

УЧЕБНИК
ДЛЯ ВУЗОВ

ПИТЕР

Под редакцией А. С. Колесникова



История философии

- Философия Древнего Востока ■
- История европейской философии ■
- История русской философии ■
- Современная философия XX–XXI вв. ■
- Философские аспекты психоанализа ■



Под редакцией А. С. Колесникова

История философии



Москва · Санкт-Петербург · Нижний Новгород · Воронеж
Ростов-на-Дону · Екатеринбург · Самара · Новосибирск
Киев · Харьков · Минск

2010

ББК 83(0)я7
УДК 1(091)(075)
К60

Под ред. А. С. Колесникова

К60 История философии: Учебник для вузов. — СПб.: Питер, 2010. — 656 с.: ил.

ISBN 978-5-49807-412-2

Учебник написан коллективом преподавателей философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета под руководством ведущего кафедрой современной зарубежной философии А. С. Колесникова.

В нем представлен материал, охватывающий развитие мирового историко-философского процесса от философии Древнего мира до наших дней. В книгу включены философия Древнего Востока, европейская философия, русская философия и философия XX–XXI веков (прагматизм, феноменология, экзистенциализм, герменевтика, позитивизм, неомарксизм, философская антропология XX столетия, аналитическая философия). Читатель сможет также познакомиться с философией Японии, африканской и латиноамериканской философией, философскими аспектами психоанализа.

Учебник предназначен для студентов и аспирантов гуманитарных факультетов, а также для всех, кто интересуется философией.

ББК 83(0)я7
УДК 1(091)(075)

Все права защищены. Никакая часть данной книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме без письменного разрешения владельцев авторских прав.

ISBN 978-5-49807-412-2

© ООО «Лидер», 2010

Оглавление

Часть I. Философия Древнего Востока 11

Глава 1. Философия древней и средневековой Индии 12

Основные особенности индийской философии	12
Контакты с западной философией	14
Начальный период истории индийской философской мысли.	16
Школы индийской философии	21
Школы буддизма	27
Философия современной Индии.	35
Литература.	44

Глава 2. История китайской философии 46

Философские школы Древнего Китая.	47
Китайская философия эпохи Хань (III в. до н. э. — III в. н. э.)	57
Средневековая китайская философия	60
Распространение буддизма в Китае	67
Средневековый даосизм	73
Китайская философия в XIX–XX вв.	75
Литература.	82

Часть II. История европейской философии 83

Глава 3. История античной философии. 84

Космос и Логос в учении натурфилософов	84
Софистика: от «природы» к закону.	86

Жизнь и учение Сократа. Принцип «Познай самого себя»	87
Мир «идей» в философии Платона.	89
Природа и общество в учении Аристотеля.	93
Культура эллинизма: образ мудреца и этика жизни (школа Эпикура и скептицизм).	101
Древнеримская философия: «любовь к судьбе» (стоицизм). Неоплатонизм и закат античной традиции мысли	104
Литература.	108
Глава 4. Средневековая форма философствования	109
Основные этапы истории средневековой мысли	109
Литература.	125
Глава 5. Арабо-мусульманская философия: классическая и современная	127
Природа и происхождение исламской философии	128
Фалсафа и хикма	135
Философия восточного перипатетизма.	136
Ал-Фараби и развитие античной философской традиции	138
Ибн-Сина и расцвет классической арабо-мусульманской философии	139
Пионеры восточного перипатетизма в мусульманской Испании и Северной Африке.	141
Суфизм — философия в рамках мистицизма.	145
Классическая арабо-мусульманская философия в зеркале западноевропейской схоластики	149
Мусульманская философия и наука.	151
Современная арабо-мусульманская философия	152
Персидский подход к философии	156
Современные тенденции.	158
Литература.	159
Глава 6. Философия Возрождения.	161
Глава 7. Философия Нового времени и Просвещения	180
Глава 8. Немецкая классическая философия	198
Глава 9. Карл Маркс и марксизм.	217
Источники марксизма	217
Генезис философских идей Маркса.	219

Глава 10. Философия позитивизма	227
Первый позитивизм. Французский позитивизм	228
Английский позитивизм	230
Второй позитивизм. Эмпириокритицизм	233
Литература	236
Глава 11. Постклассическая философия XIX в.	237
Философская мысль в культуре XIX в.	237
Литература	276
Глава 12. Русская философская мысль	277
Литература	314
Часть III. Философия XX–XXI вв.	315
Глава 13. Философия прагматизма	316
Чарльз Сандерс Пирс	317
Уильям Джеймс	321
Джон Дьюи	325
Литература	330
Глава 14. Феноменология	332
Глава 15. Философия экзистенциализма	350
Глава 16. Структурализм, постструктурализм, постмодернизм	370
Структурализм	370
Постструктурализм	391
Постмодернизм	398
Литература	401
Глава 17. Философская герменевтика	403
Истоки философской герменевтики	404
Романтическая герменевтика	405
Историческая герменевтика	406
Систематизация законов герменевтики Эмилио Бетти	407
Классическая и философская герменевтика	409
Основные направления современной итальянской герменевтики	410

Герменевтика фактичности Хайдеггера	411
Философская герменевтика Гадамера	412
Юрген Хабермас: проблема универсалистских притязаний герменевтики	415
Герменевтика и деконструктивизм Жака Деррида	417
Герменевтический проект Поля Рикёра	420
Литература	424
Глава 18. Постпозитивизм (историческое направление в философии науки)	425
Глава 19. Современный (западный) марксизм (неомарксизм). Основные проблемы и достижения	437
Формальные изменения в западном марксизме	451
Новое в теории западного марксизма	456
Между Востоком и Западом: австромарксизм и Франкфуртская школа	457
Литература	470
Глава 20. Философская антропология XX столетия	471
Антропологический поворот в философии XX в.	473
Культурно-историческая антропология	483
Проблема человека в постантропологических парадигмах философствования	493
Литература	501
Глава 21. Аналитическая философия	502
Литература	521
Глава 22. Философия Японии	522
Религиозно-философские доктрины Древней Японии	522
Философские учения Японии Средних веков	529
Начало современной философии Японии. Влияние западных философских парадигм	533
Философия Японии XX в.	540
Литература	543
Глава 23. Африканская философия	544
Философия негритюда	548
Проблемы африканской философии	552
Философия в постколониальную эпоху	557

Франкоязычная африканская философия	559
Интеллектуальные сопротивления колониальному дискурсу	562
Критика негритуада и африканского дискурса	568
Литература	574
Глава 24. Латиноамериканская философия.	576
Особенности историко-философского процесса в Латинской Америке	588
Постмодернизм в латиноамериканской философии.	589
Философия освобождения как интеркультурная философия.	591
Философия латиноамериканской сущности	592
Литература	595
Глава 25. Философия в Австралии: история, мыслители, проблемы	596
Свободная мысль и сиднейские либертарианцы	602
Мельбурнское витгенштейнианство	604
Австралийский материализм.	606
Австралийский реализм	610
Нестандартные логики	611
Этика	613
Глава 26. Философские аспекты психоанализа.	615
Зигмунд Фрейд	616
Адлер: индивидуальная психология	623
Юнг: аналитическая психология	624
Фромм: гуманистический психоанализ.	627
Лакан: структурный психоанализ	629
Литература.	631
Глава 27. Философско-клиническое пространство XX в.	632
Философия и психиатрия в едином пространстве рефлексии	632
Феноменологическая психиатрия	634
Dasein-анализ	639
Антипсихиатрия.	643
Клиника в философском анализе: обратное влияние и историко-философское значение.	646
Литература.	650

В представленной работе сделана попытка реализовать установки, которые связаны со стремлением избежать европоцентристской точки зрения на философский процесс. Данный учебник охватывает почти все философские культуры всех континентов, поэтому авторы были вынуждены раскрывать общеизвестные европейские теории по существу, кратко, тогда как малоизвестным предоставлено большее пространство.

А. С. Колесников

Учебник предназначен для студентов и аспирантов высших учебных заведений, но может быть использован и теми, кто занимается философским самообразованием. Основные разделы учебника написаны преподавателями факультета философии и политологии Санкт-Петербургского государственного университета. В написании отдельных глав приняли участие преподаватели из других вузов.

Философия древнего, средневекового и современного Китая — А. С. Русаков.

Философия древней, средневековой и современной Индии — С. Л. Бурмистров.

Античная и средневековая философия — О. Э. Душин.

Арабо-мусульманская философия — Н. С. Кирабаев, А. С. Колесников.

Философия Возрождения — Ю. Е. Милютин.

Философия Нового времени и Просвещения — А. С. Колесников.

Классическая немецкая философия — А. В. Кучеренко.

Марксизм, философия позитивизма — А. В. Дьяков.

Философия прагматизма — С. Л. Бурмистров.

Постклассическая философия XIX века: Шопенгауэр, Ницше — Б. Г. Соколов; Брэдли — Д. А. Бабушкина; Кассирер — А. В. Вейнмейстер.

Русская философия — И. Д. Осипов.

Феноменология — В. И. Колядко, Л. Ю. Соколова.

Философия экзистенциализма, структурализма, постструктурализма и постмодернизма — Л. Ю. Соколова, А. В. Дьяков.

Философская антропология — Б. В. Марков.

Философская герменевтика — Х. С. Гафаров, Ю. Ю. Гафарова.

Аналитическая философия, неомарксизм, африканская, латиноамериканская философия, философия в Австралии — А. С. Колесников.

Философия психоанализа — С. Л. Бурмистров.

Философия антипсихиатрии — О. А. Власова.

Часть I

Философия Древнего Востока

ГЛАВА 1

Философия древней и средневековой Индии

Индийская философия человеку, воспитанному на категориях культуры европейской, кажется подчас странной и экзотичной. Многие термины ее не имеют прямых смысловых аналогов в западной культуре, а те, которые все же можно считать аналогами (например, понятия *бога* или *религиозного спасения*), в контексте индийской культуры приобретают существенно иной, чем на Западе, смысл. С другой стороны, многие понятия, выработанные в индийской культуре (такие, как *карма*, *чакра* и т. п.), и целые сложные культурные феномены (например, *йога*) приобрели на Западе широкую известность и вошли даже в повседневный языковой обиход, потеряв при этом свое изначальное значение и приобретя совершенно новое смысловое наполнение.

Основные особенности индийской философии

К числу основных особенностей древней и средневековой индийской философии современные историки философии причисляют, прежде всего, ее тесную связь с религиозными практиками и религиозной мыслью Индии. Религиозный момент в индийской философии являлся — да и поныне является — существенным фактором

в развитии философской мысли. Не много найдется философских учений в Древней Индии, которые оставляли совершенно без внимания проблему религиозного спасения или отношений человека и Высшего Начала мира.

Крупнейший современный историк индийской философии С. Дасгупта полагает, что различия между индийской и западной философской мыслью состоят главным образом в том, что индийская — практична, тогда как западная нацелена больше на построение абстрактных теоретических схем, не всегда применимых в реальной жизни. Индийская философия, таким образом, выступает как особая форма философии, направленная не столько на познание мира, сколько на познание и изменение собственной личности философа.

Другой почти универсальной чертой индийской философии является признание ею *закона кармы*, который означает, что «все поступки индивида, хорошие или плохие, вызывают и соответствующие им последствия в его жизни, если эти поступки совершаются с желанием получить от них плоды». Иными словами, это закон причинности, действующий в сфере наших сознательных и намеренных действий. Намеренное действие, будь то даже простейшее движение головой, создает карму, и это она сначала пребывает в непроявленном состоянии, а затем результирует в виде каких-то (плохих или хороших) последствий и тем самым исчерпывается. Отменить раз созданную карму или уничтожить ее невозможно. Все, что мы можем сделать, — это *уравновесить* неблагую карму благой и смягчить последствия.

Еще один практически всеобщий стереотип в индийской философии — это учение о закабалении и освобождении. Человек вращается в колесе *сансары* (перерождение, переселение душ), полном страданий и мучений, и от этих страданий надо освободиться. Освобождение и является высшей и главной целью философских систем Индии как мировоззренческих систем, направленных на совершенствование индивидуальной человеческой жизни, хотя сущность освобождения понимается в разных системах по-разному.

Везде одинаково понимается причина страданий в сансаре — это *неведение* (санскр. *avidyā*) относительно подлинной реальности. Мы все время принимаем за вполне реальные такие вещи, которые не обладают всей полнотой реальности или вообще иллюзорны, и, пытаясь завладеть ими, естественно, страдаем, так как иллюзорное

непостоянно и обречено на гибель, что и приводит к страданиям. Поэтому устранение неведения предстает в индийской философии как главное средство избавления от страданий. Высвобождение из колеса перерождений возможно только в том случае, когда человек осознает, что то Я, с которым он себя отождествляет, ложно или, по крайней мере, прикрывает собой некое истинное, глубинное Я, которое не дано в обыденном опыте, но которое при этом является основанием любого нашего повседневного эмпирического Я.

Вообще вопрос о существовании глубинного Я в разных системах решался по-разному. В буддизме, например, существование его отрицалось полностью, а в адвайта-веданте истинное Я отождествлялось с божеством; были и иные варианты решения. Тем не менее общим для индийской философии было сомнение в абсолютной истинности окружающего нас привычного мира. При этом, однако, надо помнить, что понятие *нереальности* мира в индийской философии означало для индийских мыслителей не отрицание его существования, а отрицание его ценности для нас. Он нереален в том смысле, что несовершенен и изменчив, так как изменчивость считалась в философии древней и средневековой Индии признаком лишь *относительной* реальности предмета. Для индийской философии было характерно представление об уровнях реальности: предмет может быть абсолютно реальным, относительно реальным или нереальным, и абсолютно реально лишь то, что совершенно не подвержено изменениям. Отсюда и учение веданты о *майе* — принадлежащей божеству творческой силе, посредством которой оно творит мир, причем творит его как иллюзию.

