТГЕНШТЕЙН

Людвиг Иосиф Иоганн Витгенштейн (1889—1951) родился в Вене младшим среди восьми детей крупного сталелитейного магната. Родители Витгенштейна — крещеные евреи, и сам он был крещен в католической церкви. Еще подростком он стал читать А. Шопенгауэра, Августина Блаженного, Б. Спинозу, С. Кьеркегора, Г.К. Лихтенберга. Витгенштейн, как и вся его семья, был чрезвычайно музыкален, и даже собирался стать дирижером. Всю свою жизнь он интересовался техникой, а с 1908 по 1911 г. обучался на техническом факультете Манчестерского университета, занимаясь исследованиями в области воздухоплавания. В это же время у него проснулся интерес к основаниям математики и логики. По совету Г. Фреге Витгенштейн отправился в Кембридж, чтобы учиться у Б. Рассела. Отношения учителя и ученика вскоре переросли в сотрудничество, так что и сам Рассел признавал влияние Витгенштейна на свою работу над концепцией логического атомизма.

Витгенштейн был довольно равнодушен к политике и государству, однако считал постыдным прятаться от опасности, когда началась Первая мировая война. Несмотря на освобождение по состоянию здоровья, он добился отправки на фронт. Его логико-философский труд был завершен в лагере для военнопленных в Монте-Кассино в Италии, где он оказался в конце 1918 г. Во время войны, находясь в Галиции, он купил в книжной лавочке «Краткое изложение Евангелия» Льва Толстого. Позднее он стал изучать русский язык, чтобы читать Толстого и Достоевского.

В 1921 г. вышел в свет «Логико-философский трактат» Витгенштейна, а в 1922 г. — английский перевод этого труда, который сделал его одним из лидеров философии ана-

лиза. Однако Витгенштейн не собирался в те годы продолжать занятия философией, считая, что актуальные проблемы аналитической философии он разрешил, а более глубокие проблемы решаются не построением философских систем, а выстраиванием собственной жизни.

Вернувшись после войны из плена, Витгенштейн отказался от своей доли в огромном отцовском наследстве и стал самостоятельно зарабатывать себе на жизнь. Он перепробовал разные занятия, от монастырского садовника до учителя и архитектора.

В 1929 г. он вернулся в Кембридж и приступил к чтению лекций в университете. Параллельно он пересматривал концепцию языка, изложенную в «Трактате». С 1937 г. Витгенштейн работал над рукописью «Философские исследования». Работа прерывалась вспышками отчаяния, к нему возвращалось желание вообще оставить философию (всех своих учеников он убеждал отбросить философию и заниматься чем-нибудь иным. Некоторые и в самом деле последовали его совету.)

В 1936 г. он посетил СССР, был в Москве и Ленинграде, общаясь с логиками, математиками и философами. В 1939 г., после того как Австрия была захвачена нацистской Германией, Витгенштейн получил гражданство Великобритании. В 1941–1943 гг. он работал санитаром в Лондонском госпитале. В 1944 г. Витгенштейн вернулся к преподавательской деятельности, а в 1947 г. оставил ее, сосредоточившись исключительно на разработке своих идей и ведя затворническое существование в рыбацкой деревушке в Ирландии. Последние полтора года своей жизни он был болен раком, из-за чего ему пришлось вернуться в Кембридж.

Целью философских занятий для Витгенштейна всегда было достижение ясности, что имело для него значение этического принципа: ясность была условием честности и искренности в мыслях, честного определения своего места в мире.

Ранняя философия Витгенштейна. «Логико-философский трактат». Форма «Трактата» необычна для философского сочинения, он состоит не из глав или параграфов, но из коротких утверждений — афоризмов. Афоризмы пронумерованы. «Трактат» содержит семь главных афоризмов.

1. Мир есть все то, что имеет место.
2. То, что имеет место, факт, есть наличие ситуаций.
3. Логический образ факта есть мысль.
4. Мысль есть имеющее смысл предложение.
5. Предложение есть функция истинности от элементарных предложений.
6. Общая форма функции истинности такова: $[\bar{p}, \bar{\xi}, N(\bar{\xi})]^1$.
7. О чем мы не можем говорить, о том следует молчать.

Главные афоризмы сопровождаются пояснительными, многие из которых, в свою очередь, комментируются последующими афоризмами. Афоризмы, поясняющие афоризм с номером k , имеют номера $k.1$, $k.2$ и т.д.

В письме своему другу Витгенштейн так объяснял главную идею «Трактата»: «Основное содержание книги — этическое... Моя книга состоит из двух частей: одна — это то, что содержится в книге, плюс другая, которую я не написал. И именно эта вторая часть является важной. Моя книга очерчивает гра-

¹ Смысл этой записи в том, что любые предложения, понимаемые как функции истинности от входящих в них элементарных предложений, получают в результате последовательного и многократного применения одной и той же операции (брать все входящие элементарные предложения, затем их отрицания и т.д.).

ницу сферы этического как бы изнутри, и я убежден, что это — *единственная* возможность строгого задания этой границы. Короче говоря, я считаю, что *многие люди* сегодня лишь строят *предположения*. Мне же в книге почти все удалось поставить на свои места, просто храня молчание об этом»¹.

Итак, афоризм 1. гласит: «Мир есть все то, что имеет место». Его значение уточняется афоризмами: (1.1): «Мир есть совокупность фактов, а не вещей» и (1.2.) «Мир разбивается на факты». Вскоре мы узнаем, что (1.13): «Факты в логическом пространстве образуют мир». Попробуем разобраться, какую информацию о мире Витгенштейн нам тут сообщает. Слова о мире как совокупности фактов, а не вещей, для любого человека, знакомого с логической традицией, имеют вполне определенный смысл: мир есть то, что описывается *предложениями*. Следовательно, мы сразу же можем понять, что Витгенштейн не рисует нам умозрительную картину мира как он есть сам по себе, чем занималась традиционная метафизика. Вместо этого он описывает мир нашего языка, мир сквозь призму структуры языка. На это указывают и слова, что мир образован фактами в логическом пространстве. Обратим на это особое внимание. Мир, о котором говорит Витгенштейн, расположен не в физическом, а в логическом пространстве. Это надо понимать так, что мир, о котором мы можем высказывать предложения, сам должен иметь логическую структуру.

В то же время утверждение, что мир есть совокупность фактов, а не вещей, указывает нам и на еще одно важное обстоятельство. Факты, как показывал еще Рассел в своей концепции «логического атомизма», являются комплексами: они образуются сочетаниями партикулярий и универсалий. Рассел, анализируя факты как комплексы, исходил из «логических атомов». Он начинал с простого и стремился перейти к комплексам как соединениям простых логических атомов. Но мысль Витгенштейна движется в противоположном направлении. Он исходит из сложного — фактов, и затем начинает рассматривать их структуру. Факты — это «наличие ситуаций» (2). «Ситуация есть связь предметов (вещей)» — гласит пояснительный афоризм (2.01). Если ситуация есть комбинация предметов, то существенным свойством предмета оказывается его способность входить в ситуацию (2.011), т.е. комбинироваться с какими-то определенными другими предметами. Предметы в ситуации соединяются, по образному выражению Витгенштейна, как «звенья в цепи». А каким образом соединяются звенья цепи? Благодаря своей специфической форме. Поэтому и предметы, чтобы входить в ситуацию, должны обладать определенной формой. Это их логическая форма. В логике, как подчеркивает Витгенштейн, нет ничего случайного. Поэтому не случайно, что предмет входит в ситуацию: такая возможность должна быть предзаложена в нем.

Характеризуя предметы, Витгенштейн отмечает: «Подобно тому как мы не можем мыслить пространственный предмет вне пространства, а временной — вне времени, мы не можем мыслить никакого предмета вне возможности его связей с другими предметами» (2.0121). Иначе говоря, мы не можем мыслить предмет вне априорного пространства логических возможностей, связанных с самой категорией предмета, т.е. образующих его необходимые, «внутренние»

¹ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат.

свойства. Такая постановка вопроса показывает, сколь чужд Витгенштейну эмпиристский подход, в частности, расселовское различие «знания-знакомства» и «знания по описанию». «Чтобы знать объект. — говорит Витгенштейн, — я должен знать не внешние, но все его внутренние свойства» (2.01231). Но, как нетрудно понять, внутренние свойства предмета, составляющие его логическую форму, не могут быть даны в акте непосредственного чувственного восприятия предмета, ведь они неразрывно связаны со всем логическим пространством, со структурой целого.

Поясняя представление о внутренних свойствах предмета, Витгенштейн отмечает, что каждый предмет существует в пространстве возможных ситуаций: так, точка зрительного пространства должна иметь какой-то цвет, «она, так сказать, несет в себе пространство цвета» (2.0131), а наличие у точки зрительного пространства какого-то определенного цвета есть ситуация.

В «Логико-философском трактате» Витгенштейн представляет язык как образ мира. Язык и мир находятся в одном и том же логическом пространстве и обладают одной и той же логической структурой. Языковые выражения членились вплоть до простых, далее неанализируемых языковых единиц — имен, а реальность слагается из абсолютно простых, неразложимых и независимых друг от друга единиц — предметов.

Предложение является образом (реального или возможного) факта. Когда Витгенштейн только начинал работу над «Логико-философским трактатом», он нашел выразительный пример «образа факта» в газетной статье, повествующей о судебном разбирательстве дорожной катастрофы. На суде была представлена объемная модель ситуации с миниатюрными копиями машин и фигурками людей, расположенными соответствующим образом. Она сыграла роль наглядного «описания» ситуации. Витгенштейн увидел в этом примере выражение сущности любого предложения: оно представляет собой образ описываемого факта. Изображаемый факт является смыслом предложения.

Если этот факт имеет место в действительности, то предложение истинно, в противном случае оно ложно. Таким образом, осмысленное предложение может быть истинным или ложным в зависимости от того, как обстоят дела в реальности. Витгенштейн рассматривает предложения как буквальные изображения фактов, а соответствие предложения и факта — как их буквальный изоморфизм. Это возможно благодаря тому, что предложение и факт имеют одну и ту же логическую структуру и находятся в одном и том же логическом пространстве. Может ли в таком случае предложение быть образом мира в целом или логического пространства как такового? Нет, ни в коем случае. Тут окажутся нарушенными сами условия того, что предложение является образом чего-то, т.е. имеет смысл. Для сравнения: фотография выпускного класса является образом данной группы молодых людей, потому что на ней имеются образы каждого члена группы, расположенные в том же порядке, в каком выпускники выстроились перед фотографом, т.е. фотография имеет ту же логическую форму, что и класс, расположившийся перед объективом. В силу этого фотография похожа на изображаемый ею факт и является его образом. Но фотография *не может изобразить само отношение сходства между собой и*

фактом. Поэтому языковые выражения могут говорить о фактах мира, но не могут говорить о том, что составляет априорное условие возможности того, что язык описывает мир, т.е. предложения не могут говорить о собственной логической структуре и о логическом пространстве как таковом, хотя и мир, и язык показывают их всегда и всюду, ибо логика пронизывает и мир, и язык. Логика образует границу языка и мира.

Так, мы приходим к теме того, о чем не может говорить наш язык: это, с одной стороны, логическое пространство, логическая форма, вообще логика как априорное условие языка и мира, а с другой — то, что лишено логической формы и лежит за пределами логического пространства.

Философия же по большей части пытается говорить как раз о том, о чем говорить невозможно. Поэтому, как утверждает Витгенштейн, «большинство вопросов и предложений, написанных о философских проблемах, не ложны, а бессмысленны. На вопросы такого рода вообще нельзя ответить — можно только показать их бессмысленность» (4.003). При этом Витгенштейн не считал бессмысленными сами философские проблемы, например проблему солипсизма, соотношения человеческого Я и мира, вопрос о смысле жизни. Он видел экзистенциальную важность таких проблем, но видел также, что чем важнее проблема, тем менее осмысленным становится теоретизирование по ее поводу. Философия нарушает запрет: «О чем мы не можем говорить, о том следует молчать». Анализ призван показать это. Осознав данное обстоятельство, философия должна прекратить построение собственных систем и теорий и стать деятельностью по прояснению наших мыслей и высказываний. Осмысленные высказывания, описывающие факты, — это уже епархия наук. Такое представление о философии и ее задачах впоследствии подхватили логические позитивисты.

В «Логико-философском трактате» Витгенштейн дает образцы деятельности по прояснению высказываний, анализируя целый ряд предложений, издавна порождавших проблемы для философов. Например, существуют предложения логики, в которых высказываются логические законы. Они необходимо истинны. Но как понять их в свете утверждений Витгенштейна о том, что логику невозможно *высказать*, хотя все предложения и показывают ее? Получается что предложения такой научной дисциплины как логика не имеют привилегированного отношения к логике как априорному условию нашего мира и нашего языка. Эти предложения являются тавтологиями, т.е. они истинны независимо от того, как обстоят дела в мире, следовательно, они не могут быть образами никаких возможных фактов и потому буквально лишены смысла. Они представляют собой деталь нашего языка и демонстрируют некоторые характерные черты его устройства.

Для Витгенштейна всегда была важной мысль о том, что в любом описании присутствуют два момента: то, *что* мы описываем, и то, *какими средствами* мы это делаем. Эти два момента ни в коем случае нельзя смешивать. Из-за их смешения и возникают всевозможные философские проблемы и затруднения. Относительно первого момента мы можем проводить исследования и делать открытия. Относительно второго — нет. Ведь наши языковые средства и пра-

вила языка даны сразу. Анализ предложений и проблем логики в «Логико-философском трактате» направлен на то, чтобы лишить предложения логики (в смысле научной дисциплины) видимости информативности. В отличие от Рассела, Витгенштейн убежден, что в логике не может быть никаких открытий и сюрпризов. Открытия могут быть только относительно реальности, которую мы описываем с помощью языка и логики.

Витгенштейн показывает также, что невозможно сформулировать осмысленные предложения о метафизическом субъекте, том самом Я (с большой буквы), о котором издавна стремились говорить философы. В самом деле, ведь такого субъекта по определению нет в мире. Иначе он был бы не метафизическим, а эмпирическим субъектом, и его исследовали бы те или иные науки. Витгенштейн так и говорит: «Если бы я написал книгу “Мир, как я его нахожу”, то там я должен был бы написать и о моем теле и сказать, какие члены подчиняются моей воле, а какие — нет, и это есть метод выделения субъекта или, скорее, метод показа того, что в некотором важном смысле нет никакого субъекта: ибо только о нем одном в этой книге не может быть речи» (5.631).

Метафизический субъект присутствует в мире так, как глаз присутствует в своем поле зрения. Ибо глаз, конечно, не видит сам себя среди прочих объектов в этом поле. Тем не менее он присутствует в нем. Это выражается в том, что поле зрения имеет определенные границы и вещи в нем видятся под определенным углом. Точно так же метафизический субъект «не принадлежит миру, но является границей мира» (5.632), а мир является миром субъекта, а не миром как он есть сам по себе. И тут Витгенштейн говорит даже, что то, что пытаются высказать солипсизм, на самом деле правильно, однако это не может быть высказано, но само показывает себя в том, что мир есть мой мир.

Мы уже слышали от Витгенштейна о «границе мира». Таковой была логика. А теперь границей мира оказался субъект. Получается, что в «Логико-философском трактате» логика и метафизический субъект имеют ряд общих характеристик: они трансцендентальны, пронизывают весь мир, не являются ни объектом, ни явлением в мире, но представляют собой его границу. Логика оказывается как бы гранью метафизического субъекта: это он является априорным логическим каркасом языка и мира и априорным условием того, что язык может служить образом мира.

Однако субъект не тождествен логике, ибо он у Витгенштейна наделен еще и волей. Воля также трансцендентальна, не влияет на ход отдельных событий в мире, но определяет собою мир как целое: «Если добрая или злая воля и изменяет мир, то она может изменить только границу мира, а не факты, не то, что может быть выражено в языке. Короче, мир должен, тем самым, стать вообще другим. <...> Мир счастливого человека совершенно иной, чем мир несчастливого» (6.43).

За границей мира (или, что то же самое — за границей того, что может быть высказано предложениями) лежат ценности и смысл жизни. «Решение проблемы жизни мы замечаем потому, что такая проблема исчезает. (Не поэтому ли человек, которому смысл жизни очевидно ясен, никогда не может высказать, в чем этот смысл состоит.)» (6.521). «Решение загадки жизни в пространстве и времени лежит вне пространства и времени» (6.4312).

Переживание ценности (жизни, мира) связано с представлением мира как ограниченного целого и с изумлением по поводу того, что он существует. Такое видение мира Витгенштейн называет мистическим. Оно решает для человека проблему смысла жизни, но описать его словами нельзя: «Все, что вообще может быть сказано, может быть сказано ясно; о чем невозможно говорить, о том следует молчать». Человек, понявший это, сможет отбросить все предложения витгенштейновского «Трактата» как лестницу, ставшую не нужной после того, как он поднялся по ней наверх, ибо сами эти предложения тоже бессмысленны.

Теперь мы не удивимся тому, что после публикации «Трактата» Витгенштейн оставил философию, считая, что он сказал то, что нужно было сказать, и теперь остается главная задача, решению которой не помогут никакие высказывания, — достойно построить собственную жизнь.

Поздняя философия Витгенштейна. Впоследствии Витгенштейн отказался от идеи, что имеются простые элементы языка, соответствующие простым элементам реальности и именующие их. Теперь он говорит об относительности понятий «простое» и «сложное» и о том, что каждое слово получает свое значение только в контексте языка как целого.

Далее Витгенштейн отказался от идеи, что язык есть образ реальности. Теперь он подчеркивает многообразие функций языковых выражений: «Подумай только об одних восклицаниях с их совершенно различными функциями. Воды! Прочь! Ой! На помощь! Прекрасно! Нет! Неужели ты все еще склонен называть эти слова «наименованиями предметов?»¹

Витгенштейн теперь стремится показать, что отношение между знаком и тем, что этот знак обозначает, не является единообразным для всех слов. Нельзя выделить для каждого языкового выражения, при любом употреблении определенный объект, являющийся его значением. Витгенштейн предлагает нам такой образ языка: «Представь себе инструменты, лежащие в специальном ящике. Здесь есть молоток, клещи, пила, отвертка, масштабная линейка, банка с клеем, гвозди и винты. Насколько различны функции этих предметов, настолько различны и функции слов. (Но и там, и здесь имеются также сходства.) Конечно, нас вводит в заблуждение внешнее подобие слов, когда мы сталкиваемся с ними в произнесенном, письменном или печатном виде. Ибо их применение не явлено нам столь ясно. В особенности когда мы философствуем!»²

Тема несводимого разнообразия языков и языковых форм становится лейт-мотивом заметок Витгенштейна. При этом он постоянно повторяет, что нет одной канонической формы, к которой следовало бы сводить все языки, все предложения или все имена. Так, он предлагает представить себе язык, состоящий из вопросов и ответов, или язык, состоящий из одних только побудительных предложений.

Мало того, что возможны языки разного рода. Даже принятый у нас язык неоднороден. Витгенштейн сравнивал его с городом, состоящим из кварталов

¹ *Витгенштейн Л.* Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы. — М., 1994. — Ч. 1. — С. 91–92.

² Там же. — С. 84–85.

разных эпох, стилей и назначения. «Город» — язык в каждый момент и полон, и может дополняться новыми «кварталами», выстроенными по собственным принципам. «Кварталы» языка Витгенштейн называет *языковыми играми*.

Языковые игры — это «единое целое: язык и действия, с которыми он переплетен»¹. Объясняя свой выбор такого термина, Витгенштейн ссылается на те игры, в которых ребенок обучается значениям слов. Для овладения языком ребенку нужна игра, т.е. деятельность. В языковых играх образцы и нормы языкового поведения неотделимы от образцов и норм конкретного вида деятельности.

Значение слова можно выучить лишь в контексте определенной деятельности — таков смысл, вкладываемый Витгенштейном в понятие «языковая игра». В различных языковых играх одни и те же слова имеют разные употребления, т.е. фактически они имеют разные значения. Значение для позднего Витгенштейна — это не какой-то (реальный или идеальный) предмет, именуемый словом. Вспомним, что слова соотносятся с реальностью самыми различными способами. Значение слова есть его употребление. Одно и то же слово, например «игра», «язык», «наука» и т.д., может употребляться для обозначения множества предметов или явлений, у которых невозможно выделить какой-то общий для всех признаков. Например, игры в карты в чем-то сходны с играми в шахматы, шахматы — с футболом, а футбол — с волейболом?! Такую цепочку изменчивых сходств Витгенштейн называет семейным сходством. При этом невозможно указать свойство, присущее вообще всем играм и только им. Да оно и не нужно для работы языка: в разных языковых играх мы выучиваемся различным образцам употребления данного слова и следуем им.

Выхваченное из контекста и правил языковой игры, слово лишается значения. Это особенно часто случается в философии, которая использует слова обыденного языка («время», «сознание», «воображение», «ощущение», «воля» и т.д.), но вырывает их из языковых игр, в которых они используются. Слово живет в системе языковых правил и человеческой деятельности. Вне этой системы язык, по выражению Витгенштейна, «находится на отдыхе», и тогда он способен расставлять нам ловушки: провоцировать неразрешимые вопросы, производящие впечатление исключительно глубоких, но в действительности порождаемых всего лишь нарушением правил языка. Так бывает, например, когда по поводу слова, имеющего значение в одной языковой игре, мы задаем вопрос, сформулированный по правилам другой языковой игры. Особенно часто в ловушки языка заводят ложные аналогии, страсть к обобщениям (соответствующая духу точных наук) и вера, что каждому существительному соответствует объект, являющийся его значением.

Исходя из такой веры, философы, видя, например, выражение «значение слова», начинают искать особую определенную сущность, которая была бы значением языкового выражения, тогда как значение слова — это его употребление в соответствующих языковых играх. Витгенштейн говорит о фило-

¹ Витгенштейн Л. Философские исследования. — С. 83.

софии так: «Мы видим в философском мышлении проблемы там, где их нет. И философия должна показывать, что там нет никаких проблем»¹. «Результатом философии является открытие какой-нибудь голой бессмыслицы и шишки, которые набил себе рассудок, ломясь за границы языка»².

Философские проблемы отличаются особой навязчивостью и безысходностью. Углубление в них сопровождается чувством того, что попадаешь в плен, бьешься, как муха о стекло, и так же, как муха, всеми своими усилиями не приближаешь освобождения. «Философская проблема, — говорит Витгенштейн, — имеет вид: “Я в тупике”»³. Поэтому он и провозглашает, что задача его собственной философии является терапевтической: она призвана «показать мухе выход из мухоловки»⁴, т.е. высвободить наше сознание из-под власти навязчивых представлений и дать ему успокоительную ясность.

Но что же такое эта роковая «мухоловка», откуда берутся «ловушки» языка? Язык — это та линза, через которую и посредством которой мы смотрим на мир. При этом мы естественным образом не замечаем саму линзу. В нормальных ситуациях мы и не должны обращать внимание на свой оптический инструмент. Однако бывает так, что мы, сами того не сознавая, переносим фокус внимания на эти «линзы». Тогда, всматриваясь в неясные отблески, играющие на их поверхности, мы воображаем, что всматриваемся в глубокую сущность рассматриваемого явления. Чаще всего это происходит тогда, когда человек философствует: «Проблемы, возникающие из-за неправильного понимания языковых форм, имеют характер глубины. Это глубокое беспокойство... коренится в нас так же глубоко, как и формы нашего языка»⁵.

Таким образом, мы видим, что и в поздней философии Витгенштейн диагностирует сущность философских затруднений как путаницу: смешивается то, *о чем* мы говорим, с тем, *как* мы говорим, т.е. черты реальности с грамматическими правилами языка. Конкретными примерами такой путаницы изобилуют, с точки зрения Витгенштейна, философия языка и философия сознания. Последняя пытается понять природу Я, которое достоверно знает все свои ментальные состояния и при этом недоступно ничьему постороннему наблюдению. Про Я мы знаем, что только Я могу испытывать мою боль, и никто другой не может испытывать ее: «Я не могу сомневаться в том, что сейчас я испытываю боль, но он может сомневаться в том, что сейчас я испытываю боль, и я не знаю с достоверностью, испытывает ли он боль». Подобные утверждения выглядят бесспорными. В чем же коренится их неопровержимая очевидность? Какие факты о сознании они нам сообщают? «Никаких, — говорит Витгенштейн. — Они просто показывают нам грамматические правила использования слов “Я”, “мой”, “чувствовать” в нашем языке».

Рассматривая то, как мы детьми выучиваем использование слов, относящихся к внутренним состояниям человека, Витгенштейн показывает, что это происходит благодаря тому, что для подобных слов есть поведенческие кри-

¹ Wittgenstein L. Philosophische Grammatik. — Frankfurt a. Main, 1973. — S. 47.

² Витгенштейн Л. Философские исследования. — Ч. 1. — §119.

³ Там же. — § 123.

⁴ Там же. — § 309.

⁵ Там же. — § 111.

терии и определенные ситуации, в которых их только и используют. Их значение выучивается не в актах созерцания состояний собственного сознания, а как определенные формы внешнего поведения. (Например, ребенка учат не кричать и вопить, а говорить: «Мне больно!» И это восклицание не описание недоступного внешнему наблюдателю внутреннего состояния, а форма принятого поведения при боли.) Так Витгенштейн показывает, что «внутреннее» и «внешнее» неразрывно связаны. При этом нормальное человеческое убеждение в том, что другие люди не автоматы и что они, как и я, наделены чувствами и переживаниями, является базисной предпосылкой, на которой строится все обучение языку и его использование. Без такого убеждения наш язык просто теряет смысл. Поэтому утверждение «Я сомневаюсь, не являются ли все окружающие люди автоматами» — лишено смысла.

Языку и его правилам человек учится в непосредственном общении и подражании. Рассматривая эти процессы, Витгенштейн первым привлек внимание философов к проблеме следования правилу. Он показывал, что следование правилу — это определенная социальная практика и что нет никаких оснований полагать, будто правила естественного языка «в сущности» столь же определены и однозначны, как правила исчислений математической логики.

ДАЛЬНЕЙШЕЕ РАЗВИТИЕ АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Современная аналитическая философия представляет собой довольно пеструю картину, нет общей философской позиции или программы, которую разделяли бы все философы-аналитики. Скорее, позиции различных ее представителей объединены некоторым «семейным сходством». Общим является не философская позиция, а внимание к языку и стиль рассуждений, в котором особое внимание уделяется точности формулировок, анализу утверждений, прослеживанию логических связей между различными тезисами.

Развитие философии логического анализа. Эта ветвь аналитической философии, идущая от Фреге, Рассела и «Логико-философского трактата» Витгенштейна, представлена прежде всего логическими и логико-семантическими работами или исследованиями в области оснований математики. Здесь можно назвать имена Р. Карнапа, У. Куайна, А. Черча и других. Их исследования оставались в русле философии логического анализа в той мере, в какой мотивировались программой этой философии. Логический аппарат развивался тут для того, чтобы послужить инструментом анализа и средством разрешения философских проблем. Необходимость, например, дать четкое определение понятий аналитической и синтетической истин, доказать, что математика сводима к логике, разработать языки для формализации физических или математических теорий, доказать, что теоретические термины науки редуцируемы к терминам наблюдения и прочие вопросы, связанные с программой логического позитивизма, явились мощными стимулами для развития математической логики и логической семантики. Однако это развитие выявляло все новые и новые логико-семантические проблемы и сложности, так что до анализа и преодоления собственно философских проблем дело так и не доходило.

В конце концов логика и логическая семантика стали развиваться независимо от философской программы логического позитивизма, сохраняя связь с общим духом и стилем аналитической философии. При этом одни логики считали, что развиваемый ими логический аппарат будет в конце концов применяться для анализа философских проблем, другие видели свою цель в формализации научных или математических теорий или в исследованиях по основаниям математики, для третьих главным был анализ рассуждений, четвертые ориентировались на лингвистические проблемы. В настоящее время большую роль играет ориентация на проблемы компьютерной науки.

Лингвистическая философия. Преподавательская деятельность Витгенштейна в Кембридже в 1930–1950-х гг. и посмертные издания его трудов и заметок привели к формированию нового направления в аналитической философии — так называемой лингвистической философии, или философии лингвистического анализа. Представители этого направления, в отличие от сторонников логического анализа, не верили в формализацию как способ разрешения философских проблем. Вслед за поздним Витгенштейном они полагали, что анализ посредством перевода философских рассуждений на язык математической логики только порождает новые проблемы вместо того, чтобы разрешать уже имеющиеся. Они считали, что философские проблемы проистекают от неясностей, связанных с использованием слов обычного языка, таких как «знание», «понимание», «значение», «ощущение» и т.д.

Техника лингвистического анализа у одних представителей этого направления, как и у Витгенштейна, служит вспомогательным средством для преодоления философских проблем. Другие же сосредоточиваются на лингвистическом анализе как таковом. В то же время философия лингвистического анализа дала мощный толчок для развития логики. Стали создаваться системы неклассической логики, которые пытались формализовать результаты анализа слов и выражений, относящихся к знанию, долженствованию и т.д. Это получило выражение в построении логик эпистемических, деонтических и других модальностей.

Проблемами логики, философии математики, логическим анализом языка науки и быденного языка занимался У. Куайн.

Уиллард ван Орман Куайн (1908–2000) — американский философ и логик. Профессор Гарвардского университета. Свою философскую позицию характеризовал как «логический прагматизм». Основные сочинения: «С логической точки зрения: 9 логико-философских эссе» (1953), «Слово и объект» (1960), «Пути парадокса и прочие эссе» (1976).

Куайн полагал, что не философия, а только научные теории могут говорить нам о том, какие объекты существуют, а какие — нет. Однако, в отличие от позитивистов Венского кружка, с которыми Куайн поддерживал отношения, он не считал сам вопрос о существовании объектов псевдovoпросом. Утверждения о существовании физических объектов или групп таких объектов Куайн считал осмысленными, а утверждения о существовании так называемых идеальных объектов: идей, смыслов слов, математических множеств и т.д. — бессмысленными.

Куайн критиковал тезис логических позитивистов, что все истинные высказывания можно разделить на два взаимоисключающих класса: синтетических, проверяемых в опыте, и аналитических, истинность которых следует из лингвистических оснований. В опыте, как доказывал Куайн, вообще может не проверяться отдельное предложение, а только целая система, например теория или даже группа взаимосвязанных теорий. Наше знание иерархически упорядочено и образует систему, в которой есть центральные элементы и периферические. Если система знаний расходится с данными эксперимента, то ученые склонны изменять периферические элементы и сохранять центральные, какими в первую очередь являются принципы логики и математики. Более периферийные утверждения нашей системы знания оказываются поэтому более синтетическими, а центральные — аналитическими.

Вопрос о значении языковых выражений также постоянно был в фокусе интересов Куайна. Он высказал тезис о «неопределенности радикального перевода». Радикальным в его терминологии является перевод выражений абсолютно неизвестного нам языка. Такова ситуация этнографа, который изучает и пытается понять язык какого-то неизученного племени. В подобном случае можно начать только с попыток перевода фраз, напрямую связанных с наблюдаемыми предметами и явлениями внешнего мира. Эти предметы и явления выступают в качестве стимулов, вызывающих у носителей языка определенные лингвистические реакции — произнесение определенных звукосочетаний.

Наш этнограф наблюдает поведение носителей языка и выводит отсюда предположения о значении произносимых ими фраз. Например, он замечает, что, увидев кролика, аборигены говорят: «Гавагай», и делает вывод, что данное звукосочетание обозначает кролика. Этнограф может проверить свое предположение, например, если сам заметит пробегающего кролика и, указывая на него аборигену, спросит: «Гавагай»? Но и после всех проверок, как утверждает Куайн, лингвист еще не вправе сказать, что слово «гавагай» означает «кролик», ибо звукосочетание может означать такие вещи, как «существование кролика в данный момент», универсалию «кроличность как таковая» или еще что-нибудь. Наблюдаемое поведение при этом будет тем же самым и оставляет перевод неопределенным. Чтобы устранить неопределенность, приходится принять некоторые гипотезы, относящиеся к грамматической структуре языка. Но тем самым исследователь делает предположение об онтологии данного языка, т.е. о том, какого рода сущности — предметы, существующие в пространстве и времени, мгновенные впечатления, платоновские универсалии или еще что-то другое — допускает данный язык. Своим рассуждением Куайн еще раз доказывает, что каждое понятие языка соотносится с обозначаемой им реальностью только в контексте целой концептуальной схемы.

Подходы к естественному языку. У. Куайн развивал математическую логику, но в то же время анализировал и использование обыденного языка. Но многие философы-аналитики сосредоточились именно на анализе естественного языка и значении его выражений. Современные аналитики при этом далеко не всегда декларируют свое отношение к классическим метафизическим учениям или собираются решать определенные философские проблемы. Зато данная

ветвь аналитической философии оказала существенное влияние на теоретическую лингвистику. Можно даже сказать, что во второй половине XX в. грань между аналитической философией и лингвистикой оказалась размытой. На современную лингвистику, например, оказала большое влияние теория речевых актов Джона Остина (1911–1960), британского философа, профессора Оксфордского университета. Его исследования разворачивались в пространстве между философией и лингвистикой. Остин полагал, что в результате может возникнуть новая дисциплина — «лингвистическая феноменология». В то же время он был убежден, что такие исследования способны снять некоторые философские проблемы¹. Так, философское утверждение, что все высказывания делятся на два взаимоисключающих класса — аналитических и синтетических, опирается на различие информации, которая содержится в значении входящих в утверждение терминов, и той, которая в них не содержится. При таком различии возникает ряд затруднений. Например, утверждение «Идет дождь, но я в это не верю» (его предложил к рассмотрению Дж. Мур) звучит как самопротиворечивое. Поэтому его следовало бы признать аналитически ложным. Но неужели в значении утверждения «Идет дождь» содержится утверждение «Я верю в это»? Остин показывает, что дело не в значении некоторого утверждения самом по себе, а в том, что с его использованием связаны определенные семантические конвенции. И если человек произносит: «Идет дождь», то естественно ожидать, что он сам верит, что идет дождь.

Остин выделил особую группу утверждений, которые он назвал перформативными. Они в отличие от выражений, констатирующих некоторый факт неязыковой реальности, не описывают какое-то действие, но составляют его. Так, сказав, «Я клянусь», я тем самым клянусь.

Развивая идею конвенций, связанных с употреблением выражений, Остин создал концепцию «речевых актов». Он выделил в таком акте следующие аспекты: «локутивный акт», т.е. само действие произнесения выражения; «иллокутивный акт», т.е. осуществление одной из функций языка, например описание, вопрос, приказание, и «перлокутивный акт», т.е. целенаправленное воздействие на воспринимающих сказанное людей.

Теорию речевых актов развивал также и Дж. Сёрл; к ней обращался и М. Даммит.

Философский анализ и метафизика. Если в начале своего существования аналитическая философия стремилась ниспровергнуть метафизику, то с конца 1950-х гг. ситуация меняется. Аналитическая философия реабилитирует метафизическую проблематику и сама обращается к ней, правда, сквозь призму рассмотрения языка. Наиболее характерна в этом плане позиция П. Стросона (1919–2006), профессора Оксфордского университета, автора работ «Индивиды» (1959), «Анализ и метафизика: Введение в философию» (1992). Стросон всегда был убежденным сторонником философии лингвистического, а не логического анализа. Он полагал, что выразительные средства формально-логических исчислений недостаточны для выражения структуры и значений

¹ *Остин Дж.* Три способа пролить чернила: Философские работы / Пер. с англ. В. Кирющенко. — СПб., 2006.

естественного языка. Он критиковал расселовскую теорию дескрипций, поскольку, с его точки зрения, она не учитывает разнообразия использований предложений. У него имеется и более общее и принципиальное возражение против философского анализа в духе «логического атомизма»: язык вообще не имеет простых, атомарных, частей. Все его части взаимосвязаны и зависят от системы связей целого.

Анализ структуры языка как целого является для Стросона ключом к метафизике. В языке воплощена некая априорная концептуальная схема, которая придает нашему чувственному опыту определенную структуру, делая его опытом восприятия и обращения с вещами определенных типов, главными из которых являются материальные тела и личности.

В современной аналитической философии все более утверждается представление, что анализ — это не терапевтическое средство для устранения метафизических проблем, а способ их корректной и строгой формулировки и рассмотрения. В утверждениях обыденного языка, естественных и социальных наук аналитики ищут ключ к ответу на вопрос о том, что именно существует в мире, какого рода сущности в нем имеются. Работы философов-аналитиков в последние годы все чаще посвящаются истории философии, т.е. анализу метафизических концепций прошлого.

Общий метафизический поворот аналитической философии разделяет и философия логического анализа, для которой метафизическая проблематика определенного рода была характерна всегда. Вспомним, что еще Рассел был озабочен проблемой существования классов и универсалий. Вопрос о том, какого рода сущности вправе допускать формально-логическое исчисление (множества, свойства и т.д.), — вопрос, напоминающий о спорах номиналистов и реалистов в средние века, — всегда был животрепещущим для этой ветви аналитической философии. В его обсуждение большой вклад внесли Р. Карнап и У. Куайн.

Сейчас эта ветвь аналитической философии в основном использует неклассические, в первую очередь модальные логики. Их называют иногда «философская логика», поскольку тут строят исчисления, в которых пытаются формализовать использование таких выражений, как «знать», «верить» и т.д. Для интерпретации таких логик используется так называемая семантика возможных миров. Например, утверждение «S верит, что p» интерпретируется как означающее: «во всех возможных мирах, совместимых со знаниями и мнениями S, имеет место, что p». При этом встают вопросы, которые можно трактовать как особую метафизику: что такое «возможный мир»? Как мы можем говорить об одном и том же объекте, что он в различных возможных мирах мог бы обладать разными свойствами (например, если говорят, что Утренняя звезда тождественна Вечерней в действительном мире, но она могла бы быть другой планетой в возможном мире, то как при этом определяют, что она — та же самая Утренняя звезда?). Большой вклад в обсуждение этих вопросов внесли У. Куайн, финский логик и философ Я. Хинтикка, американский философ Сол Аарон Крипке.

По мере того как ослаблялся прежний антиметафизический пафос, аналитическая философия осваивала новые для нее области традиционных фило-

софских тем и проблем. Возникали аналитическая теология, аналитическая философия истории, аналитическая теория искусства.

Например, философ-аналитик Плантинга с помощью логического и лингвистического анализа стремится защитить веру в единого Бога от обвинений в необоснованности и иррациональности.

Алвин Карл Плантинга (родился в 1932 г. в США) — американский философ, профессор университета Нотр-Дам в США. В 1981–1982 гг. — президент Американской философской ассоциации. В 1983–1986 гг. — президент Общества христианских философов. В 1992 г. посетил Россию, выступал с лекциями в Москве и Новосибирске.

Плантинга занимается анализом и улучшением так называемого онтологического доказательства бытия Бога, используя для этого язык модальной логики и семантики возможных миров. Он стремится доказать, что нет противоречия между утверждением о существовании Бога и признанием наличия зла в мире, исследует способы говорить о божественных атрибутах, обосновывает совместимость божественного всеведения с признанием человеческой свободы¹.

Аналитическая философия искусства смотрит на произведения искусства сквозь призму отношения знака и обозначаемого. Для А. Данто (американский философ, 1924–2013), например, сущностью произведения искусства является только то, что произведение *указывает* на нечто, что не есть оно само. Поэтому его можно тем или иным способом понимать, оно побуждает зрителей истолковать себя. Традиционные эстетические характеристики, такие как прекрасное, сознательно исключены из приведенного определения, которое сформулировано под влиянием модернистского искусства.

Аналитическая философия сознания. У истоков философии Нового времени Р. Декарт противопоставил две субстанции, между которыми нет ничего общего — материальную и мыслящую. Для Декарта «Я, мыслящая вещь» является непротяженной, нематериальной, простой. Я мыслит и в то же время сознает, что мыслит. Таким образом, Я прозрачно для самого себя, однако абсолютно недоступно внешнему наблюдателю. Подобные представления о Я, или сознании, в философии XX в. стали объектом постоянной критики. Их стремились опровергнуть Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, Л. Витгенштейн и другие. Проблема сознания и позже стояла в центре внимания многих лингвистических философов.

Так, для Райла главным объектом критики является то, что он сам назвал картезианским мифом. Он стремится показать, что данный миф является результатом «категориальной ошибки», искажающей «логическую географию» понятий. Дело в том, что все слова нашего языка принадлежат определенным категориям, в зависимости от чего они могут или не могут сочетаться с другими словами.

Гилберт Райл (1900–1976) — британский философ, был профессором Оксфордского университета (1945–1968), потом стал преемником Дж. Мура на посту главного редактора журнала «Mind» (1947–1971). Основные работы: «Понятие сознания» (1949), «Дилеммы» (1954).

¹ См.: Аналитический теист: антология Алвина Плантинги / Сост. Дж.Ф. Сеннет; Пер. с англ. К.В. Карпова; Науч. ред. В.К. Шохин. — М., 2014.

Например, турист осматривает Кембриджский университет. Ему показывают колледжи, библиотеки, музеи, спортивные площадки и административные здания. Осмотрев все это, турист спрашивает: «Но где же университет?» Такой вопрос означает, что он ошибочно относил университет к той же категории, что и все увиденные им сооружения, тогда как университет принадлежит к другой категории. Он не является еще одним учреждением среди колледжей, лабораторий и т.д. Университет — это способ организации всего того, что он увидел.

Подобно этому, мы, заметив, что можно сказать: «Я имел впечатление, что...», или «Я имел намерение...», или «Я завещал свое тело медицинской академии», удивляемся: где же это Я, которое «имеет» тело, мысли, чувства, намерения и т.д.? А дело просто в том, что слово «Я» может по-разному использоваться. Иногда оно обозначает мое тело («Я сижу в кресле»), иногда — мои чувства и побуждения. Если мы произносим фразу: «Я смеюсь над тем, какой я неловкий», то это вовсе не значит, что в нас сидит два разных Я. Просто данная фраза выстроена по модели фразы «А смеется над Б», и наш язык допускает такое использование слова «Я».

Райл опровергает распространенное в философии представление, что сознание — это обособленная сфера, в которой Я каждого человека заключено наподобие Робинзона на его острове. Ведь в таком случае человеческая жизнь рассматривается как две параллельные истории, одна из которых протекает в пространстве и времени, где все могут видеть поведение человека, т.е. действия его тела, и слышать произносимые им утверждения, а вторая — в недоступной ни для кого сфере сознания, в которой протекают никому не видимые волевые акты, восприятие и мышление, осознание смысла произносимых слов и т.д. Райл, следуя Витгенштейну, опровергает представление, что мышление и понимание языка по своей сути приватны и коренятся в недоступной ни для кого и открытой только для Я сфере сознания.

Райл вовсе не собирается утверждать, что у человека нет внутренних переживаний, чувств, мыслей, что он якобы подобен автомату. Но он выступает против удвоения всех человеческих состояний на два факта принципиально разного рода: один — внешний, физический, другой — внутренний, ментальный. Ведь в результате такого удвоения возникает неразрешимая проблема того, как могут взаимодействовать душа и тело, если они во всем различны. Или же как мы можем быть уверены, что другие люди не являются автоматами, если мы наблюдаем лишь их внешнее поведение? Рассуждения Райла направлены на то, чтобы избавиться от подобных проблем, доказывая, что они порождены категориальными ошибками. Человек не составлен из двух начал, человек не есть душа плюс тело. Человек есть просто человек.

В качестве другого образца критики картезианства в аналитической философии приведем рассуждения американского философа Нормана Малкольма (1911–1990). Он строит опровержение декартовского радикального сомнения, в частности, его утверждения, что у меня нет достоверных оснований, позволяющих считать, что я в настоящее время не сплю и что все, что я вижу вокруг меня — действительность, а не сон. Для этого он показывает, что фраза «Я в

настоящее время сплю» нарушает условия осмысленного употребления слова «спать». О себе можно осмысленно сказать только «Я спал», так что в этом отношении утверждение «Я сплю» аналогично утверждению «Я без сознания». Ни первое, ни второе не имеют нормального употребления в первом лице настоящего времени. Соответственно, вопрос: «Сплю я сейчас или бодрствую?» является бессмысленным.

В 1970–1980-х гг. некоторые философы-аналитики, преимущественно австралийские или американские, пытались использовать методы лингвистического анализа, чтобы доказать, что все утверждения о состояниях сознания тождественны или сводимы к утверждениям о состоянии мозга. Такая позиция представлялась им наиболее соответствующей данным науки. Они называли ее «научным материализмом» или «элиминативным (т.е. устраняющим) материализмом». Им возражал Н. Малькольм. Опираясь на рассуждения позднего Витгенштейна, он показывал, что подобные тезисы являются насилием над естественным языком. Утверждения обычного языка, например «Она вспоминает о своей первой любви», вовсе не являются утверждениями о состоянии ее мозга.

Реакцией на «элиминативный материализм» явились и труды Дж. Сёрла.

Джон Сёрл (род. в 1932 г.), учился в 1950-х гг. у Дж. Остина, с 1959 г. — профессор университета Беркли в США. Основные труды: «Речевые акты» (1969), «Выражение и значение» (1979), «Интенциональность» (1983), «Открывая сознание заново» (1992), «Тайна сознания» (1997), «Создавая социальный мир: структура человеческой цивилизации» (2010).

Сёрл утверждает, что используемый нами язык, в котором есть слова, относящиеся к телу, и слова, относящиеся к сознанию, вовсе не заставляет нас быть дуалистами. Конечно, для Сёрла, как и для других аналитических философов, картезианский дуализм нехорош сам по себе и к тому же несовместим с научной картиной мира. Тем не менее Сёрл считает, что можно совместить признание сознания и субъективности с современной научной картиной мира. Надо только понять, что термины «физическое» и «ментальное» (т.е. относящееся к сознанию) вовсе не являются взаимоисключающими, поскольку сознание — это «естественный биологический феномен»¹.

Сёрл доказывает также, что сознание нельзя сводить только к поведению, ибо разумным поведением отличаются, например, калькулятор, стиральная машина с программным управлением или компьютеры. Если вообразить, что все утверждения о сознании можно свести к утверждениям о поведении, получится, что мы должны приписать этим полезным машинам на основании их поведения сознание и разум. Поэтому Сёрл подчеркивает, что сознание и субъективность вполне реальны. Сознание есть эмерджентное (т.е. принципиально новое, несводимое к предшествующим) свойство мозга. Его отличительная черта состоит в том, что оно субъективно, оно всегда «от первого лица». Другой важной отличительной чертой сознания является его интенциональность (т.е. направленность на свой предмет, на нечто вне сознания).

¹ Сёрл Дж. Открывая сознание заново. — М., 2002. — С. 101.

Вообще, надо признать, что проблема искусственного интеллекта возникла не без участия аналитической философии. В самом деле, философия логического анализа рассматривала мыслительные процессы как оперирования с исчислениями по явным и строго заданным правилам. Но таким образом может действовать и компьютер. Поэтому естественно было подумать, что в силу этого компьютер мыслит, как мыслит человек. Но философия лингвистического анализа постепенно приходит к более адекватному представлению о человеческом сознании. При этом, как мы видим на примере Сёрла, она реабилитирует понятие субъективности и использует разработанное в феноменологии понятие интенциональности. Это помогает осознать, насколько функционирование человеческого сознания отличается от выполнения операций компьютером.

Крипке критиковал расселовскую теорию дескрипций. Его рассуждения являются также опровержением представлений Фреге, что связь между именем и его значением устанавливается через смысл имени. Крипке показывал, что обозначающие выражения и имена нельзя трактовать как скрытые дескрипции. Даже если первоначально связь между именем и именуемым предметом устанавливалась через указание на признаки предмета, то это делалось только затем, чтобы привлечь внимание лица, которому объясняется значение имени, к данному предмету. Как только эта цель достигнута, связь имени с признаками может быть отброшена. Имя начинает жить собственной жизнью. Крипке поясняет эту ситуацию на таком примере — на вечере вам указывают на девушку и говорят: «Вон ту молоденькую блондинку звать Кэтти». Общаясь с ней в дальнейшем, вы можете выяснить, что она не так молода и вовсе не блондинка. Но от этого вы не перестанете называть ее Кэтти.

Как мы видим, в такой теории именования отношение имени и именуемого объекта уже нельзя рассматривать независимо от употребляющих имя людей. Связь между именем и именуемым существует только благодаря тому, что имеется языковое сообщество, а в нем — история того, как в определенных условиях имя было соотносено с обозначаемым предметом и как это соотношение поддерживалось или не поддерживалось в последующем словоупотреблении. Эта концепция открывает интересные перспективы при анализе значения научных понятий, названий химических веществ и т.д. Имена в языковом сообществе имеют свою историю. Наше знание о вещах, обозначаемых этими именами, и об их свойствах может меняться, тем не менее сообщество употребляет их для обозначения тех же самых предметов. Тех же самых? Всегда ли это можно решить однозначно? Кто это решает?

Вопросы такого рода могут, если в них углубиться, привести к «скептического парадоксу», который Крипке сформулировал, анализируя заметки Витгенштейна о следовании правилу. Крипке ставит вопрос о том, как определяется, что человек следует правилу в совершенно новой ситуации, примеров и образцов которой еще нет, правильно? Откуда мы знаем, что правильно применяем правила арифметических операций в совершенно новых случаях? Его ответ гласит, что критерий правильности новых применений правила лежит не в платоновском царстве идей и не в диспозициях сознания данного индивида.

Критерием и гарантом правильности всегда является само языковое сообщество¹.

Выводы

1. Аналитическая философия возникла на рубеже XIX–XX вв. Первоначально она ставила своей задачей критическое преодоление традиционных философских проблем посредством анализа тех утверждений, в которых формулировались эти проблемы. Предтечей аналитической философии считается немецкий математик и логик Г. Фреге. Родоначальники аналитической философии — Б. Рассел, который использовал для анализа технику современной логики, и Дж. Э. Мур, который анализировал утверждения классической философии, не привлекая для этого никакой специальной техники.

2. Важнейшую роль в развитии аналитической философии сыграл Л. Витгенштейн. В его творчестве рассматривают два этапа. Основное произведение первого этапа — «Логико-философский трактат», в котором Витгенштейн исходит из того, что сущностью языка является изображение реальности. В поздний период Витгенштейн вводит понятие языковой игры, подчеркивает многообразие языковых игр, функций слов в языке, значение рассматривает не как объект, а как само употребление слова в языковой игре. Но на всех этапах его творческой эволюции философия выступала для него не как теория, а как деятельность по прояснению высказываний и мыслей.

3. Развитие аналитической философии после Рассела и Витгенштейна шло в разных направлениях. Философия логического анализа соседствовала с философией лингвистического анализа, которая обращалась к обычному языку во всем его многообразии и сложности.

Первоначальный антиметафизический пафос аналитической философии постепенно смягчался. Аналитическая философия обращается к традиционным философским проблемам, отказываясь от претензии разрешить их раз и навсегда.

Контрольные вопросы

1. Что такое аналитическая философия? Какие цели она ставила перед собой и какими средствами собиралась их достичь?
2. Как изменились господствующие в аналитической философии представления о ее целях в ходе эволюции этого философского направления?
3. Для чего предназначалась расселовская теория дескрипций?
4. В чем заключается проблема следования правилу? Кем она была поставлена?
5. Каково понимание предложения в «Логико-философском трактате»?
6. О чем, согласно концепции «Логико-философского трактата», мы не можем говорить?
7. Что такое «языковая игра»? В каком смысле значением слова является его употребление?

¹ Крипке С.А. Витгенштейн о правилах и индивидуальном языке. — Томск, 2005.

8. Как обсуждается в современной аналитической философии проблема сознания?

9. Как эволюционировали представления о языке и значении языкового выражения в аналитической философии?

Для дополнительного чтения

Аналитическая философия: Становление и развитие (Антология). — М., 1998.

Аналитическая философия: Избранные тексты. — М., 1993.

Васильев В.В. Трудная проблема сознания. — М., 2009.

Витгенштейн Л. Философские работы. — М., 1994. — Ч. I.

Грязнов А.Ф. Аналитическая философия. — М., 2006.

Glock H.-J. A Wittgenstein Dictionary. — Oxford, 1996.

Baker G.H., Hacker P.M.S. An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations. — Blackwell Publishers, 2005.

Глава 29

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

Человеческое бытие раскрывается как бытие в мире с другими, как сознание и самосознание, как любовь и ненависть, как познание и художественное творчество, как воля и желание, страх и совесть, свобода и смерть, как личностное и ценностное начало, как телесное и осязающее, как трагическое, комическое и ничтожное. Эти фундаментальные феномены и их иерархия — предмет феноменологии, или феноменологической философии.

Размышления и рассуждения о мире в целом, о его единстве и многообразии, о его составных частях и общих основаниях предусматривают внешнюю позицию по отношению к миру. Эта установка сталкивается с тем упрямым фактом, что сам размышляющий и рассуждающий принадлежит миру, о котором он якобы может рассуждать извне. Задача феноменологической философии состоит в том, чтобы найти такой способ отстранения от мира, при котором сам исследователь не выходил бы за рамки поля описания.

В области естественных и гуманитарных наук человек и его мир становятся объектом исследования; в поисках причин и функциональных отношений тех или иных событий как внешней, так и внутренней жизни на задний план оттесняется конститутивный источник смысла, смыслообразующая субъективность. Собственно философская, феноменологическая стратегия состоит в том, чтобы описать вещи (в самом широком смысле) такими, какими они проявляют себя, не отсылая к их причинам и функциям, т.е. описать их как феномены — как то, что само являет себя из самого себя. Феномены самодостаточны, они не скрывают за собой нечто иное, чем то, что они нам являют. Что такое бытие, что такое сознание, что такое суждение и познание, что такое личность, любовь, ненависть, воля, как несводимые к чему-то иному феномены? Как они проявляют себя и какова их собственная структура, что их связывает друг с другом? Таковы основные проблемы феноменологии, которая вначале возникает как философия сознания в самом широком смысле, в сферу которого включаются все *основные проявления психической жизни человека*.

Основной принцип феноменологии — «к самим вещам». Это означает: преодолеть предрассудки и предвзятые мнения, освободиться от привычных установок и навязываемых предпосылок и обратиться к первичному, изначальному опыту сознания. В этом опыте вещи предстают не как предметы уже имеющихся теорий, точек зрения, установок, не как нечто, на что мы смотрим глазами других, но как нечто, что само раскрывается перед нами в раскрывающемся в нас первичном опыте. Сами вещи раскрываются нам, когда

мы сами раскрываемся им навстречу, когда мы не мешаем им предстать пред нами такими, каковы они суть — так же, как другой человек раскрывает себя нам, когда мы внимаем ему, а не оцениваем его, когда мы лишены предвзятости и обретаем особую настроенность, меняя наши привычные, обыденные установки. «Сами вещи» — это не кантовские «вещи в себе», но это и не порождение нашего воображения. Ясно, что если мы хотим принять данность предмета такой, какой она к нам приходит, мы не должны что-либо добавлять в этот предмет «от себя», «вкладывать» в этот предмет определенные структуры нашего разума, как это полагал Кант. Поэтому основа феноменологического метода — описание, но не конструкция или воображение.

В академическом плане возникновение феноменологии во второй половине XIX — начале XX в. было связано с проблемами разделения, во-первых, предметов и методов психологии и естествознания, во-вторых, психологии и философии (в аспекте проблемы сознания), в-третьих, психологии и логики.

Основатель феноменологии — Эдмунд Гуссерль, непосредственные предшественники — Франц Brentano и Карл Штумпф. Феноменология — это не замкнутая философская школа, но широкое философское движение, в котором уже в ранний период возникают тенденции, несводимые к философии Гуссерля — учения М. Шелера и М. Хайдеггера, работы мюнхенской группы феноменологов (И. Дауберт, А. Райнах, А. Пфэндер и др.). Эволюцию феноменологии характеризует, во-первых, применение феноменологического метода в психологии (А. Пфэндер, В. Шапп) и психиатрии (Л. Бинсвангер, В. Франкл), этике (М. Шелер и Д. ф. Гильдебранд), эстетике (М. Гайгер, Р. Ингарден, М. Дюфрен), праве и социологии (А. Райнах, Э. Штайн, А. Шюц), философии религии (М. Шелер, К. Ставенхаген, Ж. Херинг), онтологии (А. Райнах, Х. Конрад-Мартиус, Р. Ингарден, Е. Финк), философии математики и естествознания (О. Беккер), истории и метафизике (Л. Ландгребе); во-вторых, влияние на экзистенциализм, персонализм, герменевтику и другие философские течения; в-третьих, широкое распространение после Второй мировой войны в Европе и Америке, а также в Австралии, Японии, Китае и некоторых других странах Азии.

В России быстрое распространение идей Гуссерля в начале XX в. (одним из непосредственных учеников Гуссерля был Г.Г. Шпет) было обусловлено определенной традицией философии сознания в русской философии XIX в., которая в начале 1920-х гг. прервалась по политическим причинам. С 1960 г. вновь появляются аналитические работы по феноменологии и переводы феноменологических текстов.

ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ СОЗНАНИЯ. РАЗЛИЧИЕ ПСИХИЧЕСКИХ И ФИЗИЧЕСКИХ ФЕНОМЕНОВ

Сознание — это нечто нам непосредственно присущее и в то же время нечто загадочное. Сознание кажется чем-то само собой разумеющимся, самопо-нятным и в то же время неуловимым и непостижимым. Мы непосредственно владем нашим сознанием: воспринимаем, судим, радуемся или огорчаемся и т.д. Однако стоит задать вопрос о сущности сознания, и то, что было не-

посредственно доступным, превращается в нечто неопределенное и почти недоступное. О сознании можно сказать то же самое, что утверждал о времени Августин: пока меня не спрашивают — знаю, когда просят разъяснить — не знаю.

Немецкий философ Э. Кассирер сравнивал сознание с морским божеством Протеом (в греческой мифологии), который мог принимать различные образы: «Кажется, что понятие сознания есть подлинный Протей философии. Оно выступает во всех ее многообразных проблемных сферах, однако ни в одной из них оно не обнаруживает тот же самый облик (*Gestalt*), но постигается в беспрерывном изменении своего значения»¹. Вопрос, однако, состоит в том, достаточно ли усилий было приложено, чтобы постичь этого Протея в его подлинном облике, тем более что мифологическому Протею он был присущ. Иначе говоря, представляет ли собой сознание некоторый набор функций или все же можно выявить первичный, «субстанциальный», опыт, который является первичным уровнем иерархии иных опытов, а также функций сознания, ментальных состояний?

Проблему сознания можно считать одной из традиционных философских проблем — об этом говорит, например, трактат Аристотеля «О душе», и вместе с тем — это сравнительно новая проблема. Лишь во второй половине XIX в. с возникновением современной психологии и феноменологии проблема сознания выделяется из теории познания.

Как особая и основная проблема философии и психологии проблема сознания была поставлена только Ф. Brentano в его основной работе «Психология с эмпирической точки зрения» (1874).

Франц Brentano (1838–1917) — немецкий и австрийский философ, племянник поэта Клеменса Brentano и Беттины фон Арним, брат экономиста Луйо Brentano.

Brentano преподавал философию в Вюрцбургском (1866–1873) и Венском (1874–1894) университетах. С 1864 г. — католический священник, в 1873 г. в связи с полемикой вокруг принятия догмата о непогрешимости папы сложил с себя духовный сан. Его первая книга «О многообразии значений сущего у Аристотеля» (1862) оказала большое влияние на Хайдеггера. Его непосредственные ученики в Вюрцбурге — К. Штумпф, А. Марти и др., среди учеников и студентов в Вене — Т. Массарик, А. Мейнонг, Э. Гуссерль, К. Твардовский, З. Фрейд и другие. Brentano негативно оценивал кантовскую и послекантовскую философию в Германии, включая Шеллинга, Гегеля, Ницше и других. (фаза крайнего упадка), за исключением позитивизма, с представителями которого он, тем не менее, полемизировал.

Научность, эмпиризм, приоритетность проблемы сознания — этим аристотелевским принципам Brentano следовал в своем философском творчестве. Учение о сознании — точка пересечения всех основных проблем философии Brentano: проблемы времени, критического анализа языка, природы морального сознания, обоснования оптимистического религиозного мировоззрения («рационального теизма»). Brentano оказал большое влияние не только на феноменологию Гуссерля и Хайдеггера, но и на неореализм, аналитическую философию, а также вюрцбургскую психологическую школу.

¹ Cassirer E. Philosophie der symbolischen Formen. — Berlin, 1929. — S. 57.

В феноменологии впервые был задан вопрос: как является нам наше собственное сознание, отличаются ли явления или феномены сознания от явлений предметов внешнего опыта, скажем, от вещей, которые мы можем воспринимать органами чувств. Ясно, что наше сознание мы не можем ни видеть, ни слышать, ни тем более тактильно ощущать. На каком пути решать эти вопросы? Каков должен быть метод философии сознания? Ф. Brentano, определивший круг этих проблем, а значит, и исходную проблематику феноменологии, не стал искать ответы, прибегая к метафизическим конструкциям или абстрактным дефинициям. Для него исходной точкой философствования стал опыт, причем прежде всего опыт внутренний, а не внешний. Только внутренний опыт может прояснить нам, что он собой представляет и чем он отличается от опыта внешнего.

Основой основ философского метода Brentano считает описание и разделение: он не ищет общего определения феномена (у Brentano термины «феномен» и «явление» равнозначны, однако в определенном контексте, как мы увидим далее, их можно различать), но сразу же разделяет феномены на два класса — психические и физические. Важно обратить внимание, что речь идет не о различии психического и физического (души и тела, сознания и материи и т.д.), но о различии их явления нам, их проявления в нас. Только изучая их проявления, мы можем получить доступ к самому психическому, к самому сознанию (вопрос, получаем ли мы доступ к «самому физическому», мы опускаем). Оказывается, не так легко отделить физический феномен от психического и, тем более, определить критерии их различия. Если мы попробуем определить такие феномены, как слышимый звук, видимый ландшафт, ощущаемые нами запах, вкус, упругость, тепло или холод и т.д., то сразу, без размышления, трудно решить, к какому классу феноменов они относятся. С одной стороны, речь идет о физическом — о звуке, ландшафте, упругости и т.д., но с другой стороны, поскольку мы слышим звук, видим ландшафт — их вроде бы можно отнести к психическому. Чтобы избавиться от такого рода колебаний, мы зададим другой вопрос: если указанные феномены — физические, то каковы психические феномены, если же они психические феномены, то каковы физические?

Brentano ставил своей целью провести резкое, радикальное различие между психическими и физическими феноменами. Это различие он полагал в основу классификации наук: предмет психологии — психические феномены, предмет естественных наук — физические. Отсюда разница в методах, в способах исследования. Brentano полемизировал с Э. Махом, который развивал позитивистскую точку зрения, утверждая, что между психическим и физическим нет принципиальной разницы. Все зависит от точки зрения: свет, изучаемый в аспекте его источника, — это физическое явление, а свет, воздействующий на сетчатку глаза, — психическое. С точки зрения Э. Маха, методология этих наук должна быть общей. Brentano решительно возражал, проводя различие между психическими и физическими феноменами, и это явилось отправной точкой феноменологии.

Вернемся теперь к высказанному выше сомнению по поводу того, куда отнести слышимый звук, видимый ландшафт и т.д. Когда мы пытались отнести

их к психическим феноменам, мы аргументировали это тем, что мы их слышим, видим и т.д. Обратим внимание теперь на само слышание, само видение, само ощущение запаха, вкуса, упругости. Сами эти процессы, или акты, следует отличать от слышимых звуков, видимых ландшафтов и прочего хотя бы потому, что мы можем не только слышать разные звуки, но и по-разному понимать их сочетания: звуки как сигнал, звуки как мелодию... Мы можем видеть не только этот ландшафт, но и другие, а также любые предметы, попадающие в наше поле зрения, понимая при этом, с какого рода предметами мы имеем дело. Конечно, для того чтобы слышание звука стало возможным, необходимо, чтобы был дан звук. Вместе с тем только благодаря слышанию может быть дан звук. Аналогично происходит и в других случаях. Слышание и слышимый звук всегда сосуществуют, но это не означает, что это одно и то же. Слышание, видение, разного рода ощущения — это акты сознания, это то, как проявляет себя психическое, или сознание. Слышимый звук, видимый ландшафт — это физические феномены, это то, как проявляет себя физическое.

Приведя примеры психических и физических феноменов, мы должны теперь выявить характерные признаки психических феноменов и тем самым указать критерии отличия одного класса феноменов от другого. Прежде чем приступить к этому, определим, на какие классы можно разбить психические феномены. Пока все наши примеры — слышание звука, видение ландшафта и т.д. — касались лишь одного вида психических феноменов, а именно, представления. Согласно Brentano, представление — это фундаментальный класс психических феноменов, лежащий в основе второго класса — суждения и третьего класса — феноменов любви, ненависти, интересов. Иначе говоря, нельзя о чем-либо судить, нельзя что-либо любить или ненавидеть, а также стремиться к чему-либо, не представив это, не сделав это своим объектом. Психические феномены — это акты сознания, акты представления, суждения, любви, ненависти и т.д., а не то, что представлено, не то, что обсуждается, любится и т.д. Психические феномены могут быть даны только во внутреннем опыте. Это означает, что мы не можем их наблюдать, как мы можем делать это в отношении внешних объектов. Пытаясь наблюдать, например, за своим состоянием гнева, мы уже изменяем это состояние. Строго говоря, уже сама попытка наблюдать за своим гневом означает, что мы уже не всецело в его власти. Однако благодаря памяти, и в особенности благодаря тому, что каждый акт сознания сопровождается внутренним его восприятием, мы можем иметь знание о своем собственном сознании. Не может быть ни представления, ни суждения, ни любви или ненависти, без того чтобы эти акты не сопровождалось внутренним восприятием. Благодаря этому мы каждый раз понимаем, что мы «делаем», — только представляем, или судим, или же переживаем эмоцию. Здесь намечается основной пункт расхождения с Кантом: по Brentano, внутренний опыт не содержит разделения на вещи в себе и явления. Психические феномены мы можем постигать с очевидностью. Наличие внутреннего восприятия, или внутреннего сознания, т.е. сознания сознания — один из признаков сознания, т.е. психических феноменов. Таким образом, наше сознание обладает принципиальной возможностью рефлексии, и рефлексия, как впоследствии развил

эту мысль Э. Гуссерль, это не наблюдение за сознанием извне, но видоизменение (модификация) сознания.

Обозначив два критерия отличия: 1) психические феномены или сами суть представления или имеют представления в качестве своей основы; 2) источником знания о психических феноменах может быть только внутреннее восприятие, мы еще не нашли основного признака психических феноменов. Таковым является интенциональность, смысловая направленность на предметы, вещи, ситуации (на предметность в самом широком смысле). Brentano ввел в современную философию термин средневековой философии «интенция», или «интенциональное существование». Каждый психический феномен, т.е. акт сознания, характеризуется направленностью на содержание: в представлении нечто представляется, в суждении нечто признается или отвергается, в любви — любит, в ненависти — ненавидится, в желании — желается. На первый взгляд кажется, что такое определение интенциональности тривиально и тавтологично.

Обратим, однако, внимание, что, во-первых, это нечто может быть одним и тем же, а во-вторых, вообще может не существовать. Если предмет, который представлен, о котором высказано суждение, к которому мы так или иначе эмоционально относимся, один и тот же, то это означает, что наши акты сознания не зависят от предмета и не являются его «субъективным образом», как это считается в теории отражения. Тем более когда предмет не существует, когда мы один предмет принимаем за другой. Такие аргументы выдвигал Brentano и вслед за ним Гуссерль. И хотя эти аргументы могут быть подвергнуты критике, все же они оказались необходимыми для открытия такой сферы исследования, как сознание и способ человеческого бытия в мире.

Если Brentano сосредоточился на различии акта сознания и его содержательных объектов, предмет логики, сущность теоретического знания вообще), в ходе анализа понятия «содержание» провел различие между содержанием как смыслом или значением (у Гуссерля это синонимы) и содержанием как пред-

ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТЬ, ЗНАЧЕНИЕ, ПРЕДМЕТ

«Простой» вопрос: из чего «состоят» теории? Стол сделан, допустим, из дерева, а теории? Из чего «сделано» то, при помощи чего мы описываем предметный мир, например структуру той же древесины? Каким образом связаны между собой предпосылки теории, ее выводы, задачи, которые могут быть сформулированы в терминах теории и разрешены с ее помощью? Ясно, что это логическая связь суждений. Но не ясно, что такое логическая связь, сводится ли логическая связь между суждениями к связи психических процессов.

Формулируя вопрос о сущности теории, Гуссерль отрицательно отвечает на последний вопрос, посвящая том I «Логических исследований» критике психологизма — критике учения, которое пытается свести логику к психологии. Психология — наука о фактах, логика — наука об истинах. С исчезновением

фактов, истины об этих фактах не исчезают. Психологизм, сводящий истину к фактам, логику к психологии, ведет к релятивизму и скептицизму. Логика не только и не столько нормативная наука, но наука теоретическая, ее предмет — теоретические знания. Логика — основа наукоучения (в смысле Б. Больцано, но не в смысле И. Фихте), ибо формы умозаключений в различных науках одни и те же. Гуссерль формулирует программу «чистой логики», теории всех теорий, которая должна стать основой изучения науки как теории. Теория состоит из значений как гомогенного материала, связи значений, которые лежат в основе теоретических связей и отличаются, с одной стороны, от связей переживаний в познании, т.е. от связей психических актов, а с другой стороны, от связей познаваемых в науке вещей. Между вещами может быть обнаружена причинная связь, между элементами теории нет причинной связи, это связь идеальная, логическая связь значений.

Эдмунд Гуссерль (1859–1938) — немецкий философ, основатель феноменологии. Родился в Моравии, на территории Австро-Венгрии, в г. Просница, ныне г. Простеев, Чешская Республика, в еврейской семье. Учился в немецкой гимназии в г. Оломоуце. Изучал астрономию, математику, физику в Лейпцигском университете, в Вене защитил диссертацию «К теории вариационного исчисления». Посещение лекций Brentano в Вене (1884–1886) определило его поворот от математики к философии.

Преподавал в университетах Галле (1887–1901), Геттингена (1901–1916) и Фрайбурга (1916–1928). С 1928 г. — эмеритус. С принятием в Нюрнберге в 1935 г. законов, носящих расистский (в первую очередь антиеврейский) характер, Гуссерль был исключен из академической жизни Германии.

Основные работы — «Философия арифметики» (1891), «Логические исследования» (1900–1901), «Идеи чистой феноменологии и феноменологической философии» (1913), «Формальная и трансцендентальная логика» (1929); «Картезианские медитации» (1931 — на французском, 1950 — на немецком языке); «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» (части I, II — 1936, полностью — 1954).

После смерти Гуссерля его архив, насчитывающий 40 тыс. страниц рукописей (стенограмм), был тайно переправлен в Бельгию, в Лувен, где был основан гуссерлевский архив. С 1950 г. архив готовит к изданию собрание сочинений Гуссерля — *Husserliana*. К настоящему времени вышло 42 тома.

Эти два различия послужили отправной точкой гуссерлевской феноменологии сознания — учения о непсихологической субъективности. Феноменология, с точки зрения Гуссерля, — нейтральная по отношению к логике и психологии наука. Отвлекаясь от «метафизического» вопроса о существовании внешнего мира, она служит и логике, проясняя сущность логического, и психологии, выявляя сущностное основание психологических фактов. Значение необходимо освободить от психологической и грамматической оболочек.

В отличие от традиционного понимания, согласно которому значение характеризует слово или утверждение (или серию утверждений), Гуссерль понимает под значением предметное отношение интенционального акта. Иначе говоря, не только утверждение, но и сам предмет обладает значением, причем сам предмет (о чем утверждается) всегда отличается от своего значения (что утверждается). Соответственно этому интенциональный акт понимается как акт, придающий предмету значение (смысл). Гуссерль стремится не только

выделить интенциональные акты, но и описать их структуру. Единственным методом, позволяющим осуществить такое описание, является постоянное и последовательное проведение различий. Речь при этом идет не только о проведении различий как бы со стороны — со стороны невозможно описать сознание как смыслообразующий акт, но о выявлении таких различий или, точнее, различений, без проведения которых сознание невозможно. Иначе говоря, различение оказывается не только приемом исследователя, но и сущностью описываемого «объекта». Гуссерль близко подошел к мысли, что различение составляет фундаментальный слой человеческого опыта. Эта мысль стала основной у Хайдеггера в его различии бытия и сущего.

Основное различие, характеризующее акт сознания, — это различие между первичной, достаточно неопределенной и даже «пустой» направленностью сознания (интенцией значения) и осуществленной интенцией (осуществлением значения). Первичная интенция может быть реализована в фантазии, в рисунке, знаке, символе и, наконец, в непосредственном восприятии, когда подразумеваемый предмет дан наиболее полно и адекватно. Здесь можно провести следующую аналогию: замысел определенного сооружения может быть представлен архитектором и его окружением в виде образа, затем в виде символа, затем в виде чертежа, но только тогда, когда замысел осуществлен, сам архитектор и все остальные могут наиболее полно оценить этот замысел.

Чистая интенция значения и само значение нельзя свести, во-первых, к образу, как это делает теория отражения («сознание — субъективный образ объективного мира»). Для того чтобы образ стал образом, ему необходимо придать значение образа: существует образ предмета и значение этого образа, но не существует образа значения, т.е. само значение и, соответственно, акт придания значения не имеют образа. Во-вторых, значение не сводится к знаку, указывающему на предмет и его значение, языковое выражение может непосредственно выражать значение только в индивидуальной или, по выражению Гуссерля, «одиноким душевной жизни», но не в коммуникации. В-третьих, значение не сводится к предмету — один и тот же предмет может иметь много значений. Кроме того, сознание как придание значения не может превращаться в предмет, а предмет — в сознание, как это предполагалось в гегелевской и постгегелевской диалектике.

Сознание в своей сущности принципиально непредметно, оно не может быть представлено как объект, причинно определяемый или функционально регулируемый. Сознание обнаруживает себя как направленность на предмет (это и есть значение), как бытие осознанности, но не как осознанная предметность.

В своей программной статье «Философия как строгая наука» (1911) Гуссерль подвергает критике натурализм, для которого все существующее отождествляется с физической природой, если же допускается существование психического, то только причинно или функционально зависимо от нее. В «натурализации» разума Гуссерль увидел опасность не только для теории познания, но и для человеческой культуры в целом, ибо натурализм стремится сделать относительными как смысловые данности сознания, так и аб-

солютные идеалы и нормы. Релятивизму натурализма он противопоставляет методологию строгой науки о сознании, в основе которой лежит нетеоретическое требование направлять рефлексию на смысловые данности и горизонты смысла внутри конкретного потока сознания. «Строгость» в учении о сознании подразумевает, во-первых, отказ от высказываний, в которых «просто», т.е. без рефлексии, нечто утверждается о существовании предметов в их пространственно-временных и причинных связях; во-вторых, отказ от высказываний относительно причинно-ассоциативных связей переживаний. Ни предметы, ни психологические состояния не перестают существовать от того, что при повороте к феноменологической установке причинность и функционализм лишаются статуса единственного метода изучения сознания. Гуссерль вводит особые термины для обозначения процедур феноменологического метода, благодаря которым совершается переход от естественной установки к феноменологической: «эпохе» (воздержание от суждений) и «феноменологическая редукция» (выдвижение на первый план смысловой связи сознания и мира и просмотр сквозь нее всех многообразных отношений человека и мира). «Наивный» человек не различает тип связи между предметами и тип связи между сознанием и предметами. В феноменологической установке эту наивность можно преодолеть, отстраняясь от причинно-функциональной зависимости нашего поведения от предметов мира и ситуаций в мире и удерживая внимание на смысловой направленности сознания к предметам, в которой предметы раскрывают свой смысл без отсылки к природным или рукотворным связям с другими предметами. В этой процедуре нет ничего сверхъестественного: можно, например, направить внимание на дом как на архитектурное сооружение, несущее определенный культурно-исторический или социальный смысл, «заклучив в скобки» дом как препятствие (или цель) и дом как результат деятельности строителей.

Другое направление феноменологической редукции (трансцендентальная редукция) — отказ от объективистского понимания психического: в эмпирическом Я как «вещеобразном предмете» открывается феноменологический поток переживаний. Смысловая связь реализуется в потоке феноменов, которые не содержат различия между бытием и явлением: явление психического и есть его бытие. Предмет (вещь) является, однако само явление предмета не является, но переживается. Постигание смысловых связей Гуссерль называет созерцанием сущностей, причем сфера анализа сознания — изучение смысловых оттенков восприятия, памяти, фантазии, сомнения, актов воли и т.д. — сравнима по объему с естествознанием.

Не только сознание, но и человеческое бытие в целом интенционально. Невозможно, как утверждал М. Мерло-Понти, один из основных представителей французской феноменологии, представить себя просто кусочком мира, только объектом биологических, психологических и социологических исследований. Тема непредметности и несводимости сознания и человеческого бытия остается одной из главных для послегуссерлевской феноменологии, однако приоритет здесь отдан проблеме неразрывности человеческого бытия и мира. У Хайдеггера само человеческое бытие как бытие-в-мире есть неразрывность

мира и человека, поэтому проблема сознания отходит на второй план, речь идет не о многообразии феноменов сознания, но о единственном, фундаментальном феномене — человеческом вот-здесь-бытии. У Сартра феноменология нацелена на описание связи иррефлексивного, не имеющего изначальной структуры Я сознания (для-себя-бытия) и абсолютно позитивного в-себе-бытия, к которому сознание устремляется в безуспешной попытке восполнить «нехватку» своей самотождественности; основой этой связи может быть только специфическое отрицание, негация. Для Мерло-Понти источник смысла — в человеческом одушевленном теле и поле восприятия, «между» сознанием и миром.

Сфера соприкосновения и неразрывности сознания, человеческого бытия и предметного мира — это сфера феноменов, «себя-в-себе-самопоказывающего» (Хайдеггер). Явление отличается от феномена тем, что оно указывает на нечто, не показывающее себя (например, температура, превышающая 37 °С, указывает на нарушения в организме, но не раскрывает суть этих нарушений). Само явление должно все же показывать себя, и в этом смысле оно укоренено в феномене. Феномен, например, самодостаточное и самооценное произведение искусства, не указывает на нечто, скрытое за ним. Тем не менее феномен не лежит на поверхности — произведение искусства доступно не всякому, кто находится рядом с ним. Самораскрытие феномена подобно проявлению предоформленного светом изображения на фотопластинке: очертания уже есть, но они невидимы, и требуются реактивы, выявляющие то, что скрыто. Средства «реактивации» феноменов, позволяющие многократно воспринимать горизонты значений, — рефлексия и феноменологическая редукция как ее исходный пункт.

ВРЕМЯ И ИСТИНА

Феноменология объединяет традиционно противопоставляемые «истины в себе» (идеальные, вневременные предметы) и абсолютный временной поток сознания, рефлексии и время, время и бытие. Поток сознания и идеальный предмет — два рода непсихологических связей сознания, два полюса феноменологической сферы. Гуссерль отождествляет идеальное и общее; усмотрение общего — это не интеллектуальная операция, но особое, «категориальное созерцание». Созерцание общего должно иметь чувственную опору, которая, однако, может быть совершенно произвольной: идеальный предмет не связан необходимым образом с каким-либо определенным видом восприятия, памяти и т.д. Таким образом, имеют место два существенно различных уровня интенциональности: усмотрение идей надстраивается над восприятием индивидуальных предметов и процессов и радикально изменяет интенцию (например, восприятие чертежа — это лишь чувственная опора для усмотрения геометрических соотношений).

Решающее в гуссерлевском открытии категориального созерцания, как это разъяснял Хайдеггер, состоит в том, что имеют место акты, в которых проявляются в себе самих идеальные предметности, не являющиеся созданием этих

актов, не являющиеся функцией мышления, субъекта. Опора на многообразные акты восприятия, памяти и фантазии есть, во-первых, основа многообразия в «созерцании сущностей»: универсум не задан одной или рядом идей, но принципиально открыт, и, во-вторых, основа для радикального различения идеализации и идеации (усмотрения идеи). Первая осуществляется как конструирование понятий и объектов вне реальной сферы восприятия (точка, масса, социальная структура и т.д.), вторая отдает предпочтение миру восприятия — фундаментальной структуре жизненного мира: забвение того, что восприятие и жизненный мир — основа научных понятий, лишает науку гуманистического содержания.

Время рассматривается в феноменологии не как объективное время (существование которого, как и существование объективного пространства, не отрицается), но как временность, темпоральность самого сознания, и прежде всего его первичных модусов — восприятия, памяти, фантазии (Гуссерль), человеческого бытия (Хайдеггер), человеческой реальности (Сартр), субъективности (Мерло-Понти). Время как «сеть интенциональностей» есть средоточие сознания и человеческого бытия и основное средство его описания. При этом в феноменологии следует различать две тенденции в понимании времени: а) время как синтез внутренних фаз переживания, как синтетическое единство потока значений — «интенциональная линия», пронизывающая и объединяющая поток феноменов (Гуссерль), определяющая точка которой — настоящее; б) время как чистая экстаτικότητα, «являющая себя из будущего». «Временность есть изначальное «вне-себя» в себе самом и для себя самого» (Хайдеггер). Истоком всех феноменологических анализов времени послужила темпоральная структура восприятия, предложенная Гуссерлем в 1905 г.: (а) теперь-точка (первоначальное впечатление); (б) ретенция, т.е. первичное удержание этой теперь-точки, и соответственно цепочка ретенций; (в) протенция, т.е. первичное ожидание, или предвосхищение, конституирующее «то, что приходит».

В учении о времени Гуссерль также тщательно различает временной объект (с его длительностью и последовательностью его фаз) и сознание с его конститутивной структурой «протенция-теперь-ретенция». Третий уровень времени-сознания — абсолютный поток сознания, или абсолютная субъективность, есть основа всех объективаций сознания, чистая возможность смыслообразования, конечная отсылка при описании сознания, которая резюмируется в императиве: «Смотри!» Темпоральность раскрывает сознание как одновременно активное и пассивное, как сочетание переднего плана восприятия — предметов, их форм, цветов и прочего и заднего плана, или фона.

Временность — основа единства сознания, а рефлексия так же темпоральна, как и спонтанная субъективность. Абсолютный поток сознания соединяет в себе все характеристики сознания в феноменологическом понимании: непредметность, несводимость (самоявленность потока), отсутствие извне заданного направления, воспроизводимость и уникальность. Время в феноменологии — основа совпадения феномена и его описания, посредник между спонтанностью сознания и рефлексией: восприятие раскрывает себя как феномен именно потому, что рефлексия выявляет и воспроизводит присущие

ему временные фазы. У Хайдеггера темпоральность человеческого бытия раскрывается как зависимость определенного способа бытия (повседневного или экзистенциального) от выбора временной ориентации: «уже быть в» (прошое), «быть при» (настоящее), «быть-впереди-себя» (будущее).

Принципиальным для феноменологии является разработка онтологического понимания истины. Гуссерль называет истиной, во-первых, как саму определенность бытия, т.е. единство значений, существующее независимо от того, усматривает ли его кто-то или нет, так и само бытие — «предмет, свершающий истину». Истина — это тождество предмета самому себе, «бытие в смысле истины»: истинный друг, истинное положение дел и т.д. Во-вторых, истина — это структура акта сознания, которая создает возможность усмотрения положения дел именно таким, каково оно есть, т.е. возможность тождества (адекватности) мыслимого и созерцаемого, иначе говоря, интенции значения и его осуществления. Очевидность как критерий истины является не особым чувством, сопровождающим некоторые суждения, а переживанием этого совпадения. Для Хайдеггера истина — это не результат сравнения представлений и не соответствие представления реальной вещи. Истина не является и равенством познания и предмета, одного сущего (субъекта) и другого сущего (объекта). Истина как истинное бытие, как открывающее бытие, укоренена в способе бытия человека, которое характеризуется как раскрытость. Его модусы: «заброшенность и фактичность» (прошлое); «впадение», потерянности в мире, господство «болтовни», «любопытства», «двусмысленности» (настоящее); проект, истина экзистенции (будущее). Человеческое бытие может быть в истине и не в истине — истина как открытость должна быть вырвана, похищена у сущего. У позднего Хайдеггера истина — несокрытость, алетейя, истина как правильность представления «полностью зависит от истины как несокрытости сущего». Хранительница истины — поэзия, являющаяся сущностью искусства. Истина, по существу, тождественна бытию, история бытия — это история его забвения, история истины — это история ее гносеологизации.

ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТЬ И ИСТОРИЧНОСТЬ

Интерсубъективность и историчность — это внутренне связанные и неизбежные для феноменологии темы. «Психическое распределено между монадами» (Гуссерль), излучающими смысл изнутри, но непроницаемыми («без окон») извне. Здесь реализуется один из основных феноменологических принципов: смысл (значение) не может быть передан другим или принят от других в «готовом виде» как материальный предмет: предметы, знаки, символы — лишь средства трансляции смысла, который конституируется (и интерпретируется) субъективностью. Опасность солипсизма преодолевается определением исходных моментов «опыта чужого», т.е. того, что не принадлежит нашей субъективности. Другой выступает как исходный момент и как путеводная нить опыта чужого, т.е. того, что не принадлежит нашей собственной сфере.

Проблема интерсубъективности — путь к проблеме объективности познания. Мир дан нам в сознании, но дан как независимый от него. Прояснить

принципиальную возможность такой данности — одна из задач, которая до Гуссерля не ставилась. Для этого необходимо найти абсолютную границу между своим и чужим. Здесь дело не в том, что мы не можем проникнуть в духовный или душевный мир другого человека — как раз это мы можем делать, мы можем угадывать мысли и улавливать настроения других людей без всякой телепатии, однако мы не можем психически проникнуть в чужую телесность и управлять психически, «изнутри» телом другого человека, точно так же как и «другой» не в состоянии управлять нашим телом «изнутри» нашей психики. Здесь Гуссерль нащупывает предельную реальность опыта — опыта чужого и опыта своей собственной данности. Чуждость «другого» прежде всего не в его чуждой нам телесности и не в его чуждом для нас духовном или душевном мире. Чуждость «другого» в чуждости связи души и тела, связи, которая доступна нам непосредственно в нашем «мире», т.е. в нашей душе и в нашем теле, и недоступна в «мире другого». Именно поэтому первое (и принципиально) чуждое есть другой человек, его возможность непосредственно управлять своей телесностью, именно этот опыт чуждости изначален — это исходный пункт чуждости других объектов являющегося мира. Этот опыт — источник (зачастую скрытый) нашего понимания объективности предметного мира, его независимости от нашего сознания.

«Другой» конституируется при этом не только как природно-телесно-психический феномен, но как субъективность со своим собственным смысловым миром и как субъективность, конституирующая, в свою очередь, субъективность «других». Мир, который мы обнаруживаем в сознании, есть интерсубъективный мир (мир для каждого), т.е. пересечение и переплетение объективированных смыслов. «Парадокс человеческой субъективности» состоит в том, что субъективность устанавливает или «учреждает» многообразие смысловых связей окружающего мира (субъект, конституирующий мир) и одновременно существует как определенное смысловое звено в этом мире (объект мира). Этот парадокс расширяется затем до парадокса универсальной интерсубъективности: человечество, включающее в свой мир « всю совокупность объективного », есть часть мира и в то же время конституирует весь мир.

По Гуссерлю, метод разрешения этих парадоксов — строгое, радикальное эпохе, исходная точка которого — конкретное человеческое Я. Систематически обращая к себе вопросы из своего конкретного мира-феномена, человеческое Я, которое дано первоначально как «смутная конкретность», открывает в себе трансцендентальное Я, или трансцендентальную субъективность, как сферу универсального смыслообразования и самоосмысления. Предпосылка интерсубъективности — конкретный мир-феномен, жизненный мир. Это мир «субъективно-соотносительного», мир-горизонт всех наших целей и устремлений, которые так или иначе реализуются в предметах. В нем наличествуют как вещи обыденного опыта, так и культурно-исторические реалии, нетождественные объектам научного анализа (хотя они могут быть ему подвергнуты), а также связи, не тождественные связям, устанавливаемым в научном исследовании. Жизненный мир можно рассматривать как в естественной, так и в феноменологической установке. В первом случае, по Гуссерлю, мы (в том числе

и ученые) просто погружены в него, во втором — осознаем его как преданный мир и как совокупность соотнесенных с нашей субъективностью предметов.

Согласно Гуссерлю, «исторический мир» дан, прежде всего, как общественно-исторический мир. Но он историчен только благодаря «внутренней историчности индивидуумов». В основе историчности лежат, во-первых, первичная темпоральность индивидуальных человеческих сознаний, условие возможности временного и смыслового поля любого сообщества монад и, во-вторых, возникшая в Древней Греции «теоретическая установка», связующая людей для совместной работы по созданию мира смысловых структур. Европейская культура должна исполнить свое предназначение и осуществить «сверхнациональность» как цивилизацию нового типа не столько на пути унификации экономических и политических связей, сколько через «дух свободной критики», который ставит перед человечеством новые, бесконечные задачи и «творит новые, бесконечные идеалы».

В эпоху бурного развития естествознания Гуссерль ставит вопрос о кризисе европейских наук, который он связывает с забвением жизненного мира как смыслового фундамента науки: в мире науки (предметная область, теоретические методы и модели, эксперимент, техника) ученый проходит мимо своей субъектно-смысловой корреляции с предметами и направляет внимание на связи между ними. Наука, по Гуссерлю, не должна дедуцировать свои положения из сферы обыденного опыта, но она с неизбежностью соприкасается с основным способом ориентации в жизненном мире — с восприятием, ибо восприятие — основа образования абстракций и конечный пункт верификации или фальсификации теории. Главное, однако, состоит в том, что именно в жизненном мире субъективность ученого обретает опыт смыслоотнесенности к миру. В рефлексивном опыте позволяет устранять невыявленные, т.е. не соотнесенные с определенным способом смыслообразования предпосылки. Для Гуссерля кризис европейской культуры состоит в объективизме, который затемнил истинный смысл рационализма, смысл «имманентной духовной истории Европы».

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Варианты феноменологии различаются прежде всего исходной точкой описания фундаментального круга «человек-мир-сознание-бытие-личность-телесность-человек». Инвариант феноменологии — учение об интенциональности сознания, которое невыводимо из и несводимо к «практическим последствиям» (прагматизм), к иррациональному потоку бытия или образу культуры (философия жизни), к практической деятельности (марксизм), к индивидуальному или коллективному бессознательному (психоанализ), к знаковым системам и структурным связям как каркасу культуры (структурализм), к коммуникативной практике, «следам» и т.д. (постструктурализм, постмодернизм), к интерпретации (герменевтика), к логическому и лингвистическому анализу (аналитическая философия).

В то же время феноменология имеет определенные точки соприкосновения со всеми течениями современной мысли и некоторыми школами древней

и классической философии. Существенная близость обнаруживается там, где на первом плане оказывается проблема формирования смысла (значения) и возможности его усмотрения, там, где анализ наталкивается на несводимость значения к тому, что не является значением или смыслообразующим актом. В феноменологическом учении о сознании выявляются предельные возможности многообразных способов смыслообразования: от простейшей фиксации пространственно-временного положения объекта до усмотрения идеальных предметов, от первичной рефлексии на восприятие до размышления о смысловых основах культуры.

Выводы

1. Исходный пункт в феноменологической постановке проблемы сознания — выделение основных признаков, отличающих психические феномены от физических: а) каждый психический феномен — это акт сознания, который или сам является актом представления или основывается на представлении; б) каждый психический феномен как акт сознания интенционально направлен на предмет.

2. Критика психологизма как попытки свести логику к психологии поставила вопрос о статусе значений как основной единицы теоретического знания. Гуссерль решает этот вопрос, проводя ряд важных различий, — между значением и предметом, значением и знаком, значением и образом, а также между интенцией значения и осуществлением значения. В послегуссерлевской феноменологии вопрос о значении и интенциональности выходит за пределы проблемной сферы теоретического знания и разрабатывается в контексте проблемы человеческого бытия. У Хайдеггера значение рассматривается как значимость, а интенциональность — как забота.

3. Вопрос о сознании времени преобразуется в феноменологии в вопрос о временности или темпоральности самого сознания и бытия. Время рассматривается как основа смыслопридающих актов (Гуссерль), как основа человеческого существования (Хайдеггер). Истина обретает онтологическое измерение, истина интерпретируется как определенность самих предметов, а не как свойство представлений соответствовать предметам. У Хайдеггера истина — это несокрытость бытия, которой присуща историчность. Время (поток сознания или экстатичность) и истина как истина предмета или бытия — два полюса феноменологической проблемной сферы.

4. «Опыт чужого» приобретает при восприятии другого человека, психофизические связи которого (управление телом) остаются принципиально непрозрачными. Этот опыт указывает на независимость психофизических связей различных людей и дает доступ к объективности познания: если независимые наблюдатели сходятся в оценке событий, то статус объективности этих событий повышается. Научное познание основывается в конечном итоге на структурах жизненного мира как мира непосредственной и повседневной жизни. Забвение этого приводит к кризису европейских наук и европейского человечества.

Контрольные вопросы

1. Каковы основные признаки психических феноменов?
2. В чем состояла программа психологизма и каковы основные моменты ее критики у Гуссерля?
3. В чем различие между интенцией значения и осуществлением значения?
4. В чем различие между феноменологической и трансцендентальной редукцией?
5. Каковы основные различия, с помощью которых Гуссерль вводит понятие значения?
6. В чем различие между феноменом и явлением у Хайдеггера?
7. Каков статус понятия времени, какова его функция в феноменологических учениях?
8. В чем состоит новизна феноменологического понимания истины?
9. Каков исходный пункт постановки проблемы интерсубъективности?
10. В чем причина кризиса европейских наук и европейского человечества?

Для дополнительного чтения

Гуссерль Э. Избранные работы. — М., 2005.

Гуссерль Э. Картезианские медитации. — М., 2010.

Гуссерль Э. Феноменология (Статья в Британской энциклопедии) // Логос, 1991. — № 1.

Ежегодник по феноменологической философии // РГГУ. 2008. Вып. 1. 2009/2010. Вып. 2.

Ингарден Р. Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля. — М., 1999.

Молчанов В.И. Исследования по феноменологии сознания. — М., 2007.

Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. — Томск, 1998.

Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение. — М.: Логос, 2002.

Bernhard Waldenfels, Einführung in die Phänomenologie. — München, 1992.

Dan Zahavi: Phänomenologie für Einsteiger. Fink, Paderborn 2007.

Dermot Moran: Introduction to Phenomenology. — Routledge; L. 2000, 2003.

Hans Rainer Sepp (Hrsg.): Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild. Alber, Freiburg u. München 1988.

Helmuth Vetter (Hrsg.): Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe. Meiner. Hamburg 2005 (Словарь феноменологических понятий).

Глава 30

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Экзистенциализм как специфическое философское направление возникает в XX в. в работах русских философов [Лев Шестов «Добро и зло в учении гр. Толстого и Фр. Ницше», 1900, «Апофеоз беспочвенности», 1905; Николай Бердяев «Философия свободы», 1911, «Смысл творчества», 1916; в исследованиях немецких мыслителей (Мартин Хайдеггер «Бытие и время» (1927); Карл Ясперс «Психология мировоззрений» (1919); французских авторов (Габриэль Марсель «Быть и иметь» (1935), Жан-Поль Сартр «Бытие и ничто» (1943), «Экзистенциализм — это гуманизм?» (1947)].

Экзистенциализм как философское течение оказал огромное влияние на художественную литературу, на таких авторов, как Альбер Камю, Райнер Мария Рильке, Симона де Бовуар, Анри Мальро, Айрис Мёрдок и многих других.

Своими предшественниками экзистенциалисты считали С. Кьеркегора, Ф. Достоевского, Ф. Ницше. Большое влияние на них оказала философия жизни и феноменология Э. Гуссерля.

Многие из вышеперечисленных мыслителей не относили себя к экзистенциальному направлению. Так, Марсель называл свою концепцию христианским неосократизмом, Хайдеггер — фундаментальной онтологией, Бердяев — персонализмом. Их учения действительно шире экзистенциалистской проблематики. В настоящее время последовательными представителями экзистенциализма считаются Шестов, Сартр и Ясперс, которые никогда не отказывались от своей принадлежности к этому направлению. Но любая серьезная философия является экзистенциалистской, поскольку осознанно или неосознанно кладет в основу своего философствования проблему человеческого существования. Собственно, «чистой» экзистенциальной философии не существует. Она всегда выходит за свои пределы, являясь прологом к углубленному пониманию философствования.

ИСТОКИ СОВРЕМЕННОГО ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА

Современный экзистенциализм как средство выражения духовного состояния эпохи характерен для философии, искусства и литературы периода мировых войн и всеобщей тревоги по поводу утраты смысла человеческого существования. Экзистенциализм — это отражение духовной ситуации, возникшей в первой половине XX в.: повсеместного господства отчуждения человека от всех форм материальной и духовной жизни, его «бездомности», потерян-

ности в этом мире, заброшенности в такие социальные условия, которые он не выбирал и которые не властен контролировать.

В этом смысле ярким предшественником экзистенциализма является Достоевский, который считал, что живой человек никогда не променяет свое существование, каким бы тяжелым, напряженным и негарантированным от бед и несчастий оно ни было, на счастье в мирском понимании, на комфорт, на безопасность, которые отнимают при этом его внутренние мучения, его постоянную неудовлетворенность и поиски смысла своего бытия. Его можно, полагал Достоевский, утопить в счастье с головой, дать ему такое экономическое довольство, чтобы ему совсем уже больше ничего не оставалось делать, кроме как спать, кушать пряники, но человек рискнет даже пряниками и нарочно пожелает самого пагубного вздора, самой неэкономической бессмысленности, единственно для того, чтобы ко всему этому положительному благоразумию примешать свой пагубный фантастический элемент. «Именно свои фантастические мечты, свою пошлейшую глупость пожелает удержать за собой, единственно для того, чтоб самому себе подтвердить (точно это так уж очень необходимо), что люди все еще люди, а не фортепьянные клавиши, на которых хоть и играют сами законы природы собственноручно, но грозят до того доиграться, что уж мимо календаря и захотеть ничего нельзя будет»¹.

Все искусство Достоевского — это попытка описания того внутренне-напряжения, которое делает человека живым. Это описание бездонности, глубины в человеке, в которой борются Бог и дьявол, описание тех экспериментов, которые человек ставит над собой, чтобы ощутить ускользающую от него, замирающую под гнетом жизненных тягот, скуки повседневного существования жизнь. Таким экспериментом, например, является преступление, когда человек «отпускает себя на свободу», выходит из-под закона, из-под космического порядка. Подзаконное существование не раскрывает тайн человеческой природы. Только совершив преступление, человек, вдруг упав среди окружающих его людей, в каком-то отношении поднимается над ними. Это неподзаконное существование открывает глубочайшую тайну души — ее сложность. В ней есть многое, чего мы и не подозреваем в себе. Большой частью люди не знают содержания своей души и не знают истинного образа того мира, в котором они живут. Ведь этот мир также открывается в своей истине только открывшему глубину своей души человеку. «С преступлением, — писал В. Розанов, — вскрывается один из этих темных родников наших идей и ощущений, и тотчас вскрываются перед нами духовные нити, связывающие мироздание и все живое в нем. Знание этого-то именно, что еще закрыто для всех других людей, и возвышает в некотором смысле преступника над этими последними. Законы жизни и смерти становятся ощутимыми для него, как только, переступив через них, он неожиданно чувствует, что в одном месте перервал одну из таких нитей и, перервав, — как-то странно сам погиб. То, что губит его, что можно ощущать, только нарушая, — и есть в своем роде “иной мир, с которым

¹ Достоевский Ф.М. Записки из подполья // Достоевский Ф.М. Бесы. Записки из подполья. — М., 1994. — С. 459.

он соприкасается”»; мы же только предчувствуем его, угадываем каким-то темным знанием»¹.

Никакими молитвами и постами, нравственной жизнью, доведенной до автоматизма, культивированием любви нельзя раз и навсегда победить в себе дьявола, темные силы, живущие в душе, злобу и похоть. Можно жить, только постоянно побеждая их, каждую минуту и всю жизнь борясь против них, ибо человек есть только стремление быть человеком, никогда не осуществляемое до конца. Способность ко злу можно уничтожить, только отняв у человека свободу и тем самым отказав ему в праве быть человеком. Жизнь — постоянная осознанная борьба с нечеловеческим началом в себе. Только в состоянии этой никогда не прекращающейся борьбы, переходя от отчаяния к надежде, можно чувствовать себя живым.

Столь же глубокие экзистенциалистские мотивы мы встречаем в философии Ницше — критика европейской культуры, который считал, что мораль, религия, культура в целом — все это построено на песке, если в их основе не лежат личный опыт, личное переживание, личные поиски человеком смысла своего существования. Поэтому в наше время по-прежнему являются актуальными слова Ф. Ницше: «Теперь почти все на свете определяется самыми грубыми и злыми силами — эгоизмом приобретателей и военной тиранией... При таких опасностях нашей эпохи кто в таких условиях захочет быть стражей и рыцарем *человечности*, этого неприкосновенного святого сокровища, постепенно накопленного многочисленными поколениями? Кто водрузит образ *человека*, в то время как все чувствуют в себе лишь себялюбивые вождения и собачью трусость и, следовательно, отпали от этого образа, возвратясь назад в животную или даже мертвомеханическую стихию?»²

В человеке есть тварное и творческое начала, и, если человек не пытается сделать из себя творца, не пытается жить творчески, он превращается в человека массы, человека стада. Стадо — это коллектив серых безличных и безликих существ, руководствующийся только одним чувством — чувством злобной зависти ко всему выдающемуся, яркому, талантливому. Члены стада — это неудачники, это люди, которые никогда в жизни ничем не рисковали — ни здоровьем, ни жизнью, ни богатством, никогда не решались на самостоятельный своевольный поступок, никогда не решались «выйти из-под закона», который ограничивал их свободу. Но если не рискуешь, считал Ницше, то ничего не добьешься. По большому счету, надо рисковать жизнью, ведь все равно мы ее рано или поздно потеряем, какое значение имеют еще двадцать или тридцать лет нудной и серой жизни, которую проживает человек, ничем не рискнувший.

Еще один предшественник современного экзистенциализма Кьеркегор впервые ввел понятие экзистенциального субъекта — человека, чувствующего свое существование, присутствующего при своем существовании. Для такого субъекта не существует никакой объективной истины, все, что ему открывает-

¹ Розанов В.В. Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского // Розанов В.В. Собрание сочинений. — М., 1996. — С. 47.

² Ницше Ф. Несвоевременные размышления // Ницше Ф. Сочинения: В 3 т. — М., 1994. — Т. 1. — С. 32–33.

ся, открывается в результате глубинно-страстной и задушевной проникновенности. Событие открытости предполагает постоянную неуверенность, риск, страх перед возможной гибелью — как непременные условия того, что бытие всерьез входит в отношения с личностью. Если этого нет, то торжествуют обыденность и тупая естественная необходимость, которые искореняют чувство жизни в человеке. Для человека уже не имеют смысла слова о том, что для Бога все возможно, он начинает полагаться на собственные силы, стремиться к исключительности, в чем бы она ни проявлялась — в богатстве, славе, таланте — вместо того, чтобы просто быть. Чтобы просто быть, то есть быть человеком в полном смысле этого слова, нужно пройти через отчаяние, нужно проснуться, вырваться из серой бессмысленной повторяемости будней, нужно сотворить себя живым человеком, для которого существует Бог, любовь, мудрость. «...Глупо думать, будто вера и мудрость могут прийти к нам так естественно и небрежно, не сложнее, чем с годами появляются зубы, борода и прочее... единственное, что ускользает от власти неизбежности, — это вера и мудрость... С ними может безвозвратно теряться та немногая толика страсти, чувства, воображения, та немногая толика внутреннего, которое было у человека, и столь же безвозвратно (ибо все это всегда происходит безвозвратно) человек встает под знамена пошлости, которая полагает, будто понимает жизнь»¹.