Контакты с западной философией

Это один из самых сложных и спорных вопросов индологии. В самом деле, общение между Индией и Западом имело место еще в достаточно древние времена и прослеживается вполне отчетливо еще со времен Александра Македонского, но можно ли считать это общение достаточно тесным для того, чтобы стал возможным обмен не только товарами, но и идеями? Ответ на этот вопрос зависит от того, насколько глубокое общение мы будем искать между Западом и Индией. Так, неоднократно высказывалось в научной литературе мнение о том, что, например, античный скептицизм (Пиррон,

Аркесилай, Энесидем и другие) обязан своим возникновением влиянию идей раннего буддизма. Скептическое воздержание от каких бы то ни было суждений неоднократно сравнивали с «благородным молчанием» Будды, когда тот отказывался отвечать на вопросы, не ведущие непосредственно к *нирване*. Более того, саму буддийскую нирвану сравнивали с античной скептической *атараксией*, находя между ними близкие сходства — и психологические, и философские, и религиозные. Однако нельзя не признать, что в самой античной философии были достаточные основания для развития подобной философской системы, так что скептицизм смог возникнуть только благодаря тому, что в самой античной культуре имелась, грубо говоря, «общественная потребность» именно в таком мировоззрении.

Помимо учения Пиррона, буддийское влияние отмечается в некоторых течениях гностицизма. Так, учение гностика Василида, по мнению Рихарда Гарбе, пронизано буддийскими идеями: мир рассматривается как страдание, признается переселение душ и претерпевание ими страданий как воздаяние за совершенное ими зло, личность понимается как целостность, состоящая из пяти элементов (как *скандхи* в буддизме).

С другой стороны, прослеживается и обратное влияние Запада на индийскую культуру. Не единожды отмечалось, например, сходство некоторых идей и образов кришнаизма — одного из наиболее влиятельных религиозных течений в индуизме — с христианством, так что невозможно отрицать влияние христианских идей, по крайней мере, на поздний кришнаизм. В «Вишну-пуране», одном из наиболее значительных религиозных текстов индуизма, есть такой эпизод: Кришна родился в дороге, когда его приемный отец Нанда (который взял в жены будущую мать Кришны уже беременной) ехал в город Матхура, чтобы заплатить налоги; достаточно сравнить это, скажем, с Евангелием от Луки (2: 4–5), чтобы убедиться в том, что это явное заимствование.

Заметим, что взаимодействие наблюдается и в сфере искусства: на северо-западе Индии, в области Гандхара существовало во II в. до н. э. — II в. н. э. изобразительное искусство, в котором слились индийские и античные греческие каноны. Таким образом, культурное взаимодействие между Индией и Западом все же имело место, но было достаточно ограниченным, так что обе эти культуры развивались вплоть до Нового времени независимо друг от друга. Только с началом английского завоевания в XVIII в. индийская культура

начала испытывать западное влияние, достаточно сильное, чтобы вызвать принципиальные изменения в традиционных формах культуры и, в частности, в философии.

Когда европейцы с конца XVIII в. начали открывать для себя Индию, первым впечатлением от индийской философской мысли было, конечно, некоторое недоумение: термины, которыми пользовались индийские философы, были непонятны и поэтому казались нечеткими и произвольными, а то и вовсе пустыми, религиозные представления казались вычурными, а церемонии — бессмысленными и варварскими. Должно было пройти почти сто лет, прежде чем западная культура выработала в себе эффективные механизмы перевода инокультурных философских и религиозных представлений на язык привычных Западу взглядов, причем это касается практически только тонкой прослойки интеллектуалов (и то далеко не всей, а, собственно, лишь востоковедов-индологов), простому же человеку Индия до сих пор представляется страной йогов, бормочущих бессмысленные заклинания, стоящих в странных и нелепых позах и рассуждающих о несуществующих вещах. Все это, конечно, обусловлено глубоким невежеством подавляющего большинства представителей западной культуры относительно культуры Индии и, к сожалению, непониманием ими собственного невежества, благодаря чему они и позволяют себе выносить об Индии суждения несправедливо уничижительные или столь же несправедливо возрожденные, а то и вовсе бессмысленные.

Начальный период истории индийской философской мысли

Традиционно историю индийской философии начинают с древнейших дошедших до нас памятников индийской религиозной мысли — Вед. Они начали складываться в середине 2-го тысячелетия до н. э., то есть они — ровесники древнейших фрагментов Ветхого Завета и на несколько столетий старше «Илиады» и «Одиссеи». Написаны они на санскрите — одном из самых древних индоевропейских языков, стоящем ближе большинства других к общеиндоевропейскому праязыку. Кстати, именно открытие санскрита в конце XVIII в. послужило в Европе толчком к развитию сравнительного языкознания, что дало возможность сначала реконструировать индоевро-

пейский праязык, а затем разработать методики реконструкции праязыков и других языковых семей.

Корпус ведических текстов (которые были записаны в XII в., а до того передавались и выучивались наизусть) состоит из четырех «уровней». К первому относятся *Самхиты* («Собрание»): «Ригведа», «Самаведа», «Яджурведа» и «Атхарваведа», причисленная к самхитам позднее других, в 1-го тысячелетии до н. э. Древнейшей из них является «Ригведа» — сборник гимнов богам и заклинаний, первые части которого относятся примерно к XV в. до н. э. «Самаведа» и «Яджурведа» содержательно почти ничем не отличаются от «Ригведы» и включают в себя очень немного гимнов, которых в «Ригведе» не было. Окончательно текст самхит установился в первые века 1-го тысячелетия до н. э. Второй уровень — это *Брахманы*, тексты, посвященные преимущественно правильному исполнению ритуалов. Третий — это *Араньяки* («Лесные книги»); они посвящены правилам исполнения ритуалов отшельниками, оставившими мир и живущими одиноко в лесу; содержание их носит характер скорее умозрительный, чем практический, так как лесному отшельнику нет нужды в сложных обрядах, необходимых для жизни в обществе. И наконец, четвертый уровень образуют *Упанишады* — корпус текстов, в которых прослеживаются уже первые начатки собственно философской мысли, хотя, конечно, философию в специальном смысле слова найти там еще невозможно (но современные индийские историки философии ее там находят). Все эти четыре «уровня» образуют вместе *шрути* («Услышанное», так как считалось, что гимны, мифы и поучения о ритуалах, от века звучащие в мире подобно музыке сфер, древние мудрецы и провидцы — *риши* услышали своим «чудесным слухом»). Древнейшие из Упанишад — «Брихадараньяка-упанишада» и «Чхандогья-упанишада» — сложились, по мнению большинства исследователей, в VIII–VI вв. до н. э., в основном *шрути* складывается к V–IV вв. до н. э., позднейшие же Упанишады создаются на протяжении еще нескольких столетий — вплоть до XIV–XV вв. (так, по приказу могольского правителя Акбара была написана «Алла-упанишада»).

Веды и Упанишады, которые, как считает большинство историков, лежат у истоков индийской философии, — тексты весьма разнородные, и в них, особенно в Упанишадах, можно найти зародыши самых разных концепций — материализма, идеализма, религиозного монизма (учения о том, что единственно истинной реальностью является бог), разных вариантов учения о природе души и т. п.

Наибольшее внимание привлекают в «Ригведе» обычно три гимна из десятой, самой поздней *мандалы*. В первом из них говорится о сотворении мира из тела первочеловека — Пуруши (отсюда и часто встречающееся название этого гимна «Восхваление Пуруши»): боги, сотворив первочеловека, принесли его себе в жертву и создали из разных частей его тела небесные светила, воздух, землю, растения, животных и людей.

Не менее интересен и гимн, в котором мир развивается из «золотого зародыша». Гимн примечателен, во-первых, тем, что для обозначения мирового начала используется слово *garbha* (санскр. — «зародыш, эмбрион», «лоно, матка»). Таким образом, мировое начало понимается здесь — вполне естественно для культуры такого уровня развития — натуралистически: мир не *творится*, а *рождМ дается*. И, во-вторых, этот гимн интересен тем, что в нем говорится о возникновении «золотого зародыша» из «высоких вод». Он дает образ воды — порождающей хаотической бездны. Это «Нечто Одно» становится началом мироздания и в самом раннем комментарии на этот гимн отождествляется с Разумом, так что весь мир в индийской космогонии оказывается сотворенным из одного чистого Сознания, которое захотело проявиться, обрести телесное воплощение.

Уже в Ведах появляются первые представления о душе и о способности ее отделяться от тела: временно — в состоянии глубокого сна без сновидений и постоянно — после смерти. Изначально понятие о душе связывалось с понятием о жизненном дыхании, которое получило в Ведах название *Ātman* (ср. в немецком *Atem* — «дыхание, дух»; *atmen* — «дышать, жить»). Учение об Атмане получило дальнейшее развитие в Упанишадах.

Упанишады в мировоззренческом плане разнородны. В них можно найти и религиозные, и идеалистические, и материалистические представления. Тем не менее есть в Упанишадах один принцип, который красной нитью проходит практически через все ее тексты: это учение о тождестве Атмана (индивидуального человеческого Я, причем не эмпирического, а Я глубинного, никогда не открывающегося человеку в обыденном опыте) и Брахмана — мировой души, божества. Упанишады пронизывает мысль о необходимости поиска истинной реальности, лежащей за пределами видимого мира. Учение о тождестве Атмана и Брахмана принципиально важно для дальнейшего развития индийской философской мысли, так как благодаря ему основной интерес мыслителей смещается от изуче-

ния внешнего мира (как это было, например, у древних греков) к исследованию глубин собственной души.

Брахман в Упанишадах невыразим, непостижим и неопишуем. О нем, как о боге у византийского исихаста Григория Паламы, ничего нельзя сказать положительно. Брахман-Атман не поддается никакому познанию, ибо он сам есть субъект познания. В чистом виде своем он дан нам только в состоянии глубокого сна без сновидений или в медитации. Он отождествляется при этом с блаженством, блаженство — это он сам и есть. Таким образом, Брахман оказывается и основой нашей собственной души (поскольку он тождествен Атману), и основой мироздания в целом, и непостижимой сущностью, выходящей за пределы Вселенной; он, если использовать специальную философскую терминологию, одновременно и имманентен миру, и трансцендентен ему.

Ясно выражена в Упанишадах и концепция переселения душ. В «Чхандогья-упанишаде» (V, 10) описывается два пути, по которым может идти душа, — путь богов и путь предков. Первый путь открывается человеку, если он живет в лесу, предается аскетическим практикам и изучает священные тексты; в этом случае он после смерти поднимается в мир богов и остается там. Второй путь открыт тому, кто живет в миру, совершает жертвоприношения и соблюдает нравственные предписания и запреты; такой человек после смерти поднимается в мир предков, живет там, пока не иссякнут плоды его благих дел, после чего рождается опять на земле. Если в прежней жизни он вел себя добродетельно, то он обретает благое рождение в семье *брахмана*, *кшатрия* или *вайшьи*, если же он творил зло, то родиться ему будет суждено неприкасаемым, свиньей, собакой или еще кем-нибудь неприглядным.

Фактически эта концепция основана на мысли, что между физическим миром и нравственным нет четкой и непреодолимой границы. Эти миры не разделены, как в западной философии, а образуют единство, в котором проявляется вся логика закона кармы: твои поступки влияют на твое физическое состояние, и это происходит по жесткому, непреложному и не зависящему от бога закону.

С учением о двух путях связано и выраженное в Упанишадах учение об освобождении. Человек постоянно крутится в колесе *сансары*, и из этого колеса надо вырваться. Но удерживает нас в сансаре то, что мы отождествляем себя, свою личность с желаниями, мыслями, совершаемыми нами действиями, — проще говоря, свое истинное Я мы не видим и отождествляем себя с эм-

пирическим Я, которое — только маска на глубинной природе души. Следует растождествить себя с маленьким, ограниченным и изменчивым Я и понять, что Я есмь Брахман. Это и будет освобождением.

Поздневедический период характеризуется не только завершением становления корпуса *шрути*, но и появлением первых проблесков абстрактной теоретической мысли в Индии. В эти времена формируется список дисциплин, обязательных для изучения всеми «дваждырожденными» (то есть прошедшими *упанаяну*), и в этот перечень входит не только знание текстов Вед, традиционных мифов и преданий, заклинаний, но и такие дисциплины, как арифметика, фонетика, стихосложение, искусство вести спор, умение толковать Веды. В этих дисциплинах уже видны первые признаки того типа мышления, который был характерен для индийской философии классического периода.

Исследование Вед, целью которого изначально было зафиксировать этот корпус священных текстов, сделать его неизменным и тем самым укрепить ведическое мировоззрение, побудило индийцев в конце концов к критическому исследованию ведических истин. Именно эта критика брахманистской ортодоксии и началась ко временам Будды (традиционная датировка его жизни — 563–483 гг. до н. э., хотя в современной индологии этот вопрос и поныне остается спорным).

Времена Будды были для индийской культуры сложным периодом — эпохой критики традиционных верований, убеждений, попыток отказаться от привычной со времен Вед картины мира и предложить новую, лучше отвечающую запросам культуры и стоявшим перед ней задачам; эпохой, когда люди, находя неудовлетворительной привычную культуру, искали новые способы понять и мир, и самих себя. Именно в этот период начинают формироваться буддизм и джайнизм — религиозно-философские системы, альтернативные по отношению к традиционной брахманистской религии, из которых особенно большую роль сыграл буддизм — он на несколько веков стал ведущей религией Индии, вытеснившись в начале нашей эры за пределы своей родины — сначала в Китай, на Шри-Ланку, потом в Тибет — и только с VII в. начал постепенно вытесняться из Индии, где окончательно потерял все свои позиции лишь к XII в.

Школы индийской философии

Поздневедический период III в. до н. э. был временем становления первых философских школ Древней Индии: буддизма, джайнизма и самой древней из индийских философских школ — *санхья*. Несколько позднее, в начале нашей эры, начинают складываться и другие философские системы. По отношению к Ведам все школы делятся на ортодоксальные, признающие божественность Вед, и неортодоксальные, прямо отрицающие их священный характер. К неортодоксальным принадлежат буддизм, джайнизм и *локаята-даршана* (иначе именуемая «*чарвака*»), от которой до нас не дошло ничего, кроме отдельных цитат в произведениях философов других школ и трактата Джаяраши «Таттвопаплава-симха». Ортодоксальные школы, в свою очередь, делятся на те, которые, признавая авторитет Вед, свою философию строили на независимых от Вед основаниях, и те, которые прямо и непосредственно отталкивались от текста Вед. К первой подгруппе относятся *санхья*, *йога*, *ньяя* и *вайшешика*, ко второй же — *миманса* и *веданта*, причем между двумя последними школами тоже имеется различие: первая придает особое значение ритуальной стороне Вед, вторая же — спекулятивной, мировоззренческой. Именно последняя и сохранилась в Индии до наших времен, послужив основанием для большинства философских систем современных индийских мыслителей.

Локаята-даршана

Само происхождение названий школы — *локаята* и *чарвака* — остается не вполне понятным: *lokāyāta* обычно переводят как «распространенный в мире, среди народа», а *cārvāka* возводят к *cāri* («приятный») и *vāc* («речь»). Учение этой школы можно назвать строго материалистическим. Локаятики в критике других философских систем опирались на аргументы, связанные с процессом познания на основе прямого чувственного восприятия, логического вывода и свидетельства. Логические выводы могут нас обманывать и сами по себе, без какого-то фактического материала, даваемого восприятием, бесполезны и пусты. Восприятие свидетельствует лишь о том, что мир состоит из четырех элементов — огня, воздуха, воды и земли, частицы которых, вступая в разнообразные временные сочетания, образуют все предметы видимого мира, которые распа-

даются потом опять на частицы этих элементов. На этом основании локайтики отрицали и существование души и бога. Отсюда вытекает и этическое учение локайти. Оно базируется на отрицании какого бы то ни было загробного воздаяния (так как нет души, которая сохранялась бы после смерти). Существует только наш мир и те наслаждения, которые он может нам дать, к ним и надо стремиться, а часто используемый аргумент, что мирские наслаждения всегда связаны со страданием, не имеет смысла: мы же не отказываемся есть рыбу только потому, что в ней есть кости.

Джайнизм

Эта религиозно-философская система была основана Вардхаманой Махавирой, старшим современником Будды. Не исключено, что в возникновении и становлении джайнизма и буддизма значительную роль сыграло влияние доарийского этнического и культурного субстрата; высказывается мнение, что в формировании джайнской идеологии участвовали какие-то элементы культуры долины Инда. Уже в ранний период существования этой религии она разделилась на две секты — более строгую и аскетичную секту *дигамбаров* («одетый пространством») и менее суровую *шветамбаров* («одетый в белое»).

«Согласно учению джайнов, все разнообразие вещей существует вне и независимо от сознания и может быть включено в состав одной из субстанций, которые выявляются эмпирическим путем: человек как бы оглядывается вокруг себя и перечисляет то, что видит, затем обобщает результаты своего наблюдения». В число субстанций *шветамбары* включают:

- 1) живое, душу, духовную субстанцию;
- 2) вещество;
- 3) пространство;
- 4) условие движения;
- 5) условие покоя.

Дигамбары добавляют еще время. Такова онтология джайнов.

Учение джайнов о познании в значительной мере противоположно учению локайтиков. Интересным моментом в учении джайнов о познании является концепция *syādvāda*, или учение об относительности всякого суждения. Согласно этой концепции, ни одно суждение не является полным и точным отражением реальности такой, какая она есть, поэтому к любому суждению следует добав-

лять *syād* («некоторым образом» или «в некотором отношении»). Джайны подчеркивают относительность и несовершенство нашего познания. Пока мы не достигли высшей религиозной цели джайнизма — *nirvāna* или *mokṣa* — и не обрели «исключительное знание», всеведение, мы можем высказывать только относительные суждения, истинность которых жестко связана с условиями восприятия, умением делать логические выводы, достоверностью сообщаемых нам сведений.

Метафизика джайнизма натуралистична: в ней даже карма понимается как вещество, в то время как в других системах она интерпретируется как плод деяний или энергия, порождающая этот плод. Освобождение в джайнизме — это не изменение сознания, а простое разъединение двух субстанций — души и кармы. Душа при этом понимается в качестве самостоятельной субстанции, сущностью которой является мышление. Пока она загрязнена кармической материей, она подвергается страданиям, и задача ее — освободиться от них, для чего, собственно, и нужно устранение кармы. Для этого джайнами предлагается ряд методов, из которых главный — это *ahimsa* (отказ от причинения какого бы то ни было вреда каким бы то ни было живым существам).

Джайнизм, как и буддизм, — религия без бога. Существование богов в нем, конечно, признается, однако боги — это всего лишь высшая форма сансарного существования, они, точно так же как и все остальные живые существа, накапливают карму, которая привязывает их к круговороту сансары, и в конце концов умирают и вполне могут родиться не богом уже и даже не человеком, а каким-нибудь слепым червем или крысой — в зависимости от того, какую карму накопили за время своего «божеского» существования.

Буддизм

Из крупных мировых религий это древнейшая — ее возникновение относится к VI в. до н. э. Согласно традиции, ее основатель Сиддхартха Гаутама, впоследствии получивший прозвище *Buddha* («Пробужденный»), был сыном царя. По легенде, когда родился будущий Будда, к его отцу Шуддходане пришел мудрец Асита Дэвала и предсказал, что сын его будет либо вселенским правителем, либо великим религиозным деятелем. Желая для сына судьбы правителя мира, царь приказал воспитывать его в роскоши, среди удовольствий, чтобы он никогда не видел страданий и ужа-

сов мира, которые могли бы побудить его оставить дворец и стать странствующим аскетом. Но эти меры не помогли: выезжая из дворца, Сиддхартха однажды увидел тяжело больного человека, потом — согбенного старика, потом — похоронную процессию и затем — странствующего аскета в рубище и с чашей для подаяния. Согласно легенде, царь скрывал от сына, что есть на свете такие вещи, как болезни, старость и смерть, путей избавления от которых ищут аскеты, и, возможно, поэтому царевич был так потрясен этими встречами. После долгих сомнений и раздумий Сиддхартха сам решил стать аскетом и, тайно оставив родной дом, ушел странствовать, оставив родителей, жену и маленького сына. Сначала он предавался крайнему аскетизму, отказывая себе в самом необходимом, но едва не уморил себя многодневными постами и другими практиками, без которых, по общему тогда в Индии мнению, невозможно было постичь истину и обрести просветление. Он осознал, что аскеза и самоистязание — это такая же крайность, как и потакание собственным вожделениям, а все крайности ведут в никуда. Истину можно найти только на Срединном Пути, исключая любые крайности. Размышляя, в чем состоит причина страданий и как с ними можно раз и навсегда покончить, он в конце концов обрел Пробуждение. После этого он отправился странствовать по Индии с учениками, которых становилось со временем все больше. К его общине потом присоединились и его родители, сын и жена. Умер он в возрасте восьмидесяти лет в городке Кушинагара. Жизнь Будды подробно излагается в поэме великого буддийского поэта и философа Ашвагхоши «Буддачарита».

Главный принцип, проповедуемый Буддой и составляющий основу всего буддийского учения, — это **Четыре Благородные Истины**. **Первая** из них гласит: все есть страдание; жизнь полна мучений, разлук с приятным и любимым, встреч со злом и несчастьями, болезней, ненависти, лжи и вражды, и завершением этой череды иллюзорных удач и утрат являются старость и идущая за ней смерть. Такое убеждение было присуще в большей или меньшей степени всем философским системам Индии, но в буддизме оно приобрело особое значение. Однако если бы страдание завершалось вместе со смертью, оно не было бы таким уж страшным, и страшно как раз то, что смерть не приносит конец мучениям — наступает новое рождение, и муки начинаются снова. Причиной этому служит стремление живого существа к бытию. Всем нам постоянно чего-то хочется, и, не получая желаемого, мы страдаем, ибо наше сознание пора-

жено неведением. О неведении как о причине страданий говорит **Вторая Благородная Истина**. Она гласит, что слепое и неразумное стремление к жизни порождает в нас безумную жажду чувственных ощущений — не обязательно только положительных. Более полно учение Второй Истины отражено в концепции взаимозависимого возникновения, согласно которой все бытие любого живого существа (человека, бога, животного и прочего) представляет собой цепь из определенных компонентов, каждый из которых служит причиной следующему:

- 1) неведение, закрывающее от нас истину;
- 2) кармические формирующие факторы, которые обеспечивают рождение в том или ином виде, в том или ином теле;
- 3) сознание;
- 4) психофизический комплекс, то есть тело и воплощенная в нем личность (не путать с душой, так как души, по буддизму, не существует);
- 5) органы чувств;
- 6) контакт чувства с объектами;
- 7) чувства, впечатления, эмоции;
- 8) жажда;
- 9) привязанность к объектам и тем ощущениям, которые они дают;
- 10) становление, изменение;
- 11) рождение;
- 12) старость, смерть, страдание.

Однако нельзя обвинять буддизм, как это иногда делают, в безысходном пессимизме. Выход есть, и о нем говорит **Третья Благородная Истина** — истина о прекращении страдания. Надо погасить жажду, а для этого следует освободиться от неведения, и тогда будет достигнута *нирвана* — высшее состояние сознания, то есть «угасание» всех страстей, аффектов, которое неверно было бы понимать как состояние бесчувственного камня или дерева — в буддийских текстах неоднократно ставятся вместе слова «нирвана», «покой» и «счастье».

Для достижения нирваны существует путь, и о нем говорит **Четвертая Благородная Истина**. Это Восьмеричный путь, элементами которого являются:

- 1) правильное воззрение;
- 2) правильная решимость;
- 3) правильная речь;

- 4) правильное действие;
- 5) правильный образ жизни;
- 6) правильное усилие;
- 7) правильное памятование;
- 8) правильная медитация.

Реализация Восьмеричного пути, по учению раннего буддизма, и приводит человека в нирвану, которую, как и Брахмана в Упанишадах, невозможно описать никакими положительными терминами. Нирвана непознаваема, и о ней можно говорить только чем она *не* является. Ее невозможно понять, а можно только обрести, и в этом буддизм отличается, например, от христианства.

Что же это за неведение, которое приносит человеку такие несчастья? Главная, согласно Будде, черта неведения — это убеждение человека в существовании у него вечной и неизменной души, которая переселяется из тела в тело и испытывает плоды ранее созданной кармы. Никакой постоянной души на самом деле нет, и *anātma* («не-душа») — это основной постулат буддизма. Разумеется, это не следует понимать так, будто буддисты вообще отвергали существование личности — вовсе нет, личность как некоторую реальность они признавали. В буддизме только подчеркивается, что *puṅgala* («личность») есть лишь метафорическое обозначение динамической целостности психики, критике же подвергается мнение, согласно которому Я превращается из простой метафоры в нечто вечное, неизменное, субстанциальное, ибо это мнение и служит главной причиной страданий.

С учением о несуществовании души непосредственно связана и концепция **дхарм** — сердце буддийской философии. Сознание, по учению раннего буддизма, не есть субстанция, психику невозможно даже мысленно отделить от физиологических процессов, обеспечивающих ее существование. Традиционное для западной философии представление о раздельности «материи» и «сознания» буддистами отвергалось, и личность понималась не как временное соединение души и тела, а как единая психофизическая целостность, в которой не проводится четкой границы между материей и сознанием. Эта психофизическая целостность рассматривается как поток элементарных состояний, каждое из которых мгновенно. Великий русский буддолог Ф. И. Щербатской однажды сравнил буддийскую модель психики с кинематографом: как движущееся изображение в кино состоит из отдельных неподвижных снимков, так и личность в буддизме — это поток отдельных *дхарм* — простейших, атомарных

состояний, «атомов опыта». Не существует никакой психики, отличной от *дхарм*, точно так же как не существует никакой «воды вообще» независимо от ее агрегатных состояний.

Школы буддизма

Уже к началу нашей эры в буддийской общине наметились расхождения как по доктринальным вопросам, так и по дисциплинарным. Сама доктрина разделилась на две ветви — *махаяану* («большая колесница», направление более демократичное, признававшее, помимо всего прочего, способность мирянина достичь *нирваны*) и *тхераваду* («учение старцев», более известное как *хиньяна*, «малая колесница», по учению которой путь к нирване был открыт только монахам). В философии выделилось несколько школ — мадхьямика и йогачара в махаяне, вайбхашика и саутрантика в тхераваде.

Основы **мадхьямики** (другое название — **шуньявада**) были заложены Ашвагхошей и великим мыслителем Нагарджуной (II в.). Название системы связано с основным ее понятием — *śūnya* («пустой»), или *śūnyatā* («пустота»). Согласно основным представлениям буддизма, наше сознание всегда загрязнено разнообразными страстями и неведением, заставляющим нас расценивать сансарное бытие как вполне приемлемое и даже иногда приятное. Эти омрачения или загрязнения (*клеша*) присутствуют в индивидуальном потоке *дхарм*, порождая деятельность, мотивированную жаждой приятных переживаний, и их надо искоренить. Нагарджуна же в своих сочинениях, и прежде всего в главном из них — «Коренных строфах о Срединности», попытался показать, что все понятия, омрачающие сознание человека, пусты. Пусты понятия *нирваны* и *сансары*, что и дает Нагарджуне право сказать, что между *сансарой* и *нирваной* нет ни малейшей тени различия. Однако утверждение, что вся реальность *пуста*, вовсе не тождественно утверждению, что ее совсем не существует. Шуньявада не проповедует нигилизм, а учит, что истинная реальность лежит за пределами всех возможных описаний, всех понятий, в том числе и понятий реальности и нереальности, истинности и ложности и др.

Другой влиятельной школой была **йогачара** (или **виджнянавада** — «учение о сознании»). По учению этой школы, «ум,

состоящий из потока различного рода идей, — это единственная реальность. Нам только кажется, что вещи, наше тело и другие объекты существуют вне *нашего* ума, — это просто идеи ума». Слово в этой цитате, выделенное курсивом, ошибочно: на самом деле, по йогачаре, нет *нашего* ума как истинной и изначальной реальности — есть *сознание* Мокровищница (алая Миджняна), модификации которой и образуют различные индивидуальные сознания. В «Ланкаватара-сутре», одном из ключевых текстов этого направления, прямо говорится о сознании-сокровищнице не как о потоке актов сознания, а как о постоянном и бессмертном Сознании, которое служит основой и для индивидуального сознания — познающего субъекта, и для познаваемых им объектов, так что субъект-объектное деление, обычное в западной философии, в йогачаре оказывается если не вовсе ложным, то, по крайней мере, кажущимся.

В основе учения **вайбхашика** лежал принципиальный тезис *тхеМ равады*: «все *дхармы* существуют реально». Отсюда и второе название школы — **сарвастивада** (*sarva asti* — «все есть», «все существует»). В этом отношении вайбхашика — прямая противоположность шуньяваде, в которой все *дхармы* пусты. Для вайбхашики был неприемлем тезис об отсутствии различий между *нирваной* и *сансамрой*. Для этой школы все *дхармы* признавались и как элементарные состояния сознания, и как элементарные единицы описания психики. В отличие от нее, другая хинаянская школа — **саутрантика** отрицала за некоторыми *дхармами* статус элементарных состояний сознания. Некоторые *дхармы* — а именно причинно необусловленные — суть только единицы языка описания психики.