ПРОБЛЕМА СУЩЕСТВОВАНИЯ

Основной проблемой экзистенциализма является проблема существования. Возникла эта проблема в силу угрозы бесконечной утраты — утраты человеком своей индивидуальной личности. Экзистенциально мыслящие мыслители еще в XIX в. осознали, что идет процесс превращения людей в вещи, в кусочки реальности, которые могут исчисляться чистой наукой и которыми можно управлять с помощью достижений прикладной науки. Идеалисты превратили личность в сосуд, который можно наполнить универсальными понятиями, натуралисты — в пустое пространство, которое заполняют чувственные впечатления. В обоих случаях индивидуальное Я — это носитель чего-то такого, чем оно само не является, чего-то чуждого, что отчуждает Я от самого себя. Идеализм и натурализм игнорируют бесконечную значимость человека. «Оба эти течения мысли, — писал протестантский теолог-экзистенциалист Пауль Тиллих, — суть средства выражения того общества, которое создавалось для освобождения человека, но попало под гнет созданных им самим объектов. Гарантии, которые предоставляют хорошо отлаженные механизмы технического контроля над природой, изощренные методы психологического контроля над личностью, быстро развивающийся организационный контроль над обществом — такие гарантии дорого стоят: человек, для которого все это было изобретено в качестве средства, сам стал для этих средств вспомогательным средством. Именно это побудило Паскаля критиковать господствовавшую в XVII в. математическую рациональность; подвигло романтиков на борьбу с господством рассудочной морали в конце XVIII в.; заставило Кьеркегора об-

¹ Кьеркегор С. Болезнь к смерти // Кьеркегор С. Страх и трепет. — М., 1993. — С. 291.

рушиться на обезличивающую логику гегелевской мысли. Именно это стоит и за борьбой Маркса против экономической дегуманизации, и за битвой Ницше в защиту творчества, и за борьбой Бергсона против пространственного царства мертвых объектов»¹.

Главный тезис экзистенциализма XX в., выраженный Ж.-П. Сартром, звучит так: *сущность человека есть его существование*. Это означает, что человек не обладает сущностной природой: он обладает лишь возможностью сделать из себя все, что захочет. Человек сам создает то, что он есть. И ему ничего не дано, что обуславливает этот творческий процесс.

Сартр Жан-Поль (1905–1980) — французский философ, романист, драматург, литературный критик, политический теоретик. В философии последователь Э. Гуссерля и М. Хайдеггера. Основные философские работы: «Бытие и ничто», «Критика диалектического разума», «О воображении».

Человек, полагал Бердяев, является загадкой, может быть самой величайшей загадкой, но не как животное, не как социальное существо, а как личность. Именно сознание личности в человеке говорит о его высшей природе и высшем призвании. Если бы человек не был личностью, он был бы подобен другим вещам мира, и в нем не было бы ничего необычного. Однако появление личности свидетельствует о том, что мир не самодостаточен, что он может быть преодолен и превзойден. Когда личность вступает в мир, то мировой процесс, полагал Бердяев, прерывается и вынужден изменить свой ход, хотя внешне это и незаметно. Личность вовсе не элемент и не этап в эволюции мира или общества, как пытаются доказать биология и социология. Человек не есть дитя мира, и это делает его загадкой. Человек не часть мира, а целостный мир, микрокосм. Личность не порождается родовым космическим процессом, не рождается от отца и матери, а рождается от Бога. Об этом свидетельствует такой удивительный факт, что личность не детерминирована наследственностью, в ней есть много родового, исторического, социального, но все это не «личное» в личности. Кровь, наследственность, раса имеют, как писал Бердяев в работе «О рабстве и свободе человека», лишь феноменальное значение, а дух, свобода, творчество — ноуменальное.

То, что мы наблюдаем в человеке: его слова, его действия, его мечты и желания, все, что о нем знают другие и он знает о себе, — не исчерпывает его сущности, в нем есть еще иное сверх этого и притом нечто самое главное, чего никто не знает. Вот именно за это главное и надо любить человека, а не за его внешние проявления, в которых он никогда не может адекватно выразить свою глубинную природу, свою суть.

Натуралистическим предрассудком является попытка мыслить личность как субстанцию, рационалистическим предрассудком — мыслить ее как носителя разума, ибо разум сам по себе не личный, а универсально-безличный. Личность не только существо разумное, но и свободное. Личность не есть готовая данность, это задание, идеал человека. Личность — это никогда не осуществляющееся до конца стремление быть человеком. Она вырабатывает-

¹ Тиллих П. Мужество быть // Тиллих П. Избранное. Теология культуры. — М., 1995. — С. 98–99.

ся длительным процессом, вытеснением того, что в человеке не есть его «я». Проблема личности — это проблема иного порядка, чем отношение души и тела. Личность не душа, а целостный образ человека, в котором духовное начало овладевает всеми душевными и телесными силами человека. Даже форма человеческого тела не явление физического мира, она насквозь пронизана духовными стихиями. Человеческое лицо — это вершина космического процесса, это самое изумительное явление в мировой жизни, через него просвечивает другой мир¹.

У человека, с точки зрения Хайдеггера, нет никакого «в себе», где можно было бы укорениться и найти собственное основание; человек есть отсутствие основания, которому суждено обосновать, проявить бытие сущего. Собственная бессодержательность человека как необходимая для его обосновывающей функции в отношении бытия сущего кажется чем-то загадочным и завораживающим. Человеческое существование можно описать только с помощью таких «экзистенциалов», как страх, тревога, смерть, решимость, заброшенность, вина, совесть, свобода. Человек, согласно Хайдеггеру, способен действовать, не подчиняясь нормам, заданным кем-то или чем-то. Ничто не может направлять действия «решившегося» индивида — ни Бог, ни социальные условности, ни законы разума, ни нормы или принципы. Мы должны быть самими собой, мы должны сами решать, куда идти. Наша совесть — это призыв к нам самим. Этот призыв не сообщает нам ничего конкретного, это не голос Бога или осознание вечных принципов. Он зовет нас к нам самим, от жизни добропорядочного обывателя, от повседневных разговоров, от рутины, от приспособленчества — этих главных соблазнов быть частью какого-либо целого.

Главным для экзистенциалистов является способ существования, которое может быть подлинным или неподлинным. Либо мы существуем как часть общества, как члены стада, как винтики в большом и сложном социальном механизме, и тогда на нас не лежит никакая ответственность и никакая вина за судьбу мира и свою собственную судьбу, тогда мы не вышли еще из животного состояния и в лучшем случае можем считать себя «супершимпанзе»; либо мы живем подлинной жизнью, и тогда мы живем в состоянии страха потерять себя, не быть самими собой (т.е. жить по шаблонам и стандартам, не нами созданным), в состоянии тревоги и отчаяния, ибо жизнь никогда не получается, живем перед лицом смерти, поскольку человек должен жить так, как если бы этот день был последним.

В чем же специфика человеческого существования? В философии, как написано в главе «Онтология: проблема бытия в философии», начиная с Античности различали существование и сущее. Сущее — совокупность окружающих вещей. Но среди многообразия вещей можно найти то, что является общим им всем, такой «нейтральный» признак всего мира (сущего вообще), заключающийся в том, что он — мир — вообще существует. Это выражено в понятии бытия. Только в Боге существование и сущность совпадают. Все остальное в большей степени является сущим, чем существует. Иначе говоря, во всех

¹ См.: Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. — М., 1995. — С. 18.

остальных вещах — предметах, животных растениях, человеке — нет никакой экзистенциальной необходимости. Они могут существовать, а могут и не существовать. Какая необходимость есть еще в одном растении, еще в одном человеке? Но только человек догадывается об ущербности, неполноценности своего существования в сравнении с Богом. И человек, в отличие от всего остального мира, пытается обрести существование, быть живым, существовать, будучи уникальным, неповторимым произведением самого себя. Если я уникален и неповторим в своем деле, в своем творчестве, то я обретаю и экзистенциальную необходимость. Вся проблема в том, чтобы найти такое дело, найти такое место, встав на которое, человек займет свою уникальную, неповторимую позицию. Надо втиснуться в этот застывший слипшийся мир, где все места уже заняты, раздвинуть его глыбы.

Но человеческая уникальность и неповторимость, неисчерпаемость и несводимость заложены в нем лишь потенциально. Нужны постоянные и всю жизнь возобновляющиеся усилия для того, чтобы эта потенциальность стала актуальностью. Если я не пытаюсь жить своей жизнью, я живу чужой, я живу в *Man*, т.е., по Хайдеггеру, в сером, стадном, безликом существовании: думаю, как все, делаю, как все, и больше напоминаю бездушного робота, чем человека.

Сущность может быть абстрактной, существование всегда конкретно. Мало ли какими достоинствами я обладаю, я еще должен существовать в полном смысле этого слова, и тогда все мои достоинства получают смысл и значение. Жизнь, писал О. Больнов, может быть сильнее или слабее, богаче или беднее, благороднее или грубее, она может изменяться, расти или убывать. Существование же лежит по ту сторону этих определений. Оно может быть лишь целиком обретено или целиком утеряно. Оно сущностным образом неделимо и прекращается лишь тогда, когда человек мертв или же является совершенно душевнобольным.

Существование, с точки зрения О. Больнова, не есть внутреннее, что в этом смысле противостояло бы внешнему, оно, строго говоря, находится «по ту сторону» всех содержательных данных. О нем нет знаний, которые могли бы сохраняться как некое обладание. Существование исчезает, как только его полагают схваченным, и присутствует лишь в бесконечном свершении отрицания. Подобно тому, как дома нет в доске или в гвозде, так и существования нет в сознании или в морали. Богатство творческих возможностей часто настолько затрагивает человека в его глубинах, что обладание моральными или духовными ценностями кажется ему недостаточными критериями собственного существования. Но любое знание, любые ценности являются для человека внешними, неокончательными, не заменяющими и не подменяющими акта существования. Человек может потерять себя, если происходит такая подмена. В нем содержится нечто «свыше того», не обнаруживающееся во всех этих переходящих или сердцевинных определениях его бытия.

Существовать, для человека, — значит быть живым. Если я знаю все тайны и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, то я ничто, говорится в послании апостола Павла. Так и су-

ществование: можно иметь ум, практические навыки, большие знания, но не быть живым.

Какие бы отношения человека мы ни рассматривали, какие бы качества ни перебирали, все это не то, единственно верным подходом будет апофатика: человек есть ничто, потому что всякое что-то относится к его сущности, а не к существованию. «Если человек по-настоящему внутренне пройдет до конца весь этот путь опыта, что само по себе и непостижимо, то высвободившееся в нем до известной степени за счет осаждения любых мысленных содержательных свидетельств и явится опытом существования в строгом экзистенциально-философском смысле»¹.

Пройти этот путь, — значит выявить то, что является в тебе самым главным, а это главное не составляют ни знания, ни мудрость, ни щедрость души, главное — это ощущение себя живым, существующим. Это очень трудное, почти невозможное ощущение, которое возникает только в какие-то мгновения жизни и озаряет светом понимания, светом бытия всю остальную жизнь, погруженную во мрак обыденности, деловитости, скуки. Быть живым — значит чувствовать в глубине себя силы, превышающие все мои таланты и способности, чувствовать свою причастность к этим силам, чувствовать, что жизнь есть дар, приобщающий меня к жизни вообще, к чистому существованию, которое доступно только Богу. Существование не автоматический процесс, а постоянное рождение, стоит застыть в каком-то одном образе — и ты уже теряешь нить существования, душа твоя застывает, и мир становится обыденным, скучным и прозаичным. Чистое существование — это не существование в каком-то образе. Сначала надо быть живым, обладающим живой душой, которая является камертоном мира, отзывающимся на все его события, на его таинственность, красоту, осмысленность, на его цвета и звуки и т.д.

Совесть, любовь, вера как все истинно человеческие качества существуют только в бодрствующем, напряженном состоянии, когда мое существование открывается мне в глубине моей субъективности. Но чем больше мы осваиваемся с внутренней жизнью, чем лучше опознаем удивительную и текучую множественность, которая нам таким образом открывается, тем более чувствуем неуловимость и непостижимость сущности нашего «Я».

Опыт существования — это постоянное путешествие на край возможности, иступленное переживание невозможности и парадоксальности своего существования как человека, постоянная тоска от осознания трудности собственной самореализации, внутренняя неудовлетворенность всеми своими победами и достижениями, мыслями, идеями. Кто не «умирает» от тоски быть человеком, полагал Ж. Батай, тот всего лишь человеком и умрет. Тоска — это показатель человечности. Но вместо того чтобы пройти через пустыню своей тоски и выйти из нее с некоторой толикой мудрости, вместо того чтобы испить до дна свою чашу, человек ускользает от нее, позорит себя и свое призвание. Тоска была его удачей: человек был избран в той мере, в какой тоска его закаливала и формировала. А уваливая от тоски, человек превращается в суетливого иезуита. Тоска — это

¹ Больнов О. Философия экзистенциализма (Философия существования). — СПб., 1999. С. 38.

«забвение всего. Бесконечный спуск в ночь существования. Бесконечное казнение неведением, болото тоски. Скользить над бездной в совершенной темноте, испытывая весь ее ужас. Содрогаться, отчаиваться, не отступать перед стужей одиночества, вечной тишиной человека (нелепость всякой фразы, иллюзорность всех на свете фраз, ответ приходит только от бессмысленной тишины ночи)... Человек — это казнение, война, тоска, безумие»¹.

Таким образом, внутренний опыт — это разоблачение покоя, это *бытие без отсрочки*. Мысль откладывает тоску, наши проекты постоянно оформляют будущий горизонт предстоящих действий, мы почти никогда не живем настоящим, не испытываем горечь этого настоящего как горечь тоски, не чувствуем, следовательно, живой пульсации бытия, не стоим на краю существования, когда это существование оказывается не мыслительной конструкцией, а переполняющим нас чувством жизни. «Поскольку в общей человеческой массе существование и тоска теряют друг друга в проекте, жизнь откладывается на потом»².

Тоска, считал Н. Бердяев, это не переживание опасности, она вовсе не обязательно связана с какой-нибудь заботой, она превосходит любую озабоченность. Тоска устремлена вверх и обличает высшую природу человека, поскольку человек в тоске переживает покинутость, одиночество и чуждость мира. «Личность переживает себя как трансцендентное, чуждое миру, и переживает бездну, отделяющую ее от высшего мира, от иного мира, который должен быть ей родным. Острая тоска возможна в самые счастливые минуты жизни. Человеку глубоко присуща тоска по божественной жизни, по чистоте, по раю. И никакое счастливое мгновение этой жизни не соответствует этой тоске»³.

СУЩЕСТВОВАНИЕ И ИСТИНА

С точки зрения мыслителей-экзистенциалистов, никаких заранее заложенных смыслов — спрятанных, готовых, которые нужно только открыть, — в этом мире нет. Истина всегда живая, она должна быть выстрадана. Чтобы родилась новая истина, писал Шестов, нужна новая Голгофа, иначе, по видимому, жизнь никогда не открывает своих тайн. И только в этом случае она будет истиной, а не абстрактной научной или философской идеей. Найти истину в мертвом и неподвижном мире, в котором только и умеет властвовать рационализм, невозможно. Истина сделана не из того материала, из которого формируются идеи. Она живая, у нее есть свои требования и вкусы, она больше всего боится того, что на нашем языке называется воплощением, — боится так, как все живое боится смерти. Оттого ее может увидеть только тот, кто ищет ее для себя, а не для других. Истина, точно клад, манит, зовет, но не дает-

¹ *Батай Ж.* Внутренний опыт. — СПб., 1997. — С. 73–74.

² Там же. С. 95. «Край возможного предполагает смех, экстаз, трепетное приближение смерти, предполагает заблуждение, тошноту, непрестанное брожение возможного и невозможного и, в конечном итоге, разбитое, однако желанное состояние казни, его медленное и постепенное поглощение отчаянием... Всякий, кто не движется к краю, — *слуга или недруг человека*» (Там же. С. 79–80).

³ *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. — С. 31.

ся в руки. «Явно, что истина — я говорю, конечно, о последней истине — есть некое живое существо, которое не стоит равнодушно и безразлично пред нами и пассивно ждет, пока мы подойдем к нему и возьмем его. Мы волнуемся, мучаемся, рвемся к истине, но истине чего-то нужно от нас. Она, по-видимому, тоже зорко следит за нами и ищет нас, как мы ее. Может быть, тоже и ждет, и боится нас. И если до сих пор не сбросила с себя таинственного покрывала, то не по забывчивости, рассеянности и еще меньше — “так», без всякого основания, “случайно”. Это нужно помнить всякому ищущему — иначе его искания никогда не выйдут за пределы положительного знания»¹.

Наше мышление, считал Шестов, это прежде всего оглядка. Мы всегда оглядываемся на готовые шаблоны, результаты, всегда сравниваем открытое и продуманное нами с уже имеющимся и устоявшимся, нам страшно, что мы вырвались далеко вперед или ушли куда-то в сторону. Мы подобны человеку, который оглянулся, увидел голову Медузы и окаменел. А окаменев, он уже не способен на открытие живой, собственной истины. «Голова Медузы ничего не может сделать человеку, который идет вперед и не оглядывается, и превращает в камень всякого, кто повернется к ней лицом. Мыслить, не оглядываясь, создать “логику” неоглядывающегося мышления — поймет ли когда-нибудь философия, поймут ли философы, что в этом первая и насущнейшая задача человека...»².

Экзистенциальная философия всегда настаивала на принципиальной негарантированности человеческой судьбы, на ее «невытекании» из каких-либо общих правил, законов и принципов. Жизнь, подчиняющаяся спущенным сверху принципам, — не жизнь, а смерть. Человек сам себе закон. «Дважды два четыре, — говорил Достоевский, — есть начало смерти». Людям готовая истина не нужна, они отворачиваются от богов, чтобы предаться самостоятельному творчеству, творчеству индивидуальному, которого и требует от нас природа, и только через него она открывает свои тайны, живые истины, которые впоследствии омертвляются, превращаются в законы, принципы, становятся общим местом, банальностью и в конечном счете не подпускают человека к миру.

Живой, страдающий, любящий, верующий человек — это тот разрыв в застывшем объективном мире законов и принципов, через который проглядывает мир иной, и в этом мгновенном проглядывании оказывается для метафизически зоркого человека миром мгновенных, чудесных и таинственных превращений.

Любимым героем А. Камю является Сизиф, которого боги приговорили поднимать огромный камень на вершину горы, откуда эта глыба неизменно скатывалась вниз. У них были все основания полагать, что нет кары более ужасной, чем бесполезный и безнадежный труд. «Сегодняшний рабочий, — писал А. Камю, — живет так всю свою жизнь, и его судьба не менее трагична...

¹ Шестов Л. На весах Иова // Шестов Л. Сочинения: В 2 т. — М., 1993. — Т. 2. — С. 158–159.

² Шестов Л. Афины и Иерусалим // Там же. — Т. 1. — С. 660. Позже в работе «Киргегард и экзистенциальная философия» Шестов, описывая эту же ситуацию поиска истины, скажет, что нет никакой обетованной земли вообще, обетованная земля там, куда пришел верующий, она стала обетованной, потому что туда пришел верующий. Человек не открывает, а осуществляет истину своей жизнью (М., 1992. — С. 230).

Сизиф, пролетарий богов, бессильный и бунтующий, знает о бесконечности своего печального удела; о нем он думает во время спуска. Ясность видения, которая должна быть его мукой, обращается в его победу. Нет судьбы, которую не превозмогло бы презрение»¹.

Альберт Камю (1913–1960) — французский философ-экзистенциалист и писатель, лауреат Нобелевской премии по литературе (1957). В годы оккупации во Франции издавал подпольную газету. Тогда же к нему приходит известность (повесть «Посторонний», философское эссе «Миф о Сизифе»). После войн Камю становится одним из властителей дум европейского интеллигенции. Публикуется его роман «Чума», насыщенное глубокой философской символикой, самое известное философское произведение «Бунтующий человек», ставятся его пьесы. Погиб в автомобильной катастрофе.

Судьба — это дело рук человека. В любое деяние он вкладывает свой собственный смысл, любое дело наполняется смыслом, если это *мое* дело, *моя* жизнь.

СУЩЕСТВОВАНИЕ И СМЕРТЬ

Человек, живущий подлинной жизнью, всегда стоит перед лицом смерти. Хайдеггер в «Бытии и времени» говорил о «неподлинном отношении к смерти», вытекающем из неподлинного способа существования. Тут умирание извращается, нивелируется, смерть выдается за нечто, чем она не является, скрывается ее истинный характер, ближние обманывают умирающего, утешая, лишая его может быть единственной возможности почувствовать и понять самого себя перед лицом смерти. Публичное толкование фразы «человек смертен» позволяет человеку всякий раз уговорить себя: этот человек вообще никто, во всяком случае не я. «Умирание» нивелируется до происшествия, присутствие правда задевающего, но ни к кому собственно не относящегося. Если когда толкам и присуща двусмысленность, так это в речи о смерти. Умирание, по сути незаместимо мое, извращается в публично случающееся событие, встречаемое людям. Означенный оборот речи говорит о смерти как о постоянно происходящем «случае». Он выдает ее за всегда уже «действительное», скрывая ее характер возможности и вместе с тем принадлежащие ей моменты безотносительности и не-обходимости. Такой двусмысленностью присутствие приводит себя в состояние потерять себя в людях со стороны отличительной, принадлежащей к его наиболее своей самости способности быть. Люди дают право, и упрочивают искушение, прятать от себя самое свое бытие к смерти»².

Смерть является необходимым условием жизни. Она присутствует внутри каждого мгновения жизни. Для мертвого и смерти нет, он не может умереть, поскольку и не жил никогда. Смерть существует только для живого, не только как конец, но и как постоянное предельное самоиспытание жизни, предполагающее ее завершенность, целостность в любом акте, любом деле или поступке. В реальной жизни и в реальном ходе самостановления человек постоянно тратит себя, каждую минуту умирает и тогда живет. Живет как понимающее

¹ Камю А. Миф о Сизифе // Камю А. Бунтующий человек. — М., 1990. — С. 91.

² Хайдеггер М. Бытие и время. — М., 1997. — С. 253.

ся в руки. «Явно, что истина — я говорю, конечно, о последней истине — есть некое живое существо, которое не стоит равнодушно и безразлично пред нами и пассивно ждет, пока мы подойдем к нему и возьмем его. Мы волнуемся, мучаемся, рвемся к истине, но истине чего-то нужно от нас. Она, по-видимому, тоже зорко следит за нами и ищет нас, как мы ее. Может быть, тоже и ждет, и боится нас. И если до сих пор не сбросила с себя таинственного покрывала, то не по забывчивости, рассеянности и еще меньше — “так», без всякого основания, “случайно”. Это нужно помнить всякому ищущему — иначе его искания никогда не выйдут за пределы положительного знания»¹.

Наше мышление, считал Шестов, это прежде всего оглядка. Мы всегда оглядываемся на готовые шаблоны, результаты, всегда сравниваем открытое и продуманное нами с уже имеющимся и устоявшимся, нам страшно, что мы вырвались далеко вперед или ушли куда-то в сторону. Мы подобны человеку, который оглянулся, увидел голову Медузы и окаменел. А окаменев, он уже не способен на открытие живой, собственной истины. «Голова Медузы ничего не может сделать человеку, который идет вперед и не оглядывается, и превращает в камень всякого, кто повернется к ней лицом. Мыслить, не оглядываясь, создать “логику” неоглядывающегося мышления — поймет ли когда-нибудь философия, поймут ли философы, что в этом первая и насущнейшая задача человека...»².

Экзистенциальная философия всегда настаивала на принципиальной негарантированности человеческой судьбы, на ее «невытекании» из каких-либо общих правил, законов и принципов. Жизнь, подчиняющаяся спущенным сверху принципам, — не жизнь, а смерть. Человек сам себе закон. «Дважды два четыре, — говорил Достоевский, — есть начало смерти». Людям готовая истина не нужна, они отворачиваются от богов, чтобы предаться самостоятельному творчеству, творчеству индивидуальному, которого и требует от нас природа, и только через него она открывает свои тайны, живые истины, которые впоследствии омертвляются, превращаются в законы, принципы, становятся общим местом, банальностью и в конечном счете не подпускают человека к миру.

Живой, страдающий, любящий, верующий человек — это тот разрыв в застывшем объективном мире законов и принципов, через который проглядывает мир иной, и в этом мгновенном проглядывании оказывается для метафизически зоркого человека миром мгновенных, чудесных и таинственных превращений.

Любимым героем А. Камю является Сизиф, которого боги приговорили поднимать огромный камень на вершину горы, откуда эта глыба неизменно скатывалась вниз. У них были все основания полагать, что нет кары более ужасной, чем бесполезный и безнадежный труд. «Сегодняшний рабочий, — писал А. Камю, — живет так всю свою жизнь, и его судьба не менее трагична...

¹ Шестов Л. На весах Иова // Шестов Л. Сочинения: В 2 т. — М., 1993. — Т. 2. — С. 158–159.

² Шестов Л. Афины и Иерусалим // Там же. — Т. 1. — С. 660. Позже в работе «Киргегард и экзистенциальная философия» Шестов, описывая эту же ситуацию поиска истины, скажет, что нет никакой обетованной земли вообще, обетованная земля там, куда пришел верующий, она стала обетованной, потому что туда пришел верующий. Человек не открывает, а осуществляет истину своей жизнью (М., 1992. — С. 230).

Сизиф, пролетарий богов, бессильный и бунтующий, знает о бесконечности своего печального удела: о нем он думает во время спуска. Ясность видения, которая должна быть его мукой, обращается в его победу. Нет судьбы, которую не превозмогло бы презрение»¹.

Альберт Камю (1913–1960) — французский философ-экзистенциалист и писатель, лауреат Нобелевской премии по литературе (1957). В годы оккупации во Франции издавал подпольную газету. Тогда же к нему приходит известность (повесть «Посторонний», философское эссе «Миф о Сизифе»). После войны Камю становится одним из властителей дум европейского интеллигенции. Публикуется его роман «Чума», насыщенное глубокой философской символикой, самое известное философское произведение «Бунтующий человек», ставятся его пьесы. Погиб в автомобильной катастрофе.

Судьба — это дело рук человека. В любое деяние он вкладывает свой собственный смысл, любое дело наполняется смыслом, если это *мое* дело, *моя* жизнь.

СУЩЕСТВОВАНИЕ И СМЕРТЬ

Человек, живущий подлинной жизнью, всегда стоит перед лицом смерти. Хайдеггер в «Бытии и времени» говорил о «неподлинном отношении к смерти», вытекающем из неподлинного способа существования. Тут умирание извращается, нивелируется, смерть выдается за нечто, чем она не является, скрывается ее истинный характер, ближние обманывают умирающего, утешая, лишая его может быть единственной возможности почувствовать и понять самого себя перед лицом смерти. Публичное толкование фразы «человек смертен» позволяет человеку всякий раз уговорить себя: этот человек вообще никто, во всяком случае не я. «Умирание» нивелируется до происшествия, присутствие правда задевающего, но ни к кому собственно не относящегося. Если когда толкам и присуща двусмысленность, так это в речи о смерти. Умирание, по сути незаместимо мое, извращается в публично случающееся событие, встречаемое людям. Означенный оборот речи говорит о смерти как о постоянно исходящем «случае». Он выдает ее за всегда уже «действительное», скрывая ее характер возможности и вместе с тем принадлежащие ей моменты безотносительности и не-обходимости. Такой двусмысленностью присутствие приводит себя в состояние потерять себя в людях со стороны отличительной, принадлежащей к его наиболее своей самости способности быть. Люди дают право, и упрочивают искушение, прятать от себя самое свое бытие к смерти»².

Смерть является необходимым условием жизни. Она присутствует внутри каждого мгновения жизни. Для мертвого и смерти нет, он не может умереть, поскольку и не жил никогда. Смерть существует только для живого, не только как конец, но и как постоянное предельное самоиспытание жизни, предполагающее ее завершенность, целостность в любом акте, любом деле или поступке. В реальной жизни и в реальном ходе самостановления человек постоянно тратит себя, каждую минуту умирает и тогда живет. Живет как понимающее

¹ Камю А. Миф о Сизифе // Камю А. Бунтующий человек. — М., 1990. — С. 91.

² Хайдеггер М. Бытие и время. — М., 1997. — С. 253.

существо. «Что-то вдруг умерло во мне», — часто говорит себе человек, испытывающий эмоциональные или нравственные потрясения. Смерть равнообъемна жизни.

Смотреть на мир «через» смерть — значит смотреть на все с точки зрения вечности, мысль как бы растягивает тот интервал, в котором открывается скрытый в своем многообразии и бесконечности мир, которому может поразиться даже самая темная и ограниченная душа. На всем лежит печать смерти: на близких людях, которым предстоит умереть и уйти в недостижимую бесконечность, следовательно, подлинная жалость и любовь к ним, а не имитация этих чувств пронизывают мое существование; на каждом счастливом мгновении, которое умирает или сменяется печалью, становится прошлым, ибо его невозможно удержать; на будущем, которое станет настоящим и неизбежно уйдет в прошлое. Только смерть, продуманная и понятая, останавливает в нас, с точки зрения экзистенциализма, работу механизмов надежды, лени, привычного безразличия¹.

Смерть освобождает нас от плена суетной, бестолковой жизни, смерть, если она понята до конца, расколдовывает мир. Переживание смерти, забота о смерти, обеспокоенность смертью, сознание (как субъект), которое смотрит смерти в лицо, представляет собой то, что в философии называется условием свободы.

Человек, открывающий экзистенциальное измерение своего существования, понимает смерть как возможность перехода в иную интенсивность жизни. Кьеркегор говорил об «идеальности» смерти, о той смерти, которая сопровождает всякое падение или подъем в интенсивности переживания жизни. «...Тайная мысль о самоубийстве, — писал он в своем “Дневнике”, — обладает известной силой, которая способна сделать жизнь более интенсивной. Мышление о смерти уплотняет, концентрирует жизнь»². Исчезновение проблематики смерти может привести к утрате собственного Я. Смерть должна все время присутствовать в горизонте жизни, хотя бы потому, что она дает представление об уникальной индивидуальности каждого живущего человека, моей индивидуальности, поскольку речь идет о моей смерти, а не о смерти кого-то другого. Смерть составляет самый большой секрет человеческой жизни, секрет неподменяемой единственности каждого живущего и жившего.

К. Ясперс в своей знаменитой «Философии» пишет о «пограничной ситуации», когда человек балансирует на грани жизни и смерти, о тех минутах, когда, как говорят, вся жизнь человека пронесется перед его глазами. Если человеку удастся после этого остаться в живым, для него начинается совсем иная жизнь, ибо переживание близкой смерти потрясает и переворачивает его существование, происходит своего рода духовное перерождение, после которого человек не может жить также легкомысленно и бездумно, как жил раньше.

¹ «Понятая до конца смерть или феномен смерти и является таким коммутатором или переключателем, который наши глаза или глаза нашей души поворачивает так, что мы в обычных ситуациях видим то, что без этого предельного образа не могли бы увидеть, не могли найти в естественных, натуральных свойствах предметов» (Мамардашвили М.К. Лекции о Прусте. — М., 1995. — С. 159).

² Цит. по: Подорога В.А. Философия ландшафта. — М., 1993. — С. 96.

Мир существует, утверждал писатель-экзистенциалист Морис Бланшо, лишь потому, что мы способны все разрушить и поставить существование под вопрос. В силу этого мы и можем говорить: бытие существует, так как существует небытие: смерть — это дарованная человеку возможность, его шанс, через нее нам доступно грядущее конечного мира; смерть для людей — самая главная надежда, их единственная надежда быть людьми.

Хайдеггер в «Бытии и времени» писал о том, что люди стараются избегать мысли о смерти, смерть их как бы не касается, смерть где-то в далеком будущем, и, возможно, ее удастся как-нибудь избежать. Но никто за тебя умирать не будет, говорит он, умрешь ты сам, и, умирая, останешься один на один со смертью. Но речь идет у Хайдеггера не столько о смерти, сколько о жизни: и жить за тебя никто не будет, ты должен жить сам, и только тогда твоя жизнь, твое существование будут подлинно человеческими.

Часто пишут о том, что время экзистенциализма, который был необычайно моден в 1940–1960-х гг., прошло, что все его видные представители давно умерли, а сейчас никто собственно экзистенциалистской проблематикой не занимается. Но подобные утверждения основаны на недоразумении. Экзистенциалистские мотивы составляют самую суть, ядро любой серьезной и глубокой философии и будут составлять, пока существует человек с его драмами, коллизиями, страданиями и стремлением к самореализации.

Выводы

1. Основополагающий тезис экзистенциализма XX в., выраженный Ж.-П. Сартром, звучит так: *сущность человека есть его существование*. Это означает, что человек не обладает сущностной природой: он обладает лишь возможностью сделать из себя все, что захочет. Человек сам создает то, что он есть. И ему ничего не дано, что обуславливает этот творческий процесс.

2. Главным для экзистенциалистов является способ существования, который может быть подлинным или неподлинным. Либо мы существуем как часть общества, как члены стада, как винтики в большом и сложном социальном механизме, и тогда на нас не лежит никакой ответственности и никакой вины за судьбу мира и свою собственную судьбу; либо мы живем подлинной жизнью, и тогда мы живем в состоянии страха потерять себя, не быть самими собой.

3. Существование не автоматический процесс, а постоянное рождение, стоит застыть в каком-то одном образе — и ты уже теряешь нить существования, душа твоя застывает, и мир становится обыденным, скучным и прозаичным.

4. Живой, страдающий, любящий, верующий человек — это тот разрыв в застывшем объективном мире законов и принципов, через который проглядывает мир иной, и в этом мгновенном проглядывании оказывается для метафизически зоркого человека миром мгновенных, чудесных и таинственных превращений.

5. Экзистенциальная философия всегда настаивала на принципиальной негарантированности человеческой судьбы, на ее «невытекании» из каких-либо общих правил, законов и принципов. Жизнь, подчиняющаяся спущенным сверху принципам, не жизнь, а смерть. Человек сам себе закон.

Контрольные вопросы

1. Есть много людей, которые знают о том, что такое добро и зло, знают правила морали, но тем не менее сознательно творят зло. Может быть, разум (интеллект) и нравственность, доброе сердце вообще никак не связаны между собой?

2. Некоторые люди полагают, что во всех неприятностях или несчастьях, которые с ними случаются, всегда виноваты они сами: во всем, что у меня не получается, виноваты моя лень, моя трусость, моя небрежность и т.д. А другие чаще обвиняют внешние обстоятельства и людей: чем я виноват, что родился в такой стране, где мне не могут обеспечить высокий уровень жизни? Какая позиция вам ближе и понятней?

3. Считаете ли вы, что человечество после двух мировых войн, после ужасов массового уничтожения людей чему-нибудь научилось? Или же в случае жестокого кризиса (экономического или социального) все может повториться снова?

4. Что, по-вашему, может сделать жизнь наполненной смыслом? Когда у вас есть интересная творческая работа; или когда вы любите и любимы; или когда вы занимаете значительное положение в обществе и всем известны?

5. Можно ли сказать, что человек живет бессмысленно, если он никогда не задумывался о смысле своей жизни?

6. Если солнце в нашем мире, как писал Н. Бердяев, одинаково восходит над добрыми и злыми, если здесь часто ест тот, кто не трудится, а тому, кто трудится, зачастую есть нечего, то для чего мне тогда стараться быть нравственным, быть добрым — не проще ли жить естественной животной жизнью? Но, может быть, тогда я изменю своей сверхъестественной божественной природе? Может быть, я тогда уже не смогу считать себя человеком?

7. Как вы понимаете слова Л. Шестова: «Чтобы родилась новая истина, нужна новая Голгофа, иначе, по-видимому, жизнь никогда не открывает своих тайн»?

Для дополнительного чтения

Андреев Л.Г. Жан-Поль Сартр: свободное сознание и XX век. — М., 2004.

Леденева Е.В. Ничто у Сартра и Гегеля // *Credo new*. — 2013. — № 2.

Марсель Г. Опыт конкретной философии: Пер. с фр. — М., 2004.

Сидоренко И.Н. Карл Ясперс. — Мн., 2008.

Юровская Э. П. Жан-Поль Сартр. Жизнь–философия–творчество. — СПб., 2006.

РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ МЕТАФИЗИКА XX в.

Историк философии исходит из предпосылки, что вне культурной традиции никакой значительный философский опыт невозможен. Это в полной мере относится и к русской религиозной философии XX в., появление и развитие которой сделали возможным следующие обстоятельства: философский элемент в традиции русской православной мысли никогда не утрачивал своего значения, в том числе и в петербургский период; философия российских духовных академий, представленная уже в XIX в. рядом крупных и ярких фигур, не могла быть ничем иным, кроме религиозной метафизики; религиозно-метафизические проблемы играли исключительно важную роль в творчестве русских романтиков, славянофилов, Чаадаева, Гоголя, Достоевского и других мыслителей: писателей, ученых, публицистов, поэтов — подлинных философов-любомудров, пусть не всегда по профессиональному статусу, но по сути их духовных позиций. И наконец, серьезное влияние на русскую религиозную философию оказала метафизика всеединства Вл.С. Соловьева и сама личность философа. Творчество Соловьева, вероятно, с наибольшей определенностью символизировало метафизический выбор русской мысли.

В историко-философском плане предпочтительней говорить не о религиозных исканиях («богоискательстве») российских мыслителей, а о традиции религиозной (христианской) метафизики. В послекантовской философии отношение к метафизике определяло характер многих философских направлений. Философы, видевшие опасность, которую представляли для самого существования философии тенденции радикального эмпиризма и философского субъективизма, искали альтернативу в возрождении и развитии традиции метафизического познания сверхчувственных принципов и начал бытия.

Метафизический выбор русской философии в значительной мере был предопределен влиянием на отечественную духовную культуру платонизма как направления мировой метафизической мысли. В русской религиозной философии XX в. обнаруживается исключительное разнообразие философских тем и подходов, среди которых были и позиции, несомненно чуждые платонизму. Не был этот философский опыт и прямым продолжением религиозно-метафизических идей того же Соловьева. Но при всем разнообразии (и различии) позиций русские религиозные философы с редким единодушием отстаивали право философии оставаться самой собой при обращении к любым сферам человеческого бытия (в том числе к науке и религии), отстаивали право ставить самые запредельные вопросы и искать ответы, опираясь на самую могу-

шественную силу «этого» мира, на последовательный и всегда критический человеческий разум. Иными словами, они отстаивали право философии быть метафизикой.

НОВОЕ РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ

Первым зримым результатом религиозного движения российской интеллигенции в начале века принято считать Петербургские религиозно-философские собрания (1901–1903). Среди инициаторов этого своеобразного диалога между интеллигенцией и Церковью были Д.С. Мережковский, Д.В. Философов, В.В. Розанов, В.А. Тернавцев и другие. Центральным был вопрос об отношениях Церкви и мира. Речь шла о возможности христианского общества, государства и культуры, о возможности догматического развития.

В 1906 г. в Москве было создано Религиозно-философское общество памяти Вл. Соловьева (в него вошли Н.А. Бердяев, А. Белый, Вяч. Иванов, Е.Н. Трубецкой, В.Ф. Эрн, П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков и др.). Петербургское религиозно-философское общество возникло в 1907 г. Религиозно-философские темы рассматривались на страницах журнала «Новый путь», который начал выходить в 1903 г. В 1904 г. в результате реорганизации «Нового пути» начал выходить журнал «Вопросы жизни». Вполне отчетливо религиозно-метафизический выбор был обозначен в сборнике «Проблемы идеализма» (1902). Его авторы (С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, С.Л. Франк, П.Б. Струве и др.), расставаясь с собственными идеологическими увлечениями прежних лет (в частности, марксистским прошлым), предрекали «метафизический поворот» и «небывалый расцвет метафизики». В значительной мере это была именно мировоззренческая манифестация: «новые» метафизики еще не выработали собственных оригинальных метафизических позиций.

Можно сказать, что и другой, более поздний и гораздо более знаменитый сборник «Вехи» (1909) имел не столько философскую, сколько мировоззренческую направленность. Впрочем, его авторы — М.О. Гершензон, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, А.С. Изгоев, Б.А. Кистяковский, П.Б. Струве, С.Л. Франк — именно так и понимали свою задачу. «Вехи» призваны были повлиять на направление интеллигенции, предлагая ей новые культурные, религиозные и метафизические идеалы. Кроме того, всесторонней критике подверглись традиции российского радикализма.

Надо сказать, что в тот период традиционные темы мировой и отечественной религиозной мысли получали развитие как в собственно философских, так и в литературных сочинениях, имевших мало общего с классическими вариантами философствования. Эпоха Серебряного века российской культуры была на редкость богата выражением метафизических идей в художественном творчестве. Ярким образцом своеобразной литературной метафизики может служить творчество двух крупнейших деятелей религиозно-философского движения рубежа веков — Д.С. Мережковского и В.В. Розанова.

Дмитрий Сергеевич Мережковский (1866–1941) родился в Петербурге в семье чиновника, учился на историко-филологическом факультете Петербургского университета.

Как поэт и исследователь литературы, он стоял у истоков поэзии русского символизма. Известность Мережковскому принесли его историко-литературные труды: «Л. Толстой и Достоевский» (1901), «Вечные спутники» (1899) и др. Своеобразный символизм пронизывает творчество Мережковского-романиста, прежде всего трилогию «Христос и Антихрист» (1896–1905). В 1920 г. эмигрировал из России. За рубежом созданы такие произведения, как «Тайна трех» (Прага, 1925), «Рождение богов» (Прага, 1925), «Атлантида — Европа» (Белград, 1930) и др. Умер в Париже.

Д. Мережковский увидел во Вл. Соловьеве предвестника «нового религиозного сознания». Но ценил он «своего» Соловьева — визионера, «безумного и безмолвного пророка», а не «красноречивого философа». Последний же, по собственному признанию Мережковского, был ему глубоко чужд¹. Во всем творчестве Соловьева он выделял «Три разговора», а точнее, «апокалиптическую» часть этого сочинения («Краткую повесть об антихристе»). Эсхатологическая тема стала самой глубокой в его творчестве. Может быть, как никто другой из русских религиозных мыслителей, Мережковский переживал обреченность и тупиковость исторического пути человечества. Он всегда жил в предчувствии кризиса, грозящего фатальной вселенской катастрофой: в начале века, в преддверии Первой мировой войны, в интервале между двумя мировыми войнами. Так, в книге «Атлантида — Европа» он говорит о том, что она написана «после Первой мировой войны и, может быть, накануне Второй, когда о Конце никто еще не думает, но чувство Конца уже в крови у всех, как медленный яд заразы»². Человечество и его культура, по Мережковскому, заболевают неизбежно, и излечение невозможно: «историческая церковь» не может сыграть роль врачевателя потому что, с одной стороны, в своей «правде о небе» изолирована от мира, чужда ему, а с другой — в своей исторической практике сама является лишь частью исторического тела человечества и соответственно подвержена тем же болезням.

Согласно Мережковскому, спасти современное человечество может только трансцендентный источник — «второе пришествие». Иначе история, уже исчерпавшая себя в своем рутинном развитии, ведет лишь к торжеству «грядущего Хама» — вырождающейся бездуховной мещанской цивилизации. В этом смысле «новое религиозное сознание», провозглашаемое Мережковским, не только эсхатологическое, ожидающее конца времен и «религии Третьего Завета», но и революционное, готово к прорыву в чаемое катастрофическое будущее, готово к тому, чтобы самым радикальным и бесповоротным образом отбросить «прах старого мира».

Мережковский не развил свою идею «мистической, религиозной революции» в сколько-нибудь целостную концепцию, но о катастрофичности, прерывности истории, ее революционных разрывах писал постоянно и с огромным пафосом. «Мы отплыли от всех берегов», «лишь постольку мы люди, поскольку бунтуем», «наступил век революции: политическая и социальная — только предвестие последней, завершающей, религиозной» — эти и им подобные утверждения в решающей степени определяют суть мировоззренческой позиции

¹ Мережковский Д. Тихий омут. — М., 1908. — С. 135.

² Мережковский Д. Атлантида—Европа. — М., 1992. — С. 394.

Мережковского, которая предвосхитила многие революционно-бунтарские направления в западной философской и религиозной мысли XX в.

Даже на фоне общей литературной гениальности деятелей русской культуры Серебряного века творчество Василия Васильевича Розанова (1856–1919) — явление яркое. Как бы критически ни оценивали многие современники его личность и идеи, но в признании литературного дара Розанова они были на редкость единодушны. Так, Н.А. Бердяев писал, что «Розанов один из величайших русских прозаических писателей, настоящий маг слова». З.Н. Гиппиус видела в Розанове «одного из гениальных наших писателей». Аналогичный отзыв принадлежит П.Б. Струве «один из первых наших писателей». А. Блок писал о «духе глубины и пытливости», пронизывающем творчество Розанова. Но оценок, подобных блоковской, не так уж и много. Розанова-писателя признавали почти все, Розанова-мыслителя — очень немногие. Среди этих немногих был, например, В. Зеньковский, характеризовавший Розанова как «одного из наиболее даровитых и сильных русских религиозных философов» («История русской философии»).

Неповторимый розановский литературный стиль формируется в 1890-х гг., когда он, обосновавшись в Петербурге, отдает все свои силы публицистике определенно консервативного направления. «Непримиримый Розанов 90-х гг.», — напишет он сам много лет спустя. И все же, оттачивая свою мысль и формируя собственный стиль в публицистических баталиях, Розанов подлинного удовлетворения не испытывал. Публицистических тем у него было более чем достаточно, и раскрывал он их, как правило, глубоко и оригинально. Но не было, как он сам впоследствии писал, главной темы, темы творчества, темы жизни... Розанов считал, что в конечном счете тема эта родилась из наиболее личного интимного опыта, из любви к своей семье. (Не получив развода от своей первой, ушедшей от него, жены, он был вынужден тайно венчаться с любимой женщиной и на протяжении многих лет вел нелегкую борьбу за права своих незаконнорожденных детей.) «Пробуждение внимания к юдаизму, интерес к язычеству, критика христианства — все выросло из одной боли... Литературное и личное до такой степени слилось, что для меня не было “литературы”, а было “мое дело”... Личное перелилось в универсальное» («Опавшие листья»).

Розановское «универсальное» — это прежде всего его метафизика пола. В 1898 г. в одном из писем он утверждает: «Пол в человеке — не орган и не функция, не мясо и не физиология — но зиждательное лицо... Для разума он не определим и не постижим: но он Есть и все сущее — из Него и от Него»¹. Непостижимость пола никоим образом не означает его ирреальности. Напротив, пол, по Розанову, и есть самое реальное в этом мире и остается неразрешимой загадкой в той же мере, в какой недоступен разуму смысл самого бытия. «Все инстинктивно чувствуют, — писал Розанов, — что загадка бытия есть собственно загадка рождающегося бытия, т.е. что это есть загадка рождающегося пола» («В мире неясного и нерешенного», 1901). Понимание метафизической природы пола стало для Розанова буквально духовным переворотом («коперниковской вещью»). В его антропологии человек, единый в своей душевной и

¹ Цит по: Зеньковский В.В. История русской философии. — М., 2001. — С. 491, 492.

телесной жизни, связан с Логосом, но эта связь имеет место не в свете универсального разума, а в самой интимной, «ночной» сфере человеческого бытия в половой любви.

Розанову было абсолютно чуждо метафизическое пренебрежение родовой жизнью, представленное в истории европейской и русской мысли многими яркими именами. Философ «Вечной Женственности» Вл.С. Соловьев мог сравнить реальное продолжение человеческого рода с бесконечной вереницей смертей. Для Розанова подобные мысли звучали как святотатство. Соловьев считал величайшим чудом любовь, загорающуюся в человеческом сердце и трагически ниспадающую в половой близости, даже если последняя связана с таинством брака и рождением детей. Розанов же каждое рождение полагал чудом — раскрытием связи мира людей с миром трансцендентным: «узел пола в младенце», который «с того света приходит», «от Бога его душа ниспадает». Любовь, семья, рождение детей — это для него и есть само бытие, и никакой иной онтологии, кроме онтологии половой любви, нет и быть не может. Все остальное так или иначе есть лишь роковое «отвлечение», уход от бытия... Розановская апология телесности, его отказ видеть в теле, и прежде всего в половой любви, нечто низшее и тем более постыдное в гораздо большей степени спиритуалистичны, чем натуралистичны, и весьма далеки от литературно-философского натурализма позитивистского типа. Розанов постоянно подчеркивал спиритуалистическую направленность своей философии жизни: «Нет крупинки в нас, ногтя, волоса, капли крови, которые не имели бы в себе духовного начала», «пол выходит из границ естества, он — вместе естественен и сверхъестественен», «пол не есть вовсе тело, тело клубится около него и из него»¹ и т.д.

В.В. Зеньковский в своей «Истории русской философии» отмечал, что розановской критике сущности христианства предшествовал период сомнений в «историческом христианстве». Действительно, в определенный период Розанов готов был видеть «великое недоразумение» в том, что исторически в церковной жизни «из подражания Христу... в момент Голгофы — образовалось неутомимое искание страданий». Лично глубоко религиозный и никогда не отрекавшийся от православия (в последние годы жизни, отвечая на упреки в христорочестве, он заявлял, что «нисколько не против Христа»), Розанов оказался перед мучительным для себя выбором, поскольку уже не верил в возможность гармонии «исторически» сложившегося идеала Церкви («искание страданий») с реальностью и полнотой бытия мира и человека. Собственно его попытку вычленить в христианстве как бы два взаимоисключающих начала, два направления — «религию Голгофы» и «религию Вифлеема» — можно рассматривать как попытку избежать окончательного выбора. Но подобная склонность к компромиссу была не в духе Розанова. Он не мог не понимать, что христианство без Голгофы и Креста — это не христианство. Розанов перестает говорить о «великом недоразумении» и каких-то, хотя бы тоже «великих», искажениях. Он полностью берет на себя ответственность выбора и совершенно определенно заявляет о своем неприятии сущности христианства.

¹ Цит по: Зеньковский В.В. История русской философии. — М., 2001. — С. 491, 492.

Для позднего Розанова вся метафизика христианства состояла в последовательном и радикальном отрицании жизни и бытия: «Из текста Евангелия естественно вытекает только монастырь... Иночество составляет метафизику христианства» («Темный лик»). Г.В. Флоровский писал о том, что Розанов «никогда не понимал и не принимал огненной тайны Боговоплощения... и тайны Богочеловечества». Привязанный сердцем и умом ко всему земному, ко всему «слишком человеческому», веривший в святость плоти, Розанов ждал от религии ее непосредственного спасения и признания (отсюда тяготение к язычеству и Ветхому Завету). Путь через Голгофу, через «попрание» смерти Крестом, этот «огненный» путь христианства означал для Розанова неизбежное расставание с самым дорогим и близким, а это казалось ему едва ли не равносильным отрицанию бытия вообще, уходу в небытие.

Спор Розанова с христианством никак нельзя считать недоразумением: метафизика пола русского мыслителя явно не вписывается в традицию христианской онтологии и антропологии. В то же время в религиозной позиции Розанова, при всех ее противоречиях и типично розановских крайностях (без них он просто непредставим) содержался и глубоко последовательный метафизический протест против соблазна «мироотрицания». В этой своей критике «мироотречных» тенденций, не раз проявлявшихся в истории христианской мысли, Розанов был близок к общему направлению русской религиозной философии, для которой задача метафизического оправдания бытия, бытия «тварного», и прежде всего, человеческого, всегда имела решающее значение.

Владимир Францевич Эрн (1882–1917) окончил историко-филологический факультет Московского университета. В 1905 г. стал одним из организаторов и активных участников Религиозно-философского общества памяти Вл.С. Соловьева. В издательстве «Путь» в 1912 г. вышла книга Эрна «Григорий Саввич Сковорода». Обе его диссертации — магистерская [«Розмини и его теория знания» (1914)] и докторская [«Философия Джоберти» (1916)] — были посвящены творчеству итальянских католических мыслителей. В начале 1917 г. увидела свет первая часть его так и незавершенной работы «Верховное постижение Платона».