Буддизм оказал сильнейшее воздействие на мировую культуру. Он побудил представителей ортодоксальных философских школ Индии к углубленной разработке собственных концепций. Выплеснувшись за пределы Индии, он послужил основой культуры Тибета и одной из основ культуры Китая, Кореи, Японии и стран Юго-Восточной Азии. Он оказал влияние и на западную культуру — достаточно назвать имена Артура Шопенгауэра, Германа Гессе, Джерома Сэлинджера, Джека Керуака («Бродяги Дхармы») и др.

У буддизма, однако, были соперники и среди ортодоксальных школ, которые оказывали влияние на становление неортодоксальных школ философии. На становление раннего буддизма повлияла, в частности, школа **санкхья**, один из первых представителей ко-

торой — Алара Калама был учителем будущего Будды. По мировоззрению к этой школе была близка **йога**, которая отличалась от **санкхьи** только признанием существования бога, которое в **санкхье** отрицалось. Фактическим основателем **санкхьи** считается Капила, автор «Санкхья-сутры».

Санкхья

Основными понятиями философии **санкхьи** являются понятия *пуруша* и *пракрити*. *Пуруша* — это наша глубинная личность, наше Я, которое лежит в основе всех наших мыслей, желаний и действий. Это Я отличается не только от тела и органов чувств, но также от нашего ума, эмоций и воли. Его нельзя назвать (как в **веданте**) полным блаженством, так как блаженство или наслаждение — это свойство *пракрити*, которое не может иметь никакого отношения к природе *пуруши*. *Пуруша* не связан ни с какими формами нашего эмпирического бытия и совершенно отделен от того, что в философии обычно называется материей.

Практи можно очень условно сопоставить с понятием материи. Это материальная сила, порождающая весь привычный нам материальный мир. Она состоит из трех элементов, именуемых *гунами* (*guṇa* — «качество»), которые невоспринимаемы, так что заключение об их существовании делается на основании существования объектов, которые являются их следствиями. *Гуна саттва* связана с ощущением удовольствия, светом, благодаря ей представления об объектах появляются в нашем сознании. *Гуна раджас* — это деятельное начало, благодаря которому вещи изменяются, чувства модифицируются вслед за модификацией своих объектов, а в душе возникают желания. *Гуна тамас* — это пассивное начало, которое ограничивает действие как *раджоМуны*, препятствуя движению и изменению, так и *саттваМуны*, мешая правильному восприятию объектов и пониманию их истинной природы. Сама *пракрити* не является следствием чего-либо, но выступает как причина всего сущего, за исключением *пуруши*, который, как уже говорилось, не является ни причиной, ни следствием.

Отношения *пуруши* и *пракрити* можно сравнить с отношением между зрителем в театре и актерами, разыгрывающими перед ним представление. Зритель отождествляет Гамлета с актером, так и *пуруша*, полностью погруженный в изменения *пракрити*, отождествляет себя с нею, и от этого и происходят страдания. Спасение же

состоит в том, чтобы *пуруша* осознал свое неустранимое отличие от *пракрити* и перестал отождествлять себя со всем тем, что вокруг него происходит.

Йога

Основателем системы **йоги** считается Патанджали, автор «Йога-сутры». Центральным моментом *йоги* как практики — это религиозное спасение, точнее, освобождение от страданий, обусловленных привязанностью человека к внешним объектам, а привязанность эта, в свою очередь, обусловлена неведением: если бы мы достаточно ясно понимали, что окружающие нас объекты суть лишь модификации *пракрити*, которые она формирует для нас и благодаря нам, то основная причина для привязанности была бы устранена. Практика **йоги** направлена на прояснение человеческого сознания, замутненного всевозможными страстями, эмоциями, желаниями и т. д. Задача адепта **йоги** — исключить все внешние влияния на ум, чтобы увидеть его, так сказать, в чистом виде, таким, каков он есть, без примеси представлений об объектах. Чтобы обрести спасение, следует, естественно, не только практиковать психотехнику, но и вести добродетельный образ жизни, стержнем которого является *ахимса* («ненасилие»). Таким способом и будет достигнута *мокша*, которая как в **санкхье**, так и в **йоге** понимается как состояние чистого, ничем не возмущаемого сознания.

Главное отличие **йоги** от **санкхьи** — это понятие бога. По мнению представителей этой школы, ошибка санкхьяиков состоит в том, что они приписывают неразумной, слепой *пракрити* способность к саморазвитию. Но каким образом она смогла самоорганизоваться так, чтобы породить этот сложный, разнообразный и гармонично устроенный мир? Очевидно, мы не можем утверждать за *пракрити* способность к самоорганизации и должны ввести сознательного агента, усилиями которого мир мог бы быть гармонично построен из слепой материи; этим агентом и будет бог (*Ишвара*).

Ньяя и вайшешика

Эти весьма влиятельные философские системы занимались по преимуществу анализом логических проблем и вопросов теории познания (*ньяя*) и исследованием природы опыта (*вайшешика*). Слово *пуяуа* значит буквально «правило, приказ, принцип, метод,

логическое доказательство, силлогизм, логика», а *vaiśeṣika* происходит от *viśeṣa* («разница, отличие, особенность»). Основателем **ньяя** считается Гаутама (другое имя его — Акшапада), автор «Ньяя-сутр» (III в. до н. э.). Основателем **вайшешики** был Канада (другое имя — Улука), автор «Вайшешика-сутр»; возникновение этой системы С. Радхакришнан относит ко временам Будды и Махавиры.

Ньяя — это «система атомистического плюрализма и логического реализма». Ньяйики видят источник познания в восприятиях, логическом выводе, сравнении и свидетельстве авторитета. Основными темами этой философской системы было правильное познание, способное привести человека к спасению, и разработка средств полемики. Важно подчеркнуть здесь именно второй момент, так как индийская философия была в значительной мере полемичной: мыслители не просто разрабатывали те или иные доктрины, но и отстаивали их в спорах с оппонентами, причем споры были публичными, велись по строго определенным правилам и проходили часто в присутствии богатых горожан, вельмож и царей, так что победа в споре приносила победившей общине не только моральное удовлетворение, но и осязаемые материальные блага — деньги, недвижимое и прочее, а кроме того, и благосклонность сильных мира сего, так что победа в публичном диспуте была важной целью деятельности индийских философов.

Это видно и по списку нормативных предметов **ньяя**, в который входили источники и предметы знания, сомнение, мотив познания или действия, иллюстративный пример, доктрины, члены силлогизма, рефлексия, удостоверенность в правильном решении проблемы, диспут, софистический спор, цель которого — не найти истину, а победить соперника любыми средствами, эристический спор, то есть спор ради спора, словесные уловки, псевдоаргументы, псевдоответы и причины поражения в споре.

Однако целью является не только победа в споре, но и нечто более важное — достижение высшего блага, которого невозможно достигнуть, не обретя истинного знания о предметах, которые следует знать, то есть об Атмане — его истинной природе, средствах его постижения, — о страдании и наслаждении, о вечном и невечном, о желанном и отвратительном и т. д. Все это нужно для освобождения истинного Я человека от всего того, что не присуще ему по природе и благодаря чему оно подвержено страданиям. Освобождение — это избавление от *всех вообще* атрибутов Я.

Бог в **ньяе** — это творец мира, создавший его из безначально существовавших атомов четырех стихий (огня, воздуха, воды и земли). Души же совечны богу и атомам, так что изначальных «регионов бытия» в **ньяе** оказывается три — бог, души и атомы.

Вайшешика

Это система плюралистического реализма, признающая реальное существование атомов, из которых богом сотворен мир, существование множества душ и, естественно, бытие бога как творца Вселенной. Естественно, творцом он является не в христианском смысле — в Индии мы не найдем библейского «творения из ничего», — а, как и в **ньяе**, в смысле действующей причины. Реальность в **вайшешике** рассматривается с точки зрения категорий — максимально общих понятий. Этих категорий в **вайшешике** семь: субстанция, качество, действие, общность, особенность, присущность, небытие. Субстанцией в **вайшешике** именуется все то, что способно обладать качествами или в чем может происходить какое-либо действие. Качество — это то, что не существует само по себе (например, белизна или яркость) и присуще субстанции, не имеет собственных качеств и не проявляет активности.

Категория «небытие» связана концептуально с существенным для **вайшешики** понятием различия и, по сути, коренится в нем. Небытие отрицать невозможно: когда мы смотрим на совершенно пустой стакан, мы не можем отрицать в нем отсутствия какой-либо жидкости; мы видим, так сказать, «небытие воды» (или чего-нибудь другого) в этом стакане, и это происходит благодаря тому, что мы *отличаем* полный стакан от пустого, и не потому, что таково *наше* восприятие, а потому, что они *объективно* таковы.

Учение **вайшешики** о Вселенной и боге не отличается существенно от такового же у **ньяи**. Мир состоит из атомов и создается высшим существом (богом) для того, чтобы индивидуальные души могли совершенствоваться и в конце концов достичь освобождения. При этом воля бога направляется моральными заслугами индивидов, через особую, не поддающуюся прямому восприятию силы.

Миманса и веданта

Эти две школы, как уже говорилось, базировались непосредственно на тексте Вед и воспринимались как попытки интерпретации свя-

ценного текста. Расхождение их состояло, помимо всего прочего, в том, что **миманса**, в отличие от **веданты**, понимала ведические тексты только как инструкции по совершению ритуалов, которые, если исполнены правильно до мельчайших подробностей, возымеют действие, даже если человек исполнял их бессознательно, не понимая, что делает.

Создатель **мимансы** — Джаймини, автор «Миманса-сутры», жил в IV–II вв. до н. э. Эта школа являлась результатом осмысления ведической ритуалистики. Вера, лежащая в основе ведийского ритуализма, включает в себя веру в существование души, веру в некую силу, которая сохраняет последствия выполненных ритуалов, в непогрешимость Вед, в реальность мира и в то, что наша жизнь и наши действия не являются только сновидениями. Основной темой философских размышлений Джаймини и его последователей является *дхарма* — конечно, не в буддийском специфическом смысле, а в смысле религиозного долга. У каждого человека есть своя *дхарма*, свой тип социально и культурно значимой деятельности, которую он должен выполнять настолько хорошо, насколько возможно, и это именно *свой* долг: лучше плохо выполнять свою *дхарму*, чем хорошо — чужую. Суть же *дхармы* можно уяснить только из текста Вед, которые понимаются как никем (даже богами) не сотворенные, существующие безначально, а значит, абсолютно истинные и непогрешимые.

Мир для мимансаков реален и вечен: индивидуальные души вечны и реально существуют (а не являются только иллюзией, как в **адвайтаведанте**), точно так же реальны и вечны и материальные элементы, из которых состоят наши тела. Так что понятие бога отбрасывается как избыточное. Место бога занимают Веды. Правда, им не молятся, как богам, а стараются вести себя в соответствии с их предписаниями, и тот, кто выполняет их абсолютно точно, обретает высшее благо. Если человек выполняет ритуалы только ради них самих, создается *nitya-karma* («вечная карма»), которая и приводит человека к спасению.

Веданта

Эта система, оформившаяся позднее других, является в настоящее время наиболее влиятельным философским учением в Индии и практически единственным, которое сохранилось от древности до наших дней и продолжает активно использоваться мыслителями.

Буквально *vedānta* означает «завершение Вед». Исходным текстом, в котором были изложены основы философских представлений школы и вокруг которого она начала кристаллизоваться во всех своих многочисленных вариантах (**адвайта**, **двайта**, **вишиштадвайта** и т. д.), являются «Веданта-сутры», именуемые также «Брахма-сутрами», авторство которых приписывается Бадараяне.

Основным положением системы **веданта** является идея о боге как единственной опоре всего сущего; это, иными словами, теистический монизм: поистине существует только бог, все же остальное опирается на него, зависит от него в своем существовании и потому не может считаться столь же реальным, как и божество (Брахман). Он описывается у Бадараяны как *sat-cit-ānanda* («сущий, мыслящий, пребывающий в блаженстве»). Это единственные и существенные характеристики божества, и постижение их невозможно ни с помощью непосредственного восприятия, ни с помощью логики: единственный источник их познания — священные тексты.

Наиболее влиятельной из школ **веданты** считается **адвайтаэ веданта** (*advaita* — «недвойственный»), создателем которой является Шанкара (788–820). Ее основные принципы таковы: «порядок реальности; тождество Атмана и Брахмана; *майя*; неприменимость причинности к первичной реальности; *джняна*, или мудрость, как прямое средство достижения *мокши*, или освобождения; непостижимость абсолютного ничто». Согласно этому философу, мир, который мы все видим, нереален, он представляет собой иллюзию, созданную Брахманом. Сам по себе Брахман лишен каких бы то ни было качеств, необусловлен и выступает как бог только в отношении к человеку. Он непознаваем просто потому, что не может быть объектом познания — он всегда его субъект. О Брахмане можно говорить только отрицательно: он — «не это и не это». То же божество, которому молятся верующие, — это лишь явление Брахмана человеку. Брахман, таким образом, имеет в учении Шанкары две формы — абсолютно истинную («Высший Брахман») и относительно истинную («Брахман с качествами», или *Īśvara* — «Господь»). Эта концепция основана на учении о двух истинах — относительной и абсолютной. На уровне относительной истины мир, несомненно, может считаться существующим, но на уровне истины абсолютной нет никакого мира, а есть только Брахман. Разумеется, мир нельзя считать совершенной иллюзией. Шанкара четко различает понятия существующего и реального. Галлюцинации и сновидения, несомненно, существуют, но их невозможно считать

реальными. Таково решение проблемы уровней реальности, предложенное Шанкаррой.

Однако нереален, по Шанкаре, не только мир, но и сам человек. Истинное наше Я — это божество (Атман тождествен Брахману), и все различия между личностями — такая же кажимость, как и самостоятельное существование Вселенной. От мира, не только иллюзорного, но и полного страданий, можно освободиться, осознав свое принципиальное тождество с богом, поняв, что люди, кошки, деревья, облака — это только Брахман, притворяющийся людьми, кошками и прочим. Таким образом, источник всех наших страданий — это *неведение*, которое устраняется знанием, так что «путь знания» для Шанкары оказывается главным путем спасения — слияния с Брахманом или, точнее, осознания того, что ты никогда и не был не чем иным, кроме как Брахманом. Это знание сакральное, восходящее к ведическим ритуалам.

Другим влиятельным течением в **веданте** является **вишиштаэ двайтаэведанта** («ограниченно недвойственный»), основанная Рамануджей (XI в.). Для Рамануджи и его последователей мир вполне реален, он реально был сотворен богом, а не порожден как иллюзия. Однако *майя* скрывает от нас божество, не дает нам воссоединиться с ним и держит в цепях страдания. Тождество Брахмана и Атмана, о котором учат Упанишады, не может быть абсолютным, их отношения — это отношения скорее части (индивида) и целого (бога), а наиболее эффективным путем спасения выступает путь экстатической, до самозабвения, любви к божеству.

Другими направлениями в **веданте** были **двайта** Мадхвы, **двайтаэадвайта** Нимбарки, **шуддхазадвайта** Валлабхи и религиозное по сути своей учение Чайтаньи.

Философия современной Индии

Рам Мохан Рой (1772–1833) был первым, кто начал построение новой индуистской идеологии. Он был выходцем из экономически развитой (по тем временам и для того региона) и населенной адептами многих религий (пальму первенства делили ислам и индуизм) Бенгалии. По принадлежности он был брахманом, получил хорошее образование, много путешествовал в молодости, в том числе предпринял поездку в Тибет, затем в течение десяти лет работал

в Ост-Индской компании и, уйдя в отставку, занялся литературным творчеством.

Отличное образование и путешествия обусловили его широкий исторический и культурный кругозор. Изучив христианство, буддизм, ислам, не говоря уже об индуизме, он мог их сравнивать — и убедился, что та религия, в лоне которой он воспитывался, вовсе не так хороша, если сопоставить ее с другими. Приобщаясь к европейской культуре, он впитал идеи Просвещения с его культом разума и рациональности и увидел, что индийская действительность весьма слабо соответствует этим идеалам: ритуалы сложны и очень недешевы, так что много рупий перекочивает постоянно из тощего кошелька крестьянина в сундук брахмана; обычаи часто нелепы и жестоки; народ неграмотен и погряз в невежестве. В особенности возмущал его обычай *sati* (самосожжение вдов), обосновывавшийся следующими идеями: существует переселение душ, и грядущее воплощение человека зависит от благой и неблагой кармы, накопленной им в этой и предыдущих жизнях; достаточное количество благой кармы приведет к тому, что человек достигнет окончательного освобождения и родится в Брахмалоке, из которой уже нет возврата на грешную и грязную землю; пожертвовать своей жизнью — одной из многих — ради усопшего мужа — это благой поступок, создающий жене положительную карму и приближающий ее к вечному блаженству. Рой отверг самую основу *sati* — учение о переселении душ: по его мнению, изначально ведическая религия не допускала никакого метемпсихоза (дословно «переселения душ») и только позднее подверглась порче и загрязнению, одним из следствий чего стало возникновение этой доктрины.

Рой, видя, что высокие духовные достижения отнюдь не являются прерогативой индуизма, пришел к выводу, что между религиями нет принципиальных различий, ибо вера в единого бога является их общим источником, а все различия между ними случайны и больше препятствуют, чем способствуют осуществлению подлинно религиозной жизни. Поэтому своей задачей Рой поставил очищение религиозности индийцев с целью вернуть их на истинный древний путь богопочитания, для чего в 1828 г. основал религиозное общество «Брахмо Самадж» («Община Брахмы»).

В Рое мы видим, таким образом, сочетание черт, которые в Европе были характерны для совершенно разных периодов ее культурной истории: с одной стороны, он рационалист, стремящийся

изгнать из общественных отношений все, что неразумно, что весьма типично для Просвещения; с другой стороны, он ищет очищения и религии и построенного на ней общества и их возвращения к истокам, к фундаменту, который был забыт за давностью лет, а такой фундаментализм есть типичная черта Реформации.

Идеологическим антагонистом Роя был основатель общества «Арья Самадж», уроженец Западной Индии **Даянанда Сарасвати** (1824–1883). Общим у них было то, что оба они видели ничтожество и отсталость современной им Индии, а причиной этого — забвение истоков. Но если Рой в поисках первоначала обратился к Западу, то Даянанда, наоборот, считал, что вся истина уже высказана в Ведах, тогда как все содержание священных текстов всех других религий — это крупички ведических истин, смешанные с нелепыми домыслами, заблуждениями и прочим «интеллектуальным мусором». Более того, по его представлениям, все ведические истины совместимы с истинами науки. Еще одной общей чертой у Даянанды и Роя было признание ими монотеистического характера религии Вед; так, имена многочисленных божеств, упоминаемые в ведических текстах, Даянанда интерпретирует как эпитеты единого бога.

Совершенно особое место, во многих отношениях несопоставимое с местом и исторической ролью Роя и Даянанды, занимает в современной индийской философии **Свами Вивекананда** (1863–1902). Несмотря на краткость жизни, Нарендранатх Датта («мирское» имя Вивекананды) успел сделать очень многое. Он получил блестящее образование, освоив и индийское, и западное философское наследие, что сделало его во многих отношениях «человеком двух культур», обрел богатейший религиозный опыт, которым был обязан не только своей врожденной одаренности, но и своему учителю Рамакришне, чьим именем назвал впоследствии основанное им религиозное общество, много путешествовал и по Индии, и по миру. На Всемирном конгрессе религий в Чикаго его выступление произвело истинный фурор.

Совершенно естественно, что в качестве базиса своего учения Вивекананда избрал религию, которая включается в исторический контекст, ибо для основателя «Миссии Рамакришны» идеалом религии была некая «универсальная религия». Разумеется, как подавляющее большинство философов мыслящих индийцев того времени, базис «универсальной религии» Вивекананда видел в идеологии адвайта-веданты, а базисом самой этой «универсальной религии» считал нравственность; никакая нравственность без

религии невозможна, но и религия без морали утрачивает свою осмысленность.

В конечном итоге для Вивекананды, как для Роя, Даянанды и вообще большинства индийских мыслителей XIX–XX вв., религия была инструментом, при помощи которого человек должен подняться к богу. Вместе с тем это высшее и окончательное единение с богом и растворение своей личности в личности бога представляет собой наивысшую форму свободы. Однако это *свобода от себя*, так как наше эмпирическое Я неизбежно является ограниченным. Человек должен осознать, что все элементы, составляющие его личность (тело, разум, эмоции, воля), суть не что иное, как энергия божества, творящая мир, и действовать в мире, исходя не из своих эгоцентрических установок, а как рука божья на земле. Первым шагом на пути к богу он провозгласил отречение: в отречении от себя, от плодов своих действий, от всякой исходящей от собственного эго мотивации состоит сущность **кармаэйоги** (йога действия) — первого из трех видов йоги, выделявшихся Вивеканандой. Вторая йога — **джнянаэйога** (йога знания), состоящая в познании бога через изучение сотворенного им мира и поиск в окружающих нас изменчивых объектах некоего вечного, непреходящего и самодостовременно смысла. Третья йога — **бхактиэйога**, или йога любви к божеству. И, наконец, четвертый вид йоги, наивысший и наисложнейший из всех, — **раджаяйога**, то есть практика дисциплины ума и тела адепта, психотехника, направленная на преобразование всей личности человека, столь глубокое, чтобы он смог своими глазами, воочию увидеть бога, обретя тем самым исключительный религиозный опыт, который, как неверно полагает большинство верующих, был доступен только великим основателям мировых религий, а простой человек, не одаренный экстраординарными способностями, о нем может и не мечтать.

У каждой из этих йог — собственная ценность, все они хороши, но наиболее эффективной и удобной для нашего времени Вивекананде представляется все-таки **кармаэйога**, ибо она дает более легкий выход к альтруистической деятельности, то есть к коммуникации между людьми, в силу этого она легче поддается контролю со стороны социума, но главное — она в наибольшей степени отвечает задачам идейного противостояния Западу, строящему свое мировоззрение на мысли об активном преобразовании материального мира, и сохранения собственной культурной самобытности Индии.

Индо-пакистанский мусульманский поэт и мыслитель **Мухаммад Икбал** (1877–1938), будучи учеником Д. Мак-Таггарта, которого он называл «философом-святым», «великим мыслителем», и Дж. Уорда, испытал влияние творчества Гёте, Шиллера, Маркса, Ленина, Эйнштейна, Уайтхеда, Рассела, систем Бергсона, Ницше, Канта, Фихте, английского абсолютного идеализма, персидско-таджикского поэта-суфия Джалал ад-Дина Руми (1207–1273) и Хафиза, которых он считал «вдохновителями-наставниками». Икбал был вдохновлен творчеством Гёте и понимал свое следование ему в рамках синтеза западного и восточного.

Он стремится к «универсальной социальной реконструкции», которая возможна при критическом переосмыслении этического и политического идеалов ислама и при решении двух условий: переосмысление человеком своего предназначения, укрепление воли к действию и совершенствование духа; «пробуждение» мусульманского народа от многовекового застоя, возрождение его активной деятельности. Первое условие и требовало идеи Совершенного (идеального) Человека — «худи» («самости», от перс. *hud* — «сам»). В ней он пытается синтезировать идеалы, заимствованные из мусульманской (суфийской) философии, западной общественной мысли и ведантистские идеи Свами Вивекананды, Свами Абхедананды, Раманы Махариши. Икбал отождествлял Эго и Я с *худи* как на уровне бога, так и на уровне человека, и смыслом бытия последнего провозглашал всемерное совершенствование своего Эго, что практически означало познание мироздания как единое в человеке и самоутверждение личности. Ступени формирования *худи* — послушание, дисциплина, самоконтроль, совершенство как потенциальные возможности достижения человеком божественного уровня.

Ауробиндо Гхош (1872–1950) прошел достаточно длинный и не отличавшийся простотой и гладкостью жизненный путь. Семья, в которой он появился на свет, была настроена в высшей степени проанглийски — настолько, что до 21 года Ауробиндо практически не владел родным бенгальским языком, хотя знал к совершеннолетию семь европейских. Он получил превосходное образование в Кембридже, вернувшись в 1893 г. в Индию, работал некоторое время скромным чиновником, но его политические выступления дважды приводили его на скамью подсудимых. С 1910 г. он постепенно отошел от активной политической и общественной деятельности и занялся в основном философией.

Главными идеями его философии являются интегрализм и понимание жизни каждого отдельного индивида как религиозно ценной, причем ценность ей придает ее укорененность в божественной трансценденции, в сфере сакрального, что выражено им в подзаголовке одного из главных его произведений «Синтез йоги»: «Вся жизнь есть йога». Ауробиндо ставит перед собой задачу преодолеть крайности материализма и идеализма и создать учение, которое обладало бы их достоинствами, было бы свободно от их недостатков и вместе с тем давало бы теоретический базис для новых эпистемологических форм. Сильными сторонами материализма для него являются: стимуляция прогресса в естественных науках, внедрение эмпирического метода в гносеологию, развенчание суеверий и безосновательных теологических идей, которые он обозначает словом *spiritualism*. Вместе с тем материализм не дает человеку совершенно достоверного знания, ибо его гносеологический метод — эмпиризм — неполноценен.

Столь же слаб и идеализм (под которым понимается веданта), основным дефектом которого он считал учение об иллюзорности материального мира и вытекающие отсюда негативное отношение к жизни, аскетизм и эскапизм. Помимо этого, в **майяваде** есть и серьезные логические недостатки: во-первых, она нарушает строгий монизм **адвайты**, во-вторых, если исключить из Брахмана все зло и все несовершенство, он окажется ограниченным.

Основу бытия Ауробиндо предпочитает обозначать словом «Брахман». В отличие от классической адвайты, Брахман обладает всеми свойствами реального мира, базовыми детерминантами разрывывания которого являются указанные три принципа. *Майя* им истолковывается не как сила творения иллюзии, а как вполне реальная, существующая энергия или сила бога, выражающая его способность к самопроявлению, самоограничению и самопоглощению. Ее проявления мы наблюдаем во всем, ибо она, образно говоря, представляет собой «руку божью», тепло которой неощутимо хранит каждая мельчайшая пылинка во Вселенной.

Мир динамичен, и понять его статически, как это пытались сделать представители классической веданты, невозможно. Первый шаг к подлинному его пониманию сделали европейцы, а именно Дарвин, который ввел в науку понятие эволюции, которая ограничена безлично-принудительной биологической и физической причинностью, не оставляющей места человеческому духу. Необходимо также иметь представление и об инволюции. Эволюция оказывается

лишь ее следствием, а весь этот инволютивно-эволютивный процесс берет начало в «глобальном разуме», то есть в Брахмане, который не только статический базис, но и динамический принцип существования Вселенной.

В процессе инволюции «глобальный разум» претерпевает ряд стадийных изменений (в нисходящем порядке): Существование, Сила сознания, Блаженство, Сверхразум, Разум, Психика, Жизнь, Материя. Достигнув материального состояния, мировая субстанция находит в нем предел своей инволюции и начинает эволюционировать, проходя в обратном порядке те же стадии. Для Ауробиндо материя — это всего лишь наиболее грубая и инертная форма бытия «глобального разума». Человек же — это высшее выражение жизни. Он важен тем, что именно в нем эволюция впервые становится сознательной, управляемой и потому подлежащей моральной оценке, так что нравственность человека имеет решающее значение для продвижения мироздания к всеобщему спасению, причем нравственность эта может быть основана только на устранении эгоизма и эгоистических желаний.

Понимание йогической практики у Ауробиндо во многом близко к принципам **бхактиэйоги**. Такая практика предполагает строжайший контроль за телом и телесностью, ибо задача **йоги** в пределе — поднять телесное до духовного, спиритуализировать материю с тем, чтобы она полностью подчинялась нашей воле, а нашу волю подчинить воле Брахмана. И наконец, вполне естественно для йогической психотехнической практики, для реализации ее целей необходим столь же строгий контроль над разумом, который даже более важен, чем контроль над телом. Эта практика, совмещенная с добродетельной жизнью, помогает человеку преодолеть отделяющее его от божественного света неведение.