В историко-философском контексте позиция Эрна определяется совершенно отчетливо: он стоял у истоков того опыта возвращения к онтологии, к онтологизму, который в философии XX в. представлен не одним ярким именем. Конечно, Эрн с его максимой «вперед к Платону» кажется гораздо оптимистичней, например, М. Хайдеггера, считавшего, что «бытийная оставленность» европейской культуры и философии проявилась уже в платонизме. И если немецкий философ писал о «преодолении метафизики», то в России Эрн и другие религиозные мыслители ставили задачу ее возрождения и развития. Но при всех различиях можно утверждать, что определенно обозначившийся в русской метафизике начала века поворот к онтологии сопоставим с соответствующими тенденциями в европейской философии.

Своеобразие онтологизма Эрна в существенной мере связано с критикой мыслителем «меонизма» рационалистической философии и с его учением о Логосе. В Новое время, по Эрну, происходит разрыв с онтологизмом античной и средневековой мысли и начинается эпоха господства меонической (греч.:

безбытийной, безжизненной) философии. Меонизм не возникает вдруг, и его исторические формы многообразны: от описанного Платоном ограниченно-самодовольного, «пещерного» философствования (своего рода — меонический архетип) до грандиозных рационалистических построений новоевропейской философии. «Кардинальной, конституирующей» чертой этого философского меонизма оказывается, с точки зрения Эрн, последовательное «отрицание природы как Сущего»¹.

Подлинной альтернативой рационализму в историко-философской концепции Эрн выступает не иррационализм, а «логизм», философия Логоса. Природу (вселенную, мир, человека) делает сущим ее изначальная и неразрывная связь с Логосом. Понимание этой связи являлось источником онтологизма античной философии (прежде всего, в платонизме), и, религиозно преобразенное в христианстве, оно метафизически оформилось в патристической мысли, последовательно онтологичной. В обоих случаях «первичной» для мысли оказывается «природа как Сущее», принципиально не сводимая ни к каким мертвым схемам. Все пронизано живым Логосом, все полно бытия. Но и сама мысль бытийственна, и человек не может в своем философском опыте быть «сторонним наблюдателем». Эта роль для него допустима в научном опыте, когда речь идет о познании истин «частичных» и в этом смысле относительных. У философии (метафизики) же своя задача: она не может не стремиться к абсолютному познанию, иначе она перестает быть философией.

Излагая свою концепцию «логизма», Эрн не провозглашал нового направления в философии. Философия Логоса всегда персоналистична. Для «логизма» единство в истории философии в конечном счете определяется не механическим и безличным прогрессом философского знания, а той любовью к Истине, тем философским Эросом, что обнаруживают себя в личностном философском опыте самых разных мыслителей — Платона, Августина, Г.С. Сковороды, Вл.С. Соловьева и многих других.

В историческом плане «логизм» уже состоялся. Сама человеческая культура как «солидарная преемственность творчества» есть результат верности духу «логизма» ее творцов. Культура и Логос нераздельны, как нераздельны Логос и природа, Логос и жизнь. «Живые связи распадаются, — считал Эрн, — в цивилизации, питаемой рационализмом». Философ верил, что ситуация не фатальна, и многое зависит от того, произойдет или нет «метафизический переворот» в философии. Философия должна ответить на вызов рационализма и вернуть человека в «дом бытия» (известный хайдеггеровский образ представляется здесь уместным), где нет «искусственных преград, воздвигнутых рационализмом» между человеческой мыслью и Сущим, и сама мысль осознается в «метафизической глубине», в изначальной коренной связи с живым Логосом.

Философский процесс в России, конечно, не исчерпывался религиозной метафизикой: в той или иной степени были представлены практически все влиятельные направления западной философии — от позитивизма и марксизма до кантианства и феноменологии. Оценивая место и роль религиозной филосо-

¹ Эрн В. Сочинения. — М., 1990. — С. 115.

фии, следует избегать крайностей: в тот период она не была «магистральным» или наиболее влиятельным направлением русской мысли, но она не была и неким маргинальным (внефилософским, литературно-публицистическим и т.д.) явлением. Интерес к метафизике, и в том числе к религиозно-метафизическим идеям, был глубоким, что нашло отражение в самых различных сферах интеллектуальной деятельности. Так, метафизические идеи играли существенную роль в российской философии права и, в частности, в творчестве крупнейшего русского юриста-теоретика П.И. Новгородцева.

Павел Иванович Новгородцев (1866–1924) — профессор Московского университета, либеральный общественный деятель (был депутатом первой Государственной думы). Под его редакцией в 1902 г. увидел свет сборник «Проблемы идеализма», который можно считать своеобразным метафизическим манифестом. В статье «Нравственный идеализм в философии права» Новгородцев, критикуя исторический релятивизм в понимании права, отстаивал тезис о метафизическо-нравственных основаниях «естественного права». В мировоззренческой эволюции ученый-юрист испытал влияние кантианства и нравственно-правовых идей Вл. Соловьева.

Основные труды П.И. Новгородцева: докторская диссертация «Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве» (1903), «Кризис современного правосознания» (1909), «Об общественном идеале» (1917) и др.

Исключительное значение в философских воззрениях Новгородцева имели антропологические идеи, и прежде всего его учение о личности. Последовательно развивая понимание метафизической природы личности, Новгородцев настаивал на том, что «проблема личности коренится не в культуре или общественных проявлениях личности, а в глубине ее собственного сознания, в ее морали и религиозных потребностях» («Введение в философию права», 1904).

В работе «Об общественном идеале» Новгородцев подверг радикальной философской критике различные типы утопического сознания. С его точки зрения, признание необходимости «абсолютного общественного идеала», принципиально несводимого ни к какой социально-исторической эпохе, «ступени», «формации», позволяет избежать утопического соблазна, попыток практического осуществления мифологем и идеологем «земного рая». «Нельзя в достаточной мере настаивать на важности тех философских положений, которые вытекают из основного определения абсолютного идеала... Лишь в свете высших идеальных начал временные потребности получают оправдание. Но, с другой стороны, именно ввиду этой связи с абсолютным каждая временная и относительная ступень имеет свою ценность... Требовать от этих относительных форм безусловного совершенства, значит исказить природу и абсолютного, и относительного, и смешивать их между собою»¹. Поздние сочинения Новгородцева: «О путях и задачах русской интеллигенции», «Существо русского православного сознания», «Восстановление святынь» и другие свидетельствуют о том, что его духовные интересы в конце жизни совершенно определенно лежали в области религии и метафизики.

Князь Евгений Николаевич Трубецкой (1863–1920) — правовед, профессор Московского университета, видный представитель религиозно-философской мысли, один

¹ Новгородцев П.И. Об общественном идеале. — М., 1991. — С. 91.

из организаторов издательства «Путь» и Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева. К религиозной метафизике Е.Н. Трубецкой пришел под непосредственным и значительным влиянием Соловьева, с которым поддерживал дружеские отношения на протяжении многих лет. Среди философских сочинений Е.Н. Трубецкого — «Философия Ницше» (1904), «История философии права» (1907), «Мирозерцание Вл.С. Соловьева» (1913), «Метафизические предположения познания» (1917), «Смысл жизни» (1918) и др. Он был автором ряда блестящих работ о древнерусской иконописи — «Умозрение в красках», «Два мира в древнерусской иконописи», «Россия в ее иконе». Во время Гражданской войны Е.Н. Трубецкой участвовал в Белом движении. Умер в Новороссийске при эвакуации Добровольческой армии.

В трудах Е.Н. Трубецкого нашли отражение основные принципы метафизики всеединства Вл.С. Соловьева. Однако Трубецкой далеко не все принимал в наследии основоположника российской метафизики всеединства, и в своем фундаментальном исследовании «Мирозерцание Вл.С. Соловьева» критически оценивал пантеистические тенденции в соловьевской метафизике, католические и теократические увлечения философа.

Е.Н. Трубецкой существенно корректирует радикальный онтологизм соловьевской метафизики всеединства. Он настаивает на определяющем значении и даже «первичности» метафизического познания. Своеобразный гносеологизм философии всеединства Трубецкого отчетливо выражен в первую очередь в его учении об Абсолютном, Всеедином сознании. Безусловное, абсолютное начало, по Трубецкому, присутствует в познании как «необходимая предпосылка всякого акта нашего сознания» («Смысл жизни»). Последовательно настаивая на «нераздельности и неслиянности» Божественного и человеческого начал в онтологическом плане, он следовал тем же принципам и при характеристике процесса познания: «Наше познание... возможно именно как нераздельное и неслиянное единство мысли человеческой и абсолютной» («Метафизические предположения познания»). Трубецкой считал, что полное подобное единство в человеческом познании невозможно и, соответственно, невозможно полное постижение абсолютной истины и абсолютного смысла бытия, в том числе человеческого («в нашей мысли и в нашей жизни нет смысла, которого мы ищем»). Идея Абсолютного сознания оказывается у Трубецкого своеобразной метафизической гарантией самого стремления к истине, оправдывает это стремление и в то же время предполагает надежду и веру в реальность «встречного» движения, в самораскрытие Абсолюта, в Божественную Любовь и Благодать. В целом в религиозной философии Трубецкого можно видеть опыт истолкования принципов метафизики всеединства в духе традиции православного миропонимания.

Известнейшего русского религиозного мыслителя Н.А. Бердяева проблема верности религиозным канонам волновала в несоизмеримо меньшей степени.

Николай Александрович Бердяев (1874—1948) учился на юридическом факультете Киевского университета. Увлечение марксизмом и связь с социал-демократами привели к аресту, исключению из университета, ссылке. «Марксистский» период в его духовной биографии был сравнительно недолгим и, что более важно, решающего влияния на формирование мировоззрения и личности Бердяева не оказал. Вполне обоснованной представляется точка зрения, что он, в сущности, никогда и не был марксистом — ни

в общемировоззренческом и общеполитическом плане, ни в смысле приверженности конкретным принципам и методологии марксизма, ни, наконец, в идеологии: бердяевская антибуржуазность с годами только усиливалась. Дальнейшая эволюция Бердяева была связана прежде всего с выработкой собственной оригинальной философской позиции, но уже в сфере метафизики и религиозной философии.

Неприятие Октября и большевизма не помешало философу проявлять исключительную активность в послереволюционные годы: он выступал с публичными лекциями, преподавал в Московском университете, был одним из руководителей Всероссийского союза писателей, одним из организаторов Вольной академии духовной культуры (1918). Однако в 1922 г. Бердяев вместе с большой группой деятелей отечественной культуры был выслан за границу. Умер в Клараме (недалеко от Парижа). За год до смерти Бердяев был избран почетным доктором Кембриджского университета.

Тема России — одна из центральных в творчестве Бердяева, и именно с ней связаны наиболее драматичные перемены в его мировоззрении. Отношение к Февральской революции было у него двойственным: падение монархии он считал неизбежным и необходимым, но и «вступление в великую неизвестность» послереволюционного будущего воспринималось как чреватое хаосом, падением в «пучину насилия».

Две российские книги Бердяева — «Философия свободы» (1911) и «Смысл творчества» (1916) — символически обозначили духовный выбор философа. Понимание им свободы и творчества не осталось неизменным, и тот, кто желает понять смысл бердяевской философии свободы и его апологию творчества, должен обратиться к более зрелым трудам мыслителя, написанным в эмиграции. Но ключевая роль этих идей — свобода и творчество — в философском мирозерцании Бердяева определилась еще в России, в предреволюционные годы.

В дальнейшем он ввел и развил другие исключительно важные для него понятия-символы: дух, «царство» которого онтологически противостоит «царству природы»; объективация — бердяевская интуиция драматизма судьбы человека, неспособного на путях истории и культуры выйти из пределов «царства природы»; трансцендирование — творческий прорыв, преодоление, хотя бы лишь на миг, «рабских» оков природно-исторического бытия; экзистенциальное время — духовный опыт личной и исторической жизни, имеющий метаисторический, абсолютный смысл и сохраняющий его даже в эсхатологической перспективе и т.д. Но в любом случае внутренней основой и импульсом метафизики Бердяева оставались свобода и творчество.

Свобода — это то, что в конечном счете на онтологическом уровне определяет содержание «царства духа», смысл его противостояния «царству природы». Творчество, которое всегда имеет основой и целью свободу, по сути, исчерпывает «позитивный» аспект человеческого бытия в бердяевской метафизике и в этом отношении не знает границ: оно возможно не только в опыте художественном и философском, но также и в опыте религиозном и моральном («парадоксальная этика»), в духовном опыте личности, в ее исторической и общественной активности.

Бердяев называл себя философом свободы. И если говорить о соотношении свободы и творчества в его метафизике, то приоритет здесь принадлежит сво-

боде. Интуиция свободы — изначальная бердяевская интуиция и, можно даже сказать, его не только основная, но и единственная метафизическая идея: все прочие понятия, символы, идеи философского языка Бердяева не только ей подчинены, но и сводимы к ней. «Мир есть зло, из него нужно уйти. Свобода от мира — пафос моей книги», — утверждал Бердяев в «Смысле творчества». В подобном «отрицательном» определении свободы ничего специфически бердяевского еще нет. Подобный мироотречный пафос представлен в религиозной мысли достаточно широко. В.В. Зеньковский совершенно справедливо писал о дуалистическом периоде в духовной биографии Бердяева. Вот только этот дуализм, отнюдь не исчезнув с годами, приобрел своеобразные метафизические очертания. Тривиальный (с культурно-исторической точки зрения) тезис об уходе от «злого» мира, свободе от него, превращается в нечто гораздо более оригинальное: от отрицательного определения свободы (свободы от) мыслитель переходит к ее положительному обоснованию. Свобода признается им фундаментальнейшей онтологической реальностью и не только в функциональном смысле — как возможность метафизического «ухода» или «возвращения», но сама по себе, как абсолютное начало, подлинно онтологический мир, куда и надо стремиться уйти из нашего мира, мира «мнимостей», в котором нет свободы и, следовательно, нет жизни. Дуализм в бердяевской метафизике — это не дуализм духа и материи или Бога и мира. Метафизическая «трещина» в бытии, по Бердяеву, проходит гораздо глубже. Эти два начала — Бог и свобода — образуют два онтологических центра в его религиозной философии. Происхождение свободы объявляется тайной, таинственными и ее отношения с Божественной Свободой, с Логосом. «Логос от Бога, свобода же из бездны, предшествующей бытию»¹.

Философ-персоналист онтологизировал свободу ради метафизического оправдания свободы именно человеческой личности. Его экзистенциальное переживание фундаментального, решающего значения человеческой свободы было исключительно глубоким. Следуя своей, безусловно основной, интуиции, он признал существование не только внеприродного, но и внебожественного источника свободы человека. Его опыт оправдания свободы был, возможно, самым радикальным в истории метафизики. Но подобный радикализм приводит к достаточно парадоксальному результату: человек, обретающий, казалось бы, точку опоры вне тотально детерминированного природного бытия и способный к творческому самоопределению даже по отношению к Абсолютному Началу, оказывается один на один с абсолютно иррациональной, «безосновной» свободой. Бердяев утверждал, что в конечном счете эта, «коренящаяся в Ничто, в *Ungrund*» (нем. *ungrund* — бездна, безосновность, символическое понятие Я. Беме, творчество которого русский мыслитель оценивал исключительно высоко), свобода преобразуется Божественной Любовью «без насилия над ней». Бог, по Бердяеву, любит свободу, несмотря ни на что. Но какую роль играет человеческая свобода в диалектике этого бердяевского мифа?²

¹ Бердяев Н. Я и мир объектов. — Париж, 1934. — С. 70.

² Мыслитель рассматривал мифотворчество как неотъемлемый элемент собственного творчества, заявляя о необходимости «оперирования мифами».

Бердяев писал о Хайдеггере как о «самом крайнем пессимисте в истории философской мысли Запада»¹ и считал, что подобный пессимизм преодолевается именно метафизическим выбором в пользу свободы, а не безличного бытия. Но его собственная без-субъектная и без-основная свобода ставит человека в ситуацию ничуть не менее трагическую. В конечном счете Бердяев все же оказывается «оптимистичней» Хайдеггера, но ровно в той мере, в какой его творчество пронизывает христианский пафос. Хайдеггеровская «фундаментальная онтология» монистична, она не знает иного, внебытийного метафизического центра. Бердяев же, встав на путь дуалистической «диалектики божественного и человеческого», дает человеку надежду на помощь извне, на трансцендентную помощь. Естественно, ждать ее приходится от личностного христианского Бога, а не от «безосновной свободы». Судьба же бердяевского «свободного» человека во времени и в истории безнадежно и непоправимо трагична. С этим связана и его общая оценка культуры как реального исторического результата человеческого творчества: «Культура по глубочайшей своей сущности и по религиозному своему смыслу есть великая неудача»².

Это восприятие истории и культуры во многом определяло мироощущение философа на протяжении всей его жизни. С годами оно становилось все более драматичным, чему несомненно способствовали события русской и мировой истории XX столетия, свидетелем и участником которых ему довелось быть. Постоянно апеллируя к христианским темам, идеям и образам, Н.А. Бердяев никогда не претендовал на ортодоксальность или «православность» собственного понимания христианства и, выступая в роли свободного мыслителя, оставался чужд богословской традиции. Иным был духовный путь его друга С.Н. Булгакова.

Сергей Николаевич Булгаков (1871–1944) окончил юридический факультет Московского университета, в 1890-х гг. увлекался марксизмом, был близок к социал-демократам. Смысл дальнейшей мировоззренческой эволюции Булгакова вполне определенно передает заглавие его книги «От марксизма к идеализму» (1903). Он участвовал в подготовке сборников «Проблемы идеализма» (1902) и «Вехи» (1909), в создании религиозно-философских журналов «Новый путь» и «Вопросы жизни», работал в издательстве «Путь». Свою религиозно-метафизическую позицию Булгаков вполне последовательно выразил в двух сочинениях: «Философия хозяйства» (1912) и «Свет Невечерний» (1917). В 1918 г. он принял сан священника, а в 1922 г. был выслан из России. С 1925 г. и до конца своих дней отец Сергей Булгаков руководил Православным Богословским институтом в Париже. Его творческая деятельность в эти годы почти всецело протекала в сфере богословия.

В философских и богословских трудах С.Н. Булгакова центральную роль играет софиология. Увидев в учении Вл.С. Соловьева о Софии «наиболее оригинальный» элемент метафизики всеединства, но «незаконченный и «недоговоренный», Булгаков стал развивать софийную тему от «Философии хозяйства» и вплоть до своих последних богословских творений — «Утешитель» (1936) и «Невеста Агнца» (1945). Его трактовка Софии как «идеальной основы

¹ Бердяев Н. Опыт эсхатологической метафизики. — Париж, 1947. — С. 109.

² Бердяев Н. Смысл творчества. — М., 1916. С. 34.

мира», Души мира, Вечной Женственности, нетварного «вечного образа» и даже «четвертой ипостаси» была воспринята в церковных православных кругах резко критически и осуждена как в России, так и за рубежом.

В метафизическом плане софиология Булгакова — это онтологическая система, развитая в русле метафизики всеединства и восходящая своими корнями к платонизму. В ней предпринята попытка радикального — в границах христианской парадигмы — обоснования онтологической реальности тварного мира, космоса как обладающего собственным смыслом, способностью к творческому развитию, «живым единством бытия».

В «Свете Невечернем» Булгаков утверждает, что «онтологическая основа мира заключается в сплошной, метафизически непрерывной софийности его основы». Мир в софиологии Булгакова не тождественен Богу, это именно тварный мир, «вызванный к бытию из ничто». Но при всей своей «вторичности» космос обладает «собственной божественностью, которая есть тварная София». Космос — живое целое, живое всеединство, и у него есть душа («энтелехия мира»).

Выстраивая онтологическую иерархию бытия, С.Н. Булгаков различал идеальную, «предвечную Софию» и мир как «становящуюся Софию». София (в ее многообразных выражениях) играет у Булгакова ключевую роль в обосновании единства (всеединства) бытия, единства, не признающего в конечном счете никакой изоляции, никаких абсолютных границ между божественным и тварным миром, между началом духовным и природным (мыслитель признавал в собственной мировоззренческой позиции своего рода религиозный материализм, развивал идею «духовной телесности» и т.д.).

Софиология Булгакова в существенной мере определяет характер его антропологии: природа в человеке становится «зрячей» и в то же время человек познается «как око Мировой Души», человеческая личность «придана» софийности «как ее субъект или ипостась». Смысл истории также «софиен»: историческое творчество человека оказывается «сопричастным» вечности, будучи выражением универсальной «логики» развития живого, одушевленного (софийного) космоса. «София правит историей... Только в софийности истории лежит гарантия, что из нее что-нибудь выйдет», — утверждал Булгаков в «Философии хозяйства». В антропологии и историософии русского мыслителя, как, впрочем, и во всем его творчестве, граница между метафизическими и богословскими воззрениями оказалась достаточно условной.

Сложную диалектику философских и богословских идей можно обнаружить и при рассмотрении «конкретной метафизики» П.А. Флоренского.

Павел Александрович Флоренский (1882–1937) учился на физико-математическом факультете Московского университета. Уже в годы учебы, будучи талантливым математиком, он выдвинул ряд новаторских математических идей¹. В 1904 г. Флоренский поступил в Московскую духовную академию. После окончания и защиты магистерской

¹ Подробнее об этом и иных аспектах творчества П. Флоренского см.: *Игумен Андроник (Трубачев), Половинкин С.М.* Флоренский П.А. // *Русская философия: Малый энциклопедический словарь.* — М., 1995; См. также: *Хоружий С.С.* После перерыва. Пути русской философии. — М., 1994. — С. 100–130.

диссертации остался там преподавать. В 1911 г. Флоренский был рукоположен в сан священника. С 1914 г. он — профессор академии по кафедре истории философии. С 1912 г. и вплоть до Февральской революции Флоренский был редактором академического журнала «Богословский вестник».

В 1920-х гг. деятельность Флоренского была связана с различными областями культурной, научной и хозяйственной жизни: он участвовал в Комиссии по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой лавры, в организации Государственного исторического музея, занимался научно-исследовательской работой в государственных научных учреждениях, где сделал ряд серьезных научных открытий, преподавал во ВХУТЕМАСе (профессор с 1921 г.), редактировал «Техническую энциклопедию» и т.д. В 1933 г. он был арестован и осужден. С 1934 г. находился в Соловецком лагере. 8 декабря 1937 г. отец Павел Флоренский был расстрелян.

«Конкретную метафизику» Флоренского в целом можно отнести к направлению российской философии всеединства с характерной для него ориентацией на традицию платонизма, историко-философский опыт христианизации платонизма. П.А. Флоренский был прекрасным исследователем и знатоком философии Платона. А.Ф. Лосев отмечал исключительную глубину и тонкость его концепции платонизма. В.В. Зеньковский в своей «Истории русской философии» подчеркивал, что «Флоренский развивает свои взгляды в пределах религиозного сознания». Эта характеристика вполне отвечала позиции самого Флоренского, заявлявшего: «Довольно философствовали над религией и о религии, — надо философствовать в религии — окунувшись в ее среду».

Стремление идти путем метафизики, исходя из живого, целостного религиозного опыта — опыта церковного и духовного опыта личности, — было в высшей степени присуще этому религиозному мыслителю. Флоренский критиковал философский и богословский рационализм, настаивая на принципиальном антиномизме как разума, так и бытия. Наш разум, согласно Флоренскому, «раздроблен и расколот», «надтреснут» как и тварный мир в его бытийственности, и все это — следствие грехопадения. Однако жажда «всцелостной и вековечной Истины» остается в природе даже «падшего» человека и уже сама по себе является знаком, символом возможного возрождения и преображения. «Я не знаю, — писал мыслитель в своем основном сочинении «Столп и утверждение истины» (1913), — есть ли Истина... Но я всем нутром ощущаю, что не могу без нее. И я знаю, что если она есть, то она — все для меня: и разум, и добро, и сила, и жизнь, и счастье»¹.

Критикуя субъективистский тип мировосприятия, доминирующий, по его убеждению, в Европе с эпохи Возрождения, за отвлеченный логицизм, индивидуализм, иллюзионизм и прочее, Флоренский менее всего был склонен отрицать значение разума. Напротив, возрожденческому субъективизму он противопоставлял средневековый тип мирозерцания как «объективный» путь познания, отличавшийся органичностью, соборностью, реализмом, конкретностью и другими чертами, предполагавшими активную (волевою) роль разума. Разум «причастен бытию» и способен, опираясь на опыт «приобщения» к Истине в «подвиге веры», пройти путь метафизически-символического понимания сокровенных глубин бытия.

¹ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. — М., 1990. — Т. 1. — С. 67.

«Поврежденность» мира и несовершенство человека неравносильны их богооставленности. Не существует никакой онтологической бездны, разделяющей Творца и творение. Флоренский с особой силой подчеркивал наличие этой связи в своей софилогической концепции, видя в образе Софии, Премудрости Божией прежде всего символическое раскрытие единства небесного и земного: в Церкви, в личности Девы Марии, в нетленной красоте тварного мира, в «идеальном» в человеческой природе и т.д. Истинная же бытийственность как «тварное естество, воспринятое Божественным Словом», раскрывается в живом человеческом языке, который всегда символичен, выражает «энергию» бытия.

Метафизика П.А. Флоренского в значительной степени и была творческим опытом преодоления инструментально-рационалистического отношения к языку и обращением к слову-имени, слову-символу, в котором только и может раскрыться уму и сердцу человека смысл его собственной жизни и жизни мира.

Одной из наиболее последовательных и завершенных метафизических систем в истории отечественной мысли принято считать философию С.Л. Франка (1877–1950). Первым значительным философским трудом С.Л. Франка стала его книга «Предмет знания» (1915, магистерская диссертация). В докторской диссертации «Душа человека» (1917) он предпринимает фундаментальный опыт построения философской психологии, последовательно критикуя тотальный эмпиризм «научной» психологии и в то же время указывая на «тупиковость» психологического субъективизма, всегда связанного с философским субъективизмом.

Душевную жизнь человека Франк рассматривал в качестве обладающего всей полнотой реальности и особой организации, целостного, динамического мира, несводимого ни к каким «внешним» факторам и ни в каком смысле не вторичного. Во внутреннем опыте личности, который никогда не бывает психологически замкнутым («я» всегда предполагает «ты» и «мы»), раскрывается абсолютное духовное бытие, и душа встречает Бога как «последнюю глубину реальности».

С.Л. Франк признавал себя принадлежащим «к старой, но еще не устаревшей секте платоников». Исключительно высоко ценил он религиозную философию Н. Кузанского. Существенное влияние на него оказала метафизика всеединства Вл.С. Соловьева. Идея всеединства играет определяющую роль в философской системе Франка, и с этим обстоятельством связан ее преимущественно онтологический характер.

Франк исходил из интуиции всеединства бытия: «Бытие есть всеединство, в котором все частное есть и мыслимо именно только через свою связь с чем-либо другим» («Непостижимое»). Это всеединство имеет, по Франку, абсолютный смысл, поскольку включает отношения Бога и мира. «Даже понятие Бога не составляет исключения... Он не мыслим без отношения к тому, что есть его творение». Впрочем, рациональное постижение и тем более объяснение абсолютного всеединства невозможны в принципе, и философ вводит понятие металогичности как первичной интуиции, способной к цельному видению сущностных связей действительности. Это «первичное знание», полученное

таким «металогическим» образом, Франк отличает от знания «отвлеченного», выражаемого в логических понятиях, суждениях и умозаклучениях. Знание второго рода совершенно необходимо: оно вводит человека в мир идей, мир идеальных сущностей и, что особенно важно, в конечном счете оно основано на «первичном», интуитивном (металогическом) познании. Таким образом, принцип всеединства действует у Франка и в гносеологической сфере.

Однако наделенный даром интуиции и способный к «живому» (металогическому) знанию человек с особой силой чувствует глубинную иррациональность бытия. «Неведомое и запредельное дано нам именно в этом своем характере неизвестности и неданности с такой же очевидностью... как содержание непосредственного опыта». Иррационалистическая тема, отчетливо заявленная уже в «Предмете знания», становится ведущей в метафизике книги Франка «Неведомое». «Познаваемый мир со всех сторон окружен для нас темной бездной непостижимого», — утверждал философ, размышляя о том, с какой «жуткой очевидностью» раскрывается ничтожность человеческого знания в отношении пространственной и временной бесконечности и, соответственно, «непостижимости» мира¹. Тем не менее основания для метафизического оптимизма существуют, считал религиозный мыслитель, связывая их прежде всего с идеей Богочеловечества. Человек не одинок, божественный «свет во тьме» дает ему надежду, веру и понимание собственного предназначения. «Как бы сильны и трагичны ни были борения, которые мы иногда здесь испытываем... — они в конечном счете все же разрешаются в непосредственно открывающемся мне интимном исконном единстве “Бога-со-мной”². Осознание такого единства приходит в личном духовном опыте и становится основанием для служения общечеловеческому делу религиозно-нравственного преображения природно-исторического бытия человека.

За пределы традиции российской философии всеединства мы выходим, обращаясь к метафизической системе Н.О. Лосского.

Николай Онуфриевич Лосский (1870–1965) окончил физико-математический и историко-филологический факультеты Петербургского университета, в дальнейшем стал профессором этого университета. Вместе с рядом других деятелей культуры он был выслан из Советской России в 1922 г. Лосский преподавал в университетах Чехословакии, с 1947 г. (после переезда в США) — в Свято-Владимирской духовной академии в Нью-Йорке. Основные труды философа: «Обоснование интуитивизма» (1906), «Мир как органическое целое» (1917), «Основные вопросы гносеологии» (1919), «Свобода воли» (1927), «Условия абсолютного добра» (1949) и др.

Н.О. Лосский характеризовал собственное учение в гносеологическом плане как систему интуитивизма, а в онтологическом плане — как «иерархический персонализм». Впрочем, обе эти традиционные философские сферы в его учении глубочайшим образом взаимосвязаны, и любая граница между теорией познания Лосского и онтологией имеет достаточно условный характер. Уже сама возможность интуитивного познания как «созерцания других сущностей такими, какими они являются сами по себе», базируется на онтологиче-

¹ Франк С.Л. Сочинения. — М., 1990. — С. 213–217.

² Там же. — С. 510.

ских предпосылках: мир — это «некое органическое целое», человек (субъект, индивидуальное «я») — «сверхвременное и сверхпространственное бытие», связанное с этим «органическим миром». Таким образом, «единство мира», в версии Лосского, становится решающим условием и основой познания, получающая наименование гносеологической координации. Сам же процесс познания определяется активностью субъекта, его «интенциональной» (целевой) интеллектуальной деятельностью.

Интеллектуальная интуиция, по Лосскому, позволяет субъекту воспринимать внепространственное и вневременное «идеальное бытие» (мир отвлеченного теоретического знания — «в платоновском смысле»), которое является конституирующим принципом «реального бытия» (во времени и пространстве). В признании связи двух родов бытия и, соответственно, существенной рациональности действительности Лосский усматривал принципиальное отличие собственного интуитивизма от иррационалистического интуитивизма А. Бергсона. Кроме того, в метафизике Лосского утверждалось существование сверхрационального, «металогического» бытия, которое он прямо связывал с идеей Бога.

Персонализм Лосского прежде всего выражался в его учении о «субстанциальных деятелях», индивидуальных человеческих «я», которые не только познают, но и творят «все реальное бытие». Лосский (оспаривая Декарта) был готов признать «субстанциальных деятелей» единственной субстанцией, «сверхпространственной и сверхвременной сущностью», выходящей «за пределы различия между психическими и материальными процессами»¹. Совместное творчество «деятелей» всегда образует «единую систему космоса», однако она не исчерпывает всего универсума, всего бытия. Существует «металогическое бытие», о котором свидетельствуют «мистическая интуиция», живой религиозный опыт и философское умозрение, приходящее, согласно Лосскому, к идее «сверхкосмического принципа» бытия. Именно стремление к «абсолютной полноте» бытия определяет выбор личности, ее опыт преодоления «онтологической пропасти между Богом и миром». В религиозной метафизике русского мыслителя путь человека, и соответственно всего тварного мира к Богу, имеет абсолютную ценность. Этот принцип стал основой «онтологической теории ценностей» Н.О. Лосского, его этической системы. Подлинно нравственные действия всегда содержательны, полны смысла уже по той причине, что являются ответом личности на Божественную Любовь, ее собственным опытом любви к Богу и другим людям, приближением к Царству Божию, где только и возможно в совершенной полноте единство «Красоты, Нравственного Добра (Любви), Истины, абсолютной жизни»².

Лев Исаакович Шестов (1866–1938) окончил юридический факультет Киевского университета. В молодости прошел через увлечение «левыми» идеями, серьезно занимался проблемами экономического и социального положения российского пролетари-

¹ Об особенностях «иерархического персонализма» Н.О. Лосского см. также: *Гайденко П.П.* Иерархический персонализм Н.О. Лосского // *Лосский Н.* Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. — М., 1995. — С. 349–370.

² *Лосский Н.* Условия абсолютного добра. — М., 1991. — С. 51.

ата (этому была посвящена его диссертация). В дальнейшем (по крайней мере, уже в 1890-х гг.) Шестов уходит от всякой политики в мир литературной критики и философской эссеистики, и выбор этот оказывается окончательным. Большая часть эмигрантского периода его жизни (в эмиграции он находился с 1919 г.) прошла во Франции.

Уже в первой большой работе Шестова-литератора «Шекспир и его критик Брандес» (1898) намечены основные темы его творчества: судьба отдельного, индивидуального человека в равнодушном и беспощадном мире природной и социальной необходимости; наука и «научное мировоззрение», по существу оправдывающие и благословляющие полнейшую безысходность человеческого существования, лишаящие жизнь даже трагического смысла.

Критика разума вообще и философского умозрения в первую очередь становятся сутью и содержанием всего дальнейшего творчества Шестова. Во имя чего он сделал этот на редкость последовательный и радикальный выбор в пользу иррационализма? Что побудило этого тонкого мыслителя, безусловно наделенного даром «ясного мышления» и «столь же «ясного изложения», тратить все свои духовные силы на бесконечную и непримиримую борьбу с философским разумом, фактически со всей метафизической традицией — от Платона до своего друга Гуссерля?

Н.А. Бердяев был склонен считать, что основная идея Шестова заключалась в его борьбе «против власти общеобязательного» и в отстаивании значения «личной истины», которая есть у каждого человека. В общем плане это, конечно, так: экзистенциальный опыт («личная истина») значил для Шестова неизмеримо больше любых универсальных истин. Но при таком взгляде его позиция утрачивала своеобразие и, в сущности, мало чем отличалась от позиции самого Бердяева, который с не меньшей энергией отстаивал значение духовного опыта личности. Однако на самом деле различие гораздо глубже. Шестов расходился с Бердяевым в наиболее важном для последнего метафизическом вопросе — вопросе о свободе.

Для Шестова учение Бердяева о духовном преодолении необходимости и духовном же созидании «царства свободы» не более чем обычный идеализм, причем как в философском, так и в житейском смысле, т.е. нечто возвышенное, но нежизненное (статья Шестова «Николай Бердяев. Гнозис и экзистенциальная философия»). Бердяевскому «гнозису» несотворенной свободы Шестов противопоставлял собственное ее понимание. «Вера есть свобода», «свобода приходит не от знания, а от веры»... — подобные утверждения постоянно присутствуют в поздних произведениях Шестова.

Именно идея веры-свободы дает основание рассматривать Шестова как религиозного мыслителя. Критикуя любые попытки умозрительного отношения к Богу (философские и богословские в равной мере), Шестов противопоставляет им исключительно индивидуальный, жизненный (экзистенциальный) и, надо подчеркнуть, свободный путь веры. Шестовская вера свободна потому, что она существует вопреки логике и наперекор ей, вопреки очевидности, вопреки судьбе. Но не только «внешняя» необходимость природы или рации чужды вере-свободе Шестова. Ничуть не в меньшей степени ей чужда вера в Промысел Божий, в Благодать, в возможность Божественной Любви к этому

миру, где страдают и погибают дети, где убивают Сократа, где трагически не понимают Ницше и Кьеркегора (экзистенциальных мыслителей, наиболее близких самому Шестову), где нет и не может быть правды.

Шестов искренне и глубоко критиковал «веру философов» за ее философски-олимпийское спокойствие, нападая с присущим ему литературным и интеллектуальным блеском на знаменитую формулу Спинозы «Не смеяться, не плакать, не проклинать, а понимать». Но и в сочинениях Шестова речь шла о вере, отнюдь не чуждой философии и рождающейся из глубоко выстрадавшего, но и не менее глубоко продуманного понимания невозможности спасения человеческой свободы без идеи Бога.

В своем радикальном иррационализме он продолжал твердо стоять на культурно-исторической и безусловно философской почве. Шестов никогда не уподоблял себя библейскому Иову (о вере которого писал ярко и проникновенно) и так же, как его философский «двойник» Кьеркегор, никогда не отождествлял себя с «рыцарем веры» Авраамом. Экзистенциальный философ не пророчествовал и не формулировал символ веры, не утверждал догматику. Он, даже отрицая разум, говорил о том, что считает истинным, — не больше, но и не меньше. Шестовский иррационализм не имел ничего общего с безумием, ни с обычным, ни со «священным». В нем, бесспорно, была единственно возможная, универсальная логика человеческой мысли. «Экзистенциальная философия, — утверждал Шестов, — начинается с трагедии, но это не исключает, а напротив, предполагает напряженность мысли». Эта философия исходит из предположения (или надежды, если говорить более «экзистенциальным» языком), что «неизвестное ничего общего с известным иметь не может, что даже известное не так уж известно, как это принято думать...»¹.

Представление о единой истории, о раз и навсегда случающихся событиях восторжествовало, по Шестову, в европейской мысли. Для него же единственный смысл истории заключался в том, что она может иметь «сослагательное наклонение». Идея веры-свободы появлялась в творчестве Шестова как единственно возможный «положительный» ответ на вопрос о смысле человеческого существования. Он не мог рационально доказать, что «бывшее станет не бывшим», что не будет убит Сократ, что иной окажется судьба Ницше и Кьеркегора, всех тех, чей жизненный удел опровергает любые попытки гармонизации мира, стремления представить его «лучшим из миров». Но в то же время Шестов не считал, что подобное невозможно: фактическая данность истории и ее «разумное» оправдание значили для него слишком мало.

Разоблачая рационализм в его претензиях на универсальность, Шестов «освобождал место вере»: только Бог может (уже не в мысли, а в реальности) «исправить» историю, сделать бывшее не бывшим. «То, что абсурдно с точки зрения разума, возможно для Бога», — утверждал Шестов-метафизик. «Для Бога нет ничего невозможного — это самая заветная, самая глубокая, единственная, я готов сказать, мысль Кьеркегора — а вместе с тем она есть то, что коренным образом отличает экзистенциальную философию от

¹ Шестов Л. Собрание сочинений. — СПб. — Т. 4. — С. 23.

умозрительной»¹. Но вера предполагает выход уже за пределы всякой философии, даже и экзистенциальной. Для Шестова экзистенциальная вера — это «вера в Абсурд», в то, что невозможное возможно и, самое главное, в то, что Бог желает этого невозможного. Надо полагать, что на этом последнем рубеже должна была остановиться не признававшая никаких пределов мысль Шестова: здесь и он мог только верить и надеяться.

Философское творчество Л.П. Карсавина, выдающегося русского историка-медиевиста, представляет оригинальный вариант российской метафизики всеединства.

Лев Платонович Карсавин (1882–1952) был автором ряда фундаментальных трудов о культуре европейского Средневековья: «Очерки религиозной жизни в Италии XII–XIII вв.» (1912), «Основы средневековой религиозности в XII–XIII вв.» (1915) и др. В 1922 г. он был избран ректором Петроградского университета. Однако в том же году вместе с другими деятелями культуры Карсавин был выслан из страны. В эмиграции (Берлин, затем Париж) Карсавин опубликовал ряд философских трудов: «Философия истории» (1923), «О началах» (1925) и т.д. В 1928 г. он стал профессором Каунасского университета. В 1949 г. Карсавин был арестован и отправлен в воркутинские лагеря. В нечеловеческих лагерных условиях, смертельно больной мыслитель буквально до последних дней продолжал заниматься творчеством, писал религиозно-философские сочинения, создал шедевры философской поэзии, духовно поддерживал других заключенных.

Источники метафизики всеединства Карсавина весьма обширны. Можно говорить о ее гностических истоках, влиянии неоплатонизма, «персонализма» св. Августина, восточной патристики, основных метафизических идей Н. Кузанского. Из русских мыслителей на него оказали влияние идеи А.С. Хомякова и Вл.С. Соловьева. Своеобразие карсавинской метафизики в значительной мере связано с развитыми им принципами методологии исторического исследования. Карсавин-историк решал задачи реконструкции иерархического мира средневековой культуры, обращая особое внимание на внутреннее единство (прежде всего социально-психологическое) ее различных сфер. Для идентификации «коллективного» в культурно-исторической реальности он ввел понятия «общий фонд» — общий тип сознания и «средний человек» — индивид, в сознании которого основные установки «общего фонда» доминируют. В конечном счете, по Карсавину, структурное единство преобладает в истории, выражая не только организацию ее эмпирического «тела», но и онтологический смысл.

Идея всеединства в метафизике истории Карсавина раскрывается в концепции становления человечества как развития единого всечеловеческого субъекта. Человечество он рассматривает как результат самораскрытия Абсолюта (теофания). Придавая исключительное метафизическое значение христианскому догмату троичности, Карсавин делает принцип триединства центральным в своей онтологии и историософии (первоединство—разъединение—восстановление). История в своих онтологических основаниях телеологична: Бог, Абсолют является источником и целью исторического бытия человечества как «всеединого субъекта истории». Человечество и тварный мир

¹ Шестов Л. Умозрение и откровение. — Париж, 1964. — С. 284.

в целом представляют несовершенную иерархическую систему. Тем не менее это именно единая система, динамика которой, ее стремление вернуться к божественной полноте, «обожению» определяются принципом триницизма.

Внутри человечества-субъекта действуют (индивидуализируются) субъекты низших порядков — культуры, народы, социальные слои и группы и, наконец, конкретные индивиды. Все эти «всеединые» объединения Карсавин именует симфоническими (коллективными) личностями. Все они несовершенны в своем единстве («стяженное единство»), но в то же время органический иерархизм разнообразных исторических сообществ содержит в себе истину и указывает на возможность единства (симфонии) несоизмеримо более высокого порядка. Путь же «единства» механического, лишённого исторической органики и метаисторической цельности, связанный с неизбежной «атомизацией» индивида в рамках индивидуалистической идеологии, либо его обезличивания под давлением идеологий тоталитарного типа, неизбежно, по мнению Л.П. Карсавина, оказывается тупиковым¹.

Весьма существенную роль религиозная метафизика играла в философской культуре русского зарубежья (первая эмиграция). Можно назвать ряд ярких мыслителей-метафизиков. И.А. Ильин (1883–1954) — автор глубоких историко-философских сочинений («Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» и т.д.), трудов по философии права, нравственной философии, философии религии («Аксиомы религиозного опыта» и т.д.), эстетике. Центральное место в религиозно-философской эссеистике Ильина занимала тема России, ее исторической судьбы.

Основные метафизические идеи Б.П. Вышеславцева (1877–1954) нашли отражение в его книге «Этика преображенного Эроса. Проблемы закона и благодати». В.В. Зеньковский (1881–1962) написал фундаментальную «Историю русской философии», «Основы христианской философии» и другие сочинения. Г.В. Флоровский (1893–1979) был блестящим богословом и философом, историком русской мысли («Пути русского богословия»). Историком и философом культуры был Г.П. Федотов (1886–1951). Это далеко не полный перечень. Именно религиозной метафизике отдали свои творческие силы многие русские мыслители-эмигранты.

В Советской России такое философское направление в мире официальной культуры просто не могло существовать. Идеологический диктат, начиная с 1920-х гг., исключил возможность продолжения этой философской традиции. Драматично сложилась судьба Алексея Федоровича Лосева (1893–1988) — выдающегося философа, ученого, исследователя, теоретика культуры и, возможно, последнего русского метафизика.

В ранний период творчества А.Ф. Лосев самым серьезным образом воспринял методологические принципы феноменологии. «Единственной опорой был тогда у меня “феноменологический метод” Гуссерля» («Очерки античного символизма и мифологии»). Можно сказать, что Лосева в философии Гуссерля привлекало то, что в определенной мере сближало ее с метафизикой

¹ Подробнее о философском творчестве Л.П. Карсавина см.: Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. — С. 131–187.

платоновского типа: учение об эйдосе, метод феноменологической редукции, предполагавший «очищение» сознания от всякого психологизма и переход к «чистому описанию», «усмотрению сущностей». В то же время методологизм и идеал «строгой научности», столь существенные для феноменологии, никогда не имели для Лосева самодовлеющего значения. Мыслитель стремился «описывать» и «усматривать» не только феномены сознания, хотя бы и «чистого», но и подлинно бытийственные, символически-смысловые сущности, эйдосы. Лосевский эйдос не эмпирическое явление, однако и не акт сознания. Это «живое бытие предмета, пронизанное смысловыми энергиями, идущими из его глубины и складывающимися в цельную живую картину явленного лика сущности предмета» («Музыка как предмет логики»).

Не принимая «статичности» феноменологического созерцания, Лосев в своем философском символизме обращается к диалектике, с исключительным пафосом определяя ее как «подлинную стихию разума ...чудную и завораживающую картину самоутвержденного смысла и разумения» («Философия имени»). Лосевская универсальная диалектика была призвана раскрыть смысл бытия мира, который, согласно философу, есть «разная степень бытия и разная степень смысла, имени». В имени «светится» бытие, слово-имя не только отвлеченное понятие, но живой процесс созидания и устройства космоса («именем и словами создан и держится мир»). В онтологии Лосева (мысль философа была онтологична уже изначально, и в этом отношении можно согласиться с В.В. Зеньковским, что «до всякого строгого метода он уже метафизик») бытие мира и человека раскрываются также в «диалектике мифа», который в бесконечно многообразных формах выражает столь же бесконечную полноту реальности, ее неиссякаемую жизненную силу. Метафизические идеи Лосева в большой степени определили философское своеобразие его поздних, фундаментальных трудов, посвященных античной культуре¹.

Выводы

1. Определяя роль религиозной философии в российском философском процессе начала века, следует избегать крайностей: в тот период она не была магистральным или наиболее влиятельным направлением, но она не была и неким второстепенным явлением (внефилософским, литературно-публицистическим и т.д.). В то же время надо отметить, что в философской культуре русского зарубежья (первая послереволюционная эмиграция) творчество религиозных мыслителей определяет уже очень многое и может быть признано ведущим направлением.

2. «Оправдание» пола с самого начала понималось Розановым именно как метафизическое оправдание. Непостижимость пола никоим образом не означает, с точки зрения мыслителя, его ирреальности. Напротив, пол и есть самое реальное в этом мире и остается неразрешимой загадкой в той же мере, в какой недоступен разуму смысл самого бытия.

¹ О личности и творчестве А.Ф. Лосева см. также: *Тахо-Годи А.А.* А.Ф. Лосев. Жизнь и творчество // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. — М., 1991.

3. Внутренней основой и импульсом метафизики Бердяева являются свобода и творчество. Свобода — это то, что в конечном счете на онтологическом уровне определяет содержание «царства духа», смысл его противостояния «царству природы». Творчество всегда имеет своей основой и целью свободу и, по сути, исчерпывает «позитивный» аспект человеческого бытия в бердяевской метафизике и в этом отношении не знает границ: оно возможно не только в опыте художественном и философском, но и в опыте религиозном и моральном (парадоксальная этика), в духовном опыте личности, в ее исторической и общественной активности.

4. Экзистенциальная философия, как утверждал Шестов, начинается с трагедии, но это не исключает, а, напротив, предполагает напряженность мысли. Шестов предлагает забыть о том привычном образе мира, который навязан человеку наукой, рационалистической философией и здравым смыслом. В мире экзистенциальной философии будущее, даже то, что связано с творчеством человека, совершенно неизвестно.

Контрольные вопросы

1. Каковы причины и основные направления религиозно-философского движения в России в начале XX в.?
2. Раскройте смысл и содержание «метафизики пола» В. Розанова.
3. Охарактеризуйте диалектику идей свободы и творчества в христианском персонализме Н. Бердяева.
4. В чем состоит историософский смысл софиологической концепции С. Булгакова?
5. В чем заключается специфика рассмотрения проблемы иррационального в воззрениях С. Франка и Л. Шестова?
6. Каким образом общие принципы метафизики всеединства Л. Карсавина связаны с его концептом «симфонической личности»?

Для дополнительного чтения

- Бердяев Н.А.* Смысл истории. — М., 1992.
Бердяев Н.А. Философия свободного духа. — М., 1994.
Зеньковский В.В. История русской философии: В 4 т. — Л., 1991.
Лосский Н.О. История русской философии. — М., 1991.
Половинкин С.М. Русская религиозная философия. — СПб., 2010.
Розанов В.В. Сочинения: В 2 т. — М., 1990.
Русская философия: Малый энциклопедический словарь. — М., 1995.
Сербиненко В.В. Русская религиозная метафизика (XX век). — М., 1996.
Флоровский Г.В. Пути русского богословия. — Киев, 1991.

ФИЛОСОФСКАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА

ГЕРМЕНЕВТИКА КАК ПРАКТИКА И КАК ТЕОРИЯ

Слово «герменевтика» греческого происхождения: *hermeneuein* означает «возвещать», «толковать», «разъяснять». В широком смысле «герменевтика» — это искусство истолкования текстов. Корни этого искусства уходят в Античность. В древнегреческой мифологии Гермес — вестник богов, которому надлежало не просто возвещать смертным веления свыше, но и растолковывать их. Задача герменевтов (ученых толкователей) в эпоху эллинизма состояла в интерпретации сакральных текстов, смысл которых был закрыт для непосвященных. К числу сакральных относились не только теологические, но и юридические тексты (тексты законов).

В Средние века герменевтика понималась как экзегетика — комментирование Библии. Функция экзегетики состояла прежде всего в таком истолковании Священного Писания, при котором тот или иной фрагмент (например, эпизод из жизни древнееврейского народа) выступил бы не в его буквальном, а в собственно религиозном значении. Такая интерпретация, получившая название «аллегорической», позднее была дополнена и уточнена в рамках так называемой четырехуровневой теории интерпретации, различавшей историческое (буквальное), аллегорическое, моральное и анагогическое (мистическое) истолкование. Например, если в Библии говорится об Иерусалиме, то в буквальном смысле это означает город в Иудее, в аллегорическом — Церковь Христову, в моральном — душу верующего, а в мистическом — Царствие небесное.

Важным этапом для развития герменевтики было Возрождение. В эту эпоху происходит постепенная эмансипация литературы: к корпусу текстов, нуждающихся в ученом толковании, прибавляются произведения классических античных авторов. Именно тогда складывается различие между *hermeneutika sacra* и *hermeneutika profana*; предметом первой являются сакральные тексты, второй — тексты профанные, т.е. не имеющие прямого отношения к Библии.

Решающее значение для становления герменевтики в качестве самостоятельной дисциплины имела Реформация. Если католическая теология опирается на традицию интерпретации Священного Писания (а именно на произведения Отцов церкви — Священное Предание), то в протестантской теологии за Священным Преданием отрицается сакральный статус. Оно перестает служить непререкаемым канонам истолкования Библии. Тем самым задача, стоящая перед герменевтами, разрастается до невиданных размеров. На протестантской основе и вырастает герменевтика как особая дисциплина — учение

о методах интерпретации. Первым документом такой герменевтики считается трактат Й. Даннхаузера «*Hermeneutika sacra*» (1654). Из сакральной герменевтики впоследствии выросла теологическая герменевтика (И. Эрнести, Рамбах), из профанной — филологическая (Й.М. Хладениус, Фр. Аст, Фр. Вольф, Г.Ф. Майер). С Просвещением традиция теологической герменевтики отходит на задний план, тогда как филологическая герменевтика набирает силу.

Подводя итог изложенному, можно сказать, что до сих пор речь шла не столько об истории герменевтики, сколько об ее предыстории. Ее история в современном понимании слова начинается на рубеже XVIII—XIX вв. и связана с именем Фридриха Шлейермахера.

СТАНОВЛЕНИЕ ГЕРМЕНЕВТИКИ КАК ТЕОРИИ. ГЕРМЕНЕВТИКА КАК УНИВЕРСАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ ПОНИМАНИЯ

Фридрих Шлейермахер (1768—1834) — крупный протестантский богослов, философ и переводчик (ему принадлежит канонический перевод Платона на немецкий язык). Шлейермахер превратил герменевтику в универсальную теорию понимания. Предмет этой теории — тексты самого разного рода, без отбора «достойных» истолкования из множества «недостойных» истолкования. Разработанные Шлейермахером «правила понимания» не специфицируются в зависимости от типа текста (прежде считалось, что к различным произведениям — «священным», «классическим» и «авторитетным» — надлежит применять различные правила интерпретации).

Цель герменевтики, по Шлейермахеру, состоит в прояснении условий возможности понимания письменных документов. Любой письменный документ представляет собой «языковое обнаружение», имеющее двоякую природу. С одной стороны, он является частью общей системы языка, с другой — продуктом творчества некоторого индивида. Поэтому перед герменевтикой стоит двоякая задача: исследование языкового обнаружения в качестве элемента определенной языковой системы и вместе с тем — как обнаружения стоящей за ним уникальной субъективности. Первую часть задачи выполняет объективное (или грамматическое) истолкование, вторую — техническое (или психологическое). Грамматическое истолкование анализирует текст как часть определенной лексической системы, психологическое же исследует индивидуальный стиль, т.е. комбинации выражений, не заданные лексической системой. В поздних работах Шлейермахер отдавал предпочтение разработке технической, т.е. субъективной, психологической интерпретации.

Основной процедурой психологической интерпретации является «вживание» (*einleben*) толкователя в душевный мир автора. «Вживание» и «эмпатия» (вчувствование) в принципе возможны потому, что и исследователь текста, и его автор суть индивидуальные выражения одной и той же сверхиндивидуальной жизни (духа).

К Шлейермахеру восходит также важное различие между «компаративными» и «дивинаторными» процедурами интерпретации: если в первом случае высказывания, составляющие определенный письменный документ, истолковываются в сравнении с языковым и историческим контекстом (с иными

текстами соответствующей эпохи), то интуитивно схватывается смысл произведения. Шлейермахер обратил внимание на круговой характер процесса понимания (так называемый герменевтический круг): понимание части (например, отдельного слова) невозможно без понимания целого (в частности, того предложения, в которое это слово входит), но понимание целого, в свою очередь, предполагает понимание частей.

Надо отметить, что герменевтическая теория Шлейермахера оставлена им лишь в рукописных фрагментах. Это затрудняет ее объективное, беспристрастное изложение и открывает широкий простор для манипуляций с отдельными положениями. В результате наследие Шлейермахера стало ареной борьбы. Одни видят в нем основоположника великой традиции, нашедшей продолжение в конце XIX – начале XX вв. и нуждающейся в лишь в систематизации, другие заостряют отдельные положения его герменевтики в противовес последующей герменевтической традиции. К числу первых относится прежде всего итальянский историк права Э. Бетти, ко вторым — немецкий философ Х.-Г. Гадамер.

ГЕРМЕНЕВТИКА КАК МЕТОДОЛОГИЯ ГУМАНИТАРНОГО ПОЗНАНИЯ

Этапом истории герменевтики была концепция В. Дильтея, в рамках которой герменевтике приписывается особая методологическая функция. Понимание, с которым имеет дело герменевтика, представляет собой, согласно Дильтею, не просто некий аспект теории познания, но фундамент гуманитарного знания (наук о духе) вообще. Дильтей не был первым мыслителем, обратившим внимание на особый статус понимания в гуманитарных науках. Так, немецкий историк Й.С. Дройзен в достаточно острой форме поставил вопрос о методологической нехватке историографии, препятствующей ей стать наукой. Методом исторического познания, по Дройзену, должно стать «понимание». Предмет последнего составляют не объективные факты, а то, что свое время уже было проинтерпретировано, работа историка — это «понимающее схватывание» когда-то понятого.

Сходные мысли применительно к труду филолога высказывает А. Бёк. Его знаменитая формула, согласно которой филология есть «познание познано-го», имеет в виду два обстоятельства. Во-первых, филологическое знание добывается в ходе реконструкции некоторого документа, но то, что подлежит реконструкции, представляет собой определенное знание. Рекогнитивный акт филолога всегда нацелен на некоторое когнитивное целое. Во-вторых, документы, с которыми имеет дело филолог, суть письменно зафиксированные результаты познавательных усилий того или иного индивида, но эти фиксации имеют большее содержание, чем было ведомо оставившему их индивиду. «Сообщаемое» не сводится к тому, что тот или иной автор намеревался сообщить. В свое время то же самое имел в виду Шлейермахер, когда говорил о необходимости «понять автора лучше, чем он сам себя понимал».

В своей «Энциклопедии и методологии филологических наук» (курс лекций, прочитанных между 1809 и 1865 гг., издан в 1877 г.) Бёк выделяет четыре

основных типа интерпретации: грамматическую, историческую, индивидуальную и родовую (относящуюся к различным типам речи и литературным жанрам). В грамматической интерпретации текст понимается исходя из целостного контекста «общеупотребительных выражений языка», в исторической — из взаимосвязи «ходовых представлений» данной эпохи (в обоих случаях дело идет об объективных условиях сообщения). Субъективные условия сообщения анализируются через истолкование индивидуальности говорящего (индивидуальная интерпретация) и через отнесение сообщения к определенной речевой форме (родовая, или «генерическая» интерпретация).

Таким образом, заслуга Дильтея заключается не в том, что он выдвинул тезис об особом статусе понимания в историко-гуманитарных науках (науках о духе), а в том, что он предпринял попытку систематического развития этого тезиса.

Герменевтика у Дильтея — часть более широкого методологического проекта, цель которого — обосновать особую значимость историко-гуманитарного познания, несводимость процедур такого познания к процедурам естественных наук. Своеобразие сферы, с которой имеют дело гуманитарные науки, состоит в том, что познающий субъект сам есть часть той сферы, которую ему надлежит познать. Из этой констатации вырастает знаменитая формула Дильтея, согласно которой «природу мы объясняем, духовную жизнь мы понимаем». Позднее это положение послужило поводом к противопоставлению объяснения и понимания как двух несовместимых методов познания. Хотя некоторые фрагменты Дильтея приводят к подобной трактовке его мысли, сам он подобной дихотомии не строил. «Понимание», согласно Дильтею, не противостоит объяснению, а, скорее, дополняет его.

Понимательные процедуры совершенно необходимы для постижения целостности, именуемой Дильтеем, Жизнью. «Жизнь» здесь — наименование духовно-исторического мира. Его важнейшая особенность — изоморфность нам как познающим. Живое может быть познано живым. «Дух в состоянии понять лишь то, что порождено духом».

В ходе герменевтического поиска Дильтея остро выявилась ключевая методологическая трудность герменевтики, известная как проблема психологизма. Суть ее состоит в поиске объективного значения произведения (или, как его называет Дильтей, жизнепроявления). Где гарантия этой объективности? Дильтей ищет ее в принадлежности понимающего субъекта и понимаемого им объекта одному и тому же смысловому полю — Жизни, или Духу (духовно-историческому миру). Историк, будучи в той же мере, как и толкуемый текст, частью духовно-исторического мира, может прибегнуть в своих интерпретационных усилиях к «вчувствованию», а будучи моментом исторической Жизни, он может опереться на «переживание». Однако гарантией объективности ни «вчувствование», ни «переживание» служить явно не могут. Вот почему Дильтей переводит внимание с интуитивно-психологического на объективно-исторический момент герменевтической активности.

Понимание предполагает не только (субъективное) сопереживание, но и (объективную) реконструкцию того культурно-исторического мира, в котором

определенный текст возник и обнаружением, объективацией которого является. Неслучайно Дильтей так часто обращается к гегелевскому понятию «объективного духа», а также наряду с понятием «переживание» (*erlebnis*), вводит понятия «выражение» (*ausdruck*) и «значение» (*bedeutung*). Понимание трактуется им в поздних работах в качестве «воспроизводящего переживания» (*nach-erlebnis*) и реконструкции. Его объект не только и не столько индивидуальные психические акты, а сфера не сводимых к отдельным индивидам идеальных значений.

ГЕРМЕНЕВТИКА КАК ФИЛОСОФИЯ

Водоразделом в истории герменевтической мысли стала работа М. Хайдеггера «Бытие и время» (1927). Понимание рассматривается здесь не столько как способ познания, сколько как способ бытия. Человеческое бытие (*Dasein*) есть с самого начала бытие понимающее. Именно благодаря этому обстоятельству человек в состоянии схватывать мир на допредикативном уровне. Истолкование изначально заложенного в человеческом бытии понимания бытия (*seinsvertaendnis*) Хайдеггер называет «герменевтикой фактичности». Отсюда вытекают, по меньшей мере, два принципиальных следствия: онтологический характер герменевтического круга и основополагающее значение феномена историчности.

Во-первых, коль скоро понимание представляет собой не гносеологическую процедуру, а принадлежит самой структуре человеческого бытия, к фундаментальным условиям самой его возможности, то герменевтический круг, разорвать который стремилась традиционная теория интерпретации, перестает восприниматься в качестве познавательной трудности. Иными словами, герменевтический круг приобретает онтологический характер. Во-вторых, в новом свете предстает так называемая проблема историзма.

«Историзмом», начиная с рубежа XIX–XX вв., называли исторический позитивизм — бессистемное накопление исторических фактов, не задающееся вопросом об их значимости. По сути, проблема историзма — это проблема релятивизма. Хайдеггер ищет решение этой проблемы через понятие «историчности» (*geschichtlichkeit*). Историю, заключенную в этом понятии, он предлагает мыслить не как (завершенное) прошлое, а как (незавершенное) движение, в котором мы сами находимся. Продумывание историчности в качестве сущностной черты человеческого существования и должно способствовать преодолению историзма. Человек существует исторически в той мере, в какой он не просто предоставлен своим историческим условиям, а в той, в какой он определенным образом относится к этим условиям. Соответственно он относится и к своим собственным возможностям. Это отношение к исторически определенному миру как пространству возможностей развертывается в понимании. Понимание как отношение к возможностям, в свою очередь, исторично, ибо всегда связано с ситуацией, в которой человек себя застает. Выход за пределы собственной ситуации, ее трансцендирование делает возможным понимание другой исторической ситуации. В ходе установления отношения к

другой ситуации обретается понимание собственной, т.е. самопонимание. Эти следствия и выводит из «Бытия и времени» Х.-Г. Гадамер.

Ханс-Георг Гадамер (1900–2002) — немецкий философ, ученик Хайдеггера, основоположник философской герменевтики. Изучал философию, германистику и историю искусств сначала в Бреслау (ныне Вроцлав), затем в Марбурге. Под руководством Наторпа и Н. Гартмана защитил диссертацию «Сущность удовольствия в диалогах Платона» (1922). Слушал лекции М. Шелера и Э. Гуссерля, работал в семинаре Хайдеггера. Философское образование дополнил классико-филологическим (на кафедре П. Фридендера в Марбургском университете), по завершении полного курса обучения представил к защите работу «Диалектическая этика Платона». В 1927–1936 гг. — доцент в университетах Марбурга и Кля, в 1937 г. — профессор в Марбурге, с 1939 г. — в Лейпцигском университете (в 1947–1949 гг. — ректор), 1949–1968 гг. — во Франкфурте на Майне (где получил заведование кафедрой, руководимой ранее К. Ясперсом). После выхода на пенсию (1968) жил и работал в Гейдельберге. Вплоть до конца 1980-х годов был активным участником философских семинаров, в том числе в США. Практически до конца жизни — частый гость международных коллоквиумов (особенно в Италии).

Развитая Гадамером концепция философской герменевтики — результат синтеза экзистенциально-феноменологической философии с предшествующей герменевтической традицией. Для Гадамера, как и для Хайдеггера, понимание есть форма первичной данности мира человеку. Оно не просто лежит в основе нашего отношения к тем или иным текстам, но в основе нашего отношения к миру. Поэтому герменевтика, будучи философией понимания, имеет универсальный статус, или универсальное измерение. Она не ограничивается методологическими вопросами истолкования произведений прошлой культуры и не сводится к разработке методологии гуманитарного познания, но имеет отношение к фундаментальным — онтологическим — структурам человеческого существования, к базисным моментам нашей коммуникации с другими людьми и нашего отношения к действительности. Эта установка ведет к достаточно серьезному отмежеванию Гадамера от герменевтической традиции, прежде всего от ее линии, восходящей к Дильтею.

Прежняя герменевтика стремилась к некоторому объективному, «правильному» пониманию текста. Залогом объективности был заключенный в тексте смысл. Его предполагалось воспроизвести посредством вникания в смысловое содержание, вложенное в текст автором. Это вникание, в свою очередь, предполагало воспроизведение смыслового поля, окружавшего текст — реконструкцию культурно-исторических условий его создания. Эту процедуру называли «перемещением» (*versetzung*). Историком надлежало мысленно перенестись из своего исторического и культурного мира в мир автора. Как бы ни трактовать этот процесс — как эмпатию, «вживание» в чужую субъективность, или как «вживание» в эпоху, в которой жил творец того или иного текста, в любом случае базисной операцией истолкования служило перемещение, а его идеалом — устранение зазора, отделяющего интерпретатора от интерпретируемого.

Гадамер находит этот идеал непродуктивным. Во-первых, потому, что он недостижим. Интерпретатор никогда не сможет «освободиться» от собственной ситуации, перевоплотившись в другую субъективность. Вера в такую воз-

можность — иллюзия наивного объективизма. Во-вторых, и это главное, такое стремление не нужно. Оно не столько облегчает понимание, сколько затрудняет его. Или делает понимание невозможным, ибо понять некий чужой опыт можно, лишь сопоставив его со своим собственным, т.е. именно в качестве иного опыта. Поэтому более корректным описанием процедуры понимания будет не перемещение интерпретатора из собственного горизонта в горизонт текста, а слияние их горизонтов. Причем слияние это никогда не бывает полным. Дистанция, отделяющая истолкователя от истолковываемого текста, всегда остается. Она составляет необходимое условие понимания.

Гадамеровскую полемику с объективизмом традиционной герменевтики не следует расценивать как проповедь субъективизма. Дело в другом: в продуктивности герменевтического усилия, а продуктивным оно становится только в случае отнесения, применения содержания текста к содержанию интеллектуального и культурного опыта того, кто этот текст интерпретирует. Это первый момент.

Второй момент связан с феноменологической установкой по отношению к тексту. Объектом понимания в философской герменевтике выступает не воплощенная в тексте субъективность (чье-то «жизнепроявление», если пользоваться терминологией Дильтея), а независимое от чьих-либо субъективных намерений смысловое содержание. Последнее Гадамер именуется «предметностью», или «вещностью» (*sachlichkeit*) текста. Интерпретационная активность должна быть нацелена прежде всего на тот «предмет» (*sache*), о котором идет речь в тексте. Это требование Гадамера — понимать не чужую субъективность, а несводимое к ее интенциям «существо дела» — отсылает к требованию Гуссерля «к самим предметам», или «к самим вещам» («*zur sache selbst!*»). Гадамеровская герменевтика выступает здесь как «прививка» феноменологии к стволу герменевтической традиции как традиции истолкования письменных документов.

Стремление Гадамера уберечь герменевтику от психологизма можно проиллюстрировать и иным образом. Когда Шлейермахер говорил о том, что истолкователь должен «понять автора лучше, чем тот сам себя понимал», он ставил вопрос об объективном смысловом содержании (значении) текста, не сводимом к интенциям его создателя. То, что «хотел» сказать автор, и то, что его произведение может «означать», — разные вещи. Смысл текста не тождественен его замыслу. Идеально-логические содержания не сводятся к субъективно-психическим состояниям.

Отметим еще один момент концепции философской герменевтики, развитой Гадамером. Понимание, по Гадамеру, есть событие, и в качестве такового — момент события традиции. Это означает, что традиция не есть нечто внеположное нам, но то, что постоянно «совершается», и мы, интерпретируя ее, являемся частью ее совершения. С одной стороны, это положение Гадамера в высшей степени продуктивно для герменевтической практики. Отсюда вытекают и концепция истолкования как диалога интерпретатора с текстами прошлых эпох, и положение об исторически-действенном сознании (всякий акт интерпретации того или иного произведения определен предшествующей традицией его интерпретации и сам, в свою очередь, образует звено в беско-

нечной цепи традиции). С другой стороны, развивая собственный тезис об определенности понимания традицией — о причастности понимающего бытию понимаемого — Гадамер говорит о конструктивной роли предрассудков в историческом познании. Дорефлексивные и допредикативные структуры нашего опыта, согласно Гадамеру, более важны для понимания традиции, чем рефлексивная деятельность. «Пред-рассудок» (нем. *vorgurteil* буквально — «пред-суждение») в гораздо большей мере определяет нашу познавательную активность, чем рассудок, — полагает Гадамер. Но не принижается ли тем самым роль критического мышления, не становится ли наша мысль беспомощным придатком уже состоявшегося «события мысли»?

РАЗМЕЖЕВАНИЕ ТРАДИЦИОННОЙ И ФИЛОСОФСКОЙ ГЕРМЕНЕВТИКИ

Говоря о Шлейермахере, мы уже коснулись полемики между представителями так называемой теоретической герменевтики (герменевтики в качестве теории интерпретации текстов) и философской герменевтики. Сторонники теоретической герменевтики — ее можно также назвать традиционной — в большинстве случаев крайне скептически относятся к Гадамеру и его последователям. Центральная фигура традиционной герменевтики — Эмилио Бетти (1890—1970) — итальянский историк права, ведущий представитель герменевтики.

Опираясь на Шлейермахера, а также на Дильтея и его последователей (Г. Миш, Й. Вах и др.), Э. Бетти создал всеобъемлющий компендиум процедур и правил истолкования текстов. Таков его труд «Общая теория интерпретации» (1955), переведенный с итальянского на основные европейские языки. Объектом понимания являются, по Бетти, «значащие формы», за которыми стоит объективировавшийся в них дух. Понимание текста — триадический процесс, включающий следующие этапы: рекогнитивный (узнавание), репродуктивный (воспроизведение) и нормативный (применение). Им соответствуют следующие каноны (правила), или принципы интерпретации:

- принцип автономии объекта, согласно которому последний обладает имманентной логикой существования;
- принцип когерентности значения, т.е. воспроизведения объекта в целостности его внутренних связей;
- правило актуальности значения, означающее, что реконструируемое целое подлежит включению в интеллектуальный горизонт интерпретатора.

Различие между традиционной и философской герменевтикой очевидно. Если в традиционной герменевтике понимание выступает как методологическая, то в философской — как онтологическая категория. Если цель традиционной герменевтики — методически выверенная реконструкция смысла, вложенного в тот или иной текст автором, то цель философской герменевтики — анализ структуры герменевтического опыта под углом зрения раскрытия заключенного в нем человеческого отношения к миру.

Размежевание двух трактовок герменевтики имеет достаточно резкий характер. Ряд исследователей (в основном литературоведов) просто не принимают гадамеровской версии герменевтики, считая ее недопустимым уклоном от идеала научности. Герменевтика, согласно этому подходу, может быть только одна: это учение о правилах и процедурах интерпретации и ничего более. На такой позиции стоят, в частности, Е.Д. Хирш («Значимость интерпретации», 1967) и Т. Зеебом («Критика герменевтического разума», 1972), не упускающие случая упрекнуть Гадамера и его последователей в релятивизме и субъективизме.

Между тем эта полемика во многом надумана. У самого Гадамера можно найти немало мест, где он подчеркивает важность «процедурных» вопросов интерпретации. Но собственно герменевтическая проблема, проблема понимания как таковая, начинается там и тогда, где и когда «процедурные» вопросы уже решены.

ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ПОСЛЕ ГАДАМЕРА

Своеобразную версию философской герменевтики предложил Поль Рикёр (1913–2005) — один из крупнейших французских мыслителей современности, ведущий теоретик феноменологической герменевтики, профессор университетов Парижа, Страсбурга, Чикаго, почетный доктор более чем тридцати университетов мира. Задачей своего творчества считал разработку обобщающей концепции человека XX в. с учетом того вклада, который внесли в нее философия жизни, феноменология, экзистенциализм, персонализм, психоанализ и т.д.

Рикёр приходит к герменевтике из феноменологии, и в частности из феноменологии религиозного опыта. Важнейший элемент последнего — феномен греховности. Поскольку артикуляцией феномена греховности является признание, которое есть не что иное, как языковое событие, перед феноменологом встает задача интерпретации. Во-первых — интерпретации символов греха и вины, а во-вторых — мифов о грехопадении и избавлении.

Герменевтический проект Рикёра, так же как и гадамеровский, опирается на «Бытие и время» Хайдеггера. Но если Хайдеггер, введя онтологическое понятие понимания, проложил «короткий путь к Бытию», то герменевтика, разрабатываемая Рикёром, идет к Бытию, т.е. к онтологии, длинным путем. Задача герменевтики, по Рикёру — это раскрытие смысловых структур, обладающих избыточностью. Такими структурами являются символы. Выделяются три основных типа символа — космические, или «иерофантические», символы сновидений, или «онирические» и поэтические символы. Первые составляют предмет феноменологии религии, вторые — психоанализа, третьи — литературной критики.

Герменевтическое истолкование нацелено на то измерение символа, которое, находя выражение в языке, не полностью совпадает со своим языковым выражением, не тождественно ему. Несводимый к языку остаток — мощное и действенное в символе — требует установления обратной связи между языком и опытом. Установление такой связи — важнейший момент герменевтики.

Таким образом, в отличие от Гадамера, сводящего, в конечном итоге, герменевтический опыт к языковому, Рикёр перенацеливает герменевтику на интерпретацию внеязыковых феноменов. Философская герменевтика должна поэтому вступить в продуктивный диалог с теориями интерпретации, поставляемыми такими направлениями исследования, как психоанализ и структурализм. Общее между ними состоит в том, что конституирование смысла они возводят к некоей независимой от субъекта бессознательной инстанции (динамика влечений в первом случае и структуры языка — во втором).

Размежеванию с психоанализом посвящена работа «Об интерпретации. Эссе о Фрейте» (1965), размежеванию со структурализмом (а также с аналитической философией) — сборник статей «Конфликт интерпретаций» (1969). Если герменевтика — это теория правил, которым подчиняется интерпретация символов, то психоанализ может рассматриваться как разновидность герменевтики. Расшифровка символов сновидений в психоанализе чрезвычайно важна, поскольку демонстрирует связь последних с архаическими структурами, однако недостаточна, потому что не идет к более глубоким слоям символического.

Недостаточность структуралистского подхода Рикёр демонстрирует, критикуя представление о языке как о замкнутой системе, как бы независимой от говорящего субъекта. Структурализм, по сути, ограничивается проблематикой семиологии (рассматривающей знаки как элементы системы) и не выходит на уровень семантики (рассматривающей знаки как элементы дискурса). Будучи «семантикой многозначных выражений», герменевтика, по Рикёру, обладает неоспоримым преимуществом и перед аналитической философией, пытающейся перестроить живой язык в соответствии с той или иной идеальной моделью. Высшая цель «универсальной герменевтики», построить которую Рикёр намеревался на основе синтеза достижений различных частных типов интерпретации, — воссоединение утраченного единства человеческого языка.

После 1975 г., когда «Истина и метод» Гадамера была переведена на английский язык, начинается «герменевтический бум» в Северной Америке. При этом гадамеровские идеи интенсивно осваиваются не столько философами, сколько литературоведами, литературными критиками и искусствоведами (Д. Хой, Р. Бернштейн и др.).

В сфере философии влияние Гадамера ограничивается преимущественно немецкоязычным пространством (Р. Виль, Р. Бубнер, М. Франк и др.). В числе мыслителей, воспринявших импульс философской герменевтики, следует назвать австрийского теолога Э. Корета, использующего положения экзистенциальной герменевтики (или герменевтической феноменологии) Хайдеггера и Гадамера для модернизации неотомистской антропологии. Из популяризаторов герменевтики в англо-американском культурном пространстве наиболее известен канадский философ Ж. Гронден.

Весомый вклад в разработку и осмысление герменевтической проблематики внес немецкий философ Отто-Фридрих Больнов (1903—1991), собственная концепция которого строилась на сочетании идей Дильтея и экзистенциально-феноменологической традиции XX в. Значительную часть своего творчества О.Ф. Больнов посвятил разработке так называемой герменевтической логики,

у истоков которой стоял Ханс Липпс с его фундаментальным трудом «Исследования по герменевтической логике» (1938). Значительный вклад в развитие идеи «герменевтической логики» внес также ученик Дильтея Георг Миш¹. Опираясь на теории Миша и Липпса, Больнов демонстрирует, что логика не сводится к понятиям, и что сфера логического должна быть расширена — за счет включения в ее орбиту внедискурсивных форм артикуляции смысла.

Надо отметить, что герменевтическая проблематика присутствует в современной философии и без того, чтобы разрабатывающие ее мыслители принадлежали к философскому направлению, связанному с этим именем. Так, например, для Карла-Отто Апеля (р. 1922) философская герменевтика — лишь аспект трансцендентальной прагматики (учения о фундаментальных условиях языкового общения), а для Ю. Хабермаса (р. 1929) герменевтика — составная часть его теории коммуникативного действия.

Хабермас ограничивает притязания философской герменевтики на универсальность. Герменевтика для Хабермаса — инструмент критики «ложного сознания» и извращенных форм коммуникации. Полемизируя с Гадамером относительно природы понимания, представитель критической теории возражает против гадамеровского положения об определенности понимания традицией. В самом деле, если безоговорочно принять тезисы Гадамера о продуктивности предрассудка в процессе познания и о «принадлежности» интерпретатора понимаемому им «бытию», то в тени остается вопрос о роли рефлексии. Если условия нашего понимания с самого начала заданы понимаемым нами бытием (в частности, бытием традиции), то каким образом возможно критическое отношение к собственной традиции?

Выводы

1. Слово «герменевтика» греческого происхождения: *hermeneuein* означает «возвещать», «толковать», «разъяснять». В широком смысле герменевтика — это искусство истолкования текстов.
2. История герменевтики в современном значении слова начинается на рубеже XVIII–XIX вв. и связана с именем Фридриха Шлейермахера.
3. Цель герменевтики, по Шлейермахеру, состоит в прояснении условий возможности понимания письменных документов. Любой письменный документ представляет собой «языковое обнаружение», имеющее двоякую природу. С одной стороны, он является частью общей системы языка, с другой — продуктом творчества некоторого индивида.
4. Перед герменевтикой стоит двоякая задача: исследование языкового обнаружения в качестве элемента определенной языковой системы и вместе с тем — как обнаружения стоящей за ним уникальной субъективности.
5. Основной процедурой психологической интерпретации является «вживание» толкователя в душевный мир автора. Вживание и эмпатия (вчувство-

¹ Уместно заметить, что первооткрывателем в этой сфере был русский философ Г. Шпет, герменевтическое наследие которого стало недавно доступно немецким специалистам. — См. об этом подробнее: Rodi F. *Hermeneutische Logik im Umfeld der Phaenomenologie* // Idem, *Erkenntnis des Erkantten: zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts.* — Frankfurt, 1990. — S. 147–167.

вание) в принципе возможны потому, что и исследователь текста, и его автор суть индивидуальные выражения одной и той же сверхиндивидуальной жизни (духа).

6. Этапом в истории герменевтики была концепция В. Дильтея, в рамках которой герменевтике приписывается особая методологическая функция. Понимание, с которым имеет дело герменевтика, представляет собой, согласно Дильтею, не просто некий аспект теории познания, но фундамент гуманитарного знания (наук о духе) вообще.

7. Заслуга Дильтея заключается не в том, что он выдвинул тезис об особом статусе понимания в историко-гуманитарных науках (науках о духе), а в том, что он предпринял попытку систематического развития этого тезиса.

8. Герменевтика у Дильтея — часть более широкого методологического проекта, цель которого — обосновать особую значимость историко-гуманитарного познания, несводимость процедур такого познания к процедурам естественных наук.

9. Водоразделом в истории герменевтической мысли стала работа М. Хайдеггера «Бытие и время» (1927). Понимание рассматривается здесь не столько как способ познания, сколько как способ бытия. Человеческое бытие (*Dasein*) есть с самого начала бытие понимающее. Именно благодаря этому обстоятельству человек в состоянии схватывать мир на дорефлексивном уровне. Истолкование изначально заложенного в человеческом бытии понимания бытия (*seinsvertaendnis*) Хайдеггер называет «герменевтикой фактичности».

10. Концепция философской герменевтики, развитая учеником Хайдеггера Х.-Г. Гадамером, — результат синтеза экзистенциально-феноменологической философии с предшествующей герменевтической традицией. Для Гадамера, как и для Хайдеггера, понимание есть форма первичной данности мира человеку. Оно не просто лежит в основе нашего отношения к тем или иным текстам, но в основе нашего отношения к миру.

11. Герменевтика, будучи философией понимания, имеет универсальный статус или универсальное измерение. Она не ограничивается методологическими вопросами истолкования произведений прошлой культуры и не сводится к разработке методологии гуманитарного познания, но имеет отношение к фундаментальным — онтологическим — структурам человеческого существования, к базисным моментам нашей коммуникации с другими людьми и нашего отношения к действительности.

Контрольные вопросы

1. Каково происхождение слова «герменевтика»? Что оно означает в широком смысле?

2. Какие этапы прошла герменевтика на протяжении интеллектуальной истории?

3. В чем заключалось принципиальное преобразование герменевтики, осуществленное Ф. Шлейермахером?

4. Что нового в герменевтику внес В. Дильтей?

5. Почему творчество М. Хайдеггера стало поворотным пунктом в истории герменевтики?
6. Какие изменения приобрела у М. Хайдеггера категория «понимание»?
7. За что М. Хайдеггер критикует историзм?
8. В чем заключался вклад Х.-Г. Гадамера в развитие философской герменевтики?
9. Считает ли Х.-Г. Гадамер основным инструментом понимания эмпатию?
10. В чем отличие концепции герменевтики П. Рикёра от концепции Х.-Г. Гадамера?
11. Как понимает герменевтическое философствование Ю. Хабермас, и за что он критикует Х.-Г. Гадамера?

Для дополнительного чтения

- Дильтей В.* Герменевтика и теория литературы // *Дильтей В.* Собрание сочинений в 6 т. Т. 4. — М., 2001.
- Гадамер Г.-Г.* Актуальность прекрасного. — М., 1991.
- Гадамер Г.-Г.* Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества. — М., 2007.
- Рикёр П.* Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. — М., 1996.
- Grondin J.* Introduction to philosophical hermeneutics. — New Haven, 1994.

Глава 33

КЛАССИЧЕСКИЙ И СОВРЕМЕННЫЙ ПСИХОАНАЛИЗ

ПОНЯТИЕ ПСИХОАНАЛИЗА

Основателем классического психоанализа является З. Фрейд, выступивший в начале XX в. с новым нетрадиционным видением человека и культуры.

Зигмунд Фрейд (1856–1939) — австрийский врач-психотерапевт, предложивший психоаналитический метод лечения нервных больных и распространивший этот подход на понимание человеческой психики, религии, культуры, художественного творчества и развития человечества. Основные работы: «Толкование сновидений» (1900), «Психопатология обыденной жизни» (1901), «Остроумие и его отношение к бессознательному» (1905), «Три очерка по теории сексуальности» (1905), «Тотем и табу» (1913), «По ту сторону принципа удовольствия» (1920), «Массовая психология и анализ человеческого Я» (1921), «Я и Оно» (1923), «Будущность одной иллюзии» (1927), «Неудовлетворенность культурой» (1930), «Человек Моисей и монотеистическая религия» (1939) и др.

Развитие психоанализа сопровождалось вторжением психоаналитических идей в разнообразные сферы знания, включая науку, религию, философию. По мере его выхода на международную арену само понятие психоанализа стало столь распространенным и широко используемым в медицинской, психологической и культурологической литературе XX в., что превратилось в многозначное и неопределенное.

Первоначально данное понятие, введенное Фрейдом в 1896 г. в опубликованной на французском языке статье об этиологии неврозов, означало определенный терапевтический прием. Затем оно стало названием науки о бессознательной душевной деятельности человека. И наконец, превратилось в расхожее понятие, применимое едва ли не ко всем сферам жизнедеятельности человека, общества и культуры.

Неопределенность в трактовке понятия психоанализа отчасти вызвана неадекватной интерпретацией со стороны многих исследователей идей и концепций, в свое время выдвинутых Фрейдом. Однако не только этим объясняется многозначность данного понятия. В работах самого Фрейда содержатся многочисленные определения психоанализа. Они не только дополняют друг друга, но подчас вступают в противоречие между собой, что затрудняет адекватное понимание психоанализа как такового.

В различных работах Фрейда встречаются следующие определения психоанализа. Психоанализ является частью психологии как науки. Он представляет

собой незаменимое средство научного исследования. Психоанализ — это оружие, которое дает возможность Я овладеть Оно. Любое исследование, признающее факты трансфера (переноса) и сопротивления как исходные положения работы, можно назвать психоанализом. Это вспомогательное средство исследования в разнообразных областях духовной жизни. Психоанализ не научное, свободное от тенденциозности исследование, а терапевтический прием. Это один из видов самопознания. Психоанализ — это искусство истолкования ошибочных действий, сновидений, симптомов заболеваний. Это нечто среднее между медициной и философией. И наконец, психоанализ — метод лечения нервных больных. Таким образом, у самого Фрейда довольно обширный диапазон трактовок психоанализа. Если за исходное определение взять какую-то одну трактовку, то в результате ускользает почва для адекватного понимания психоанализа. Поэтому нет ничего удивительного в том, что до сих пор среди различных исследователей ведутся дискуссии по поводу того, что представляет собой психоанализ.

Является ли психоанализ наукой, способной к объективному изучению и объяснению бессознательных влечений и желаний человека? Представляет ли он собой искусство истолкования сновидений, текстов художественных произведений, явлений культуры? Или же психоанализ — это один из методов лечения, используемых в психотерапии?

Ответы на эти вопросы зависят от того, под каким углом зрения рассматривается психоаналитическое учение Фрейда о человеке и культуре. Так, вопрос о научном статусе психоанализа остается проблематичным, несмотря на все усилия опытным путем подтвердить или опровергнуть различные психоаналитические идеи и концепции. Одни исследователи (главным образом сторонники классического психоанализа) считают, что психоанализ является такой же естественной наукой, как, скажем, химия или физика. Другие заявляют о том, что психоанализ не отвечает требованиям науки (К. Поппер) и представляет собой не что иное, как миф (Л. Витгенштейн), интеллектуальное заблуждение наделенного воображением человека, каким был Фрейд. Для некоторых философов (П. Рикёр, Ю. Хабермас) психоанализ — это прежде всего герменевтика.

Вопрос об эффективности психоанализа как метода лечения психических расстройств также остается открытым. Его сторонники убеждены, что психоанализ является эффективным средством лечения там, где оказывается бесспорной психиатрия, ориентированная на медикаментозное лечение. Его противники считают, что психоанализ — дорогостоящее удовольствие, не приносящее реального выздоровления.

Приходится считаться с реальным фактом многозначности определения психоанализа его сторонниками и противниками, а также его основателем. Однако это не должно быть помехой для выявления специфики психоанализа. При определении, рассмотрении и оценке психоанализа как философского направления не следует упускать из вида рекомендации, данные Фрейдом. По его словам, психоанализ возник как терапия. Однако Фрейд рекомендовал использовать психоанализ не только и не столько в качестве терапии, но и потому, что он содержит множество разъяснений и связей. Тех разъяснений,

которые касаются прежде всего человека и его сущности. Тех связей, которые психоанализ вскрывает в самых различных областях жизнедеятельности человека.

Согласно Фрейд, терапевтическая точка зрения, на которую имеет право психоанализ, не является ни единственной, ни самой важной. По его собственному признанию, он лелеял надежду окольным путем медицины достичь первоначальной цели — философии. Неслучайно некоторые исследователи считают, что психоанализ может рассматриваться как философская система, заменяющая собой все предшествующие направления в философии (например, Р. Файн).

ПСИХИЧЕСКАЯ РЕАЛЬНОСТЬ И БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ

Классический психоанализ Фрейда противостоит двум крайним философским позициям: рационализму, выводящему эмпирическое существование человека из абсолютной идеи или мирового духа, и иррационализму, растворяющему человеческое существо в слепой воле или бессознательном начале, стоящем вне, помимо и за человеческим бытием. Первая позиция отвергается им по причине того, что он признает материальность мира, существующего объективно, независимо от какого-либо духа, парящего над реальностью и творящего из самого себя как внешнюю природу, так и внутренний мир человека. Вторую позицию Фрейд не признает в силу того, что для него бессознательное не метафизическая конструкция или мистическое начало, а реальная сфера жизнедеятельности человека, наделенная смыслом и играющая важную роль в мышлении и поведении людей.

В противоположность философским учениям, авторы которых обращались главным образом к изучению внешнего мира, «великого» мироздания, Фрейд смещает акцент исследования на «малый» мир, на человека. Он не столько отворачивается от онтологической проблематики, сколько переносит ее в глубины человеческого существа. Онтологию как учение о внешнем мире, развиваемое в рамках традиционной философии, он выносит за скобки психоаналитического исследования, которое стремится прорваться сквозь внешние природные и культурные напластования к внутренним, психическим структурам и процессам, возникающим в недрах человеческого бытия.

Большое значение Фрейд придает осмыслению внутреннего мира человека, выявлению тех движущих сил, которые изнутри задают направленность человеческого развития. Такими движущими силами в классическом психоанализе признаются влечения человека. На раскрытии их природы сосредоточены все усилия Фрейда.

Психоаналитическая философия ориентирована на изучение человека не со стороны или, точнее, извне, а изнутри, с позиций выявления внутренних детерминант развертывания человеческой деятельности. Вынесение внешнего мира за скобки психоаналитического исследования осуществляется не посредством принципиального поворота к нему спиной, а лишь с учетом его психологической значимости для человека. Специфика психоаналитической

философии состоит в том, что во внимание принимается психологическое значение внешнего мира.

Следует отметить еще одну особенность психоаналитической философии. Основным объектом исследования для Фрейда становится специфическая форма реальности. Изучается не просто внутренний мир человека, а та сфера психического, в рамках которой происходят наиболее существенные и значимые для человеческой жизнедеятельности процессы и изменения. Это психическое является для Фрейда не меньшей реальностью, чем объективно существующий мир. Изучение психически-реального, выявление закономерностей человеческой психики, раскрытие внутренних коллизий и драм, разрывывающихся в глубинах человеческого бытия, — все это становится крайне важным для психоаналитического исследования.

Обращаясь к рассмотрению психической реальности, Фрейд переосмысливает традиционные представления о тождестве человеческой психики и сознания. Клинический опыт, понимание психологии человеческой деятельности, идеи о бессознательном, высказанные рядом философов (И. Кант, Э. фон Гартман, А. Шопенгауэр, Ф. Ницше) и воспринятые Фрейдом, подвели его к принятию гипотезы о существовании бессознательного пласта человеческой психики, в недрах которого протекает особая жизнь, недостаточно изученная, но реально значимая и заметно отличающаяся от сферы сознания.

В философских системах прошлого человек рассматривался, как правило, в качестве сознательного существа. Фрейд же исходит из того, что допущение бессознательного необходимо и закономерно, так как жизненный опыт свидетельствует о существовании таких психических процессов, которые не могут быть названы сознательными. Отождествление психики с сознанием нарушает психическую непрерывность и ввергает в неразрешимые трудности психофизического параллелизма. Поэтому, согласно Фрейду, более целесообразно исходить из допущения бессознательного психического как некоей реальности, с которой необходимо считаться и которую следует изучать.

Одно из основных психоаналитических положений сводится к тому, что собственно деятельными в психическом смысле признаются те психологические процессы, которые сами по себе бессознательны, а не процессы, составляющие содержание сознания. Для Фрейда всякий психический акт существует сначала в бессознательном и только затем может оказаться в сфере сознания. Переход в сознание не обязательный процесс. Далеко не все психические акты становятся сознательными.

Фрейд сравнивает сферу бессознательного с большой передней, а сознание — с примыкающей к ней узкой комнатой, салоном. На пороге между передней и салоном стоит страж, который не только пристально разглядывает каждый психический акт, но и решает вопрос о том, пропустить его из одной комнаты в другую или нет. Если какой-либо психический акт допускается стражем в салон, то это вовсе не означает, что он тем самым становится сознательным. Он становится сознательным только тогда, когда привлекает к себе внимание сознания, находящегося в конце салона.

Стало быть, если передняя комната — это обитель бессознательного, то салон, по сути дела, вместительное предсознательного, и только за ним расположена келья сознательного, где, находясь на задворках салона, сознание выступает в роли наблюдателя. Таково одно из фрейдовских пространственных или, как он называет, топических представлений о бессознательном и сознании, изложенных в его первых работах. Для Фрейда бессознательное характеризуется двойственностью, выявляемой не столько при описании бессознательных процессов как таковых, сколько при раскрытии динамики их функционирования в человеческой психике.

С одной стороны, в ходе описания психических процессов, не являющихся сознательными, обнаруживается скрытое, латентное бессознательное. Его характерным признаком является то, что представление, будучи сознательным в какой-то момент, перестает быть таковым в следующее мгновение, но может вновь стать сознательным при наличии условий, способствующих переходу бессознательного в сознание.

С другой стороны, динамика разворачивания психических процессов свидетельствует о наличии в человеческой психике какой-то противодействующей силы, препятствующей проникновению бессознательных представлений в сознание. Состояние, в котором данные представления находятся до их осознания, Фрейд называет вытеснением, а силу, способствующую вытеснению этих представлений, сопротивлением. Устранение сопротивления возможно лишь на основе психоаналитических процедур, с помощью которых соответствующие бессознательные представления могут быть доведены до сознания.

В классическом психоанализе бессознательное предстает в качестве двух самостоятельных и не сводящихся друг к другу психических процессов. Согласно Фрейду, имеется двойное бессознательное: скрытое, но способное стать сознательным, и вытесненное, которое само по себе не может стать сознательным. Первый вид бессознательного он называет «предсознательное», второй — «вытесненное бессознательное». Отсюда идея Фрейда о топике человеческой психики, состоящей из бессознательного, предсознательного и сознания.

В работах 1920-х гг. в основатель психоанализа использует другие понятия для характеристики человеческой психики. Наряду с топическим представлением о бессознательном он осуществляет структурное деление психики, которая теперь понимается как состоящая из трех слоев, или инстанций, — Оно, Я, Сверх-Я.

Бессознательное Оно представлено у Фрейда в качестве того унаследованного человеческой организацией глубинного слоя, в недрах которого «копшатся» скрытые психические образования, напоминающие собой старых демонов и выражающие безотчетные влечения человека. Сознательное Я — посредник между Оно и внешним миром, инстанция, предназначенная для действия во влиянии этого мира на бессознательную деятельность индивида. Сверх-Я — инстанция, олицетворяющая собой как императивы должностования, так и запреты морально-нравственного, социокультурного и семейно-исторического происхождения.

В классическом психоанализе отношения между этими тремя инстанциями представляются сложными и многообразными. Для понимания существа этих отношений Фрейд прибегает к образным сравнениям. Оно и Я — это лошадь и всадник. Я пытается подчинить себе Оно, подобно тому, как всадник предпринимает усилия по обузданию превосходящей силы лошади. В конечном счете оказывается, что если всадник идет на поводу у неукротенной лошади, то и Я фактически подчиняется воле Оно, создавая лишь видимость своего превосходства над ним (Оно), или, как выражается Фрейд, Я является верным слугой Оно, старающимся заслужить расположение этого господина.

Не менее сложными оказываются и отношения между Я и Сверх-Я. Имея двойное лицо, на одном из которых лежит печать долженствования, а другое — лик запретов, Сверх-Я, так же как и Оно, может властвовать над Я, выступая в роли либо совести, либо бессознательного чувства вины. Поскольку по своему происхождению Сверх-Я Фрейд рассматривает не иначе как в образе «адвоката» внутреннего мира, т.е. Оно, то в итоге Я оказывается в тисках многообразных и глубоких противоречий, возникающих на почве постоянных требований Оно и Сверх-Я. Более того, по выражению Фрейда, Я является «несчастливым существом», служащим трем господам и подверженным тройкой угрозе со стороны внешнего мира, вожделий Оно и строгости Сверх-Я.

В противоположность философским концепциям, авторы которых уповали на безграничную власть сознания над человеческими страстями и апеллировали к разуму как непогрешимому источнику могущества людей, Фрейд показал зависимость Я от бессознательных влечений человека и от требований культуры с ее нравственными предписаниями и социальными запретами. Он как бы нанес решительный психологический удар по мании величия человеческого Я, той последней цитадели, которая еще осталась несокрушенной под напором космологического открытия Коперника (Земля не является центром Вселенной) и биологического открытия Дарвина (человек происходит от обезьяны и, следовательно, представляет собой лишь ступеньку в эволюции животного мира).

Размышления над «несчастливым сознанием» предполагали дальнейшую работу по выявлению и раскрытию коллизий и драм, разыгрывающихся в глубинах человеческой психики. Именно эту задачу и ставил Фрейд, который пришел к выводу, что душевная жизнь человека непрерывно потрясается конфликтами, которые требуют своего разрешения.

В традиционных философских и психологических учениях разрешение конфликтов между человеком и окружающим его миром не представлялось чем-то проблемно-неразрешимым. Считалось, что в ходе эволюционного развития у человека вырабатываются и формируются защитные механизмы, позволяющие ему приспособливаться к внешнему миру. Фрейд не отрицает таких возможностей разрешения конфликтов или, точнее, предупреждения возникновения их. В этой связи он выдвигает представления о принципе удовольствия и принципе реальности, которыми человек руководствуется в своей жизнедеятельности.

Принцип удовольствия — внутренне присущая человеку программа функционирования психических процессов, в соответствии с которой бессознатель-

ные влечения автоматически направляются в русло получения максимального удовольствия. Принцип реальности — внешний корректив в протекании психических процессов, обусловленный необходимостью считаться с требованиями окружения и задающий ориентиры поиска таких путей достижения первоначальной цели, которые бы застраховывали человека от различных потрясений и перегрузок, связанных с невозможностью непосредственного и сиюминутного удовлетворения влечений. Однако, как считает Фрейд, эффективные по отношению к внешней реальности такие защитные механизмы не всегда способствуют разрешению глубинных конфликтов.

Принцип реальности заставляет человека считаться с внешней необходимостью. Но бессознательные влечения сопротивляются реальному миру, противятся налагаемым извне ограничениям. Тем самым создается благодатная почва для возникновения внутриспсихических конфликтов. Правда, между сознанием и бессознательным находится страж, своего рода цензура, пропускающая в сознание лишь некоторые представления о желаниях и вытесняющая, загоняющая в бессознательное все социально неприемлемые порывы. Но эти защитные механизмы порой создают лишь видимость разрешения внутриспсихических конфликтов, поскольку вытесненные в бессознательное желания могут в любой момент вырваться наружу, став причиной очередной человеческой драмы.

В клинической практике постоянно приходится сталкиваться с подобной ситуацией, когда в результате вытеснения своих желаний, человек лишь формально справляется с внутренними конфликтами. На самом деле он попросту отстраняется от действительности, погружается в созданный им иллюзорный и фантастический мир. Уход от неудовлетворяющей реальности завершается, по выражению Фрейда, «бегством в болезнь». Невротические заболевания — типичный пример такого «бегства в болезнь», свидетельствующий о неудачных попытках разрешения человеком своих внутренних конфликтов.

Фрейд подчеркивает, что помощь, оказываемая неврозом, дает ничуть не лучшие результаты для человека, чем попытки осла избежать гибели от разъяренного льва. Так что подобное разрешение внутриличностных конфликтов нельзя признать эффективным. Лучший выход из положения — это мобилизация человеком всех своих сил в целях сознательного, а не бессознательного разрешения возникающих в жизни конфликтов. Такая мобилизация собственных сил предполагает осознание человеком своих бессознательных влечений. Психоанализ и является тем средством, благодаря которому может быть оказана помощь нуждающимся людям в переводе бессознательного в сознание. «Там, где было Оно, должно быть Я» — такова основная максима классического психоанализа.

ПОЗНАНИЕ БЕССОЗНАТЕЛЬНОГО

Обратившись к психической реальности, Фрейд попытался ответить на один из существенных вопросов, так или иначе стоявших перед психоанализом. Если, будучи бессознательными, психические процессы не попадают в

поле сознания, то как человек может узнать о них и возможно ли в принципе осознание бессознательного?

Подобно большинству философов, Фрейд считал, что все человеческое знание так или иначе связано с сознанием. Собственно говоря, знание всегда выступает в качестве со-знания. Поэтому он исходил из того, что бессознательное может быть познано не иначе, как посредством становления его сознательным.

Можно допустить, что познавательные процессы, совершающиеся в глубинах человеческой психики бессознательно, доходят до поверхности сознания или, наоборот, сознание каким-то образом прорывается к ним. Но такое допущение не способствует ответу на поставленный вопрос, так как, согласно Фрейду, обе возможности не отражают реального положения вещей. Чтобы выйти из тупика, основатель психоанализа пытался отыскать иную возможность перевода внутренних процессов в сферу, где открывается доступ к их осознанию.

Фрейд считает, что вопрос: «Каким образом что-либо становится сознательным?» целесообразнее облечь в форму: «Каким образом что-либо становится предсознательным?» Для него сознательные, бессознательные и предсознательные представления не являются записями одного и того же содержания в различных психических системах. Первые включают предметные представления, оформленные соответствующим словесным образом. Вторые — материал, остающийся неизвестным, т.е. непознанным, и состоящий из одних предметных представлений. Третьи — возможность вступления в связь предметных представлений со словесными. Исходя из этого процесс узнавания бессознательного переносится из сферы сознания в область предсознательного.

В классическом психоанализе речь идет о переводе вытесненного бессознательного в предсознательное. Осуществление этого перевода предполагается посредством специально разработанных психоаналитических приемов, когда сознание человека как бы остается на своем месте, бессознательное не поднимается непосредственно на ступень сознательного, а наиболее активной становится система предсознательного, в рамках которой появляется возможность превратить вытесненное бессознательное в предсознательное.

Узнавание бессознательного соотносится с возможностями встречи предметных представлений с языковыми конструкциями, выраженными в словесной форме. Отсюда то важное значение в теории и практике психоанализа, которое Фрейд придавал роли языка в раскрытии содержательных характеристик бессознательного.

Фрейд исходит из того, что словесные представления являются следами воспоминаний. В соответствии с этим познание бессознательного основывается на признании наличия в человеке такого знания, о котором самому ему ничего неизвестно, пока не будет восстановлена цепь воспоминаний о реальных или воображаемых событиях прошлого, имевших место в жизни отдельного индивида или в истории развития человеческого рода.

Познание бессознательного становится в психоанализе не чем иным, как припоминанием, восстановлением в памяти человека ранее существовавшего знания. Психоаналитически понятое осознание оказывается воскрешением

знания-воспоминания, вытесненного в бессознательное в силу нежелания или неумения человека распознать за символическим языком те внутренние влечения и желания, которые нередко ассоциируются со скрытыми демоническими силами.

С точки зрения Фрейда, у нормального, здорового человека процесс познания совершается как бы автоматически. В случае необходимости человек всегда может восстановить в своей памяти события прошлого, мысленно пробегая по следам воспоминаний. Даже если он не осознает своих внутренних психических процессов, не понимает смысла происходящего, не видит логических связей между прошлым и настоящим, это никак не сказывается на его жизнедеятельности. У такого человека возможные конфликтные ситуации находят свое разрешение благодаря механизму сублимации (переключение психической энергии с социально неприемлемых на социально одобренные цели) на уровне символических представлений, активизирующихся в сновидениях или художественном творчестве. Другое дело — невротик, психика которого находится во власти вытесненного бессознательного. У него нарушаются логические связи между прошлым и настоящим, в результате чего незнание становится патогенным, вызывая сомнения, мучения и страдания. Собственно говоря, невроз, по мнению Фрейда, является следствием незнания или недостаточности информации о душевных процессах, о которых следовало бы знать.