В процессе психотехнической практики личность проходит ряд этапов, различающихся степенью чистоты и совершенства сознания и полноты и глубины интуиции. Начинает человек с уровня *обычного разума*, основанного на эмпирических данных и их рациональном осмыслении и потому колеблющегося, инертного и погруженного в условности нашего мира. *Возвышенный разум* является вторым уровнем эволюции сознания. «Он ищет чистоты через знание, освобождения через знание, созидания посредством природной силы знания». Третья стадия — *озаренный разум*. Это сознание вдохновенного поэта, богатое образами, словами, символами, чьи значения ветвятся, переплетаются и наполняются смыслом друг от друга. На

четвертой стадии — стадии *интуитивного разума* — интуитивное знание раскрывает себя в полную мощь.

Наивысшей стадией является пятая — стадия *сверхразума*, или *глобального разума* — «это самосознание и всеохватывающее сознание Бесконечности, вселенского Духа и Я, проявленного в объектах, сознание, организующее на основе и согласно характеру прямого самосознания свою собственную мудрость и действенное всемогущество для развертывающегося в определенном порядке действия Вселенной и всего сущего во Вселенной». Это уровень полного и тотального, до неразличимости, слияния и отождествления Я, Брахмана и мира. Самость при этом, однако, не исчезает, исчезает только ее неподлинный и ограниченный аспект — наше эмпирическое Я; сакральное же Я, в нашем мире скрытое, здесь выходит на первый план, и тогда открывается тождество человека и бога. Таким образом совершается реконструкция своего истинного — божественного Я. Это своего рода «археология субъективности», ибо истинное Я необходимо «выкопать» из-под наслоений *майи*.

Сарвепалли Радхакришнан (1888–1975) известен не только как философ: он был одно время послом Индии в СССР, а затем и президентом Индии. Тем не менее основным его занятием оставалась все-таки философия. Она, по его представлениям, является центральным элементом любой культуры и составляет ее главный смысл и движущее начало, индийская же философия от всех прочих отличается тем, что она, являясь по преимуществу спиритуалистической, направлена тем не менее на сугубо практические цели. Однако этот прагматизм индийской философии — прагматизм религиозный: она является тем гидом, который способен (и обязан!) провести человека через жизненные страдания и трудности к спасению, так что философия, не имеющая своего высшего и окончательного смысла в религии, ограничена и по существу своему неполноценна.

Отсюда — его стремление построить религиозно-центрированную систему «вечной религии», призванную, с одной стороны, суммировать все наивысшие достижения индийской философии и подвести им итог, причем с учетом влияния на нее западной философии, а с другой — очертить возможные перспективы ее дальнейшего развития. Поэтому для построения такой системы базовыми понятиями могут быть только «бог», «человек», «религия» и «история», все остальные философские понятия и термины оказываются так или иначе производными и вспомогательными.

Бог у Радхакришнана понимается как нечто абсолютное и бесконечное, в противоположность нашему относительному и ограниченному мирозданию, причем бог у него, как и у Шанкары, имеет два аспекта — собственно божество и Абсолют, разницу между которыми Радхакришнан объясняет так: «Абсолют — это трансцендентное божественное, а бог — это космическое божественное». При этом традиционное понимание бога представляется Радхакришнану совершенно ложным. *Ишвара* поддается определению, о нем можно говорить и, что немаловажно, ему можно молиться. Он доступен для общения, и именно он является непосредственным творцом мира и целью всех человеческих стремлений, поэтому религия — это прежде всего воссоединение с *Ишварой* и только в пределе, достижимом в нашем мире для немногих, — слияние с Абсолютом. Тем не менее именно такой предел является наивысшей целью и смыслом любой религии.

Человек у Радхакришнана оказывается не пассивным объектом деятельности бога, а сотворцом, соратником (или противником, что тоже возможно) бога на земле, но все равно оторванным от бога: обретение божественных вечности, бесконечности, всеблагодати, всеведения — цель человеческой жизни, которая не может быть реализована вне религии. Именно по этой причине учение Радхакришнана называется системой «вечной религии». Все культурные институты, все формы деятельности хороши лишь тогда, когда ведут *истинно* верующего к одному, единому, именуемому тысячами имен и изображаемому в тысячах образов существу-сознающему-блаженному богу. История еще очень далека от завершения, от своей цели — единения человеческой души с Брахманом. Для приближения к этой цели наибольшее значение имеет ценностный аспект духовной деятельности человека, то есть соотносимость ее с божественными требованиями и нормами. Нужна новая философия (основанная, конечно, на **веданте**), которая поможет человечеству приблизиться к всеобщей *мокше*.

У современной индийской философии есть ряд *специфических черт*. Прежде всего — ее глубокая политизированность и в особенности ее освободительный пафос. Индия должна быть свободной от власти стран Запада и политически самостоятельной; индийская культура должна быть свободной от идеологических влияний Запада и брать от западной культуры лишь те элементы, которые действительно необходимы для решения индийской культурой стоящих перед ней задач, видоизменяя их при необходимости так,

чтобы органично инкорпорировать их в свою собственную структуру, — таковы основные постулаты современной индийской философии.

Далее — критическое отношение к наследию древности. В сущности, культура Древней Индии для Индии современной, вероятно, почти столь же чужда, как и культура Запада, и, хотя на нее стараются опереться, ее приходится радикальнейшим образом переформулировать. Символы, образы и понятия древней философии наполняются зачастую совершенно новым смыслом.

И, наконец — поиск базиса самоидентификации, следовательно, и культурного единства Индии. Индийский субконтинент разьединен политически, экономически, в религиозном отношении, в языковом аспекте, и среднестатистический индиец и поныне воспринимает себя *sub specie* своей профессии, вероисповедания, родного языка и т. д. и едва ли не в последнюю очередь — как гражданина Индии, что порождает болезненные социальные напряжения и конфликты. Поиск стержня — прежде всего культурного, — который был бы единым для всех индийцев независимо от их веры, языка, материального положения и т. д., и является одной из главных задач современной индийской философии.

Литература

1. *Андросов В. П.* Будда Шакьямуни и индийский буддизм: Современное истолкование древних текстов. М.: Восточная литература, 2001.
2. *Бонгард-Мевин Г. М., Ильин Г. Ф.* Индия в древности. СПб.: Наука, 2001.
3. *Бурмистров С. Л.* Брахман и история: Историко-философские концепции современной веданты. СПб.: СПбГУ, 2007.
4. *Величенко А. Е.* Тайна йоги Шри Ауробиндо: реконструкция безмолвного знания. СПб.: СПбГУ, 2005.
5. *Ермакова Т. В., Островская Е. П.* Классические буддийские практики. СПб.: Азбука-классика, Петербургское Востоковедение, 2001.
6. *Литман А. Д.* Современная индийская философия. М.: Мысль, 1985.
7. *Лысенко В. Г., Терентьев А. А., Шохин В. К.* Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М.: Восточная литература, 1994.
8. *Рудой В. И., Островская Е. П., Ермакова Т. В.* Классическая буддийская философия. СПб.: Лань, 1999.

-
9. *Скорородова Т. Г.* Раммохан Рай, родоначальник Бенгальского Возрождения. СПб.: Алетейя, 2008.
 10. *Чаттерджи С., Датта Д.* Индийская философия. М.: Селена, 1994.
 11. *Чаттопадхьяя Д. П.* История индийской философии. М.: Прогресс, 1966.

ГЛАВА 2

История китайской философии

История китайской философии от ее зарождения до современного этапа ее развития — тема сложная. Классический для европейской античности переход от мифа к Логосу, от мифического мышления к философскому на китайском материале не прослеживается. Китайская мифология сохранилась фрагментарно. Героический эпос как основной жанр мифологической литературы в Китае неизвестен. Но эти факты не означают отсутствия подготовительного этапа в истории древнекитайской философской мысли. В Китае место мифа занял ритуал.

Изначально это был ритуал жертвоприношений. Он был неразрывно связан с древнейшей родовой религией Китая — культом Неба и Земли, культом предков. Ритуал для Древнего Китая — это стихия, в которой и вокруг которой разворачивается вся социальная жизнь китайского общества. Базовым элементом общественной жизни Древнего Китая являлось объединение кровных родственников. Именно клановая структура стала моделью для любых социальных явлений древнекитайского социума, от сельской общины до государства. В связи с этим неслучайным представляется тот факт, что китайские философские школы также назывались *цзун* («кланами») и копировали структуру патронимий с заменой структурообразующего принципа кровного родства («отец—сын») на духовное родство («учитель—ученик»). Эта структурная особенность древнекитайских философских школ обусловила одну из важнейших черт китайского философствования — **холизм**.

Согласно холистскому подходу, характерному для китайской философской традиции — в отличие от западноевропейского и ан-

тичного индивидуализма, — отдельный мыслитель не обладает самодостаточностью. Он является лишь одним из звеньев в цепи учительской преемственности, и поэтому рассматривать его философскую позицию в отрыве от философской позиции предшественников и последователей невозможно. Только лишь вся совокупность учителей той или иной школы воплощает ее подлинное учение (Дао-Путь).

Вторая отличительная черта традиционной китайской философии — ее политическая и **идеологическая ангажированность**. Основная политическая идеология Китая сложилась к началу 1-го тысячелетия до н. э. Она известна как концепция «Небесного Мандата» (*тянь мин*), которая рассматривает исторический процесс как чередование периодов порядка и хаоса. При этом установление порядка в мире связано с прямым вмешательством сакральных сил (Неба). Именно Небо вручает мандат своему избраннику, который, опираясь на дарованную Небом благодать (дэ), основывает новую династию и упорядочивает Космос. Со временем потенциал благодать (дэ) полностью исчерпывается, и наступает период децентрализации и хаоса, требующий нового активного вмешательства со стороны сакральных сил. Концепция «Небесного Мандата», предполагающая циклическую смену династий и уникальность роли правителя, который является единственным каналом для коммуникации с сакральными сферами, стала естественным отправным пунктом для самостоятельного размышления представителей всех древнекитайских философских направлений. Изначальная направленность на проблему власти и государственного строительства определила второй базовый принцип китайской философии — **этаотизм**. Благодаря этаотистской направленности философской мысли в Древнем Китае ключевым пунктом, определявшим взаимные позиции философских школ, стали проблемы не метафизики или гносеологии, государственного управления, социального устройства, общественной морали и индивидуальной этики.

Философские школы Древнего Китая

Расцвет древнекитайской философии пришелся на исторический период Сражающихся Царств (V–III вв. до н. э.). Эту эпоху характеризует непрекращающаяся конфронтация на всех уровнях социальной системы — от противостояния между княжествами до

внутриклановых междоусобиц. Одним из моментов конфронтации внутри древнекитайского общества стал раскол некогда единого идеологического поля и появление множества философских направлений. Данный период также имеет название периода «Ста философских школ». На самом деле школ численно было значительно меньше. Так, знаменитый историк династии Хань **Бань Гу** (32–92 гг.) перечисляет девять философских школ — конфуцианство, легизм, даосизм, моизм, школа инь ян, номинализм, школа дипломатов, школа военных законов и школа земледельцев. Среди вышеперечисленных философских школ можно выделить четыре наиболее значимых: конфуцианство, даосизм, легизм, моизм.

Особняком стояло учение **«Канона Перемен»**, которое не может быть однозначно отнесено к какому-либо конкретному направлению философской мысли в Китае. Однако именно оно со временем стало логико-теоретическим фундаментом китайской философии и китайских традиционных наук. Вначале это мантический текст, появившийся, вероятно, в X–III вв. до н. э. В процессе дальнейшей эволюции текст «Канона Перемен» был дополнен комментариями и разъяснениями различного предназначения. Основу канона составил список из 64 гексаграмм (графических фигур, состоящих из шести черт двух видов — целой и разорванной, символизирующих две основные силы мироздания — ян и инь). Гексаграммы могут быть интерпретированы как символы определенных состояний, через которые проходит любой природный динамический процесс. Все наличные вещи мира, включая человека, представляются в китайской философии прежде всего как некие процессы, имеющие начало, завершение и развертываемые во времени согласно основному природному ритму — смене времен года. В этом контексте «Канон Перемен» может быть представлен как своеобразная матрица всех возможных состояний вещей-процессов древнекитайского Космоса. Она и стала основной теоретической моделью китайской философии, а логические принципы операций над триграммами и гексаграммами — логическим фундаментом китайской философии.

В операциях с символами «Канона Перемен» можно выделить два основных типа логических преобразований — «обратность» (*фань*) и «противоположность» (*дуй*), которые на языке современной математической логики называются, соответственно, операциями контрарности и конрадикторности. Если предельно кратко сформулировать особенности логической теории, созданной на базе «Канона Перемен», то ее отличие от формальной логики ари-

стотелевского типа кроется именно в принципе контражности, позволяющем обходить основной закон формальной логики — закон противоречия. Специфика логических построений древнекитайской философии в дальнейшем привела к сложению характерного именно для китайской традиции так называемого коррелятивного мышления. Она предполагает разбиение всех существующих в мире вещей и явлений на отдельные классы (*лэй*). Предметы и явления одного класса, казалось бы, не имеющие между собой ничего общего, должны были, согласно теоретическим принципам китайской философской мысли, непосредственно воздействовать друг на друга.

Конфуцианство

Основатель конфуцианского учения **Конфуций** (551–479 гг. до н. э.), не найдя применения своим незаурядным способностям на родине, много лет странствовал по Китаю в поисках правителя, который сможет оценить его таланты. Однако его политическая карьера не удалась, и Конфуций вынужден был реализовывать свои планы на ниве преподавательской деятельности, заложив основы наиболее влиятельной философской школы в китайской истории. Впрочем, сам Конфуций полагал, что он не создал ничего принципиально нового, а лишь восстановил утерянное учение «древних совершенномудрых». Анализируя сложившуюся в Китае его времени социально-политическую ситуацию, характеризующуюся высоким уровнем внутренней конфронтации, он пришел к выводу, что причины сложившегося положения вещей скрыты не в самой структуре общества, а в ритуальной сфере, в совокупности символических действий, обеспечивающей функционирование общественной системы. Нарушения на уровне символических взаимодействий, по мнению Конфуция, приводили к сбоям в работе внешне идеальной государственной машины. Эти нарушения в целом сводились к искажениям в распределении функциональных обязанностей и властных полномочий правителя и чиновников, которые затем воспроизводились на более низких уровнях социальной системы вплоть до отдельной семьи. Анализируя глубинные факторы нарушений ритуала, Конфуций пришел к выводу, что корнем проблемы является ставшая естественной для всех людей ориентация на собственную выгоду (*ли*). По этой причине древнекитайский мыслитель предложил изменить вектор человеческой жизнедеятельности с «личной выгоды» на «гуманность» (*жэнь*), то есть общую пользу. Подобная

переориентация становится возможной только в процессе самосовершенствования человека. Заметим, что этот процесс предварял возможность постижения истины, необходимую составляющую как конфуцианской, так и китайской философии в целом.

Согласно конфуцианскому учению, обычный человек не обладает достаточными возможностями для того, чтобы автономно осуществить процесс самосовершенствования, так как его способности ограничены. Единственный шанс успешно завершить самопреобразование — это помощь сакральных сфер, установление коммуникации с ними. В связи с этим Конфуций утверждал, что Небо ниспослало в мир особых людей — «совершенномудрых» (*шэн*), которые от рождения обладали всей полнотой знаний и добродетелей. «Древние совершенномудрые» оставили после себя «следы» — «Путь совершенномудрых» (*шэн дао*), который явственно воплощен в канонических книгах. По этой причине конфуцианская практика самосовершенствования понималась, прежде всего, как обучение посредством чтения и размышления над каноническими текстами. Конфуцианство настаивает на необходимости исправления себя, а затем и всего наличного мира через канонические тексты.

В обобщенном виде учение Конфуция, описанное в «*Лунь юй*» («Беседы и суждения»), может быть представлено в виде трех основных установок. Первая содержит вопросы, касающиеся процесса самосовершенствования — переориентации человека со стремления к личной выгоде на этический стандарт. Вторая представляет собой учение об управлении государством. Третья посвящена изложению учения о «благородном муже» (*цзюньцзы*) — идеальном типе человеческой личности, достигшем прогресса на пути самосовершенствования и способном управлять государством.

Конфуцианская философская школа стала первой философской школой Китая. Именно благодаря деятельности Конфуция утвердился новый вид социальных связей — связь между учителем и учеником, который и составляет структурную основу любой традиционной китайской философской школы. Конфуций как политический деятель потерпел фиаско, но его многочисленные ученики, объединенные в единую школу, смогли продолжить дело своего наставника и преобразовать духовную культуру древнекитайского общества. В дальнейшем было образовано восемь направлений, обладавших собственной линией учительской преемственности и оригинальными философскими воззрениями. Но наибольшее влияние приобрели две конфуцианские школы — Луская и Циска.

Луская школа базировалась на родине Конфуция в княжестве Лу. Эта школа представляла основную линию преемственности, восходящую к старшему ученику Конфуция Цзэн-цзы (505 — ок. 436 гг. до н. э.), возглавившему школу после смерти учителя. Цзэн-цзы, в свою очередь, наследовал внук Конфуция Цзы Сы (ок. 483—402 гг. до н. э.), а последнему — знаменитый древнекитайский философ **Мэн-цзы** (ок. 372—289 гг. до н. э.). От последнего наставника Луской школы Мэн-цзы остался одноименный канонический текст, составленный его учениками. Канон «Мэн-цзы» дополняет учение, содержащееся в «Лунь юй», по двум основным направлениям:

- 1) систематизация содержания конфуцианской доктрины;
- 2) создание теории процесса самосовершенствования через обращение к проблеме индивидуального сознания.

В аспекте систематизации конфуцианской доктрины Мэн-цзы выделил основные понятия, определяющие самую суть учения Конфуция — «гуманность» (*жэнь*), «долг» (*и*), «ритуал» (*ли*), «мудрость» (*чжи*). Именно эти категории, которые затем были развернуты в пятичастную схему основных конфуцианских добродетелей, «пяти постоянств» (*у чан*) — гуманность, долг, мудрость, ритуал, доверие (*синь*), — образуют ядро конфуцианской доктрины. Стремление к «пяти постоянствам» и следование «трем устоям» (*сань ган*) — должным взаимоотношениям между государем и подданным, отцом и сыном, старшим и младшим братом — определяло принадлежность к конфуцианской традиции.

Проблема индивидуального сознания как обоснования конфуцианской модели самосовершенствования вышла на первый план в связи с нарастанием полемики между различными направлениями древнекитайской философии. Отправным пунктом дискуссии стал вопрос о характере изначальной природы (*син*) человека. Легисты, выдвинувшие тезис об изначальном злом (э) характере общечеловеческой природы, настаивали на необходимости прямого насильственного вмешательства в межчеловеческие взаимоотношения через применение единых для всех норм закона (*фа*). Конфуцианцы, полагавшие, что путь к исправлению людей лежит через процесс самосовершенствования, утверждали благой (*шань*) характер изначальной природы человека, так как именно в ней должно быть заложено все необходимое для трансформации обычного человека в «благородного мужа».

Доминировавшая в ту эпоху даосская натурфилософия полагала, что все существующие вещи, включая человека, состоят из

жизненной силы (*ци*). Соответственно, все процессы, протекающие во Вселенной, могут рассматриваться как процессы сгущения и разрежения жизненной силы. Мэн-цзы стал первым конфуцианцем, обратившимся к метафизической проблематике. Не отрицая роль «жизненной силы» в формировании вещей, Мэн-цзы настаивал на необходимости существования некоего рационального начала, управляющего внешне случайными процессами сгущения и разрежения жизненной силы. Такое рациональное начало Мэн-цзы видел в индивидуальном сознании (*синь*), которым обладает исключительно человек, что позволяет осуществить процесс само-совершенствования и в конечном итоге преобразовать весь наличный мир. Цель преобразования индивидуального сознания — его освобождение из плена материи и возвращение ему естественной свободы. Ключевым моментом в функционировании сознания Мэн-цзы полагал не разум, а волю (*чжи*). Исправление волевого начала, перенаправление его на гуманность и долг являлись главной задачей конфуцианского процесса самосовершенствования.

Политическая позиция Мэн-цзы отличалась большей гибкостью. Общаясь с правителями княжеств, он старался отыскать самые незначительные положительные черты в их характере. В своей концепции «совместной радости» (*тун лэ*) он преподносил ригористичные конфуцианские идеалы «гуманности» и «долга» как гармоничное взаимодействие государя и подданных, не требующее от правителя каких-либо неординарных усилий.

Циская школа конфуцианства распространилась в соседнем с Лу княжестве Ци, которое исторически было более крупным и влиятельным государством. В VI в. до н. э. Ци даже являлось гегемоном Поднебесной. В столице княжества Ци в эпоху Сражающихся Царств под покровительством местных князей активно функционировала академия Цзися — учебное заведение, в котором преподавали философию и искусство управления государством наиболее известные мыслители той поры. Руководителем академии был лидер Циской школы конфуцианства — **Сюньэцзы** (ок. 313 — ок. 238 гг. до н. э.).

Учение Сюнь-цзы изложено в одноименном сочинении, которое представляет собой сборник философских трактатов, тематически охватывающих практически все поле философского дискурса Древнего Китая. Часть трактатов была записана еще при жизни Сюнь-цзы, а оставшиеся вскоре после его смерти. Сюнь-цзы, в отличие от Мэн-цзы, принимает легистскую точку зрения относительно

характера общечеловеческой природы, что природа человека изначально зла. Он нацелен на систематический синтез философских позиций основных древнекитайских философских школ, и в первую очередь конфуцианства и легизма. Философское учение Сюнь-цзы обращено на интеллектуальное познание, а не на моральную трансформацию. «Совершенномудрый» — идеальный тип личности у Сюнь-цзы — определяется как человек, познавший «принципы» (*ли*) всех вещей и вследствие этого способный управлять социумом.

Прагматическая направленность философии Сюнь-цзы выразилась и в разработке им проблем логики философского языка. Он видел свою философию в качестве единой системы, вобравшей в себя достижения остальных древнекитайских философских течений. Именно с этой целью философ обратился к моистской логике, разработав на ее основе собственную систему логической аргументации соответствия названий и вещей. Эта проблематика была намечена еще Конфуцием в форме концепции «исправления имен» (*чжэн мин*). Однако Сюнь-цзы придал данной концепции новое направление логического анализа объема и содержания понятий.

Даосизм

Сведения об основателе даосизма **Лаоцзы** носят сугубо легендарный характер. Знаменитый историк Сыма Цянь (II–I вв. до н. э.) сообщает, что он был старшим современником Конфуция и служил хранителем архива в столице чжоуского Китая городе Лои. Уже в преклонном возрасте Лао-цзы оставил службу и покинул пределы Китая в неизвестном направлении. Согласно преданию, перед тем как пересечь границу, Лао-цзы изложил свое философское учение в виде текста, который позднее стал известен как «Канон Пути и Благой Силы» (*Дао дэ цзин*). Текст «Дао дэ цзин» состоит из 81 параграфа, в которых в метафорической форме изложено даосское учение.

Даосизм настаивает на необходимости этической трансформации человека, на высвобождении человека из сковывающей его поступки и мысли системы социальных связей. Если для конфуцианства идеальным типом человека являлся «благородный муж» — гений межчеловеческой коммуникации, то для даосов таковым представлялся «подлинный человек» (*чжэнь жэнь*) — абсолютно независимая личность, избавившаяся от всех социальных ролей, включая не только общественные, но и внутрисемейные.

В недрах даосской школы вызрела первая китайская натурфилософская картина мира. Базовым понятием даосизма стала категория **ДаоэПути**. Категория «Дао» разрабатывалась и в других философских школах, но только лишь в рамках даосского учения Дао приобрело значение подлинной, метафизической реальности. Дао-Путь, согласно «Дао дэ цзин», определяет ход всех природных процессов, являясь тем «сокровенным» (*сюань*), что составляет сущность всех вещей. При этом Дао не трансцендентно наличному миру и не является рациональной абстракцией, а предстает как обратная, подлинная сторона феноменов, имеющих место в действительности. Являясь последней реальностью, Дао-Путь не может быть определен дескриптивно, это не понятие, а символ или экзистенциал, и по этой причине подлежит только метафорическому описанию. Постижение Дао — результат сверхрационального, интуитивного проникновения и предполагает практику самосовершенствования и соответствующие психотехники. Пределом совершенствования человека выступает слияние даосского адепта и «сокровенного» Пути. Такое состояние именуется в «Дао дэ цзин» состоянием «естественности» (*цзыжань*) и характеризуется как спонтанное следование даосского совершенного человека природному ходу вещей. Дао-Путь, являясь моделью для всех динамических процессов, управляет процессами сгущения и разрежения «жизненной силы» (*ци*), которые составляют основу космогенеза. В социально-политическом плане даосизм был ориентирован на возвращение к ранним мифическим временам и патриархальным сообществам.

До нас дошло еще несколько текстов, принадлежащих даосской школьной традиции, среди которых стоит упомянуть тексты **«Чжуанцзы»** и **«Леэцзы»**. Помимо дальнейшей разработки проблем натурфилософской картины мира, в этих текстах развертывается учение о подлинном даосском образе жизни, воплощенном в персоналиях знаменитых даосских наставников, ведущих отшельнический образ жизни. Аксиоматика даосского образа жизни представлена в «Чжуан-цзы» в виде идеи жизни как «вольного скитания» (*ся юй*) — абсолютной непривязанности последователя даосского учения к объектам внешнего мира.

Непосредственно примыкает к даосскому учению школы **иньэян**, которое позднее было ассимилировано даосизмом и легло в основу даосской космологии. Философия школы **иньэян** представляла собой один из вариантов натурфилософского описания динамических процессов. Каждый природный процесс, согласно

взглядам основателя школы **Цзоу Яня** (305–240 гг. до н. э.), проходит через пять стадий, последовательность прохождения которых имеет несколько вариантов. Символами стадий выступают пять стихий: вода, огонь, земля, металл, дерево. Каждая стихия одновременно является принципом классификации вещей и природных явлений. Данная натурфилософская схема позволяла осмыслить процесс космо- и политогенеза и была принципиально применима к природному процессу любого масштаба.

Моизм

Мо Ди (V–IV вв. до н. э.) — основоположник моистской школы принадлежал к сословию ремесленников, что не помешало ему сделать карьеру и стать сановником в княжестве Сун. Социально-политическое учение Мо Ди было выстроено на базе критического отношения к существующему положению вещей, а также к конфуцианским предложениям по изменению ситуации. Моисты провозгласили своим идеалом социальный порядок, бытовавший в период правления первой легендарной династии Ся, устойчивой характеристикой которой было понятие «верности» (*чжун*). Эта этическая категория и стала центральной в их учении. Социальное учение Мо Ди выстраивалось вокруг концепции «всеобщей любви» (*цзянь ай*), предполагавшей необходимость равной любви ко всем людям, тогда как в конфуцианстве любовь к родственникам и родителям занимала доминирующее положение, предоставляя типовую модель для иных форм межчеловеческих взаимоотношений.

Прямым следствием концепции «всеобщей любви» стало создание Мо Ди моистского сообщества, объединенного не только духовными связями, но и строгой внутренней дисциплиной, общим имуществом и обязательством взаимовыручки его членов. Идеал моистского представления о человеке позднее обрел воплощение в образе «странствующего героя» (*ю ся*), для которого на первом месте стоит чувство справедливости и жертвенное пренебрежение собственной выгодой. Жестко структурированная моистская община в дальнейшем послужила моделью для создания многочисленных китайских тайных обществ.

Философская позиция моистов была детерминирована их устойчивым интересом к логике как особому инструменту для ведения философских диспутов с оппонировавшими школами. Моисты и духовно близкие к ним номиналисты (*мин цзя*) разработали систему

логической аргументации, базирующуюся на стремлении выяснить точное значение терминов и их взаимосотнесенность. Проанализировав источники знания, моисты выделили три источника знания:

- 1) непосредственное, чувственное;
- 2) опосредованное, услышанное от других людей;
- 3) логическое, полученное из умозаключений.

Анализируя соотнесение названий предметов и действительных предметов, они выделили «общие» (*гун*), «родовые» (*лэй*) и «частные» (*дань*) имена и три возможных вида взаимоотношений между именами и предметами: 1) прямые отношения, 2) отношения должностования, 3) отношения необходимости. Наконец, именно моистской школе принадлежит заслуга создания методов логического доказательства. Главными методами доказательства в процессе философского спора выступали «сравнение» (*би*) и «распространение по аналогии» (*туй*), базировавшиеся на возможности отнесения любого предмета или явления к определенному роду (*лэй*).