Для того чтобы превратить патогенное незнание в нормальное знание, перевести вытесненное бессознательное в предсознательное, а затем в сознание, необходимо восстановить нарушенные внутренние связи, помочь невротiku уяснить смысл происходящего и тем самым подвести его к пониманию подлинных причин, обусловивших его страдания. В принципе, это возможно, поскольку в психике человека нет ничего случайного. Каждый психический акт, каждый бессознательный процесс имеет определенный смысл, выявление которого представляется важной задачей психоанализа.

Под смыслом Фрейд понимает цель, тенденцию, намерение любого психического акта, а также его место и значение среди других психических процессов. Поэтому объектом исследования в психоанализе становятся все, на первый взгляд неприметные, кажущиеся второстепенными, бессознательные проявления. Если в традиционных философских учениях внимание обращалось главным образом на явления масштабные, ярко выраженные, то в психоанализе акцент смещается в плоскость изучения «отбросов жизни», ранее не вызывавших серьезного интереса у философов в силу непривлекательности тематики или незначительности протекания бессознательных процессов.

Фрейд считает, что познание бессознательного психического возможно и необходимо в рамках того материала, который чаще всего остается за порогом сознания исследователей. Таким материалом являются прежде всего сновидения, ошибочные действия, включая опiski, оговорки, забывание имен, утеря предметов, различного рода церемонии и ежедневно совершаемые ритуалы — одним словом, все то, что относится к повседневной жизни людей.

Смысл бессознательных мотивов, влечений и побуждений человека проясняется скрупулезным и трудоемким расчищением «отбросов жизни», с тем чтобы добраться до первооснов человеческого бытия. Бессознательное не безмолвно. Особенно громко заявляет о себе Оно в сновидениях. Проявляется в иносказательных символических образах. Следует отметить, что чаще всего человек не понимает того, о чем вещает бессознательное в сновидениях. Сознание человека не воспринимает голос бессознательного, поскольку они говорят на разных языках. Поэтому Фрейд сосредоточивает усилия на расшифровке языка бессознательного, разработке психоаналитического словника, в котором осуществляется перевод бессознательной символики на язык обыденного сознания.

Расшифровка языка бессознательного соотносится в классическом психоанализе с отысканием сексуальных корней, лежащих в основе мотивационной деятельности человека. Поиск смысла внутриспсихических процессов завершается указанием на глубинные сексуальные влечения, предопределяющие поведение человека в реальной жизни.

Бессознательное познается путем погружения в глубины человеческого бытия. Разъяснение настоящего происходит путем сведения его к влечениям человека в прошлом, к тем влечениям, которые проистекают от эроса. Прошлым для Фрейда являются как раннее детство отдельного человека, так и первобытное состояние человеческого рода. Изучение и толкование сновидений, будучи важным средством для познания бессознательного, наглядно демонстрируют истоки бессознательных желаний человека, уходящих своими корнями в онтогенетический доисторический период, т.е. в детство индивида, и в филогенетическую доисторическую эпоху, т.е. в детство человечества.

Обращаясь к детству отдельного человека и человечества в целом, Фрейд соотносит первоначальные бессознательные влечения человеческого существа с сексуальными отношениями в семье, первобытной общине. Познание бессознательного завершается обнаружением эдипова комплекса, который, согласно Фрейду, возникнув на ранних ступенях человеческой цивилизации, дает знать о себе в жизни современных людей, поскольку в структуре личности имеются бессознательное Оно, на основе которого происходит треугольное расположение эдипова отношения (отец—мать—ребенок), и Сверх-Я как наследник комплекса Эдипа.

ЭДИПОВ КОМПЛЕКС

Эдипов комплекс — одно из основных понятий классического психоанализа, использованное Фрейдом для обозначения амбивалентного (двойственного) отношения ребенка к своим родителям. Под эдиповым комплексом понимается проявление ребенком бессознательных влечений, сопровождающихся выражением чувств любви и ненависти к родителям.

Представления об эдиповом комплексе имеют своим истоком древнегреческую трагедию Софокла «Царь Эдип». В ней повествуется о несчастной судьбе Эдипа. Не ведая того, Эдип сначала убивает своего отца Лая — царя Фив,

потом женится на своей матери Иокасте, от брака с которой имеет четырех детей. Затем, узнав от оракула о совершенных им непреднамеренно деяниях, ослепляет себя.

Почерпнутая из древнегреческого мифа тема отцеубийства и запрета на инцестуозную (кровосмесительную) связь превратилась у Фрейда в идею эдипова комплекса, присущего, как он считал, каждому человеку. По его мнению, наши сновидения убеждают в том, что, вероятно, всем суждено направлять свое первое сексуальное чувство на мать и первое насильственное желание — на отца.

Согласно Фрейду, наблюдения за детьми и изучение воспоминаний взрослых о своем детстве приводят к выводу о всеобщем, универсальном проявлении эдипова комплекса. Мальчик эротически привязан к матери, хочет обладать ею и воспринимает отца как помеху. Девочка испытывает нежные чувства к отцу и потребность в устранении матери, чтобы занять ее место в отношениях с отцом.

Для обозначения эдипова комплекса у женщин в психоаналитической литературе подчас используется понятие комплекса Электры, введенное К.Г. Юнгом. Название комплекса связано с древнегреческим мифом об Электре. Согласно этому мифу, дочь Агамемнона и Клитемestры Электра способствовала убийству своей матери. Спасая своего брата Ореста от гибели, она помогла ему в убийстве матери, повинной в смерти их отца.

Фрейд в отличие от Юнга не использовал понятие комплекса Электры. Он предпочитал говорить об эдиповом комплексе, считая, что этот комплекс в равной степени присущ всем людям, независимо от их половой принадлежности. Фрейд исходил из того, что бисексуальность (мужское и женское начало) человека приводит к тому, что ребенок может занимать как активную, так и пассивную позицию. Сексуальное предпочтение родителя противоположного пола и ненависть к родителю того же пола составляют позитивную форму эдипова комплекса. Любовь к родителю того же пола и стремление устранить из жизни родителя противоположного пола характерны для негативной формы этого комплекса. В процессе психосексуального развития у ребенка проявляются обе формы, образуя так называемый полный эдипов комплекс.

В представлении Фрейда, эдипов комплекс проявляется у детей в возрасте от трех до пяти лет. Перед каждым встает жизненная задача, связанная с развитием и преодолением этого комплекса. Разрушение и гибель эдипова комплекса в процессе психосексуального развития ребенка, характеризующегося переходом от фаллической (символизирующей значение пениса) фазы детской сексуальности к ее латентному (скрытому) периоду — нормальный путь развития человека. Вытеснение эдипова комплекса и сохранение его в бессознательном чревато невротизацией ребенка, впоследствии сказывающейся на психических расстройствах взрослого.

Фрейд считал, что, несмотря на универсальность, эдипов комплекс развивается и изживается у мальчика и девочки по-разному. Угроза кастрации и страх мальчика перед возможностью наказания за инцестуозные влечения приводит к отращиванию его от эдипова комплекса. Связанные с этим ком-

плексом эротические влечения мальчика десексуализируются и сублимируются, т.е. переключаются на социально приемлемые цели. В случае идеального протекания этого процесса эдипов комплекс разрушается и упраздняется.

Девочка же, обнаружив, что, в отличие от мальчика, она не имеет пениса, воспринимает кастрацию как уже свершившийся факт. По мнению Фрейда, девочка испытывает зависть к тому органу, который у нее отсутствует. Она переходит символическим путем от пениса к ребенку, желает получить его в подарок от отца. Это желание сохраняется на протяжении длительного времени, в результате чего девочка расстается с эдиповым комплексом медленно. В форме желания обладать пенисом и родить ребенка эдипов комплекс у девочки долгое время сохраняет свою действенность и способствует подготовке женщины к ее половой роли. Преодоление этого комплекса у девочки связано с угрозой утраты родительской любви.

В процессе гибели эдипова комплекса внешний авторитет родителей как бы перемещается внутрь детской психики. Он становится достоянием ребенка, приводит к образованию Сверх-Я, выступающего в роли недремлющего ока или карающей совести, вызывая у человека чувство вины. По выражению основателя психоанализа, эдипов комплекс оказывается одним из самых важных источников сознания вины, доставляющей особое беспокойство невротикам.

Согласно Фрейду, в эдиповом комплексе завершается инфантильная (детская) сексуальность. Кто не в состоянии нормальным образом пройти эдипову фазу психосексуального развития, тот заболевает неврозом. Эдипов комплекс составляет ядро неврозов. Вместе с тем на основе этого комплекса возникает, как полагал Фрейд, человеческая культура, связанная с соответствующими нормами и запретами на инцест. В эдиповом комплексе совпадают начала религии, нравственности, морали, социальных институтов общества и искусства.

ПСИХОАНАЛИЗ И КУЛЬТУРА

Акцентируя внимание на бессознательных влечениях человека, Фрейд обратился к рассмотрению «темной» стороны человеческой души. Расшифровка символического языка бессознательного, толкование сновидений, обнаружение симптомов болезненного расщепления внутреннего мира личности — все это приводило к признанию того «дурного» начала в человеке, которое находило свое проявление в природной сексуальности, противостоящей культурным завоеваниям человечества.

Согласно Фрейду, в сновидениях обнаруживаются антисоциальные, противоморальные желания человека. В этой связи он напоминает об уместности изречения древнегреческого философа Платона, в соответствии с которым добродетельный человек ограничивается тем, что ему лишь снится то, что дурной совершает в реальной жизни. Психоанализ с его акцентом на толковании сновидений подтверждает данное платоновское изречение, поскольку раскрытие символики языка бессознательного позволяет выявить все потаенные, скрытые желания индивида, которые, будучи вытесненными и подавленными днем, оживают и приобретают реальную значимость ночью во время сна.

Фрейд не только говорит о «дурных» душевных движениях и «злобных» желаниях, вытесненных из сознания человека, но и указывает на возможность обострения внутриспсихических конфликтов, возникающих в результате столкновения бессознательных природных влечений с нравственными предписаниями культуры. «С одной стороны, — полагает он, — имеются различные враждебные импульсы против ближних, готовые вырваться наружу и обнажить свою агрессивную природу, поскольку склонность к агрессии является инстинктивной предрасположенностью в человеке. С другой — любое общество основывается на нравственных предписаниях и моральных требованиях, сдерживающих свободное проявление агрессивных склонностей человека и способствующих вытеснению его природных желаний из сознания».

В представлении Фрейда именно сшибка бессознательных влечений человека и ограничений нравственного, морального характера часто приводит к внутриспсихическим срывам и надломам, особенно в том случае, когда в силу природной конституции или личностных установок индивид оказывается не в состоянии подчиниться требованиям культуры. Исход для такого индивида может быть различным — от совершения антисоциальных деяний, осуществления преступлений до «бегства в болезнь», развития невроза. Фрейд фиксирует двойственность бытия человека в мире, связанную с естественной и нравственной детерминацией его жизнедеятельности. В попытках объяснить эту двойственность он дает такую интерпретацию этических и социокультурных проблем, которая приводит к признанию изначальной греховности человеческого существа, мечущегося не столько между должным и сущим, сколько между желаниями и запретами, искушением их нарушить и страхом перед возможным наказанием.

При раскрытии взаимосвязей между человеком и культурой Фрейд уделяет значительное внимание рассмотрению феноменов страха и вины, являющихся питательной почвой для возникновения неврозов. Он говорит о двух источниках чувства вины, связанных со страхом перед авторитетом и страхом перед Сверх-Я. Первый заставляет отказываться от удовлетворения природных влечений, второй, помимо этого, еще и наказывает. Первоначальный отказ от влечений является следствием страха перед внешним авторитетом. В результате подобного отказа у человека не остается чувства вины. В случае же страха перед Сверх-Я чувство вины возникает, несмотря на отказ человека от влечений. Тем самым человек как бы променял угрозу внешнего несчастья, связанную с утратой любви и наказанием со стороны внешнего авторитета, на длительное внутреннее несчастье, обусловленное напряженным сознанием виновности.

По Фрейду, навязанный извне отказ от влечений способствует порождению совести. В свою очередь, Сверх-Я как олицетворение совести становится строгим и нетерпимым к слабостям человека. Возникает страх совести, когда злодеяние и злой умысел приравниваются друг к другу. Отсюда сознание вины и потребность в наказании, консервация агрессии авторитета за счет усиления агрессии совести. Чем добродетельнее человек, тем суровее и агрессивнее его совесть, так как от Сверх-Я не скроешь не только свои поступки, но и мысли.

При таком понимании взаимосвязей между авторитетом, страхом, агрессивностью и виной эдипов комплекс действительно становится символом

роковой раздвоенности человека, находящегося во власти природных влечений и ограничений культуры, ставших внутренним достоянием индивида и увековечивающих внутриспсихическую борьбу между желанием удовольствия и страхом наказания, совестью и виной, любовью и агрессией. Поэтому не имеет значения, было ли отцеубийство в действительности или нет, проявлялся ли инцест в реальной жизни или в сновидениях, фантазиях, воображении. В обоих случаях возникает чувство вины как выражение внутреннего конфликта. В конечном счете Фрейд приходит к выводу, что развитие человека и человеческой цивилизации проходят под знаком непримиримой борьбы между Эросом и агрессивностью, созиданием и разрушением, «инстинктом жизни» и «инстинктом смерти».

Издравле считалось, что религиозные верования способствуют устранению конфликтов, возникающих на почве столкновения природных влечений человека и культурных идеалов. Фрейд не отрицает психологической ценности религии в устранении нервозности отдельного человека. Но он высказывает мысль, что существует внутренняя связь между эдиповым комплексом и верой в Бога, поскольку психологически личный Бог является не чем иным, как идеализированным отцом.

Основываясь на клинической практике, Фрейд замечает явные сходства между навязчивыми действиями нервных больных и обрядами верующих. Он рассматривает навязчивый невроз как патологическую копию развития религии и определяет невроз как развитие индивидуальной религиозности. И если невроз является индивидуальной религиозностью, то религия, по мнению Фрейда, представляет собой всеобщий, универсальный, общечеловеческий невроз навязчивых состояний.

Таким образом, с точки зрения Фрейда, развитие человеческой цивилизации способствует невротизации человека, который не может вынести всевозможных ограничений, налагаемых на него во имя культурных идеалов. Культура строится на отказе человека от сексуальных и агрессивных влечений. Но чем культурнее становится человек, тем больше вероятность того, что его внутриспсихические конфликты, возникшие на основе угрызений совести и чувства вины, будут способствовать его «бегству в болезнь».

Одна из основных задач человечества состоит в том, чтобы найти целесообразное равновесие между индивидуальными притязаниями и культурными требованиями масс. Можно ли достичь такого равновесия при помощи определенных форм культуры или конфликт между человеком и культурой является непримиримым? Могут ли силы Эроса возобладать над стремлением к агрессии и деструктивности или они бессильны в борьбе с «инстинктом смерти»? Такова, в понимании Фрейда, наиболее существенная и роковая проблема, во всей своей остроте стоящая перед человечеством.

СОВРЕМЕННЫЙ ПСИХОАНАЛИЗ

По мере развития классического психоанализа и становления международного психоаналитического движения многие идеи Фрейда подверглись

переосмыслению с точки зрения адекватного понимания проблемы человека, культуры и их взаимосвязей. Ряд сторонников Фрейда, первоначально разделявших его теоретические постулаты и практические рекомендации, со временем не только высказали критические замечания по поводу тех или иных психоаналитических концепций, но и выдвинули свои учения.

А. Адлер пересмотрел представления Фрейда о соотношении сознания и бессознательного, первичных влечениях человека, причинах внутриличностных конфликтов, целях психотерапии.

Альфред Адлер (1870–1937) — австрийский врач, отошедший от Фрейда в 1911 г. и создавший учение, получившее название индивидуальной психологии. Основные работы: «Исследование органической неполноценности» (1907), «Невротическая конституция» (1912), «Практика и теория индивидуальной психологии» (1920), «Понимание человеческой природы» (1927), «Об истоках стремления к превосходству и социальном интересе» (1933), «Прогресс человечества» (1937) и др.

В отличие от Фрейда Адлер считал, что сознание и бессознательное не являются антагонистическими частями индивида, личность характеризуется не внутренней противоречивостью, а единством, которое отражается в жизненном стиле, формирующемся в процессе преодоления пережитых в детстве трудностей и основывающемся на стремлении к цели. В понимании Адлера, быть человеком значит обладать чувством неполноценности, которое компенсируется стремлением индивида к власти, превосходству, совершенству. Присущее ребенку чувство неполноценности из-за физической незрелости, неуверенности в себе, несамостоятельности, подчиненного положения среди старших может перерасти в комплекс неполноценности, характеризующийся гиперчувствительностью к обидам, поражениям и жадой личного превосходства. Психической предрасположенностью ребенка к неврозу является чувство неполноценности, компенсированное «мужским протестом» (предковая форма психического тщеславия, предопределяющего мышление и действие человека). «Мужской протест» оказывается чересчур обремененным честолюбием и жадой власти.

Для того чтобы понять человека, недостаточно исходить из причинных связей. Необходимо определить цель его жизни, выступающую прежде всего в стремлении к превосходству, привносящему в отношения людей враждебность, воинственность, отрыв от реальности. Это определяет, по Адлеру, направленность исследования и лечения: сначала рассматривается цель превосходства, потом разъясняется состояние борьбы человека и только впоследствии выявляются источники заболевания.

С точки зрения Адлера, невроз — это ошибочная, с позиции культуры, попытка человека избавиться от чувства неполноценности и обрести чувство превосходства. Невроз не ведет к социальной активности, не способствует решению жизненных проблем. Оторванный от реальности, невротик живет в мире фантазий и использует различные уловки, чтобы избежать ответственности. Лечение неврозов требует воспитательного воздействия на человека, коррекции его заблуждений и возвращения его в человеческое сообщество. Исцеление невротика основывается на сознательном развитии у человека чув-

ства общности (социального интереса), усилении чувства реальности, ответственности и замене скрытой враждебности взаимной доброжелательностью.

К.Г. Юнг переосмыслил принципиальные идеи классического психоанализа и дал иную интерпретацию сексуальности, сновидений, природы и символики бессознательного, структуры личности, этиологии и лечения неврозов, религии.

Карл Густав Юнг (1875–1961) — швейцарский врач-психотерапевт, по рекомендации Фрейда возглавивший международное психоаналитическое движение. В 1913 г. разошелся с основателем психоанализа на идейной почве и создал собственное учение, получившее название аналитической психологии. Основные работы: «Метаморфозы и символы либидо» (1912), «Психологические типы» (1921), «Проблема души современного человека» (1928), «Об архетипах коллективного бессознательного» (1934), «Йога и Запад» (1936), «Психология и религия» (1938), «Психология и алхимия» (1944) и др.

Не отрицая роли сексуальности в жизнедеятельности человека, Юнг тем не менее рассматривал ее как важное, но не единственное выражение его психической цельности. В отличие от Фрейда он стремился исследовать духовную сторону сексуальности, ее нуминозный (языческий, демонический, мифологический) смысл, выходящий за пределы биологической функции либидо (сексуальная энергия).

Сознание и бессознательное, по Юнгу, имеют не противоположный друг другу, а компенсаторный характер. Нет оснований предполагать, что бессознательное следует иным законам, нежели сознание. Сновидения, способствующие изучению бессознательного, являются не искажением и маскировкой тайных желаний человека, а естественной реакцией саморегулирующейся психической системы.

Юнг исходил из того, что наряду с индивидуальным (личностным) бессознательным, являющимся главным объектом исследования классического психоанализа, имеется коллективное бессознательное, представляющее собой характерный для всех рас и народностей общечеловеческий опыт. Коллективное бессознательное содержит в себе скрытые следы памяти прошлого человечества и является духовным наследием, возрожденным в индивидуальной структуре мозга. Если индивидуальное бессознательное состоит по большей части из комплексов (первичных форм инстинктов, психических фрагментов, оформившихся в самостоятельно функционирующие образы и идеи), то коллективное бессознательное представлено в основном архетипами (бессознательными формами, принадлежащими унаследованной психической структуре, формальными образцами поведения, символическими бессодержательными схемами).

Как некие прообразы, врожденные возможности представлений всего человеческого рода, архетипы в своем символическом виде могут выступать в роли различных фигур, имеющих важное психологическое значение для человека. «Персона», «тьень», «анима», «анимус», «самость» — вот только некоторые из них, с которыми приходится сталкиваться человеку, осуществляющему разбор со своим бессознательным.

«Персона» — маска коллективной психики, компромисс между индивидом и социальностью, предоставляющий возможность, с одной стороны, произ-

водить определенное впечатление на людей, а с другой — скрывать свою истинную природу. «Тень» — негативная сторона человека, символизирующая примитивные агрессивные и разрушительные тенденции, таящиеся в глубинах психики. «Анима» и «анимус» — коллективные образы в бессознательном мужчины и женщины, с помощью которых они постигают природу противоположного пола. «Самость» — психическая тотальность, атман, дао или сосуд для милости Божией, компенсация за конфликт между внутренним и внешним, цель жизни человека.

Юнг полагал, что невроз происходит из фрагментарного состояния человеческого сознания, когда комплексы («маленькие дьяволята») образуют автономные группы представлений и ассоциаций, имеющих тенденцию самостоятельно перемещаться и жить собственной жизнью, независимо от намерений человека. Личность страдает от духовного расщепления. Человек утрачивает ценностные ориентиры в жизни, лишается внутренних символов, воплощенных в образе Бога, переживает своеобразный духовный вакуум.

Современный человек находится как бы в поиске души. Поэтому цель лечения, по убеждению Юнга, заключается в оказании помощи человеку обрести целостность, душевное равновесие. Аналитическая психология способствует выявлению подлинно духовных символов, смысла и цели жизни, реализации творческих задатков и дарований человека. Речь идет об индивидуации (процессе становления личности), обретении человеком своей самости, которую Юнг называет «Богом внутри нас».

В соответствии с этими идеями Юнг подверг критике представления Фрейда о религии. Для него архетип — психическая предпосылка религиозных воззрений, религия — врожденное инстинктивное стремление человека к сохранению психического равновесия. Бог не статистическая истина, а внутренний опыт. Глупо доказывать бытие Бога или пытаться его опровергнуть. В нетрадиционном для религиозных учений понимании Юнг рассматривает Бога в качестве «личного Бога», той судьбоносной силы, которая проявляется в человеке в образе совести.

Наряду с Адлером и Юнгом отдельные идеи и концепции классического психоанализа были пересмотрены В. Райхом, О. Ранком, К. Хорни, М. Боссом, Л. Бинсвангером, М. Клайн, Э. Эриксеном, Г. Маркузе, В. Франклом, Э. Фроммом и многими другими исследователями. Так, В. Райх сосредоточился на раскрытии не духовной деградации человека, а его биологических функций, считая недопустимым отделение душевного от телесного. Изучая телесную сторону процесса вытеснения, он пошел дальше Фрейда. По его мнению, душевное противоречие между сексуальностью и моралью проявляется в недрах организма на биологическом уровне как противоречие между возбуждением удовольствия и мышечной судорогой и, следовательно, невроз является нарушением генитальности, а не сексуальности как таковой.

Вильгельм Райх (1897–1957) — австро-американский психоаналитик. Райх разработал учение о сексуальной экономике, основанной на социологических идеях К. Маркса и психологии З. Фрейда. Его учение представляло собой естественную теорию сексуальности и основывалось на исследовании биопсихологической энергии. Основные ра-

боты: «Импульсивный характер» (1925), «Функции оргазма» (1927), «Анализ характера» (1931), «Массовая психология фашизма» (1933), «Сексуальность в культурной борьбе» (1936), «Слушай, маленький человек» (1948) и др.

В понимании Райха, душевное заболевание — это следствие нарушения генитальной функции и проявления оргастической импотенции, которая в сексуальной экономике играет примерно такую же роль, как эдипов комплекс в классическом психоанализе. Оргазм, согласно, Райху, является центральной точкой проблем, возникающих в области физиологии, биологии, психологии и социологии.

Райх исходит из того, что душевное здоровье зависит от оргастической потенции, т.е. от способности человека к самоотречению и переживанию на пике сексуального возбуждения во время естественного полового акта. Ни один невротик не обладает такой способностью, и многие люди страдают неврозами характера.

Предпосылкой излечения является осознание вытесненной сексуальности, необходимость чего подчеркивалось в классическом психоанализе. Это осознание не должно, как считал Фрейд, а может излечить. Такое излечение достигается в случае устранения застойной сексуальности, являющейся источником возникновения невротического характера. Терапевтическая задача состоит в превращении невротического характера в генитальный и замене морального регулирования сексуально-экономическим саморегулированием.

Райх пересмотрел идеи Фрейда о природной агрессивности человека, считая, что деструктивность не является изначально биологической и в основе бытия человека лежит природная склонность к любви, труду и познанию. История развития человечества, сопровождавшаяся переходом от матриархата к патриархату, привела к тому, что современный культурный человек превратился в сексуально угнетенное существо с трехслойной структурой. Первый (поверхностный) слой характеризуется наличием маски (проявление вежливости, общительности, самообладания). Второй (промежуточный) является искусственным продуктом культуры с характерным подавлением сексуальности и преобладанием садизма, жадности, зависти, извращения. Третий (глубинный) представляет собой биологическое ядро, с присущей ему естественной сексуальностью и общительностью, стихийной радостью труда и способностью любить.

Цель сексуальной экономики, а в более широком плане сексуальной революции, заключается, в представлении Райха, в создании подлинно человеческой структуры характера, способной к саморегулированию, в пробуждении сил глубинного биологического ядра, где любовь, труд и познание как естественные источники бытия должны управлять мышлением и поведением человека. Борьба, страдание, сексуальное наслаждение — необходимые составляющие жизни, и дело в способности психической структуры человека переживать наслаждение и страдание, а также справляться с ними.

Переосмысливая взгляды Фрейда на природу бессознательных влечений индивида, заметный вклад в развитие психоаналитических представлений о человеке и культуре внес Э. Фромм, выступивший с идеей развития гуманистического психоанализа.

Эрих Фромм (1900–1980) — немецко-американский психоаналитик, философ по образованию. В конце 1920-х — начале 1930-х гг. работал вместе с Г. Маркузе, Т. Адорно и М. Хоркхаймером в Институте социальных исследований во Франкфурте-на-Майне (Франкфуртская школа). В 1933 г. эмигрировал в США, а в 1950-х гг. переехал в Мексику, где работал в Институте психоанализа в Мехико. Основные работы: «Бегство от свободы» (1941), «Человек для себя» (1947), «Разумное общество» (1955), «Искусство любви» (1956), «Сердце человека» (1964), «Революция надежды» (1968), «Анатомия человеческой деструктивности» (1973), «Иметь или быть?» (1976) и др.

По убеждению Фромма, классический психоанализ способствовал обогащению знаний о человеке, но он не увеличил знаний о том, *как* человек должен жить и *что* он должен делать. Фрейд пытался представить психоанализ в качестве естественной науки, но совершил ошибку, уделив недостаточно внимания проблемам этики. Между тем нельзя понять человека, если рассматривать его с точки зрения вытеснения сексуальных влечений, а не во всей его целостности, включая потребность найти ответ на вопрос о смысле его существования и нормах, в соответствии с которыми ему надлежит жить.

Фромм критически отнесся к фрейдовскому пониманию сексуальности. Однако, в отличие от многих противников психоанализа, он критиковал Фрейда не за переоценку сексуальности, а за то, что последний понимал сексуальность недостаточно глубоко, сводя ее к биологическим основам. Исходя из этого Фромм попытался исправить и углубить представления Фрейда о человеке, перевести их из биологического русла в экзистенциальную плоскость, поскольку в его понимании человек — это единственное животное, для которого собственное существование составляет проблему. Человеческое существо не может избежать этой проблемы, оно обязано разрешить ее.

Для Фромма неврозы — это симптомы морального поражения человека в его жизнедеятельности, в том числе и в борьбе за свободу. Невроз можно понять как неудачную попытку разрешения конфликта между непреодолимой внутренней зависимостью и стремлением к свободе, конфликта, который имеет моральную подоплеку. Во многих случаях невротические симптомы суть конкретное выражение морального конфликта. Это означает, что успешность терапевтических усилий в первую очередь зависит от понимания и решения моральной проблемы человека.

Фромм рассматривает историю развития человека с точки зрения развертывания борьбы за его свободу. Стремление к независимости приводит к тому, что человеку удается добиться «свободы от» (от различных принуждений). Но, как правило, «свобода от» оказывается такой свободой, которая начинает тяготить человека, и в результате он прибегает к психологическим механизмам бегства от завоеванной свободы, будь то стремление к конформизму, тоталитаризму, деструктивности. «Свобода от» оборачивается для человека не обретением «свободы для» (для творческого саморазвития), а его отчуждением от окружающего мира, других людей и самого себя.

Основная моральная проблема современности, как она представлялась Фромму, — это безразличие человека к самому себе. Задача гуманистического психоанализа заключается в раскрытии человеком правды о самом себе,

в выявлении тех психологических ориентаций в мире, благодаря которым формируется его социальный характер (промежуточное звено между социально-экономической структурой и господствующими в обществе идеями, идеалами), в осмыслении нравственных проблем, способствующих пониманию того, что человек является единственным существом, наделенным совестью, и что любовь есть творческая деятельность, а не слепая страсть, ведущая к безумным поступкам.

Исходя из такого понимания невротизма и цели гуманистического психоанализа, Фромм переосмысливает некоторые идеи Фрейда и Маркса, стремясь по-своему рассмотреть неплодотворные ориентации человека, лежащие в основе формирования различных типов социальных характеров (рецептивного, эксплуататорского, накопительного, рыночного). Вместо вытесненного бессознательного (Фрейд) и коллективного бессознательного (Юнг) он вводит понятие социального бессознательного, понимая под ним вытесненные сферы, свойственные большинству членов общества.

Обсуждая нравственные проблемы, Фромм проводит различие между авторитарной совестью (голосом внешнего авторитета родителей, государства, являющегося аналогом фрейдовского Сверх-Я) и гуманистической совестью (собственным голосом человека, независимым от внешних санкций и поощрений, выражающим его личный интерес и целостность, требующим стать тем, кем он потенциально является). Фромм противопоставляет некрофилию (любовь к мертвому) биофилию (любовь к жизни и живому); выделяет различные формы агрессии (доброкачественную, т.е. биологически адаптивную, служащую делу жизни, и злокачественную, исторически приобретенную, связанную с жестокостью и агрессивностью, со страстью мучить и убивать); показывает необходимость в изменении образа жизни, основанном на готовности человека отказаться от различных форм обладания ради того, чтобы быть самим собой.

В контексте обсуждаемых Фроммом проблем гуманистический психоанализ представляет собой такую терапию, которая нацелена не столько на приспособление человека к существующей культуре и социальной реальности, сколько на оптимальное развитие его способностей и задатков, реализацию его индивидуальности. Психоаналитик выступает не в роли наставника по приспособлению, а в качестве «целителя души».

Психоанализ как лечение души имеет дело с этическими проблемами, которые в своем гуманистическом значении становятся религиозными. Поэтому цель психоаналитического лечения души заключается в оказании помощи человеку в приобретении того, что Фромм называет религиозной установкой. Речь идет о том, чтобы помочь человеку отделить истину от лжи в самом себе, приобрести или восстановить его способность к любви, заключающуюся в умении любить, а не пребывать любимым, научиться жить в мире со своей совестью, стать свободным и ответственным.

Говоря о необходимости обретения человеком религиозной установки, Фромм исходит из того, что проблема религии — это проблема человека, а не Бога. Смысл религиозной установки заключается не в обожествлении мира ве-

шей и людей, которое ведет к идолопоклонству, а в посвящении жизни реализации принципов любви, способствующих установлению контактов человека со своим собственным бессознательным в целях становления самим собой. При этом Фромм включает в понятие бессознательного как самое низменное, содержащее зло, так и самое возвышенное, тяготеющее к добру. Он рассматривает бессознательное не в качестве дракона, которого необходимо обуздать (Фрейд) или Бога, которому следует служить (Юнг), а в плане понимания того, что это необходимая часть человека, которую следует воспринимать без ужаса и благоговения, изучать без предубеждения и снисхождения в целях обретения им свободы для собственной интеграции, целостности, гармоничности, а также для реализации содержащихся в нем потенциальных творческих сил, способностей, дарований.

Многие психоаналитики пересмотрели основополагающую идею Фрейда о природе эдипова комплекса. Одни из них внесли уточнения в понимание содержания этого комплекса. Другие переосмыслили временные рамки его развития и разрушения. Третьи подвергли сомнению исторические параллели Фрейда, согласно которым лежащее в основе эдипова комплекса отцеубийство было реальным событием, имевшим место в первобытной орде и свидетельствующим об универсальности этого комплекса во всех культурах.

Так, Адлер выдвинул положение, согласно которому единственно значимым обстоятельством в любви невротика является не эдипов комплекс, а его воля к власти. Самую первую ситуацию семейного треугольника (инцест) следует рассматривать в качестве видимости, вызванной к жизни «мужским протестом». Благодаря мании величия ребенка эта ситуация разрешается в некую асексуальную ситуацию, демонстрирующую его невротические свойства, будь то зависть, упрямство, властолюбие, недостаток социального чувства.

В понимании Юнга эдипов комплекс связан не столько с реальными событиями в жизни человека, сколько с символическим его восприятием отношений между людьми. Эдипов комплекс является не чем иным, как символическим описанием того, что может твориться в душе человека. Опираясь на исследование английского антрополога Б. Малиновского, показавшего социологическую, а не биологическую природу сексуального конфликта между ребенком и родителями, Юнг развил идею о том, что основы эдипова комплекса коренятся в авторитарно-патриархальном строе, характеризующимся экономическим порабощением и сексуальным подавлением. С изменением социальной организации людей этот комплекс должен исчезнуть.

Райх высказал мысль, согласно которой эдипов комплекс сохраняет свое значение только в западной культуре с ее ценностями господства и подчинения.

К. Хорни выразила сомнение по поводу фрейдовского понимания эдипова комплекса как биологически детерминированного явления и показала, что страх кастрации у невротика-мужчины соответствует женскому невротическому желанию иметь пенис. Переосмыслив взгляды Фрейда на эдипов комплекс, комплекс кастрации и зависть к пенису с точки зрения женской психологии, она пришла к выводу, что желание быть мужчиной слабо связано у женщин с

первичной завистью к пенису и является скорее вторичным образованием, воплощающим в себе незрелость в развитии женственности и способствующим подавлению кровосмесительных желаний. По убеждению Хорни, стремление женщины быть мужчиной связано с рационализацией бессознательных мотивов, поддерживаемых ее дискриминацией в обществе.

С точки зрения Фромма, Фрейд неверно интерпретировал миф об Эдипе. Фрейд опирался на трагедию Софокла «Царь Эдип», в то время как необходимо принимать во внимание всю трилогию Софокла, включая такие ее части, как «Эдип в Колоне» и «Антигона». В понимании Э. Фромма миф об Эдипе можно рассматривать не как символ incestуозной любви между матерью и сыном, а как символ протеста сына, восставшего против власти отца в патриархальной семье.

Если Фрейд уделял значительное внимание роли эдипова комплекса в психосексуальном развитии человека, то в дальнейшем многие психоаналитики признали важное значение доэдиповского периода, когда у детей обоих полов преобладает привязанность к матери. М. Кляйн подчеркнула, что доэдиповы факторы и конфликты влияют на психосексуальное развитие и формирование характера человека. Ж. Лакан высказал мысль о доэдиповском треугольнике, в котором складываются соответствующие отношения не между отцом, ребенком и матерью, а между матерью, ребенком и фаллосом как объектом желания матери. Г. Кохут обратил внимание на важность взаимодействия между матерью и младенцем, предопределяющего психосексуальное развитие ребенка.

В противоположность психоаналитикам, сконцентрировавшим внимание на доэдиповской фазе развития ребенка, ряд исследователей обратились к психосоциальным аспектам формирования Я. Так, Э. Эриксон выступил с идеей, согласно которой формирующийся в детстве характер человека способен изменяться по мере прохождения им различных этапов жизни. Становление личности не заканчивается в подростковом возрасте, а осуществляется на протяжении всего жизненного цикла. Выделив стадии развития Я (от первого года жизни до зрелого возраста), он показал, что все стадии взаимосвязаны между собой, каждая из них детерминирована определенной проблемой или кризисной ситуацией. Человек имеет способность залечивать психические травмы, и задача психоаналитика состоит в оказании ему помощи в разрешении внутриспсихических конфликтов с целью обрести идентичность (адекватность) и целостность.

Современное развитие психоанализа характеризуется постоянными спорами и дискуссиями, которые ведутся вокруг идейного наследия Фрейда. Они касаются как отношений между теорией и практикой психоанализа, так и определения роли психоаналитика в диагностической, терапевтической и образовательной деятельности. В процессе многочисленных споров и дискуссий психоаналитики так или иначе выходят на уровень философских размышлений о месте и значении психоанализа в современной культуре. Более того, психоаналитические идеи и концепции в прямой или опосредованной форме стали оказывать все большее влияние на различные направления философской мысли XX в., включая феноменологию, экзистенциализм, философскую

антропологию, герменевтику, структурализм, персонализм, аналитическую философию.

На основе объединения и модификации идей классического психоанализа и ведущих философских школ появились такие направления, как экзистенциальный психоанализ (Л. Бинсвангер, М. Босс, Ж.-П. Сартр), психоаналитическая герменевтика (П. Рикёр, Ю. Хабермас, А. Лоренцер), структурный психоанализ (Ж. Лакан) и др.

Экзистенциальный психоанализ Сартра нацелен на выявление в объективной форме субъективного выбора, посредством которого человек делает из себя личность. Он предполагает не только осмысление сновидений, мифов и неврозов, что имело место в классическом психоанализе, но и исследование мыслей человека, находящегося в бодрствующем состоянии, его сознательной деятельности и соответствующих способов бытия в мире. Основной принцип экзистенциального психоанализа состоит в рассмотрении человека как некоей тотальности, имеющей определенный смысл, а его задачей является реконструирование жизни индивида с учетом изначального проекта и свободного выбора, реально значимых не столько на психическом уровне, сколько на уровне онтологических структур.

Психоаналитическая герменевтика Рикёра основывается на представлении, согласно которому психоанализ проявляет свои подлинные тенденции тогда, когда выходит за рамки терапевтического отношения между аналитиком и пациентом, принимает участие в современном культурном движении в качестве интерпретации и функционирует как герменевтика культуры. Для Хабермаса психоанализ — это глубинная герменевтика, которая может внести свою лепту в понимание интерпретационных процессов, связанных с коммуникационной деятельностью человека. В психоаналитической герменевтике Лоренцера проводится различие между символами и стереотипами, акцентируется внимание на лингвистической коммуникации и подчеркивается, что стереотипное поведение развертывается вне коммуникационного уровня, в то время как символическое представление функционирует в рамках данных процессов.

Структурный психоанализ Лакана включает установку на исследование субъекта желания, рассматриваемого через призму трех уровней человеческой психики (реального, воображаемого, символического) и структурных составляющих речи и языка. Понимая под психоанализом способ вербализации бессознательного, Лакан исходит из того, что бессознательное структурировано как язык, который в своей прерывности и расчлененности создает предпосылку для познания психического. Поэтому задача структурного психоанализа состоит в раскрытии желаний субъекта в контексте языка, в структуре означающего и означаемого в речи другого, через желание которого представлен мир человека.

Жак Лакан (1901–1981) — французский теоретик психоанализа. Диссертация Лакана, посвященная феноменологическому анализу параноидальной идентификации (1932), вызвала интерес не только в профессиональной среде, но и в художественной критике, в том числе у сюрреалистов. С некоторыми из них (М. Леири, П. Элюаром, С. Дали) у Лакана устанавливаются тесные личные отношения. С 1932 по 1938 г. Ла-

кан изучает психоанализ у своего будущего теоретического оппонента, основателя «Я-психологии» Р. Левенштейна. Вместе со многими другими французскими интеллектуалами (Клоссовски, Батаем, Мерло-Понти, Ароном, Вайлем) Лакан слушает лекции А. Кожева о Гегеле. В 1936 г. Лакан участвует в XIV Всемирном психоаналитическом конгрессе в Мариенбаде, где выдвигает гипотезу о существовании особой психической фазы, имеющей принципиальное значение для становления «Я».

В силу своего двойственного положения, связанного с попытками синтеза объясняющих и понимающих методов анализа индивидуально-личностных и социокультурных феноменов, психоанализ привлекает к себе внимание многих современных философов. Психоаналитические идеи и концепции оказываются центром притяжения для тех, кто по-своему пытается переосмыслить взаимосвязи между личностью и обществом, человеком и культурой.

Психоанализ оказал и продолжает оказывать существенное влияние на понимание природы внутриспсихических конфликтов и возможностей их разрешения в рамках современной цивилизации, на интерпретацию бытия человека в мире и нравственного отношения человека к культуре. Это означает, что овладение философскими знаниями предполагает изучение психоаналитической теории и освоение психоаналитического опыта, связанного с самопознанием.

Выводы

1. Психоаналитическая философия ориентирована на изучение человека не со стороны или, точнее, извне, а изнутри, с позиций выявления внутренних детерминант развертывания человеческой деятельности.
2. Изучение психически-реального, выявление закономерностей человеческой психики, раскрытие коллизий и драм, разыгрывающихся в глубинах человеческого бытия, — все это становится крайне важным для психоаналитического исследования.
3. Психоанализ основывается на целесообразности допущения бессознательного психического как некоей реальности, с которой необходимо считаться и которую следует изучать.
4. Защитные механизмы порой создают лишь видимость разрешения внутриспсихических конфликтов, поскольку вытесненные в бессознательное желания могут в любой момент вырваться наружу, став причиной очередной человеческой драмы.
5. Невротические заболевания — типичный пример бегства в болезнь, свистящий о неудачных попытках разрешения человеком своих внутренних конфликтов.
6. Каждый психический акт, каждый бессознательный процесс имеет определенный смысл, выявление которого представляется важной задачей психоанализа.
7. Присущее ребенку чувство неполноценности из-за физической незрелости, неуверенности в себе, несамостоятельности, подчиненного положения среди старших может перерасти, согласно А. Адлеру, в комплекс неполноценности, характеризующийся гиперчувствительностью к обидам, поражениям и жадной личной превосходства.

8. Если индивидуальное бессознательное состоит из комплексов (первичных форм инстинктов, психических фрагментов, оформившихся в самостоятельно функционирующие образы и идеи), то коллективное бессознательное представлено, с точки зрения К.Г. Юнга, архетипами (бессознательными проформами, принадлежащими унаследованной психической структуре, формальными образцами поведения, символическими бессодержательными схемами).

9. Задача гуманистического психоанализа заключается в раскрытии человеком правды о самом себе, в осмыслении нравственных проблем, способствующих пониманию того, что человек является единственным существом, наделенным совестью и что любовь есть творческая деятельность, а не слепая страсть, ведущая к безумным поступкам.

10. В экзистенциальном психоанализе человек рассматривается в качестве тотальности, имеющей определенный смысл, а его задачей является реконструирование жизни индивида с учетом изначального проекта и свободного выбора, реально значимых не столько на психическом уровне, сколько на уровне онтологических структур.

11. Структурный психоанализ включает установку на исследование субъекта желания, рассматриваемого через призму трех уровней человеческой психики — реального, воображаемого, символического — и структурных составляющих речи и языка.

Контрольные вопросы

1. Психоанализ — это наука или герменевтика?
2. Почему З. Фрейд выступил против положения о тождестве психики и сознания?
3. В чем состоят особенности вытесненного бессознательного, предсознательного и сознания?
4. Каковы структурные соотношения между Оно, Я и Сверх-Я?
5. На чем основывается познание бессознательного в психоанализе?
6. Что такое эдипов комплекс и страх кастрации?
7. Каковы особенности психоаналитического понимания культуры?
8. В чем состоит специфика комплекса неполноценности и социального интереса?
9. Что такое коллективное бессознательное и архетипы?
10. Каковы основные положения гуманистического психоанализа?
11. Какие идеи лежат в основе экзистенциального и структурного психоанализа?

Для дополнительного чтения

- Лейбин В.М.* Краткий психоаналитический словарь-справочник. — М., 2015.
Лейбин В.М. Постклассический психоанализ: Энциклопедия. — М., 2009.
Руткевич А.М. Психоанализ. Истоки и первые этапы развития. — М., 1997.
Фрейд З. Введение в психоанализ. — М., 2015.
Фрейд З. Психоанализ, религия, культура. — М., 2014.

Фрейд З. Я и Оно. — М., 2015.

Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. — М., 2014.

Фромм Э. Искусство любить. — М., 2015.

Beyond Freud: A Study of Modern Psychoanalytic Theorists / Ed. By J. Reppen. — N.Y., 2013.

Pick D. Psychoanalysis: A Very Short Introduction. — L., 2015.

Глава 34

ФИЛОСОФИЯ КРИЗИСА

Психологи, экономисты, социологи изучают историю кризисов, их роль в развитии общества. Что такое кризис — для человека, для общества?

Кризисы приходят и уходят, а человек остается... Существуют ли правила, по которым нужно жить во время кризиса? Существуют ли общие черты кризисного состояния, которые можно научиться преодолевать?

Можно ли считать кризис определенно отрицательным явлением? Следует ли сопровождать кризис как социальное явление моральными оценками? Возможно, кризис это далеко не всегда плохо. И это не обязательно конец света, а скорее, наоборот, новое начало. Ибо кризис — это всего лишь смерть того, что уже было глубоко больно, хотя и выглядело здоровым. С этой точки зрения кризис благо, а не зло.

Конечно, во время кризиса человек теряет привычную опору, порядок жизни и вынужден либо возвращать их, либо искать новые. Это очень тяжелый период. Но, как известно, испытания дают нам самый большой опыт и силу.

КРИЗИС И КРИЗИСНОЕ СОЗНАНИЕ В XX в.

XX в., вероятно, войдет в историю как один из самых драматичных и кризисных за все время существования человечества: две мировые войны; установление тоталитарных режимов; кризис идей прогресса, рациональности и гуманизма, отличавших на протяжении столетий европейскую культуру и цивилизацию; грандиозные экономические катаклизмы; стремительное развитие технологий, невиданный рост промышленного производства, и в то же время превращение техники из орудия человеческого разума в источник угрозы самому существованию человечества — эти и подобные им явления порождали и порождают устойчивое и широко распространенное кризисное сознание.

В последние годы тема кризиса стала едва ли не самой актуальной. Однако кризис — это далеко не новое явление в истории человечества. Кризисное сознание, кризисное мироощущение сопровождают человечество на всех этапах его исторического развития, нередко облекаясь в апокалипсическую форму.

Это мироощущение характерно для сознания простых людей, оно находит многообразное выражение в искусстве, литературе, работах ученых и философов. Можно говорить о том, что в нынешнем столетии складывается философия кризиса, представляя особое направление исследований.

Тема кризиса может рассматриваться как одна из общезначимых и сквозных для современной философии. На протяжении XX в. к теме социокультурного кризиса обращались многие представители западноевропейской философии — Э. Гуссерль, Г. Зиммель, М. Хайдеггер, Х. Ортега-и-Гассет, Р. Гвардини, А. Камю и др. Особое место анализ кризисного мироощущения занимает в творчестве представителей русской религиозной философии: Вл. Соловьева, С. Булгакова, Н. Бердяева, Г. Федотова и др. События первого десятилетия XXI в. дают основания предполагать, что тема кризиса вновь войдет в число актуальных вопросов философии.

УСЛОВИЯ ПРОЯВЛЕНИЯ КРИЗИСА

Наиболее остро кризисное мировосприятие проявляется в периоды резких социальных трансформаций. Современные исследователи пытаются провести параллели между нынешним кризисным мировосприятием и его истоками в древности. Историки и археологи обнаружили немало свидетельств тяжелых и длительных кризисов, через которые пришлось пройти многим древним обществам. Правда, мы далеко не всегда можем достоверно судить о причинах кризисов и о том, как они протекали. Зато нам хорошо известно, по крайней мере, одно из их последствий: в ходе длительных и глубоких потрясений всякий раз менялась картина мира.

Разрушение одних обществ и становление других, переселения народов и разрыв старых, привычных связей между людьми — все это приводило и к утрате веры в прежние мифы, в течение тысячелетий определявших смысл жизни и помогавших переносить ее тяготы. Человек лишался духовной защиты перед лицом чуждого и нередко враждебного мироздания.

На протяжении всей мировой истории, особенно в периоды войн, социальных катастроф, эпидемий, представления о конце света, о гибели цивилизации существовали в мифах, религиозных пророчествах, учениях философов. В своей основе эти представления восходят к эсхатологическим мифам, т.е. мифам о предстоящем конце света, которые были неотъемлемой частью многих культур.

Общность эсхатологических мифов разных народов основана на представлении о времени как о серии циклов, вечно повторяющихся и отделяемых один от другого возвращением хаоса.

Эсхатологические мифы были своеобразной попыткой осмыслить будущее мироздания, его развитие. Они оказывали влияние не только на религиозную, но и на философскую мысль на протяжении многих веков, вплоть до философских, социологических и культурологических концепций О. Шпенглера, Л. Мамфорда, А. Тойнби и других философов современности.

ЧТО ТАКОЕ КРИЗИС?

Многие исследователи тяготеют к мысли о том, что культура развивается через кризисы. А что такое кризис?

Еще в Древней Греции под кризисом понималось завершение или перелом в ходе некоторого процесса, имеющего характер борьбы. В самом общем виде кризис есть нарушение прежнего равновесия и в то же время переход к новому равновесию.

В социальных науках принято различать стабильное и кризисное состояние общества. Первое означает устойчиво воспроизводящийся порядок. Второе служит способом движения социальной системы от прежнего состояния, через дезинтеграцию и конфликт, к новому состоянию. Кризисы бывают частичные и общие. Среди общих кризисов наиболее универсальный характер имеет социокультурный кризис, охватывающий совокупность социальных отношений, культуру и их взаимодействие¹.

Социокультурный кризис свидетельствует об исчерпании возможностей саморазвития общества в данном его качестве. Общество, переживающее патологический социокультурный кризис, может быть квалифицировано как кризисный социум. Это состояние общества затрагивает все сферы жизни: политическую, экономическую, производственную, собственно социальную (дезинтеграция социальных групп, институтов, утрата идентификации личности с прежними структурами, ценностями, нормами) и культурную — духовно-нравственную, трудовую, этническую, экологическую.

Исследователи отмечают, что в кризисном состоянии значительно снижается степень предсказуемости поведения социума. Возникают большие массы людей, выпадающих из активной общественной жизни.

ЭВОЛЮЦИЯ СОВРЕМЕННОГО КРИЗИСА

На рубеже XIX и XX вв. человечество столкнулось с одним из серьезнейших кризисов. Этот кризис, прежде всего, проявил себя как кризис западно-европейской культуры, но постепенно охватил все сферы жизни общества, включая экономику, политику, но главное — внутренний мир человека. Социокультурный кризис динамично эволюционировал в течение XX в. Вместе с ним эволюционировало и кризисное сознание.

К началу XX в. человечество располагало устоявшейся системой идеалов рациональности, духовных ценностей, традициями в понимании смысла истории, развитой культурой. Социокультурный кризис рубежа XIX–XX вв. ознаменовал собой переход к новому этапу существования не только западно-европейского, но и всего современного человечества.

Первая мировая война и ее последствия серьезно изменили жизнь общества и до крайности обострили кризисное мировосприятие. Для этого времени характерны ощущение опустошения, крушения идеалов, утраты стабильности, привычных и невосстановимых ориентиров вечного, надежного, святого... Все, что было или казалось таковым, — уничтожено. Что дальше? В чем смысл истории? Смысл жизни? Что надежно, во что можно верить?

¹ Лапин Н.И. Тяжкие годы России (перелом истории, кризис, ценности, перспективы) // Мир России. — 1992. — № 1. — С. 10–11.

Рубеж 1920–1930-х гг. — экономическая депрессия и социально-культурный хаос. Попытки преодоления очередного этапа кризиса принимают формы тоталитаризма. Это время можно назвать «антропологическим кризисом» или даже «антропологической катастрофой», поскольку на поверхность цивилизации выплеснулись националистические, фашистские и иные человеконенавистнические идеологии и практики.

В то же время в этот период предпринимаются серьезные попытки восстановления социальной и психологической стабильности: обращение к технике, ставка на развитие промышленности и, как следствие, рост материального благосостояния. Можно размышлять, насколько оправдала себя эта программа преодоления кризиса, однако человечество обрело новые ценности, связанные с успехами науки, техники, промышленности, произошли значительные изменения уровня и качества жизни — все это вселяло надежды, открывало перспективы, порождало веру в стабильность, формировало новые ценностные императивы.

Новое социальное потрясение приносит Вторая мировая война. Это новая волна кризисного восприятия действительности. Найденные основы социальной стабильности, общественного устройства, не выдерживают испытаний войной, фашизмом, перспективами тоталитаризма.

Вторая половина XX в. ознаменована новыми поворотами кризисного марша. Пережив фашизм, разочарование в перспективах и безграничности технического прогресса, кризисное мировосприятие обостряется предощущением вполне возможной гибели человечества, обусловленной глобальными проблемами исчерпания природных ресурсов, загрязнения окружающей среды, нарушениями экологического баланса.

В первом десятилетии XXI в. человечество переживает продолжение кризиса, распространившегося на национальные отношения и на рубеже первого десятилетия захватившего экономическую сферу.

КРИЗИС ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Кризис западноевропейской культуры и вызванные им социальные последствия оказали огромное влияние на духовную атмосферу современного общества, во многом определив эволюцию кризисного сознания и предоставив почву для развития философии кризиса.

XX столетие началось под знаком нигилизма, отрицания святынь. «Бог умер!» — такой диагноз грядущему веку поставил еще Ф. Ницше: конец нового времени, кризис гуманизма, крушение идеалов творчества, рационалистической парадигмы — вот симптомы одного из крупнейших социальных кризисов XX в. — кризиса культуры.

Знаменитая работа О. Шпенглера «Закат Европы» сыграла роль своеобразной детерминанты, определившей духовную атмосферу начала века в Европе. [Освальд Шпенглер (1880–1936) — немецкий историк и философ, один из теоретиков культуры в XX в., представитель «философии жизни»]. Шпенглер обращается к теме «конца культуры», кризиса духовности, губительной роли

цивилизации. В основании концепции Шпенглера лежала идея о цикличной смене замкнутых, независимых культур, каждая из которых «расцветает» изолированно от других и «умирает», осуществив все свои возможности. Одной из таких умирающих культур Шпенглер объявил ту, к которой сам принадлежал — западноевропейскую культуру. Согласно Шпенглеру, гибель культуры означает, что приостанавливается дальнейшее духовное развитие в рамках той или иной культуры, и остается лишь мертвая цивилизация. Цивилизация является неизбежной судьбой и роком культуры. Культура опирается на религиозные и национальные корни, цивилизация по своей природе безрелигиозна и интернациональна. В центре культуры стоят философия и искусство, в центре цивилизации — техника, инженерное искусство, массовые зрелища, спорт. Закат Европы для Шпенглера — это и есть превращение старой европейской культуры с ее высоким искусством, философией и религиозностью в современную индустриальную цивилизацию.

В «морфологии культуры» Шпенглера прослеживается влияние идей А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, А. Бергсона. В первом томе «Заката Европы» Шпенглер выдвинул концепцию культуры, непосредственно или косвенно повлиявшую на историко-культурологическую мысль XX столетия. Опираясь на обширный материал, накопленный к тому времени археологией, этнографией и другими науками, Шпенглер стремился раздвинуть горизонты традиционной исторической науки, определить место, прежде всего, западноевропейской культуры в истории человечества. Движение истории, ее логика рассматривались Шпенглером как развитие и закономерные превращения (юность, расцвет, зрелость, упадок) предельно обобщенных культурно-исторических форм. Культура, по Шпенглеру, — это отличающее эпоху и, более того, создающее ее как целостность, определенное внутреннее единство форм мышления и творчества, некая единая стилистика, запечатленная в экономической, политической, духовной, религиозной, практической, художественной жизни. Одна из важнейших проблем культурологии XX в. — отношения культуры и цивилизации — в философии Шпенглера принимает характер непримиримой антиномии. Шпенглер выделяет в развитии культурно-исторического индивидуума следующие фазы: мифосимволическую раннюю культуру, метафизико-религиозную высокую культуру и позднюю, окостеневшую культуру, переходящую в цивилизацию. Весь цикл, согласно мыслителю, длится около тысячелетия¹.

Значительное влияние на духовную атмосферу Европы оказала Первая мировая война 1914–1918 гг. — следствие социокультурного кризиса и предвестие грядущей глобальной мировой катастрофы. Вслед за Шпенглером к теме социокультурного кризиса обращались многие западные мыслители — Г. Зиммель, Э. Гуссерль, А. Вебер, Т. Лессинг, П. Сорокин и др. Новое время с его идеалами классической рациональности, просвещения, прогресса науки рассматривалось как уходящее в прошлое. Вместе с тем именно в свете этих идеалов формировалась современная цивилизация. Ее создавали люди особого склада — личности, творцы, герои. Создание цивилизации связано с приложением огромных физических, творческих, интеллектуальных усилий в науке,

¹ Культурология XX век: Антология. — М., 1995. — С. 670.

технике, практических делах, искусстве. Но в то же время в XX в. человек начинает воспринимать цивилизацию так же естественно, как он воспринимает природу, одновременно изменяя и это восприятие. Человек перестает быть творцом, становясь пользователем.

Конец Нового времени, духовное перерождение и опустошение человека, утрата творческих сил и возможностей находятся в центре внимания мыслителей, обратившихся к теме социокультурного кризиса.

Одну из первых фиксаций кризисного состояния культуры можно найти у Г. Зиммеля — немецкого философа и социолога. Концепцию кризиса европейской культуры Зиммель выстраивает, исходя из понимания ритма культурного развития: жизнь постоянно порождает новые культурные формы, которые окостеневают, становясь тормозом ее дальнейшего развития, а потому они заменяются новыми формами, обреченными пережить ту же судьбу. В этом движении воплощен ряд конфликтов: содержания и формы, души и духа, субъективной и объективной культур. В осознании неизбежности этих конфликтов и состоит «трагедия культуры» («Философия денег», 1900). В современной ситуации конфликт культуры обретает, по Зиммелю, уникальное содержание: своеобразной чертой культуры становится то, что жизнь, стремясь воплотить себя в культурных явлениях и формах, обнаруживает вследствие их несовершенства основной мотив — борьбу против всякой формы вообще, т.е. борьбу против культуры как таковой. В результате этого крушение современной культуры может оказаться несопоставимым по своим масштабам со всем происходящим в предшествующие периоды истории. («Конфликт современной культуры», 1918).

Оригинальная концепция кризиса европейской культуры, пронизанная духом глубокого пессимизма, была предложена немецким философом и культурологом Т. Лессингом.

Теодор Лессинг (1872–1933) родился в семье врача, получил прекрасное образование, имел две докторские степени: по медицине и философии. Идеиные истоки философии Лессинга лежат в философии Шопенгауэра и Ницше. События Первой мировой войны оказали серьезное влияние на Лессинга как культуролога. Утрата иллюзий и разочарование нашли выражение в таких его работах, как «Философия как действие» (1914), «История как осмысление бессмыслицы» (1919), «Европа и Азия» (1919), «Проклятая культура» (1921)¹.

Согласно Лессингу, западное буржуазное общество подводит природное, жизненное начало к полному истощению. Культура истощает природу, превращает ее в мертвый механизм. Причем процесс этот становится необратимым. В этом случае пессимизм — единственно возможное продуманное отношение к создавшейся жизненной ситуации.

В современном обществе Лессинг прежде всего находит преобладание искусственных и рационализированных связей и институтов над теми «общностями», которые сложились как естественные формы совместного проживания людей. Как трагический процесс Лессинг оценивает вторжение в эти органические общности упорядочивающего и рационализирующего духа, под влия-

¹ Культурология XX век: Антология. — М., 1995. — С. 669.

нием которого происходит атомизация общества и возникают организации, в которых одни индивиды могут легко заменяться другими («Философия как действие», 1914; «История как осмысление бессмыслицы», 1919, «Проклятая культура», 1921).

Свои многолетние размышления о судьбе Европы после Первой мировой войны изложил в сборнике статей «Германия и кризис европейской культуры» немецкий философ, социолог и теоретик культуры Альфред Вебер (1868—1958). Вебер видел возможность преодоления кризиса европейской экономики и культуры: «Я верю в возрождение прежней динамики духовного развития. Европа опять восстанет из войн», — писал он во введении к сборнику¹.

По мнению Вебера, уже задолго до начала Первой мировой войны ясно обнаружались глубинные проблемы, порожденные XIX столетием. Наряду с высоким совершенством его технических и интеллектуальных достижений, интенсивным становлением новых возможностей и форм деятельности, выявилась напряженность жизненного пространства, на котором все это происходило: «Столкнув выросшие до гигантских размеров экономические силы в борьбе за передел мира и рынков сбыта, побудив государство стать вспомогательным средством проведения такой политики, выдвинув на передний план в государстве и межгосударственных отношениях материальные интересы, эта эпоха привела к таким последствиям, которые сегодня внешне господствуя над миром, определяют также внешнюю и внутреннюю судьбу прежних европейских силовых центров»².

Тревожное время послужило поводом для написания вышедшей в 1935 г. книги нидерландского историка Й. Хейзинга «В тени завтрашнего дня. Диагноз духовного недуга нашей эпохи». Хейзинга отмечает, что происходит прогрессирующее разложение культуры, что мир живет в ожидании катастрофы. Чтобы поставить собственный диагноз духовным недугам эпохи, Хейзинга пытается последовательно зафиксировать те деструктивные процессы, которые охватили различные уровни и сферы европейской культуры. В науке и философии его прежде всего тревожит резкое снижение рационально-критических установок и прогрессирующая утрата способности к различению истины и лжи. Яркими симптомами являются распространение и успех у публики псевдонауки, псевдофилософии, даже суеверий. В области культуры Хейзинга отмечает внедрение таких деструктивных представлений, как примат практики и воли над разумом, культ жизни в ее непосредственно витальных формах, превознесение идеалов героизма и борьбы над трезвым расчетом и толерантностью. Культуре угрожает комплекс опасностей — происходит варваризация культуры. Опираясь на свое знание мировой истории, И. Хейзинга считает, что развитая культура может существовать лишь на базе принципов индивидуальной инициативы и ответственности, частной собственности и свободы мышления и действия.

Своеобразную трактовку кризиса можно найти в работах Э. Гуссерля, который предлагает свою концепцию упадка европейского идеала, кризиса рациональности, кризиса европейской науки. В его статье «Философия как

¹ Культурология XX век: Антология. — М., 1995. — С. 658.

² Вебер А. Германия и кризис европейской культуры // Культурология: XX век. — М., 1995. — С. 286.

строгая наука» (1910) представлена социокультурная характеристика эпохи. По мнению Гуссерля, в Европе разрушаются духовные идеалы — ее основа и подлинная сущность. В 1935 г., выступая с докладом «Кризис европейского человечества и философия», Гуссерль описывает признаки распада европейской культуры, распространение нигилизма и скепсиса, утрату веры в традиционные культурные институты. Согласно Гуссерлю, весь «европейский мир» с его науками, изящными искусствами, ремеслами и социальными институтами был «рожден из идеалов разума, т.е. духа философии». Отсюда следует, что причины кризиса нужно искать в искажении природы философии, ибо от ее нормального функционирования зависит «подлинно здоровый дух Европы».

Надлом европейской культуры — главная тема, в течение всей жизни волновавшая Альберта Швейцера (1875–1965) — философа, протестантского теолога, музыковеда, врача. Этой теме посвящены многие работы мыслителя, в том числе «Упадок и возрождение культуры» и «Культура и этика».

Оценивая состояние современной культуры, Швейцер отмечает, что ее кризис связан, прежде всего, с нарушением необходимой связи между «внешним» прогрессом (в области экономики, техники, образования) и духовным совершенствованием человека. Утратив связь с этическими идеалами, культура лишилась своего предназначения — способствовать духовному и нравственному возвышению человека и человечества.

В своем анализе духовных причин кризиса мыслитель предпринимает попытку уйти от лежащего на поверхности объяснения, связанного с Первой мировой войной. Для Швейцера война и все то, что с ней связано, — лишь проявление состояния общего бескультурья, в котором находится современное человечество. Примером тому служат страны и государства, не участвовавшие в войне, но также демонстрирующие упадок культуры и духовности.

Почему же наступило вырождение европейской культуры, и каков его характер? Швейцер отмечает, что роковым для европейской культуры стало то, что ее материальная сторона развивалась намного активнее и достигла больших результатов, нежели духовная. Равновесие было нарушено. Невиданные открытия в области естественной науки радикальным образом преобразовали жизнь народов и государств. Необыкновенно возросли материальные и технические возможности человека, изменились условия его существования. Успехи науки, техники, материальные достижения трансформировали со временем общую концепцию культуры. Материальное начинает превалировать над духовным, человечество, увлекшись идеей могущества, управления, достижения, преобразования и т.д., приписывает материальному большую значимость. Согласно Швейцеру, именно переоценка материальной составляющей культуры во многом привела к нынешней ситуации — бескультурью.

«Главное в культуре, — пишет Швейцер, — не материальные достижения, а то, что индивиды постигают идеалы совершенствования человека и улучшения социально-политических условий жизни народов и всего человечества и в своих взглядах постоянно руководствуются этими идеалами. Лишь в том случае, если индивиды в качестве духовных сил будут работать над совершенствованием самих себя и общества, окажется возможным решить порождаемые

действительностью проблемы и обеспечить благотворный во всех отношениях всеобщий прогресс»¹.

Одна из особенностей современного кризиса культуры заключается в том, что массы людей в результате коренного преобразования условий их жизни как следствия материальных достижений из свободных превращаются в несвободных: «Те, кто обрабатывал свою землю, становятся рабочими, обслуживающими машины на крупных предприятиях; ремесленники и люди делового мира превращаются в служащих. Все они утрачивают элементарную свободу человека, живущего в собственном доме и непосредственно связанного с кормилицей-землей. Кроме того, в новых условиях им больше не присуще живое, несокрушимое сознание ответственности людей, занимающихся самостоятельным трудом. Следовательно, условия их существования противоестественны. Теперь они ведут борьбу за существование, будучи лишены более или менее нормальных условий, когда каждый, идет ли речь о борьбе с природой или о конкуренции людей, может пробить себе дорогу благодаря своим способностям. Напротив, они считают, что необходимо объединиться и образовать таким образом силу, способную добиться лучших условий существования. В итоге складывается психология несвободных людей, в которой идеалы культуры уже не выступают в необходимой чистоте, а искажаются интересами борьбы»².

Год от года растет физическое и интеллектуальное напряжение, переутомляясь, человек не успевает восстанавливать силы. Увеличивается число форм зависимости, в которые он попадает. Экономические, социальные и политические организации все больше подчиняют его своей власти. Все это закладывает основы нашей духовной несамостоятельности.

Швейцер обосновывает идею, что именно успехи материальной культуры невероятно обостряют социальные и политические проблемы. Уже само стремление разрешить эти проблемы втягивает нас в классовую борьбу, которая подрывает и разрушает экономические и государственные устои. Развитие техники и мировая торговля явились как раз теми факторами, которые привели к мировой войне. Изобретения, имеющие огромную разрушительную силу, сделали войну настолько опустошительной, что и побежденный, и победитель оказались ввергнутыми ею в состояние разрухи на многие годы. Успехи в развитии техники оснастили человека всевозможными приемами и способами убийства себе подобных, причем в массовых размерах. Как следствие — утрата последних остатков человеколюбия. Человек становится воплощением слепой воли, которая, обслуживая средства массового уничтожения, уже не отличает виновных от невиновных, воевавших от невоевавших и т.д.

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ КРИЗИС

К концу 1920-х гг. кризис европейской культуры и жизни перешел в свою следующую стадию, которую можно обозначить как кризис человеческого существования, или антропологический кризис.

¹ Культурология XX век: Антология. — С. 98.

² Там же. — С. 99–100.

К. Ясперс (один из крупнейших немецких философов XX в.) в книге «Духовная ситуация времени» (1931), обращаясь к анализу ситуации в обществе, пытается выявить основания происходящего. Он отмечает, что технические и экономические противоречия приобретают планетарный характер. Объединение людей в едином замкнутом пространстве ведет к их нивелированию. Людей связывает между собой поверхностное и ничтожное, безразличное к их подлинному бытию. В результате нарастает необратимая утрата субстанциональности, утрачивается всякое доверие к духовным авторитетам. Положительные жизненные силы людей рассеиваются и распадаются.

Философское эссе «Восстание масс» (1930) испанского мыслителя Х. Ортеги-и-Гассета занимает особое место среди работ о европейском кризисе. Глубинную суть кризиса Ортега видел в выдвигании на историческую арену нового феномена — «человека массы». Подобно Ясперсу, Ортега отмечал, что нивелирование охватывает все: судьбы, культуру различных социальных классов, даже половые различия. Наступает господство «среднего человека», «человека массы». Восстание масс может быть катастрофой в судьбе человечества: достаточно 30 лет господства «человека массы», чтобы вернуть человечество к эпохе варварства, — считал Ортега. Какова же психологическая структура «человека массы»? Согласно Ортеге, человек массы считает, что цивилизация, которую он видит и использует со дня рождения, так же первозданна и самородна, как и природа. Основные культурные ценности для него не существуют, он с ними не соглашается, он не намерен их защищать. Для человека массы характерно прежде всего вульгарное самодовольство. Он считает, что жизнь должна быть легкой и обильной, без трагических ограничений. Он доволен собой, всегда и везде утверждает свое моральное и интеллектуальное достоинство. Эта удовлетворенность собой замыкает его от всего внешнего. Ему неведомы смущение и сомнение, он может не считаться с остальными людьми. Внутреннее чувство господства побуждает «человека массы» постоянно его проявлять, действовать так, как если бы в мире существовал только он и ему подобные.

Опасным явлением, связанным с «восстанием масс», Ортега считал появление атмосферы насилия, культа силы в обществе. С критикой культа насилия Ортега обращается к анализу тоталитарных режимов XX в. Деструктивные процессы массовизации общества испанский философ кроме того связывает с ростом технического развития. Растет специализация, каждый занимается какой-то узкой производственной операцией. Это в значительной мере упрощает характер труда. Человек теряет цельность своего характера и личности, в результате плодится множество обезличенных людей. Эти нивелированные, «средние люди» проникают во все сферы жизни и стремятся господствовать в них. Нивелирование углубляется и ускоряется по мере того, как нарастают кризисные явления в обществе. В результате общество оказывается в ситуации, когда чуть ли не единственным средством, сдерживающим распространение массовых людей, становится всепроникающее государственное насилие. Распространение «человека массы», таким образом, может индуцировать тоталитарные структуры власти.

Анализируя ситуацию своего времени, Ортега приходит к достаточно пессимистическим выводам. Судьба Европы и мира представляется ему мрачной: господство «человека массы», бюрократии, тоталитарного режима, уничтожение культуры, превращение людей в моральных идиотов и технических роботов. Ортега предчувствует грандиозную драму, которая должна, по его мнению, разыгаться в ближайшие годы.

Драма действительно последовала, но пошла она далеко не по тому сценарию, который предрекал испанский философ. Немецкий социолог К. Манхейм ощущал свое время как эпоху радикальной социальной перестройки.

Карл Манхейм (1893–1947) — немецкий философ и социолог, один из основателей социологии знания, известен своими теориями по идеологии и динамике культуры. Манхейм учился в университетах Будапешта, Фрейбурга, Гейдельберга, Парижа. Его взгляды формировались под влиянием идей Г. Риккерта, Э. Гуссерля, М. Вебера, М. Шелера — в традиции неокантианства, неогегельянства, феноменологии. Основные работы: «Идеология и утопия», «Человек и общество в эпоху преобразования», «Диагноз нашего времени» и др.

Как и многие другие мыслители межвоенного времени, суть этой перестройки Манхейм видел в переходе от традиционной социальной структуры с ее устойчивой иерархией и господством просвещенной элиты к обществу, в котором массы начинают претендовать на власть. На этом фоне чрезвычайно обостряется проблема человека. Деструктивный ход событий, по Манхейму, заключается в том, что те социальные слои, в которых и раньше можно было предполагать латентное господство иррациональных импульсов, теперь декларировали их открыто, а группы, которые могли бы противодействовать иррационализму, оказались беспомощными и потеряли веру в формирующую общество власть разума. Манхейм говорит о «социальной диспропорциональности» в распределении рациональных и моральных способностей в человеческом обществе и связывает с ней необходимость регулирования перехода к демократии масс. Согласно Манхейму, опасность анархии и распада поджидает демократическое, массовое общество, предоставленное самому себе. Еще большая опасность угрожает, если в этом массовом обществе формы диктатуры вытеснят незрелые либерально-демократические структуры.

Кризис культуры в либеральном демократическом обществе наступает потому, что фундаментальные процессы, развитию которых раньше способствовали создающие культуры элиты, перешли вследствие массовизации общественной жизни в свою прямую противоположность. Манхейм считает, что история либерального массового общества достигла точки, когда расчет на естественный ход событий ведет к гибели. Чтобы избежать рокового хода событий, необходимо регулировать, даже планировать возможные социокультурные изменения.

Значительную роль в духовном возрождении и обновлении европейской культуры сыграли работы немецкого философа Р. Гвардини.

Романо Гвардини (1885–1968) — немецкий философ и теолог итальянского происхождения. В 1910 г. — священнослужитель, в 1921 г. — приват-доцент в Бонне, в 1923 г. — профессор философии религии и католического мировоззрения в Берлине.

В 1939 г. Гвардини был отстранен нацистами от преподавания. В 1946 г. он — профессор в Тюбингене, в 1949 г. — в Мюнхене. Гвардини испытал влияние Дильтея, Зиммеля, Гуссерля и Фрейда. Он стремился создать новую антропологию. Тематике человека в современном кризисном мире посвящены его книги — «Мир и лицо» (1939), «Свобода, милость, судьба» (1948), «Власть» (1951), «Конец Нового времени» (1953), «Забота о человеке» (1962).

По мнению Гвардини, существовали фундаментальные скрепы, на которых держалась культура Нового времени. К ним он относил понимание природы как самодостаточной и живущей по вечным законам, а также представление об автономном субъекте личности и культуры, творящем по своим законам и нормам, присущим ему вследствие его рациональной сущности. Согласно Гвардини, эти фундаментальные духовные основания исчезают, начинают распадаться. Явственной стала перемена в отношении человека к природе. Природа перестала восприниматься как нечто гармонически всеобъемлющее, упорядоченное, открытое человеческому познанию. Сходная диалектика идей реализуется и в отношении к личности и субъекту. Суть этих понятий, как они трактовались в новое время, заключалась в идее индивидуума, который вырвался из средневековых пут и стал сам себе хозяином, автономным центром своего мира. По убеждению Гвардини, современная индустриальная цивилизация и порождаемая ею огромная техническая сфера несовместимы с идеей саморазвивающейся творческой личности или автономного субъекта. Они порождают особый тип человека, отличающегося от существовавших прежде — Ортега называл его «человеком массы». Человек, принадлежащий к этому типу, является прямой противоположностью «классической личности».

Гвардини трезво оценивал ситуацию. Он считал, что тот идеал, к которому стремилась европейская культура, начиная с Возрождения, а именно — идеал саморазвивающейся творческой личности, в современных условиях оказывается утопией, несовместимой с направлением, в котором реально движется общество. Гвардини стремился найти трезвое понимание новых возможностей современного человеческого типа и сохранить надежду на реализацию этих возможностей в будущем. Гвардини не закрывал глаза на трудности и проблемы, которые ставила перед человеком современная цивилизация. Он фиксировал их под общим именем «утраты гуманности», понимая под этим утрату той формы жизни, при которой деятельность человека, так же как и ее продукты, были соразмерны его душевно-телесной организации. В современном мире утрачивается непосредственное отношение человека к природе и к другим людям. Распространение опосредованных, абстрактных, функциональных связей и отношений порождает новый дефицит — дефицит переживания, непосредственного восприятия, непосредственно личностных связей. Но человек, по Гвардини, является весьма пластичным существом, он может выработать «способность опосредованного чувствования, с помощью которой станет воспринимать как часть собственной жизни все то, что прежде мог лишь абстрактно мыслить».

ПРОБЛЕМА КРИЗИСА ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ И РУССКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Россия в неменьшей степени, чем Западная Европа, переживала острые кризисные события первой трети XX в. (русско-японская война, первая русская революция, Первая мировая война, события Октября 1917 г. и т.д.). Череда социальных катастроф первых десятилетий XX в., перешедших в эпоху социализма, обусловила стремительное нарастание кризисного сознания в российском обществе и соответственно — всплеск интереса к эсхатологическим, «конечным» проблемам. В этой связи тема кризиса западной культуры становится одной из центральных в сочинениях русских мыслителей того времени. С большой вероятностью можно утверждать, что все русские мыслители в той или иной степени обращались к проблеме социокультурного кризиса. Для их работ характерны определенные тенденции в оценке кризиса, особенности восприятия и подхода к рассмотрению проблемы, обусловленные собственно российскими реалиями.

Русские философы размышляют о причинах, природе и последствиях социокультурного кризиса на Западе, о взаимовлиянии кризиса европейской культуры и аналогичных процессов, проходивших в начале XX в. в России. Кризис европейской культуры рассматривается в их работах и как самостоятельное явление, и как источник влияния на культурную и социальную ситуацию в России. При всей самобытности русская культура столетиями ориентировалась на европейскую культуру. Обращаясь к теме кризиса, русские мыслители говорят о судьбе и предназначении России, предлагают возможные пути преодоления кризиса, рисуют возможные перспективы. При всей эсхатологичности, апокалиптической обостренности отечественной философской мысли в произведениях русских мыслителей неизменно звучит тема духовного возрождения, религиозного и культурного преображения, воскрешения. При всем разнообразии подходов в оценке социокультурного кризиса русских мыслителей объединяют общие философские корни, религия, национальные и культурные традиции, что позволяет рассматривать их работы в русле единого обособленного направления в философии кризиса, в русле, если так можно сказать, русской составляющей философии кризиса.

Важно отметить, что рассмотрение кризиса культуры в отечественной философской среде имеет характерные особенности. Многие в построениях русских философов исходило из их общей антизападной установки. Поэтому одни из них возводили грехи западной цивилизации ко временам ее отпадения от истинной веры, другие связывали их с мировоззренческими переломами эпохи Возрождения и Реформации, третьи винили во всем буржуазные революции и преобразования, выпустившие на волю дух мещанства, торгашества и индустриализма.

Русскую философскую мысль всегда отличало внимание к социальной проблематике и историософии. «Русская мысль сплошь и рядом историософична, — отмечал В. Зеньковский, — она постоянно обращена к вопросам смысла истории, конце истории и т.д. Эсхатологические концепции XVI в. перекликаются с утопиями XIX в., с историософскими размышлениями самых

различных мыслителей. Это исключительное, можно сказать, чрезмерное внимание к философии истории, конечно, неслучайно и, очевидно, коренится в тех духовных установках, которые исходят от русского прошлого, от общенациональных особенностей “русской души”¹.

В начале XX в. Н. Бердяев писал, что русская мысль более всего занята проблемами философии истории: на построениях философии истории формировалось национальное сознание русского человека, в центре духовных интересов были споры славянофилов и западников о России и Европе, Востоке и Западе. Построение религиозной философии истории есть, по мнению Бердяева, призвание русской философской мысли: «Самобытная русская мысль обращена к эсхатологической проблеме конца, она окрашена апокалиптически. В этом — отличие ее от мысли Запада. Но это и придает ей прежде всего характер религиозной философии истории»².

В русской религиозной философии рубежа веков тема кризиса рассматривалась в широком диапазоне — от утопических теорий, достаточно оптимистических проектов будущего (например, у Н. Федорова и у его последователей-космистов, в «теократической утопии» Вл. Соловьева и т.д.) до явного катастрофизма (проблемы духовного вырождения, конца культуры и цивилизации, трагической судьбы России, смысла революции как исторической катастрофы и т.д.).

Что определяло причины и специфику русской эсхатологической мысли?

С. Булгаков в работе «Апокалиптика и социализм» отмечает, что «особый интерес к апокалиптике проявляется в нашу эпоху, в сознании которой так неотступно встает проблема о смысле истории, цели ее и исходе, которая охвачена трепетным чувством какого-то стремительного, неудержимого, непроизвольного даже движения вперед, смутным ощущением исторического прорастания. Это разлито в нашей духовной атмосфере»³. Булгаков характеризует свою эпоху как «жгучую и тревожную современность». Чтобы разобраться в биении ее пульса, с его точки зрения, следует обратиться за помощью к религиозно-историческим интуициям, которые позволяют более чутко, чем позитивные исторические исследования, уловить смысл времени. Прежде всего, речь идет об апокалиптике, которая может быть своего рода метафизическим зеркалом эпохи, средством духовного ориентирования в ней. В широком понимании апокалиптика — это лишь «откровения», касающиеся истории и последних судеб мира, эсхатологии.

Булгаков рассуждает о проблемах философии истории и теории социального прогресса, обращая внимание на возможность двоякой ориентации в истории. «В одном случае, — пишет мыслитель, — история рассматривается как процесс, ведущий к достижению некоторой предельной, однако истории еще имманентной и ее силами достигаемой цели, — условно назовем это рассмотрение хилиастическим (хилиазм — тысячелетнее царство с торжеством добра на земле и в истории)»⁴.

¹ Зеньковский В.В. История философии. — Л., 1991. — Т. 1. — Ч. 1. — С. 16–17.

² Бердяев Н.А. Смысл истории. — М., 1990. — С. 4.

³ Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм: Сочинения: В 2 т. — М., 1993. — Т. 2. — С. 377.

⁴ Там же. — С. 390.

Хилистическому пониманию истории Булгаков противопоставляет эсхатологическое мировосприятие. Эсхатология с ее проблемами, «проклятыми вопросами» неискоренима в человеческом сознании: «Дитя двух миров, человек может забыть о своем происхождении и утратить живое чувство связи с иным миром, лишиться переживания запредельного наряду с переживанием имманентного, но он не может не знать о предстоящем ему уходе из этого мира»¹. Эсхатологические представления тесно связаны с общим метафизическим учением о Боге и мире. Эсхатология пронизывает большинство религиозных учений: «В эсхатологии человечество усматривает над собою и за пределами этого мира с его историей сверхприродную цель. Мир созревает для своего преображения творческой силой Божества, и это сверхприродное, чудесное вмешательство *deus ex machina* в представлениях человечества, которое своими силами делает свою историю, чувствуя себя прочно устроившимся на этой земле, неизбежно получает характер мировой катастрофы»². Эсхатология дает совершенно иную ориентировку в мире, нежели хилизм. По мысли Булгакова, перед лицом вечности меняются и даже переоцениваются все исторические ценности.

Другой русский религиозный мыслитель, последователь и ученик Вл. Соловьева, князь Е. Трубецкой обращается к закономерности эсхатологического мировосприятия, его укорененности в истории христианства. В работе «Смысл жизни» (1918) Трубецкой размышляет об эсхатологических параллелях «Евангелия» и современности. На пике социального и духовного напряжения, которые захватили русское общество в конце второго десятилетия XX в., мыслитель обнаруживает, что налицо все указанные «Евангелием» признаки близости конца вселенной. Однако философ не торопится с «последними» выводами, поскольку те явления, которые воспринимаются как знаки, символы конца истории, конца света, случаются и повторяются, по мысли Трубецкого, во все дни великих мировых потрясений и кризисов: «Не в первый раз мир обогрывается кровью, и не в первый раз из войны рождается смута и голод; также и гонение против Церкви, начавшееся на наших глазах, — не только не первое, но и далеко не самое беспощадное»³.

Трубецкой вспоминает кризисные периоды христианской истории, ее катастрофические эпохи, которые сопровождались трагическими событиями и неизменно вызывали в христианском обществе эсхатологические предчувствия. Последние были сопоставимы с пророчествами «Евангелия» и пугали реальной близостью конца истории (крушение Римской империи; войны эпохи Средневековья; войны Реформации; наконец, обострение эсхатологических настроений в России, связанное с царствованием Петра I, — многочисленные войны, гонения против раскольников; следующая волна ожидания конца — наполеоновские войны и т.д.).

Согласно Трубецкому, мировые катастрофы — явление, повторяемое в истории. «При каждом повторении они становятся глубже и шире, распростра-

¹ Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм // Сочинения: В 2 т. Т. 2. — М., 1993 — С. 390.

² Там же. — С. 390–391.

³ Трубецкой Е.Н. Смысл жизни // Трубецкой Е.Н. Избранное. — М., 1995. — С. 279.

няются на все большую область земной поверхности. Мы не знаем и знать не можем, — пишет философ, — сколько раз суждено повторяться в мире катастрофическим явлениям войны, смуты, голода и гонения, как часты и как сильны будут в будущем землетрясения, которых также бывает много во все века. Но, как бы часто не повторялись все эти ужасы, — безусловный смысл их всегда один и тот же. Они всегда означают не только близость конца, но и действительное его приближение. Ошибка начинается только с того момента, когда мы начинаем мерить эту близость нашим человеческим аршином, т.е. днями и годами в буквальном смысле и в особенности — определенными датами»¹.

В 1930-е гг., осознавая весь трагизм последствий Первой мировой войны, Октябрьской революции, политических и социальных процессов в России и в Европе, находившийся в эмиграции Д. Мережковский также обращается к теме эсхатологии истории и видит в тяготении к эхатологическому мировосприятию проявление именно русской ментальности и, как следствие, особенность русской литературы и философии. Мережковский пишет в своей эпохальной работе «Атлантида — Европа»: «Чтобы понять, что “конец света” есть видение русское, вспомним, что вся наша литература — от Чаадаева, который всю жизнь молился в смертном страхе за Россию и Европу вместе: “да придет царствие твое”, и Гоголя, который сошел с ума и умер от этого страха, через Достоевского, “человека из Апокалипсиса”, до Вл. Соловьева с повестью его о «кончине мира» и Розанова с его “Апокалипсисом наших дней” — вся русская литература, душа России, есть эсхатология — религия Конца»².

ОТ КРИЗИСА КУЛЬТУРЫ И ТЕХНОЛОГИЧЕСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ К МИРОВОМУ ГЛОБАЛЬНОМУ КРИЗИСУ

Итак, в XX в. кризисное сознание, кризисное мироощущение проходит ряд этапов в своем развитии, остро реагируя на многообразные проявления социальных, экономических, политических и других кризисов, характерных для истории этого столетия.

В начале XX в. бытовало представление о вечности и универсальности идеалов рациональности, человеческих ценностей, понимания смысла жизни, значимости развитой богатой культуры. В период и после Первой мировой войны лавинообразно нарастало ощущение опустошения, потери идеалов, стабильности, цельности существования. Несколько иное содержание кризисное мировосприятие на Западе начало обретать с 1930-х гг. Одним из путей преодоления экономической депрессии и социально-культурного хаоса в ряде стран мира стало установление разных форм тоталитаризма. Так называемые вожди увлекали народы перспективами форсированной модернизации и достижения могущества нации. Они насаждали в обществе милитаристский дух, разрушали демократические политические и гражданские институты. Восстание масс было остановлено тотальной идеологизацией миллионов дезориентированных «винтиков» того или иного режима. Это время можно назвать

¹ Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. — С. 280.

² Мережковский Д. С. Атлантида—Европа: Тайна Запада. — М., 1992. — С. 22.

антропологическим кризисом или даже антропологической катастрофой, поскольку на поверхность цивилизации выплеснулись националистические, фашистские и иные человеконенавистнические идеологии и практики.

Сложнее охарактеризовать кризисное мироощущение послевоенного времени. Восстановление стабильности, решительное осуждение «тоталитарного соблазна», развитие техники и промышленный рост вселили надежды на безграничное развитие цивилизации. Но вместе с тем успехи науки и техники постепенно обернулись отрицательной стороной. Год от года угроза ядерной войны, радиоактивного заражения становилась все реальнее. Человечество сталкивается со сложными экологическими, демографическими и ресурсными проблемами. В западной жизни такое реальное ощущение кризиса и грядущего Апокалипсиса было особенно острым в 1950–1960-е гг. в связи с нарастанием негативных последствий технического развития и разочарованием в неограниченных возможностях техники. 1950–1960-е гг. — это начало социальных движений против технической экспансии, за спасение и выживание человечества (в том числе движения «зеленых»), время создания Римского клуба и подобных ему организаций.

В целом можно констатировать эволюцию темы кризиса в западноевропейской философии — от культурологических проблем к формированию «глобальной проблематики»: экологических, демографических, ресурсных, космических, медикобиологических и других проблем. Они постепенно выдвигаются на первый план, заслоняя собой культурологическую проблематику: утрату смысло-жизненных ориентиров, дилемму культуры и цивилизации, проблему духовного кризиса и т.д.

И все же главной особенностью этого периода становится появление трезвых, реалистических, а не мифологически-эсхатологических подходов к пониманию и исследованию кризисных глобальных проблем. Человечество, наконец-то задумавшись о перспективах и возможностях выживания, начало разрабатывать достаточно адекватные способы локализации и преодоления социальных, политических, экономических и технологических кризисов.

ПУТИ ПРЕОДОЛЕНИЯ КРИЗИСА

Феномен кризиса в XX в. представляет собой гораздо более широкое явление, нежели только кризис культуры и рациональности. Последствия кризиса рубежа веков в Западной Европе затронули очень широкое социальное поле: социально-культурный кризис при всех его модификациях и особенностях в разных частях света не был локальным явлением и имел системный характер. В определенном смысле это феномен глобального значения: причины кризиса, и особенно его последствия, оказались общезначимыми (как в европейском, евроазиатском, так и в мировом масштабе).

«Философия кризиса» обращается к проблеме преодоления кризисных ситуаций в обществе, поиска путей выхода из кризиса. Западные мыслители, осознавая весь трагизм ситуации в послевоенной Европе, возможные последствия происходящих событий, предпринимают попытки предложить раз-

личные варианты выхода из кризисной ситуации, альтернативы социального развития, проекты социального спасения.

При всем многообразии подходов к решению этой проблемы возможность спасения прежде всего связывается с духовными возможностями человечества, с традициями рациональности, гуманизма, всего того, что было накоплено человечеством в эпоху Нового времени и что, как это ни парадоксально, переживает на рубеже веков трагедию разрушения и уничтожения.

Так, Э. Гуссерль предполагал, что «кризис европейского бытия может закончиться только либо закатом Европы, если она отвернется от присущего ей рационального осмысления жизни и впадет в варварскую ненависть к духу, либо возрождением Европы благодаря духу философии, благодаря героизму разума, окончательно преодолевающему натурализм»¹.

Тема будущего занимает значительное место в работах А. Вебера. «Самое решающее, — писал Вебер, — сделать духовное начало, то, что превыше всего, столь сильным, чтобы оно вновь направляло ход развития»². Даже в условиях по-новому организованной Европы необходимо использовать ее веками накопленный духовный потенциал, установить приоритет духовного начала над внешними силами (пусть даже способы применения и реализации этого потенциала окажутся новыми, иными).

Вебер предлагает такой выход из кризисной ситуации: «Сегодня мы, зажатые в тесных границах государственных и этнических образований, зависящие во всяких, даже самых незначительных жизненных проявлениях от формирования массового характера, должны с помощью и посредством этих духовных общностей подчинить себе материальную энергию масс в нашей жизни — энергию низшего порядка, ставшую сегодня свободной, неуправляемой, опустошительной; должны претворять стремление нашего духа к бесконечности, наши динамические тенденции в непрерывные попытки обновления этих духовных образований, призванные одновременно представлять собой процесс освоения со всех сторон стремящихся к нам жизненных элементов. Смысл этого может состоять только в том, чтобы придать духовные силы постоянно обновляющимся, по своей внутренней сути экспансионистским структурам — нации и народу и их универсальной надстройке — Европе, — каждому из этих непрерывно самообновляющихся образований; придать духовные силы не для того, чтобы ввергнуть во всеобщий хаос все европейские нации и тем самым Европу, но, напротив, для того, чтобы они оказались в состоянии достойно осуществить свою задачу — вернуть Европу европейцам и каждый европейский народ — самому себе, чтобы они все время заново обретали себя в дальнейшем ходе истории. Такова цель, которую ставит перед нами сегодняшний европейский кризис»³.

В своих размышлениях о будущем возрождении Европы западноевропейские мыслители все же пытаются приспособиться к тем социальным, духов-

¹ Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия: Доклад, прочитанный в Вене в 1935 г. Опубликовано в 1954 г. // Культурология. XX век. — С. 297–331.

² Там же. — С. 338.

³ Вебер А. Германия и кризис европейской культуры // Там же. — С. 295.

ным, психологическим переменам, которые с неизбежностью происходят в жизни европейского общества. Констатируя конец Нового времени, утрату идеалов эпохи Возрождения, Гвардини не отрицает потенциальных возможностей современного человека, предполагая их реализацию в будущем. Вполне допуская экспансию такого человеческого типа как «человек массы», философ отмечает жизнеспособность перспектив его развития. Гвардини говорит о новой исторической форме человека, «которая может полностью раскрыться как в бытии, так и в творчестве, однако раскрытие ее должно определяться не мерками нового времени, а критериями, отвечающими ее собственной сущности... Такой человек не устремляет свою волю на то, чтобы хранить самобытность и прожить жизнь по-своему... Скорее напротив, он принимает и предметы обихода, и формы жизни такими, какими их навязывает ему рациональное планирование и нормированная машинная продукция, и делает это, как правило, с чувством того, что это правильно и разумно»¹.

Вместе с тем Гвардини признает, что для нового типа человека характерно стремление оставаться анонимным, не выделяться из массы, и что существует опасность растворения отдельного человека в безличных системах. Человек, как замечает Гвардини, «это то, что он переживает, чем же он будет теперь, если его дело не дает пищи его переживаниям?»². Выход из этой ситуации Гвардини видит в возможности приобретения человеком способности «опосредованного чувствования, с помощью которой человек станет воспринимать как часть собственной жизни все то, что прежде мог лишь абстрактно мыслить»³.

Интересную возможность разрешения кризисной ситуации или, скорее, адаптации к ней предлагает Э. Мунье в своей работе «Что такое персонализм?». Он очерчивает свою точку зрения с помощью аналогии: разложение образа классического человека можно сравнить с разложением эвклидова пространства. Если привычный ход мышления не меняется в течение двух-трех столетий, это лишает человека перспективного видения. Вот уже пять поколений европейцы верят в вечность сложившихся представлений и универсальность предрассудков. Но если бы зерно не погибало, то заложенная в нем жизнь не передавалась далее. Согласно Мунье, следствием разрушения привычного образа человека непременно будет «обобщение» представлений о человеческой природе, аналогично тому, как представители неэвклидовой геометрии «обобщили» пространство, каким оно виделось с позиций здравого смысла. Все, что имеет отношение к человеку, развивается исключительно через кризисы, и чтобы идея о возрождении человека предстала более впечатляюще, отрицание здесь должно быть кардинальным.

«Наша миссия, — пишет Мунье, — состоит в том, чтобы в разгар разразившегося кризиса помочь человеку сохранить себя и вместе с тем изменить себя. Между неистовством нигилизма, жадной революции и стремлением сберечь живые традиции существует тайная связь: все они противостоят духу консерватизма. Революция XX в. должна создать новые условия для человеческой

¹ Гвардини Р. Конец Нового времени // Вопр. филос. — 1990. — № 4. — С. 145.

² Там же. — С. 148.

³ Там же. — С. 149.

жизнедеятельности, основанные на применении технически совершенных орудий труда и социальной справедливости. Ей надлежит также заставить человека осознать, что такое жизнь и что такое смерть, но прежде всего — дать ему возможность прочно стоять на ногах»¹.

Таким образом, для мыслителей Запада выход из кризисной ситуации прежде всего связан с осмыслением причин складывавшейся ситуации и попыткой сопротивления на духовном, интеллектуальном уровне, поисками интерпретации формирующегося нового типа человека, нового типа мышления, попыткой выявления точек социального роста, позитивного видения перемен, адаптации к происходящему.

Сегодня можно говорить о том, что в XX в. человечество пыталось реализовать разные программы выхода из кризиса. Из социально-философских исследований (индустриально-технологический подход к развитию общества, концепция радикального консерватизма, идеи социалистической, националистической, либеральной перспектив развития общества и т.д.), они перерастали во влиятельные социально-экономические и политические программы, представленные различными социальными силами и имеющие развитую идеологическую основу.

Данные программы далеко не исчерпывают всего спектра проектов общественного переустройства, предлагаемых в XX в., не все они в равной мере реализовывались в странах, оказавшихся в ситуации кризиса. Было бы наивным предполагать, что в ближайшем будущем человечество окончательно выйдет из затяжной полосы кризисов. Почва для них осталась и в России, и по границам западного мира, но главное — все более заметны процессы интеграции, затрагивающие самые разные стороны жизни и деятельности людей. На первый план выходят иные проблемы, связанные с возможными в ближайшей перспективе кризисными явлениями в иных, внеполитических сферах человеческого существования.

КРИЗИС — ТЕМА ДЛЯ РАЗМЫШЛЕНИЯ

Кризисы сменяют друг друга, а человечество никак не может к ним привыкнуть. Однако присутствие кризисов в жизни общества неизбежно. Как и вообще в жизни. Жизнь не может быть стабильной и равновесной, она должна уходить от состояния равновесия и возвращаться к нему. Человек живет наперекор всем кризисам и, в конце концов, должен понимать, что составляет ценность и смысл его жизни. Есть вещи, которые существуют и пребывают с нами вне кризисов, вне революций. Эти ценности — заинтересованность людей друг в друге, любовь и преданность, наши чувства к близким людям.

Почему мы каждый раз боимся кризисных фантомов?

Почему мы не можем сконцентрироваться на наших собственных ценностных ориентирах? Хотя бы на некоторых составляющих нашей души, нашего внутреннего мира? Ведь многим из нас важно, чтобы у нас были близкие и любимые люди. И многие хотят пронести через свою жизнь эту любовь и пре-

¹ Мунье Э. Что такое персонализм? — М., 1994. — С. 54.

данность. Почему на это должны влиять экономические кризисы? Антропологический кризис XX в., пришедший вместе с кризисом культуры, существенно трансформировал человечество. Люди переживают и страшатся того, что будет с их собственностью, но не боятся, что будет с их душами, их чувствами, боятся потерять деньги, но не боятся потерять друзей, или вообще не встретить их в этой жизни, в которой утрачены человеческие ценности.

Может быть, об этом стоит задуматься и оглянуться вокруг? Безусловно, людей, напуганных перспективами и последствиями экономических кризисов, сложно утешить рассуждениями о ценностях человеческого взаимопонимания. Но как бы то ни было, люди должны сохранять себя и свои души, никто, кроме самого человека, об этом не подумает. Человек не всегда может защитить свою собственность, но может защитить свою душу и души своих близких, и может надеяться на продолжение жизни после кризиса.

Что касается выживания в условия кризиса, то человек появился на свет не для того, чтобы сломаться в кризисной эпохее. У человека были и есть совсем иные задачи, и никакой кризис не может стать препятствием для существования и развития человека. И несмотря на то, что кризис как хамелеон каждый раз меняет свое обличье, следует учитывать, что к XXI в. человечество обрело опыт преодоления общецивилизационных кризисов.

На протяжении столетий у человека были серьезные помощники — вера и искусство, духовная культура. Пережив социокультурный кризис рубежа XIX и XX вв., человечество уже не может надеяться на стабилизирующую мощь религии и культуры прошлого. Что же станет новым стабилизатором общественного и индивидуального сознания?

Американский политолог Уолт Уитмен Ростоу в работе «Стадии экономического роста» (1960) выделил пять стадий. Причем последняя — пятая стадия — это эпоха «высокого массового потребления». Позже, в 1971 г., в работе «Политика и стадии роста» Ростоу добавил шестую стадию «поиск качества жизни», где на первый план выдвигается духовное развитие человека.

Выводы

1. Кризисное сознание, кризисное мироощущение сопровождают человечество на всех этапах его исторического развития, нередко облекаясь в апокалипсическую форму.

2. На протяжении XX столетия к теме социокультурного кризиса обращались многие представители западноевропейской философии — Э. Гуссерль, Г. Зиммель, М. Хайдеггер, Х. Ортега-и-Гассет, Р. Гвардини, А. Камю и др. Особое место анализ кризисного мироощущения занимает в творчестве представителей русской религиозной философии: Вл. Соловьева, С. Булгакова, Н. Бердяева, Г. Федотова и др.

3. Наиболее остро кризисное мировосприятие проявляется в периоды резких социальных трансформаций.

4. В общем виде кризис есть нарушение прежнего равновесия и в то же время переход к новому равновесию. В социальных науках принято различать стабильное и кризисное состояния общества.

5. Среди общих кризисов наиболее универсальный характер имеет социокультурный кризис, охватывающий совокупность социальных отношений, культуру и их взаимодействие.

6. Кризис западноевропейской культуры и вызванные им социальные последствия оказали огромное влияние на духовную атмосферу современного общества, во многом определив эволюцию кризисного сознания и предоставив почву для развития философии кризиса.

7. Одна из особенностей современного кризиса культуры заключается в том, что массы людей в результате коренного преобразования условий их жизни как следствия материальных достижений из свободных превращаются в несвободных.

8. Социокультурный кризис рубежа веков, воспринимавшийся как кризис культуры и человека Нового времени, эпохи Ренессанса в истории человечества, перерос в кризис экономической, политической и прочих систем.

9. Кризис европейской культуры рассматривается в работах русских мыслителей и как самостоятельное явление, и как источник влияния на культурную и социальную ситуацию в России.

10. Философия кризиса обращается к проблеме преодоления кризисных ситуаций в обществе, поиска путей выхода из кризиса. Философы, осознавая весь трагизм ситуации в послевоенной Европе и России, возможные последствия происходящих событий, предлагают различные варианты выхода из кризисной ситуации, альтернативы социального развития, проекты социальной надежды на спасение прежде всего связывается с духовными возможностями человечества, с традициями рациональности и гуманизма.

Контрольные вопросы

1. Дайте определение социального кризиса.
2. Расскажите об истоках и этимологии понятия «кризис».
3. Что такое социокультурный кризис?
4. Что такое кризисное сознание?
5. Расскажите об эволюции социокультурного кризиса.
6. Каковы основные черты антропологического кризиса?
7. Назовите основные черты «человека массы».
8. Работы каких мыслителей современности посвящены феномену социокультурного кризиса?
9. Каковы пути преодоления кризиса?
10. Каковы перспективы выживания человечества в условиях кризиса?

Для дополнительного чтения

- Валлерстайн И.* Конец знакомого мира: социология XXI в. — М., 2004.
Кризис культуры: Антология. — М., 1994.
Сидорина Т.Ю. Философия кризиса. — М., 2003.
Шпенглер О. Закат Европы. — М., 1993.
Loader С. Alfred Weber and the Crisis of Culture, 1890–1933. Palgrave Macmillan, 2012.

Глава 35

ПОСТМОДЕРНИЗМ

Философского направления, которое можно обозначить как постмодернизм, не существует, поэтому говорить о содержании некоей особой постмодернистской философии или философии постмодернизма бессмысленно. Существует, однако, тенденция в культуре последних трех десятилетий, затронувшая самые разные области знания, в том числе и философию.

МОДЕРН И ПОСТМОДЕРН

Термины «постмодерн» и «постмодернизм» нуждаются в понятийно-критическом прояснении. Буквально «постмодерн» означает то, что следует после «модерна». Однако поскольку содержание этого понятия также далеко от однозначности, здесь открывается простор для недоразумений. Во-первых, в русском языке термин «модерн» употребляется в гораздо более узком смысле, чем в других европейских языках. В русском словоупотреблении «модерн» — эстетическая категория. Она закреплена за определенной эпохой в истории искусства и за определенным художественным стилем (например, модерн как архитектурное явление конца XIX — начала XX в.). В европейских же языках модерн — обозначение весьма протяженного исторического периода, начало которого обычно связывают с Новым временем. Поэтому, когда мы переводим слова «the modernity» или «die Moderne» как «современность», мы вынуждены образовывать весьма двусмысленное прилагательное — «современный». По-русски это значит «происходящий сейчас», сегодняшний, тогда как в английском и немецком для «современного» в этом значении есть особые слова (*contemporary, gegenwaertig*). Во-вторых, префикс «пост» заставляет предположить, что под постмодерном подразумевается нечто сменяющее собой, а значит, отменяющее, преодолевающее, упраздняющее модерн. Между тем это неверно, и ниже мы объясним, почему.

Сходными недоразумениями чревата и терминологическая пара модернизм/постмодернизм. Постмодернизм здесь опять предстает в узкоэстетическом смысле, в качестве некоего проекта или программы, противостоящей модернистскому проекту. Такая трактовка постмодернизма противоречит, однако, его базисной интенции, а именно воздержанию от построения каких-либо программ вообще.

Многие серьезные авторы, в том числе и те, кого критики считают постмодернистами, скептически относятся к самому термину, находя его

либо неопределенным, либо бессодержательным. Одно из исключений — Ж.-Ф. Лиотар, работы которого стали своего рода первоисточником для бесчисленных пропагандистов постмодернизма.

Жан-Франсуа Лиотар (1924–1998) — французский философ. С 1959 г. преподавал философию в университетах Парижа (Сорбонна, Нантер), с 1972 по 1987 г. — профессор университета Сен-Дени, а также приглашенный профессор в различных университетах США и Канады, соучредитель (наряду с Деррида) Международного философского колледжа. В юности испытал сильное влияние марксизма и психоанализа, в начале 1960-х гг. был членом леворадикальной группы «Социализм или варварство». Международную известность Лиотару принесла книга «Состояние постмодерна» «La condition postmoderne» (1979).

Лиотар неслучайно избегает субстантивации прилагательного *moderne* (чего, кстати, не позволяет сам французский язык, в котором такого существительного нет). Для Лиотара дело заключается не в некоем явлении с устойчивым набором признаков, а в специфической ситуации — социокультурной, интеллектуальной, гносеологической. Приблизительно с середины 1960-х гг. в обществе, культуре, науке сложились условия, принципиально отличающие сегодняшний этап от предшествующего. Эта ситуация нуждается в соответствующем осмыслении. Если предыдущий период описывался как модерн, или современность, то настоящий можно обозначить как постсовременный, постмодерновый. Термины, конечно, не самые удачные, ибо провоцируют множество недоразумений, но они способны нечто описать. Постмодерн — условное имя социокультурной трансформации последней трети XX в. Постмодернизм, соответственно, условное имя для обозначения изменений в интеллектуальном климате стран, этой трансформацией затронутых. Ниже мы подробно остановимся на параметрах этой трансформации. Пока же коснемся теоретических, в том числе философских, истоков постмодернизма.

ФИЛОСОФСКО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ИСТОКИ

Можно назвать ряд концепций, прямо или косвенно повлиявших на постмодернистское смещение в научно-теоретической и эстетической плоскости. Это семиология Р. Барта и авторов, объединявшихся вокруг журнала «Тель Кель» (прежде всего Ю. Кристевой); «иммориализм» Ницше; «теоретический антигуманизм» Л. Альтюссера; «деструкция метафизики» у позднего Хайдеггера; теория дискурса и генеалогия власти М. Фуко; учение о «языковых играх» Л. Витгенштейна; «методологический анархизм» П. Фейерабенда; «деконструкция» Ж. Дерриды; «шизоанализ» и «ризоматика» Ж. Делеза и Ф. Гваттари; постфрейдский психоанализ Ж. Лакана. По сути дела, круг идей, с легкой руки критиков именуемых «постмодернистскими», полностью совпадает с так называемым постструктурализмом.

Термин «постструктурализм» достаточно условен. Интеллектуальное течение, названное этим словом (и объединявшее весьма разнящихся между собой авторов), было вызвано к жизни осознанием ограниченности структурализма в том виде, как он сложился в этнологии, литературоведении и искусствов-

нании в 1960–1970-х гг. Суть структуралистской доктрины — поиск в любых областях реальности устойчивых порядков (структур), которые дают ключ к познанию самых разных явлений природы и социальной жизни. Выявить структуру того или иного феномена означает выявить тайну его устройства и соответственно — алгоритм функционирования. Уже в конце 1960-х гг. саморефлексия структуралистского движения приводит к тому, что его виднейшие представители (Ж. Деррида, Ж. Делез, Ж. Лакан) отходят от установок структурализма, бесспорным классиком которого является К. Леви-Строс.

Клод Леви-Строс (1908–2009) — французский этнолог, теоретик структурализма, создатель концепции структурной антропологии. Родился в Брюсселе. В парижском университете изучал философию и юриспруденцию, затем в течение нескольких лет преподавал в школе. В 1934 г. отправился в Бразилию, участвовал в полевых экспедициях. Профессор университета в Сан-Паулу (1935–1938), советник по вопросам культуры французского посольства в США (1946–1947), заместитель директора Антропологического музея в Париже (1949–1950), с 1950 г. — профессор Коллеж де Франс. Первый из крупных трудов Леви-Стросса («Элементарные структуры родства») был опубликован в 1949 г. В 1955 г. вышли в свет «Печальные тропики», принесшие автору известность и вне профессионального круга. Главным же трудом Леви-Строса по праву считается работа «Структурная антропология» (1961, 1973. — Т. 2), а также четырехтомные «Мифологикки» (1964–1971).

Их отмежевание от первоначальной программы движения выражается в критике самого понятия «структура». На место поиска «структур» приходят более гибкие исследовательские стратегии, позволяющие избежать иерархического упорядочивания реальности. Деррида, например, говорит о диссеминации (что означает, среди прочего, рассеивание, распыление, а Ж. Делез и Ф. Гваттари выдвигают термин «ризома»). Если одной из базовых метафор прежней (в том числе и структуралистской) философии была метафора дерева (что предполагало наличие основного ствола и отходящих от него ветвей), то ризома — это корневая система, в которой, как в грибнице, нет главного корня. Здесь все — главные (как в состязаниях в Зазеркалье, все — «первые»).

Жиль Делёз (1925–1995) — французский философ. Мышление Делёза, как и многих других философов его поколения, в значительной мере было определено событиями мая 1968 г. и связанной с ними проблематикой власти и сексуальной революции. Задача философствования, по Делезу, заключается прежде всего в нахождении адекватных понятийных средств для выражения подвижности и силового многообразия жизни [см. его совместную с Ф. Гваттари работу «Что такое философия?» (Qu'est ce que la philosophie?), 1991].

Для мыслителей, называемых постструктуралистами, при всем несходстве их подходов и целей, характерна одна общая черта. Это критика основных концептов классической западной философии. К числу таких концептов относятся «субъект», «исток», «идентичность», «бытие» как присутствие, «смысл» как континуум. Попробуем, не вдаваясь в детали, описать эту критику.

КРИТИКА «МЫШЛЕНИЯ ИДЕНТИЧНОСТИ» И «ДИФФЕРЕНЦИЯ»

Одним из важнейших понятий классической философии было понятие тождества, или идентичности (вспомним хотя бы положение о тождестве

мышления и бытия у Гегеля или шеллинговскую «философию тождества»). Примат тождества над различием подразумевался этой философией сам собой. Не составлял исключения и структурализм, занимавшийся поисками универсального шифра действительности, кода, которому подчинены все знаковые системы, в том числе и биологические. Постструктуралисты же считают идею такой универсальной отмычки вредной. Изначальная «бесформенность» и «хаотичность» жизни не подвластны никаким выдвигаемым наукой схемам. Вот почему на первый план представители постструктурализма выдвигают категорию различия, или дифференции (*difference*). Деррида в работе «Письмо и различие» (1967), Делёз в труде «Различие и повторение» (1968) вступают в острую полемику с традицией, которую можно назвать мышлением тождества (небезынтересно отметить, что двумя десятилетиями раньше подобную полемику вели М. Хорхаймер и Т. Адорно¹). Различие здесь мыслится вне, по ту сторону пары «различие/тождество». Различие не сводится к тождеству. Неверно видеть в нем нечто подчиненное тождеству, поскольку именно различие, а не идентичность есть первичное отношение. Различия не отсылают к подобиям, а указывают на другие различия. Мыслить различие — значит не держать перед мысленным взором идею целого, системы, иерархии, единства. Пересмотр классической парадигмы философствования, осуществляемый постструктурализмом, можно выразить и в других терминах.

СЕРИЙНАЯ СОБЫТИЙНОСТЬ ПРОТИВ «СОБЫТИЯ БЫТИЯ»

В классической европейской философии событием могло быть названо не всякое происшествие, а лишь нечто значимое, наполненное глубинным потаенным смыслом, встроенное в некую телеологическую взаимосвязь (систему целей). Западная философская традиция была занята поисками «первосмысла» — заключенного в глубине события содержания. Что же касается мыслителей постструктуралистской ориентации, то для них статус события имеет любой телесно-жизненный акт. «Жизненная», фактически наличная событийность самодостаточна и не нуждается в возведении к трансцендентальному основанию.

В той мере, в какой статус события в классической парадигме могли иметь только события «истории духа», традиционная история культуры строилась как «история идей», или «духовная история» (вспомним, например, восходящую к В. Дильтею духовно-историческую школу). Молчаливой предпосылкой подобной истории был гомогенный универсум смысла. Отказываясь от такой предпосылки, Мишель Фуко (1926–1984) строит собственное исследование культуры (включая науку) как археологию. История культуры, которую он пишет, есть история «серий», «сингулярностей» (единичных событий) и «регулярностей», подвластных только одному закону — закону случайности. В этом смысле его исследование не «история», ведь оно нацелено не на проследивание некоей линии развития, а на выявление контингентных (случайных) констелляций — взаимопереплетений единичных событий. Разрабатываемая

¹ Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика просвещения. Философские фрагменты. — М., 1997.

Фуко «археология» — как знания, так и самого субъекта, — подрывают базисное допущение любой «истории идей» — возможность восстановить, реконструировать континуум сознания, или континуум смысла¹.

Работа Фуко, которую он затем будет называть уже не археологией, а генеалогией (в частности, генеалогией власти) имеет своим предметом не речь как (единый и непротиворечивый) голос смысла, а (конкурирующие между собой) речевые практики. Вместо анализа речи, которую классическая философия считала преимущественной формой артикуляции смысла, Фуко обращается к анализу дискурсов (под дискурсом понимается определенный способ структурирования реальности). Всякий дискурс включает в себе насилие, ибо тем или иным образом организует, упорядочивает мир вещей, а значит, подгоняет под некую схему то, что в схемы не укладывается.

Один из типичных для современности инструментов организации, устройства знания — понятие научной дисциплины (имеющей весьма отдаленное отношение к устройству вещей). Другой такой инструмент — фигура автора. Автор и авторство, по Фуко, суть прежде всего особого рода идеология. Фигура автора отсылает к другой фигуре — субъекту как источнику знания, как единственной инстанции производства знания². Эту инстанцию Фуко считает не более чем идеологической иллюзией, свойственной определенной культурной эпохе. С окончанием этой эпохи придет конец и идеологическому конструкту, называемому субъектом. В этой связи Фуко ведет речь о неизбежной «смерти субъекта» и о «смерти человека»³.

«СМЕРТЬ СУБЪЕКТА» И КРИТИКА «МЕТАФИЗИКИ»

С фукианской критикой «идеологии субъекта» перекликается проект Ж. Деррида, вначале названный им грамματοлогией, а затем деконструкцией. Эта программа заключается опять-таки в пересмотре одного из базисных допущений европейской философской традиции, а именно примата речи, голоса, над письмом. Классическая философия (начиная с Платона) и классическое языкознание (начиная с В. фон Гумбольдта или с Ф. де Соссюра) считали само собой разумеющимся, что первичным источником смысла может служить лишь речь. Запись же речи, ее материальное воплощение (письмо) есть лишь застывший голос, омертвленный дух. Стало быть, письмо вторично по отношению к речи. Его назначение и его содержание в том, чтобы служить репрезентацией речи, внешним представлением внутреннего смысла. Как раз это допущение и ставит под сомнение Деррида.

Жак Деррида (1930–2004) — французский философ, один из наиболее ярких представителей постструктурализма. Преподавал в Сорбонне (1960–1964), Высшей нормальной школе, сотрудничал в литературно-критическом журнале «Тель Кель», организовал «Группу исследований в области философского образования», один из инициаторов создания Международного философского колледжа (с 1983 г.). В последние годы жизни

¹ Фуко М. Археология знания. — Киев, 1996.

² Фуко М. Порядок дискурса // Фуко М. Воля к истине. — М., 1996. — С. 47–96.

³ Фуко М. Слова и вещи: археология гуманитарных наук. — М., 1977.

преподавал в Высшей школе исследований в социальных науках (Париж), читал лекции в ряде европейских и американских университетов. Оказал большое воздействие на современное американское литературоведение в его постструктуралистском варианте (Миллер, де Ман, Блум). Испытал влияние Гегеля, Ницше, Гуссерля, Хайдеггера, Фрейда, представителей литературного авангарда (Арто, Батай, Бланшо, Клоссовски и др.).

Письмо, согласно Деррида, не следует рассматривать лишь как «письменную речь». Оно отстоит от «истины» (т.е. от сферы значений) отнюдь не дальше, чем речь. Что же касается веры в привилегированное отношение речи к истине, то эта вера есть не что иное, как проявление логоцентризма западной философской традиции — традиции метафизики. Логоцентризм — представление о центральном положении, занимаемом в структуре познания логосом (словом, законом, логическим мышлением), — неотрывен от фоноцентризма (вера в приоритет голоса, фонемы перед письмом). Логофоноцентризм метафизики оказывается к тому же и фаллоцентризмом — системой идей, основанных на убеждении в первенстве мужского начала, первичности мужчины и вторичности женщины.

Если подойти к делу историко-философски, то надо заметить, что с критикой концепции субъекта, характерной для западной философии, выступал еще Хайдеггер. Именно Хайдеггер (в свою очередь опиравшийся на Ницше) поставил под сомнение представление о человеке как субъекте — инстанции, которой дано право овладевать миром, делать вещи инструментом реализации своих целей, вовлекая сущее в круг утилизирующего опредмечивания. В этой связи постструктуралистская критика западной философской традиции есть радикализация «деструкции метафизики», осуществленной в 1930–1940-х гг. Хайдеггером. Недаром термин «деконструкция» возник из переосмысления хайдеггеровского предприятия. В чем состояло это переосмысление? Говоря кратко, в том, что хайдеггеровское «преодоление метафизики» Деррида вписывает в историю метафизики. Сколь бы радикально не пересматривались основания европейской философской традиции Хайдеггером, сам этот пересмотр тоже есть метафизика, ибо Хайдеггер исходит из свойственного метафизике понимания бытия как присутствия. Присутствие, или абсолютная полнота смысла, полагается метафизикой как изначальное. Чистое присутствие (презюэнция) как бы представляет, репрезентирует себя в тех или иных знаках, образуя задний план любых репрезентаций. Репрезентация — и как процесс, и как объяснительный принцип — предполагает наличие в культурном пространстве чего-то, что само в это пространство не входит, но определяет собой все, что в нем происходит. Есть и изначально налично не просто «показывание», «репрезентирование», но и то, что в нем репрезентируется, — присутствие, бытие.

Классическое философское мышление (и Хайдеггер здесь не исключение) оперировало понятийными парами смысл/знак, означаемое/означающее. Предполагалось, что познание движется от внешнего к внутреннему, от знаков, лишь означающих некоторое содержание, к самому содержанию. Согласно молчаливому допущению метафизики, это содержание первично по отношению к знакам, и, следовательно, может быть «отмыслено», «отшелушено» от них как от «незначущей» оболочки. Иначе говоря, классическая

философия (феноменология и герменевтика в том числе) верит в возможность непосредственного смысла как такового, «трансцендентального означаемого», схватываемого посредством таких процедур, как интеллектуальное созерцание или интуиция (таково, например, гуссерлевское «усмотрение сущностей»). В противовес этому допущению Деррида демонстрирует, что выход к означаемым, минуя означающие, невозможен. Не существует смысла (значения), не опосредованного означающими. «Трансцендентальное означаемое» как «чистый», не замутненный ничем внешним внутренний смысл (как чистое присутствие) есть иллюзия классической философии.

Из этих радикальных положений вытекают весьма радикальные следствия. Мыслителю, исследователю, автору отказывается в праве на обладание смыслом как таковым. Всякое притязание на обладание смыслом разоблачается в качестве неспособности субъекта отдать себе отчет в изначальной амбивалентности, многозначности производимых им высказываний. В том, в частности, что означающие, из которых сотканы его высказывания, находятся в сложных отношениях с другими означающими, включая и те, о которых сам автор не подозревает. (В этой связи он, строго говоря, и не является автором собственных высказываний.)

Иллюзия авторства представляет собой продукт другой иллюзии европейской философской традиции — автономной субъективности. Такая базисная для новоевропейской философии абстракция как трансцендентальный субъект имеет своей основой представление о мыслящем как о находящемся вне времени и пространства индивидууме. Однако действительный субъект мышления вовсе не является бестелесным (и, соответственно, лишенным пола, возраста и т.д.) существом. Стало быть, те или иные высказывания, в том числе философские, теологические и другие имеют своим источником отнюдь не парящую над миром инстанцию, но производятся вполне определенными людьми. У субъекта высказывания есть возраст и пол, он наделен социальными характеристиками (образование, цвет кожи, место в отношениях господства и подчинения). Отвлекаясь от его местоположенности, т.е. от ситуации, в которой производится то или иное высказывание или система высказываний, мы отвлекаемся от важнейшего вопроса о том, кто говорит. Мы делаем вид, что тот, кто говорит, есть субъект вообще, субъект как таковой, затушевывая тем самым реальную вовлеченность всякого говорения в отношения власти (власть здесь следует понимать в максимально широком, а не в узкополитическом, инструментальном смысле).

Если дерридианская программа деконструкции имеет своим предметом текстовую сферу, т.е. запечатленную в текстах культуру, то объект Делёза и Гваттари — сфера социального действия. Здесь также очевидно резко polemическое отношение к философской традиции. Если последняя исходит из таких инвариантов, как личность и цель (общественно-исторический мир есть результат личностного и коллективного целеполагания), то французские мыслители понимают общество как поток сил, смешение безличных силовых полей и силовых волн. Иными словами, у социального действия («социальной машинерии», как его называют Делёз и Гваттари) нет субъекта. Субъект в его

классическом понимании (как центральная инстанция управления действием), о смерти которого возвестил Фуко, еще раз похоронен.

В отличие от Фуко, преимущественный объект полемики которого составляла история идей, и от Деррида, нацеленного на критику метафизики присутствия, главный пункт отмежевания от классического наследия у Делеза и Гваттари — фрейдовский психоанализ. Фрейд и его последователи разделяют с классической философской традицией представление о четкой структурированности человека. В каких бы терминах последний ни описывался (через диаду «сознание–бессознательное» или через триаду «Оно–Я–Сверх-Я»), психоанализ берет за аксиому реальность такой структуры как человеческий субъект. Бессознательное, открытием которого так гордится фрейдизм, надлежит, согласно Фрейду, поставить под контроль сознания. Сами процедуры психоанализа как терапии нацелены на то, чтобы вывести бессознательное на свет сознания, «образумить» бессознательное, переформулировав иррациональные влечения в рациональных категориях. «Шизоанализ» же, противопоставляемый Делёзом и Гваттари психоанализу, исходит из продуктивности бессознательного. Именно в силу того, что сфера бессознательного (сфера Желания) носит продуктивный, творческий характер, от него не следует освобождаться. Настоящая свобода как раз и заключена в сфере Желания, а попытки поставить его под контроль — репрессивны и культурно контрпродуктивны¹.

ПАРАМЕТРЫ ТРАНСФОРМАЦИИ

Разумеется, сдвиг в общественно-культурной жизни, о котором идет речь, начался задолго до того, как были придуманы термины «постмодерн» и «постмодернизм». Более того, почти все основные черты постмодерновой ситуации присутствуют уже в модерне. Таким образом, речь идет не о преодолении модерна, а об ином отношении к нему. Как многократно подчеркивал Лиотар, постмодерн располагается не после и не против модерна, а внутри него. Можно выделить, по меньшей мере, три основных измерения интересующей нас трансформации — социальное, эстетическое и интеллектуально-теоретическое.

Начнем с социального измерения. Развитые капиталистические общества в последние десятилетия имеют весьма специфическую структуру занятости. В собственно производственной сфере, т.е. в производстве материальных ценностей, занято менее 1/6 взрослого населения той или иной страны. Высокая производительность работающих имеет своим следствием то, что остальные либо не работают, либо заняты в так называемой непроизводственной сфере, а именно в производстве нематериальных ценностей (сфере услуг, системе образования, индустрии развлечений и т.д.). Стоит вдуматься в этот факт. Значительная часть взрослого населения развитых стран экономически не востребована. Это значит, что массовая незанятость, попросту говоря, массовая безработица не есть результат неблагоприятной ситуации на рынке труда, а пред-

¹ Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения: Анти-Эдип. — М., 1990.

ставляет собой структурный момент современной экономики. Это значит также, что часть общества изначально обречена на праздность и, следовательно, поиск иных занятий, чем участие в общественно-полезном труде. В этих условиях невиданные ранее масштабы приобретает сфера знакового, или символического, производства. Общество переориентируется с производства материальных вещей на производство нематериальных знаков. Описанное смещение было зафиксировано социологией еще в 1960-х гг., когда появились концепции постиндустриального и информационного обществ. Переход от обмена вещами к обмену знаками — эпохальное событие в жизни (пост)современного общества. Именно это обстоятельство и подвергают социально-философскому осмыслению французский социолог Жан Бодрийяр (1929–2007) и американский философ и литературовед Ф. Джеймисон.

«ИСЧЕЗНОВЕНИЕ СОЦИАЛЬНОГО» И СИМУЛЯЦИЯ

Характеризуя постмодерновую ситуацию, Бодрийяр заостряет внимание на специфике социального пространства развитых (или, если угодно, сверхразвитых) обществ. Эту специфику он описывает с помощью понятий «симулякр» и «симуляция».

Симулякры — это копии, или подобию, которые вытесняют собой оригинал, становясь важнее оригинала. Объект рекламы, например, имеет весьма отдаленное отношение к реальному предмету, продать который пытается коммерсант. Покупая его, мы покупаем не столько сам предмет, сколько его образ. Объекты наших стремлений (например, приобретений в супермаркете) имеют весьма отдаленное отношение к нашим реальным потребностям. Обмен, в котором мы участвуем, перестает быть обменом потребительскими стоимостями, становясь обменом знаками. Статус знаков при этом принципиально меняется по отношению к тому, какой они имели в индустриальном (не вступившем в пост-стадию) обществе. Следствием активного включения в жизнь общества высоких технологий (научоемкие производства) и средств массовой коммуникации (от телевидения и видео до персональных компьютеров) явилось то, что знаки перестали быть репрезентацией некой внешней реальности. Они делаются самодостаточными, автореферентными (т.е. не отсылают ни к какому предмету как своему референту). Мир, в котором живет (пост)современный человек, есть мир бесконечной циркуляции знаков, где за тем или иным означающим нельзя закрепить определенное означаемое. Самодостаточные знаки — симулякры — поглотили собой предметы, т.е. реальность в привычном смысле слова.

В симулятивной реальности постмодернового общества нельзя провести четкую грань между собственно реальным и всего лишь фиктивным. Эта реальность соткана из фикций, и напротив, эти фикции сделались единственной реальностью.

Там, где Бодрийяр говорит об «исчезновении социального», Ф. Джеймисон говорит об ином (постсовременном) типе социальности. Постмодернизм, по

Джеймисону, представляет собой одновременно и особую стадию в развитии общества, и рефлексию на эту стадию, а потому может и должен быть осмыслен как проявление «культурной логики» позднего капитализма.

Фредерик Джеймисон (р. 1934) — американский философ и литературовед. Докторскую диссертацию защитил в Йельском университете (1959), преподавал французскую литературу и сравнительное литературоведение в Гарвардском (1959–1967) и Калифорнийском (Сан-Диего, 1967–1976) университетах, затем получил профессию в Йеле. Соиздатель журнала «Social Text», приглашенный профессор в различных университетах США, Европы и Китая. Основная сфера интересов — философский анализ культуры. Начав с исследования произведений французских экзистенциалистов, Джеймисон в дальнейшем приступил к построению собственной концепции, в которой пытался синтезировать ряд идей постмарксизма с достижениями структурализма.

Развитые западные страны ежедневно поставляют подтверждения постмодернистскому диагнозу. Такие, например, феномены, как преступность, политика, сексуальность, настолько прочно вписаны в реальность, создаваемую массмедиа, что отделить здесь вымысел от действительности, то, что обязано своим существованием самой жизни, от того, что существует только на экране, почти невозможно. Показ того или иного явления конститутивен для самого этого явления. Оно только в процессе показа и обретает бытие, вне показа его нет. Например, наша озабоченность уровнем преступности или экологией прямо связаны с тем, в каком объеме эти темы затрагиваются средствами массовой информации, прежде всего телевидением. Наше представление о значимости некоторого события, т.е. о его событийности, опять-таки возникает благодаря его демонстрации центральными телеканалами. В этом смысле телевидение делает саму политику. Это не следует понимать в вульгарно-инструментальном ключе — будто функции власти перераспределяются в пользу обладателей контрольных пакетов акций ведущих телекомпаний. Дело в другом в изначальной включенности политики в демонстрационное пространство. Нет политики, с одной стороны, и нет ее отражения телевидением — с другой. Политика с самого начала неотрывна от способов ее демонстрации. Одна из свежих иллюстраций постмодерновой ситуации — война в Персидском заливе, которую социологи назвали телевизионной войной. Она и готовилась, и протекала в гиперреальности показа.

Экран видеоматрицы, компьютера или телевизора снимает обязательное прежде опосредование между индивидом и средой, отдельным человеком и социокультурным миром. Доступ к культуре более не опосредуется в пространственном или временном отношениях. Не надо ни ждать события (например, исполнения музыкального произведения), ни готовиться к нему: обладание им обеспечено стоящей на полке аудио- или видеозаписью¹. Но культурное событие, переживаемое не в интересующем пространстве (на стадионе, в концертном зале и т.д.), а на экране, теряет свою событийность, т.е. жизненно-практическую значимость. Произведения человеческой де-

¹ На принципиальные трансформации в социокультурной сфере, обусловленные появлением репродуктивных техник, впервые указал В. Беньямин. См.: *Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости.* — М., 1996.

тельности оказываются для отдельного субъекта не более чем объектами пассивного созерцания. Культурная деятельность утрачивает свое коммуникативное измерение, становясь вторичным репродуцированием внешнего мира.

Исчезновение социального можно увидеть и в другом аспекте. В постмодерновом мире исчезают культурные скрепы, традиционно связывавшие индивидов в общественное целое. Индивиды превращаются в результате в изолированные социальные атомы. Эта ситуация представлена в постмодернизме тезисом «фрагментирование субъекта». Индивид теряет целостность, самоидентичность (идентичность): в нем не следует пытаться выявить самость как тот стержень, вокруг которого нанизываются те или иные идентификации. Кирпичики, из которых он складывается, случайны, он подвержен «сборке» и «разборке» в зависимости от действующих в настоящий момент отношений власти. Массмедиа превращают его в некое подобие поверхности, или, вернее, набор поверхностей, на которые они могут наносить любые письмена.

В культурно-эстетическом плане появление постмодернизма связано с осознанием исчерпанности ресурсов модернизма. Модернизм в самых разных его вариантах (футуризм, дадаизм, конструктивизм, супрематизм, кубизм, сюрреализм и т.д.) почти повсеместно сопровождался теми или иными манифестами. В них возвещалось о наступлении новой эры, радикальном преобразовании — художественной образности и самой человеческой чувственности, изменении мышления и общественно-культурных основ. Однако опыт XX в. показал, что любые проекты тотального обновления человека, т.е. любые утопии, чреватые самыми бесчеловечными последствиями. Благими намерениями революционеров (не исключая и революционеров от искусства) вымощена дорога в ад тоталитаризма.

Между прочим, в высшей степени неслучайно то обстоятельство, что многие теоретики и практики европейского художественного авангарда имели, кто длинный, кто короткий, роман с диктаторскими режимами (вспомним об Э. Паунде, сотрудничавшем с итальянскими фашистами, о Татлине и Малевиче, делавших ставку на большевизм, о Маяковском, Эйзенштейне и многих других модернистах, активно включенных в тоталитарные проекты). Постмодернизм, о котором заговорили деятели искусства, искусствоведы и литературные критики в конце 1960-х гг., был, таким образом, своеобразной реакцией на утопический проективизм модернизма.

Следует сказать и о том, как новая, немодернистская эстетика проявляла себя в разных направлениях культуры и искусства. Можно выделить ряд общих черт архитекторов, художников, музыкантов, писателей, а также тех, специалистов, чья профессия обязывала к классификации и осмыслению соответствующей эстетики — литературоведов и арт-критиков.

Первое — это принципиальный эклектизм. В архитектуре, например, сторонники постмодернизма отказались от такой фундаментальной составляющей стиля модерн, как функциональность, — подчиненность формы строения выполняемой им функции (кинотеатр, церковь, стадион, жилой дом и т.д.). Постмодернистские конструкции отличались нефункциональностью — введением элементов, ненужных с точки зрения назначения того или иного стро-

ения. Кроме того, их отличало сознательное смешение стилей. Тот же прием активно и безуспешно практиковали в музыке (Д. Кейдж), в изобразительном искусстве (Раушенберг), не говоря уже о литературе, где игра с традицией, обилие вмонтированных в текст скрытых и явных цитат, языковые эксперименты сделались едва ли не обязательным приемом для любого уважающего себя автора. Поэтому в качестве второй отличительной черты постмодернистской эстетики можно назвать рефлексивность.

Художник может создавать усложненные, нагруженные цитатами, сплошь состоящие из культурных кодов произведения, а может продуцировать псевдонаивное, нарочито упрощенное письмо, но и в том, и в другом случае он находится в специфическом отношении к корпусу предшествующей ему или окружающей его культуры. Рефлексивность художественной практики выражается и в обращенности произведения на самое себя, в его саморефлексивности: текст (например, романы П. Хандтке), полотно (картины и инсталляции концептуалистов) или кинофильм (ленты Джармуша или Тарантино) с самого начала предполагают дистанцию автора по отношению к его произведению, рефлексия по поводу собственной работы.

Следующая особенность постмодернизма как эстетического феномена — стирание различия между «высокой» и массовой культурой. Это вызвано, помимо демократизации общества, уже упомянутым распространением репродуктивных техник и связанной с ними подвижностью в восприятии культурных продуктов: рафинированные произведения могут стремительно тривиализироваться, бесконечно тиражируясь и становясь достоянием миллионов, а произведения так называемых низких жанров (детектив, триллер) приобретают черты «высокой» литературы.

Критики постмодернистской риторики давно отметили, что почти все черты якобы новой, постмодерновой эстетической практики уже содержались в практике модернизма. Скажем, «Улисс» Джойса или «Бледный огонь» Набокова идеально соответствуют критериям постмодернистской литературы. Шостакович, Пуленк или Хиндемит вполне могут считаться постмодернистами в музыке. Это верно. Но, как мы уже отмечали, не существует постмодернизма как устойчивой системы взглядов, которая могла бы быть непротиворечиво сформулирована в виде некоего манифеста или кредо. Единственная бесспорная черта этого явления (или «умонастроения»¹) — нежелание формулировать какие-либо кредо и недоверие к любым манифестам.

У проблематики постмодернизма есть еще одно измерение, которое с известной долей условности можно назвать интеллектуально-теоретическим. Здесь мы имеем в виду идеологические и эпистемологические (теоретико-познавательные) импликации постмодернизма. Постмодернистские влияния затронули не только охарактеризованные области культуры, но и науку, прежде всего социальные и политические науки. Изрядно огрубляя существо дела, можно сказать, что эти влияния касаются осознания исследователями нарративной природы знания. Постмодернистский тезис гласит, что всякое знание есть в конечном итоге наррация — история, повествование, рассказ. Это зна-

¹ Ильин И. Постструктурализм, деконструктивизм, постмодернизм. — М., 1996.

чит, что носители знания (историкки, теологи, социологи, политологи, культурологи, специалисты по теории управления или по политической экономии и т.д.) в действительности ничем бесспорным не обладают. То, чем они на самом деле заняты, это рассказывание нам историй, плетение нити повествования, фабула которого ими самими (или их дисциплиной) придумана. Верить, будто эти наррации представляют собой верное отражение некоторой реальности, значит попадать в ловушку иллюзии.

Содержание этого провокативного тезиса не столько в скепсисе по отношению к знанию и науке, сколько в радикальном недоверии к идеологии. (Кстати, в той мере, в какой сама наука является идеологией, она также должна быть подвергнута скепсису.¹) Это недоверие отчетливо сформулировал Лиотар в книге «Условие постмодерна» («Condition postmoderne»). Лиотар нацеливает свою критику на так называемые большие нарративы или метанарративы, — идеологические системы, притязающие на монопольное обладание истиной. Таковы, в частности, нарратив спасения (например, христианство) и нарратив эмансипации (например, марксизм). Метанарративы претендуют не только на то, чтобы быть истинными, но и на то, чтобы быть справедливыми. Они присваивают себе знание о том, как должно быть устроено общество. Результатом такого притязания неизбежно оказывается насилие: те, кто не согласны с данным идеалом общественного устройства, подлежат перевоспитанию (просвещение) или уничтожению (тоталитаризм).

Единственный способ избежать насилия — это отдавать себе отчет в том, что время метанарративов прошло. Место единой Истории давно занято множеством историй. Мир, в котором мы живем, есть пестрое многообразие нарративов — способов мышления (мировоззрений) и способов поведения (образов жизни, типов культуры), которые только в том случае смогут мирно сосуществовать друг с другом, если ни один из них не станет претендовать на метастатус.

Выводы

1. Приблизительно со второй половины XX в. в обществах индустриально развитых стран сложились условия, принципиально отличающие сегодняшний этап исторического развития от предшествующего. Эта социокультурная ситуация нуждается в соответствующем осмыслении. Попыткой такого осмысления стало описание предшествующей ситуации как модерна или современности, а настоящей — как постмодерна или постсовременности. Теории, использовавшие такое описание, получили название постмодернизм.

2. Постмодернизма как единой и непротиворечивой философской концепции не существует. Термин «постмодернизм» означает скорее определенную тенденцию в осмыслении социальной и культурной реальности. Многие авторы, относимые к постмодернизму, не признавали этого термина.

3. Интеллектуально-теоретическими истоками постмодернизма послужили: (1) семиология Р. Барта; (2) «иммориализм» Ницше; (3) «теоретический антигуманизм» Л. Альтюссера; (4) «деструкция метафизики» позднего Хайдег-

¹ Хабермас Ю. Техника и наука как идеология. — М, 2008.

гера; (5) теория дискурса и генеалогия власти М. Фуко; (6) учение о «языковых играх» Л. Витгенштейна; (7) «методологический анархизм» П. Фейерабенда, а также (8) «структурный психоанализ» Ж. Лакана.

4. В числе авторов, охотно признававших себя представителями постмодернизма, были Ж.-Ф. Лиотар и Ж. Бодрийяр.

5. Именно Ж.-Ф. Лиотар предложил систематическое описание трансформации западного общества, произошедшей в течение последней трети XX в. Философ затронул все измерения данной трансформации — социальное, эстетическое и интеллектуально-теоретическое.

6. Ж. Бодрийяр, в свою очередь, предпринял попытку описать специфику сегодняшнего общества в отличие от общества эпохи модерна. Эта специфика заключается, прежде всего, в «симулятивном» характере реальности. Основная причина симулятивности — распространение электронных масс-медиа. Последние приводят к господству «симулякров». Симулякры — это не просто копии или подобию реальных предметов, а такие копии, которые вытесняют собой оригинал. Обмен, в котором участвуют индивиды, перестает быть обменом потребительными стоимостями, становясь обменом знаками. Знаки делаются автореферентными (т.е. не отсылают ни к какому предмету как своему референту). Мир, в котором живет (пост)современный человек, есть мир бесконечной циркуляции знаков, где за тем или иным «означающим» нельзя закрепить определенное «означаемое».

7. В эстетическом плане появление постмодернизма связано с осознанием исчерпанности ресурсов модернизма. Модернизм (футуризм, дадаизм, сюрреализм и т.д.) почти повсеместно сопровождался теми или иными манифестами, которые возвещали о наступлении новой эры и радикальном преобразовании человеческого общества. Опыт XX в. показал, что любые проекты тотального обновления человека являются утопиями и чреватые самыми бесчеловечными последствиями.

8. В интеллектуально-теоретическом плане постмодернистский сдвиг в философии связан с работами Ж. Деррида (деконструкция европейской философской традиции), а также Ж. Делёза и Ф. Гваттари (описание общественно-исторического мира как «социальной машинерии», в которой нет места целостному субъекту и субъективному целеполаганию).

Контрольные вопросы

1. Является ли постмодернизм особым направлением в философии?
2. Правильно ли понимать соотношение модерна и постмодерна как хронологическое отношение?
3. Каких мыслителей ассоциируют с постмодернистским поворотом в философии?
4. Какие мыслители могут считаться предшественниками этого поворота?
5. Как соотносятся друг с другом термины «постмодернизм» и «постструктурализм»?
6. Что такое структурализм? Кого считают его основными представителями?

7. В чем состояло размежевание мыслителей постструктуралистской ориентации и представителей структурализма?

8. Являются ли представители постструктурализма единомышленниками? Что их объединяет?

9. Каковы ключевые понятия (понятийные пары) данного мыслительного течения?

10. Как следует понимать тезис о смерти субъекта?

Для дополнительного чтения

Андерсон П. Истоки постмодерна. — М., 2011.

Бауман З. Текучая современность. — СПб., 2008.

Гидденс Э. Постмодернизм // *Философия истории* / Ред. Ю.А. Кимелев. — М., 1995.

Козловски П. Культура постмодерна. — М., 1997.

Лиотар Ж.-Ф. Постмодерн в изложении для детей. — М., 2008.

Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. — М.; СПб., 1998.

Benhabib S. Feminism and Postmodernism // *Feminism Contentions: A Philosophical Exchange*. — N.Y., 1995.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

А

Абеляр П. 136
Авиценна 171
Адлер А. 791
Ал-Ашари 157
Ал-Газали 176
Ал-Фараби 162
Ансельм 133
Аристотель 392
Ас-Сухраварди 176

Б

Барт Р. 619
Бауман З. 534
Бек У. 538
Белинский В.Г. 327
Белл Д. 557
Бергсон А. 300
Бердяев Н.А. 749
Беркли Д. 220
Бодрийяр Ж. 833
Боэций С. 126
Брентано Ф. 713
Бруно Д. 198
Бубер М. 568
Булгаков С.Н. 752
Бэкон Ф. 209

В

Валла Л. 190
Вернадский В.И. 396
Виндельбанд В. 297
Витгенштейн Л. 691

Г

Гадамер Х.-Г. 769
Галилей Г. 393
Гартман Н. 358
Гвардини Р. 813
Гегель Г.В.Ф. 275
Гердер И.Г. 251
Гильберт Порретанский 139
Гирц К. 595
Гоббс Т. 213
Гольбах П.А.Т. 249
Гуссерль Э. 717

Д

Данилевский Н.Я. 335
Декарт Р. 224
Делез Ж. 827
Деррида Ж. 829
Джеймисон Ф. 834
Джеймс У. 673
Дидро Д. 242
Дильтей В. 296
Дьюи Дж. 678

И

Ибн Араби 180
Ибн-Баджжа 165
Ибн-Рушд 169
Ибн-Туфайл 168
Ибн-Хальдун 172
Ингарден Р. 615

К

Кавелин К.Д. 329
Камю А. 737
Кант И. 255
Карсавин Л.П. 760
Кейнс Дж.М. 516
Кондорсе Ж.А. 412
Конфуций 46
Коперник Н. 188
Куайн У. 701
Кузанский Н. 192
Кузнец С.С. 520
Кун Т.С. 401
Кьеркегор С. 288

Л

Лакан Ж. 799
Лакатос И. 403
Лао-цзы 47
Леви-Строс К. 827
Лейбниц В.Г. 236
Леонтьев К.Н. 336
Лессинг Г.Э. 252
Лессинг Т. 808
Лиотар Ж.-Ф. 826
Локк Дж. 217
Лосский Н.О. 756
Лютер М. 203

М

Макнавелли Н. 200
Мамардашвили М.К. 576
Манхейм К. 813
Маркс К. 280
Мережковский Д.С. 742
Мерло-Понти М. 616
Мизес Л. 515
Мор Т. 202
Мур Дж. 689
Мэмфорд Л. 548

Н

Ницше Ф. 292
Новгородцев П.И. 748

О

Ортега-и-Гассет Х. 550
Отто Р. 633

П

Паскаль Б. 230
Петрарка Ф. 189
Пико делла Мирандола Д. 195
Пирс Ч.С. 670
Плантинга А.К. 705
Поппер К. 397

Р

Райл Г. 705
Райх В. 793
Рассел Б. 375
Риккерт Г. 297
Розанов В.В. 657
Руссо Ж.-Ж. 244

С

Сартр Ж.-П. 731
Сёрл Дж. 707
Смит А. 505
Соловьев Вл.С. 337
Сорокин П.А. 608
Спиноза Б. 233

Т

Тойнби А.Д. 415
Трубецкой Е.Н. 738

У

Уайт Л.А. 595

Ф

Фихте И.Г. 269
Фичино М. 194
Флоренский П.А. 753
Фома Аквинский 143
Франк С.Л. 364
Фреге Г. 683
Фрейд З. 777
Фромм Э. 795

Х

Хабермас Ю. 533
Хайдеггер М. 357
Хайек Ф. 517
Хомяков А.С. 322

Ч

Чаадаев П.Я. 324
Чернышевский Н.Г. 332
Чичерин Б.Н. 330

Ш

Шеллинг Ф. 272
Шестов Л.И. 757
Шлейермахер Ф.Д.Э. 632
Шлик М. 378
Шопенгауэр А. 285
Шпенглер О. 304

Э

Эллюль Ж. 553
Энгельмейер П.К. 541
Эрн В.Ф. 746

Ю

Юм Д. 221
Юнг К.Г. 792

Я

Ясперс К. 353

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

А

- Анализ языка религии критический 638
- Анархизм правовой 491
- Антропология
 - техники 548
 - философская 567
- Апокалипсис технический 554
- Апология
 - пессимизма 285
 - труда и его критика в философии немецкой 530
- Аспекты либерализма экономические 517
- Ашаризм 157

Б

- Богатство и бедность 519
- Братья чистые 159
- Бритва Оккама 149
- Буддизм 33
- Бытие идеальное 360

В

- Веды 29
- Вкус 612
- Вопрос о труде в философии британской 524
- Время и истина 720

Г

- Герменевтика
 - методология познания гуманитарного 766
 - становление 765
 - философия 768
 - философская 764
- Государство и права человека 444

Д

- Двусоставность права действующего 472
- Дегуманизация искусства 617
- Декларации гуманитарно-правовые международные новейшие 485
- Демаркация 398
- Деструкция метафизики 635
- Джайнизм 33

- Доказательства бытия Бога 145, 627
- онтологическое 133
- Досократики 69

Е

- Единство и дифференциация 447

З

- Закон и творчество 647
- Западничество 324
- Знание
 - научное 384
 - перцептивное 381

И

- Идеал 613
- Измерение сознания новое 300
- Инструментализм 677
- Интенциональность 716
- Интерсубъективность и историчность 722
- Истоки экзистенциализма современного 727
- Исчезновение социального и симуляция 833

К

- Категории бытия человеческого 585
 - вера 587
 - смерть 588
 - счастье 585
- Классика философская античная 80
- Компонента историцизма антиправовая 492
- Консерватизм 435
- Концептуализм 137
- Концепции Бога философские 625
- Концепция
 - стандартная знания научного 394
 - технократическая 556
- Кризис 804
 - антропологический 811
 - глобальный мировой 818
 - культуры 603
 - культуры западноевропейской 806
 - пути преодоления 819

сознание кризисное в XX в. 803
условия проявления 804
Критика мышления идентичности 827
Кружок венский 394
Культ и культура 592
Культура
контркультура 602
массовая 599

Л

Либерализм 329
Личность и общество 440
Любовь 652
 философия русская 656

М

Материализм и позитивизм в России 331
Махабхарата 32
Метафизика 345
 XX в. религиозная русская 741
 бытия человеческого 576
 всеединства 337
Методология программ научно-исследовательских 403
Мир реальный 359
Мутазилизм 155
Мыслители буддийские 36

Н

Направления философские античности
 поздней 95
Начала философии социальной 200
Неоплатонизм 103, 110
Неповторимость 584

О

Общество
 гражданское 432
 модель либеральная 433
 как система систем 429
Однозначность бытия 148
Онтология 345
 политическая 458
 сознания 362
Определение права классическое 479
Опыт религиозный 631
Основания натурфилософские 195
Особенности цивилизации
 мусульманской 152
Отношение права и государства 489

П

Параметры трансформации 832
Патристика 117
Поворот эпистемологический 373
Позитивизм юридический 491
Познание
 бессознательного 783
 возможностей слова 131
Политика как искусство возможного 465
Попытки классификации человека 579
Постмодерн 825
Постмодернизм 825
Построение мира реального 358
Права человека 480
Прагматизм 669
Природа знания технического 544
Проблема
 истины 385
 понимания истории 296
 существования 730
 Я 578
Проект государства правового 478
Происхождение и сущность человека 570
Просвещение немецкое 251
Псевдолюбовь и ее формы 661
Психоанализ 777
 культура 788
 современный 790

Р

Разведение теологии и философии
 дисциплинарное 136
Размежевание герменевтики
 традиционной и философской 771
Разъяснение историческое понятий
 основных 474
Расщепление миров 191
Рационализм 224
Реальность
 психическая и бессознательное 779
 социальная 427
Реформация 203
Роль
 конфуцианства стержневая 60
 парадигм в науке 401

С

Свобода 513
Сенсуализм 209
Симулякр 621

- Скептицизм 96, 201
 Славянофильство 321
 Смерть автора 619
 Смерть субъекта и критика метафизики 829
 Смысл здравый 382
 Событийность серийная против события бытия 828
 Сознание 712
 религиозное новое 742
 Софисты 80
 Становление философии в Греции Древней 66
 Структура
 мыслительная объективная 365
 теологии 140
 Суфизм 175
 Существование и истина 735
 Сфера логическая 361
 Схоластика 132, 141
- Т**
- Творчество 643
 в искусстве и в жизни 649
 как образ жизни 644
 Теология апофатическая 130
 Теория общества коммуникативная 428
 Теория политическая 458
 Техника
 искусство 545
 контекст проблем глобальных 546
 Типы общностей социальных 436
 Традиция философская русская 815
 Трактровка труда классическая 533
 Трансценденция 352
 Трансцендирование 353
 Три души истории 304
 Труд 507
 в условиях глобализации и экономики постиндустриальной 538
- У**
- Универсалии 134
- Ф**
- Фалсафа 161
 Фантомы кризисные 822
 Феноменология 711
 искусства 614
- Философия**
 аналитическая 682
 развитие дальнейшее 700
 становление 682
 античная 65
 арабо-мусульманская 152
 Востока 20
 времени Нового 208
 герменевтическая после Гадамера 772
 Запада средневековая 112
 виды 116
 особенности 113
 периодизация 112
 индийская 20
 искусства 612
 истории 409
 XX в. 413
 времени Нового 412
 христианская 410
 китайская
 особенности теоретические и генетические 45
 предпосылки культурные 41
 самоопределение 49
 специфика методологическая 53
 характеристика общая 43
 школы основные 57
 классическая немецкая 254
 консерватизма российского 334
 кризиса 803
 культуры 592
 науки 390
 политики 451
 политическая 455
 институционализация 453
 корни античные 451
 постклассическая 285
 права 471
 Просвещения 240
 религии 624
 Россия послепетровская XVIII в. 317
 русская 314
 XIX в. 319
 сверхчеловека 292
 современная 665
 социальная 427
 творчества 643
 техники 541
 перспективы 560
 труда 524
 человека гуманистическая 673

- экзистенциальная 727
экономики 502
эпохи Возрождения и Реформации 187
- Фундаментализм эпистемологический
классический 378
- Х**
- Хаос запланированный 515
- Характеристики человека основные 581
невыразимость 584
незаменимость 583
непредопределенность 582
несводимость 582
- Хозяйство 502
- Ч**
- Человек
в мире культуры 596
- как существо социальное 430
работающий 536
экономический 510
- Э**
- Эволюция кризиса современного 805
- Эдипов комплекс 786
- Экзистенция 352
- Эпистемология 371
характер ее вопросов 372
- Этика
Абеляра 137
в обществе техническом 558

ГДЕ И КАК КУПИТЬ КНИЖКИ

115035, Москва, ул. Садовническая, д. 9, стр. 4

Отдел оптовых продаж (вузы + опт)

Тел.: (495) 921-39-07 (доб. 112, 113, 152, 192, 290);
моб.: (916) 876-90-59;

e-mail: opt@geotar.ru, iragor@geotar.ru, sitnikova@geotar.ru, sa@geotar.ru

Отдел продаж медицинским училищам и колледжам

Тел./факс: (495) 228-09-74, 921-39-07 (доб. 138, 207, 252);
моб.: (926) 817-51-50, (985) 339-53-01;
e-mail: sales2@geotar.ru, zhernova@geotar.ru

Отдел розничных продаж и выставок

Тел./факс: (495) 921-39-07 (доб. 255, 280); моб.: (926) 168-42-16;
e-mail: bobyleva@geotar.ru, gnezdilov@geotar.ru

Интернет-магазин «Медкнигасервис»

Тел.: 8 (800) 555-99-92; www.medknigaservis.ru;
e-mail: bookpost@medknigaservis.ru;
доставка по всей России

Фирменные магазины (Москва)

М. «Фрунзенская», Комсомольский пр-т, д. 28
(Московский дворец молодежи, вход со стороны
Детского парка). Ежедневно с 9 до 20 ч.
Тел.: (499) 685-12-47; моб.: (916) 877-06-84



М. «Новокузнецкая», «Третьяковская»,
ул. Садовническая, д. 13, стр. 11.
Будни с 10 до 19 ч. Тел.: (495) 228-09-74,
(495) 921-39-07 (доб. 602, 603)



М. «Цветной бульвар», «Сухаревская», ул. Троицкая, д. 9, корп. 1
(в здании магазина «Магнолия»). Ежедневно с 9 до 20 ч. Тел.: (985) 387-14-57



ПРИГЛАШЕНИЕ К СОТРУДНИЧЕСТВУ

Издательская группа «ГЭОТАР-Медиа» приглашает к сотрудничеству авторов и редакторов медицинской литературы.

ИЗДАТЕЛЬСТВО СПЕЦИАЛИЗИРУЕТСЯ НА ВЫПУСКЕ
учебной литературы для вузов и колледжей, атласов,
руководств для врачей, переводных изданий.

По вопросам издания рукописей обращайтесь в отдел по работе с авторами.
Тел. (495) 921-39-07.

Учебное издание

ФИЛОСОФИЯ

Учебник

6-е издание, переработанное и дополненное

Под редакцией **В.Д. Губина, Т.Ю. Сидориной**

Главный редактор издательства *С.Ю. Кочетков*

Зав. редакцией *А.В. Андреева*

Менеджер проекта *А.М. Страхова*

Выпускающий редактор *О.В. Сучкова*

Корректоры *Е.И. Макеева, Е.В. Селиверстова*

Подготовка оригинал-макета *П.А. Чикин*

Дизайн обложки *И.Ю. Баранова*

Технолог *Ю.А. Поворова*

Подписано в печать 25.07.2017. Формат 70×100 1/16.
Бумага офсетная. Печать офсетная. Заказ 877
Объем 68,37 усл. печ. л. Тираж 1000 экз. (II завод — 600 экз.).

Издательская группа «ГЭОТАР-Медиа».
115035, Москва, ул. Садовническая, д. 9, стр. 4.
Тел.: 8 (495) 921-39-07.
E-mail: info@geotar.ru, <http://www.geotar.ru>

Отпечатано в ППП «Типография “Наука”».
121099, г. Москва, Шубинский пер., д. 6.

ISBN 978-5-9704-4394-1



9 785970 443941 >