Легизм

Легистская философия возникла в результате теоретического размышления над практическими методами государственного управления, применявшимися в Китае по крайней мере с VII в. до н. э. Тогда в княжестве Ци сановником Гуань Чжуном (ум. в 645 г. до н. э.) были осуществлены реформы, направленные на усиление центральной власти и ослабление аристократического начала. Усиление власти монарха виделось легистам практически осуществимым только за счет уменьшения властных прерогатив древних аристократических родов и ослабления патрилинейного клана в целом. Опорой новой формы правления должен был стать разветвленный бюрократический аппарат, сформированный по меритократическому принципу. Именно на этих принципах базировался план реформ, предложенный и осуществленный **Шан Яном** (390–338 гг. до н. э.) в княжестве Цинь, что позволило государству в короткий срок повысить внутреннюю монолитность, нарастить военный и экономический потенциал. Это стало важнейшим фактором в становлении Цинь как самого могущественного княжества Китая, со временем объединившего Китай под своим правлением.

Теоретическое обоснование легистской доктрины политического управления отталкивалось от представления о приоритете категории «закон» (*фа*). Закон, в противовес симметричному конфуцианскому понятию «ритуал» (*ли*), предполагал необходимость жест-

кого, нормативного вмешательства в отношения между людьми. Преобразование сферы социального действия виделось легистам через силовое вмешательство верховной власти. Прагматичность и видимая результативность легистской программы реформирования сделала легизм доминирующим интеллектуальным течением в период правления династии Цинь. Гибель этой династии привела в дальнейшем к краху и философской школы. Однако легистские идеи управления государством и стратегии реформирования империи вошли в число наиболее востребованных теоретических положений обновленного конфуцианства.

Китайская философия эпохи Хань (III в. до н. э. — III в. н. э.)

Правление династии Хань (206 г. до н. э. — 220 г. н. э.) — это период активного синтеза философских идей, существовавших в предшествующую историческую эпоху. Из четырех наиболее значимых направлений философской мысли эпохи Чжоу — конфуцианства, даосизма, моизма и легизма — сохраняют свои позиции только два первых. Вместе с тем моистская логика, легистская теория управления государством интегрируются в конфуцианство и даосизм, которые приобрели синкретический характер.

В эту эпоху философские школы рассматриваются через призму идеологического обоснования существующего режима и эффективного функционирования разветвленного бюрократического аппарата. С этой целью в качестве официальной идеологии избирается конфуцианство. Целенаправленно создается система государственных экзаменов, посредством которой пополняется состав чиновничества, устанавливается структура государственных учебных заведений и вводятся должности «эрудитов» (*боши*) — знатоков конфуцианских канонов и высших авторитетов в идеологической сфере.

Формирование конфуцианского канона и борьба комментаторских школ

Начало формирования конфуцианского канона следует отнести к моменту зарождения конфуцианства как отдельного направления древнекитайской философской и общественно-политической мысли. Базовый фундамент канонического корпуса раннего конфуциан-

ства составили тексты «**Канон Документов**» («Шу цзин»), «**Канон Песен**» («Ши цзин») и «**Записи о ритуалах**» («Ли цзи»).

Первым переломным этапом в генезисе конфуцианского канона стало правление династии Цинь (221–207 гг. до н. э.) и начало правления династии Хань (206 г. до н. э. — 220 г. н. э.). После гонений на последователей конфуцианского учения и сожжения конфуцианских канонов в правление Цинь Шихуан-ди (221–210 гг. до н. э.), когда были уничтожены записи всех канонов, за исключением «Канона Перемен», имевшего прикладное мантическое значение, наступает период реставрации конфуцианской философии. Итогом этого процесса, в целом завершенного в правление императора У-ди (140–86 гг. до н. э.), стало создание «ханьского учения» — официально признанной версии конфуцианства, господствовавшей в правление династии Хань. Тогда же оформляется классический свод конфуцианских канонов и их комментаторские традиции — «Канон Документов», «Канон Песен», «Записи о ритуале», «Канон Перемен», «Весны и осени» («Чуньцю»), «Канон музыки» («Юэ цзин»). Последний текст существовал в списке лишь номинально.

После сожжения канонических книг они были восстановлены на основе устной традиции, записаны уставным почерком *лишу* и получили название «Канон новых текстов». Однако распространялась и версия «Канона древних текстов», якобы обнаруженных потомком Конфуция Кун Аньго после перестройки стены в доме Конфуция в правление императора Цзин-ди (156–140 гг. до н. э.). Среди «древних текстов» находились «Чжоуские ритуалы» («Чжоу ли»), «Канон сыновней почитательности» («Сяо цзин»), еще один комментарий на «Весны и осени» — «Цзо чжуань», иная, более пространная версия «Канона Документов», а также текст «Бесед и суждений» и комментарий к «Канону Песен». Направление «древних текстов» сформировало свои собственные школы и линии учительской преемственности, альтернативные комментаторским школам «новых текстов». Между представителями этих канонов и велось соперничество.

Конфуцианские мыслители эпохи Хань

Философское творчество конфуцианцев эпохи Хань разворачивалось по двум основным направлениям — философия истории и экзегеза конфуцианского канона. Оба этих направления активно разрабатывались представителями как школы «новых текстов», так и школы «древних текстов». Число известных конфуцианских

мыслителей периода правления династии Хань достаточно велико, но мы остановимся на двух наиболее значимых фигурах того времени — **Дун Чжуншу** (179–104 гг. до н. э. или 190–120 гг. до н. э.) и **Ян Сюэ** (53 г. до н. э. — 18 г. н. э.). Первый был лидером школы «новых текстов», а второй — одним из лидеров школы «древних текстов».

Дун Чжуншу — главный идеолог империи, по сути дела создавший официальную версию конфуцианского учения. Основная направленность философского творчества Дун Чжуншу — синтез конфуцианской этики, даосской космологии и легистской техники управления. В теории управления государством он исходил из ключевой роли правителя, которому для эффективного правления требуется стремление к внутреннему совершенству. Конфуцианский процесс самосовершенствования равно необходим правителю и подданным. Помимо этого Дун Чжуншу детализировал концепцию Небесного Мандата — основу императорской идеологии. С этой целью он воспользовался теорией пяти стихий (*у син*) как схемой для осмысления порядка правящих династий — каждой династии соответствует определенная стихия и смена династий происходит согласно заданному порядку: дерево — металл — огонь — вода — земля. Элементу «дерево» была сопоставлена первая китайская династия Ся, «металлу» — династия Шан-Инь, «огню» — династия Чжоу, «воде» — династия Цинь, а «земле» — династия Хань. Устойчивые качественные характеристики стихий соотносились с особенностями правления той или иной династии.

В рамках осмысления основной космологической интуиции древнекитайской культуры о существовании подобия между Космосом и человеком Дун Чжуншу был предложен принцип взаимодействия между этими двумя сферами — небесной и человеческой, которые взаимодействуют по принципу: «стимул—реакция», то есть действия человека вызывают однозначную и определенную реакцию Неба. Философию истории Дун Чжуншу выстраивал вокруг центрального понятия — события (*ши*). Исторический процесс осмыслялся в терминах природной гармонии и ее нарушения: «событие» — нарушение естественной гармонии, а идеальным состоянием общества является отсутствие событий и невмешательство государства в исторический процесс. Так, моделью идеального государственного управления выступает доктрина «недеяния» (*у вэй*).

Ян Сюэ как представитель школы «древних текстов» адаптировал для нужд конфуцианской философии логико-понятийный язык «Канона Перемен», который с философской точки зрения представлял собой детальную аналитику динамических процессов.

Ян Сюн применил схемы «Канона Перемен» для анализа ключевого для конфуцианской доктрины процесса — процесса самосовершенствования человеческой природы, которая базировалась на тезисе о смешанном характере природы человека. Соответственно этому процесс самосовершенствования интерпретировался им как постадийное избавление от «злой» части человеческой природы.

Любой процесс, согласно «Канону Перемен», последовательно проходит через 64 стадии, каждой из которых сопоставляется соответствующая гексаграмма. Однако Ян Сюн посчитал, что это не обеспечивает достаточную детализацию процесса самосовершенствования, и в своем сочинении «Канон великого сокровенного» («Тайсюань цзин») предложил 81 последовательную стадию. В целом исходной моделью для любого динамического процесса выступала природная смена сезонов — переход от весны к лету, осени и зиме. В трактате «Нормативные слова» («Фа янь») Ян Сюн уподобляет самосовершенствование стрельбе из лука, выделяя четыре последовательные стадии: «направление мыслей» — «утверждение долга» — «установление» — «поражение цели».

Средневековая китайская философия

После падения империи Хань начинается затяжной период дестабилизации. Начиная с IV в. Китай был постоянно разделен на несколько независимых государств. Северный Китай находился под политическим контролем сменяющих друг друга кочевых этносов. Юг Китая преследовала череда внутривнутриполитических кризисов. Вместе с тем данный период нельзя назвать периодом культурного регресса. В это время наблюдается всплеск индивидуального философского творчества — распространение буддизма, становление различных эзотерических направлений даосской философии, поиск новых путей развития конфуцианской постканонической мысли.

Конфуцианство в эпоху раннего Средневековья

Тенденция к синтезу различных комментаторских традиций и философских направлений получила логическое продолжение в III в. вместе с созданием новой конфуцианской школы — «учения о соэ

кровенном» (*сюань сюэ*). Лидеры нового направления в конфуцианской философии — Хэ Янь (190–249) и Ван Би (226–249) попытались осуществить конфуцианско-даосский синтез, создав интегральную традицию, аккумулирующую лучшие достижения двух основных направлений древнекитайской философской мысли. Отталкиваясь от даосской метафизической предпосылки о приоритете «отсутствия» (*у*) над «наличием» (*ю*), школа «учения о сокровенном» настаивала на необходимости нового понимания основы основ конфуцианского учения — процесса самосовершенствования. Рационалистическое в своей основе конфуцианское понимание процесса трансформации человека как изучения и размышления над каноническими текстами было пересмотрено в сторону сверхрационального интуитивного проникновения в суть учения — «сокровенное» (*сюань*).

Появление новых интегральных традиций в конфуцианстве IV–VI вв. сопровождалось параллельным процессом постепенной утраты комментаторских традиций предшествующей эпохи. В наибольшей степени это касалось школы направления «новых текстов», что было обусловлено потерей поддержки со стороны центральной власти. Оппозиционные им школы «древних текстов», имевшие опыт выживания в сложных условиях, сохранились в большей степени. Всего к VII–X вв. остались одна школа направления «новых текстов» — школа комментария Гунъян к канону «Весны и осени» и четыре традиции направления «древних текстов». Эти пять традиций и были зафиксированы в новой версии конфуцианского канона «Выверенный смысл пяти канонов» («Уцзин чжэнь»). Этот канон заложил основу для дальнейшего возрождения конфуцианской экзегетической философии.

Важнейшее место в истории танского конфуцианства, безусловно, принадлежит одному из лидеров движения «за возвращение к древности» — Хань Юю (768–824). Он прославился как блистательный стилист и как теоретик конфуцианства, осознавший необходимость создания нового терминологического языка, позволяющего излагать основы конфуцианской метафизики, не прибегая к даосским и буддистским заимствованиям. Слабая разработанность собственного философского дискурса являлась «камнем преткновения» для развития конфуцианской метафизики, эпистемологии и антропологии. Хань Юй в своих философских эссе заложил фундамент для будущего развития средневековой конфуцианской философии. В сочинениях «Исследуя Дао-Путь»

(«Юань Дао») и «Исследуя гуманность» («Юань жэнь») он представил собственную интерпретацию ключевых категорий — Дао-Пути, благой силы — *дэ*, гуманности, долга. Его ученик **Ли Ао** (772–841) в философском трактате «Книга о возвращении к природе» («Фу син шу») наметил центральную проблему будущей конфуцианской философии — анализ человеческой природы и ее соотнесение с метафизическим началом космоса. Согласно Ли Ао, ключевые для конфуцианской философии понятия «гуманность» и «долг» должны рассматриваться как производные от общечеловеческой природы (*син*), а не как происходящие непосредственно от космологического первоначала. Это положение сближало конфуцианскую философию с полем буддийского философского дискурса, также отталкивавшегося от анализа индивидуального сознания. Вместе с тем Хань Юй и Ли Ао четко дистанцировались от собственно буддийской философии. Буддийские тезисы о необходимости уничтожения аффектов и изначальной пустотности сознания были неприемлемы для конфуцианских теоретиков.

Сунское конфуцианство

В начале правления династии Сун (960–1279) конфуцианская философия была представлена двумя направлениями. Первое составляли наследники движения «за возвращение к древности», второе, сложившееся к началу XI в., базовым считало канон «Чжоуские ритуалы» («Чжоу ли»). Основоположителем второго направления стал известный политик и реформатор Фань Чжунъянь (989–1052). После его смерти школу возглавил его ученик Ван Аньши (1021–1086). Это направление сунского конфуцианства, политически оформленное как «новая партия», настаивало на необходимости прямого применения канонических норм к современной им действительности. Изложенную в каноне «Чжоуские ритуалы» идеальную систему государственного управления последователи Фань Чжунъяня хотели без существенных изменений применить в новых условиях средневекового китайского общества, в то время как движение «за возвращение к древности» и его лидер Сыма Гуан (1019–1086) настаивало на необходимости адаптации канонических положений к конкретной социально-политической ситуации.

Вместе с тем, помимо вопросов политической прагматики, перед конфуцианством стояла сложнейшая проблема фактического отсутствия в конфуцианском учении разработанной космологии

и антропологии. По этой причине многие искренние конфуцианцы в личной жизни вынуждены были придерживаться буддистских и даосских мировоззренческих систем, дающих ответы на основные метафизические вопросы. Необходимость создания собственной конфуцианской философской системы привела к зарождению в недрах консервативного направления новой группы конфуцианских философов, занимавшихся экзегезой «Канона Перемен». Позднее эта группа преобразовалась в ставшее наиболее влиятельным конфуцианское направление, в западной науке получившее название — неоконфуцианство.

Основоположником неоконфуцианства принято считать **Чжоу Дуньши** (1017–1073). В своих сочинениях «Разъяснение к плану Великого Предела» («Тайцзи тушо») и «Проникновение в книгу [Перемен]» («Тун шу») он разработал оригинальную версию метафизики, базирующуюся на даосских источниках. С конфуцианской точки зрения, основным изъяном даосской метафизики являлся спонтанный, неуправляемый характер космогенеза, иррациональность протекающих во Вселенной процессов «сгущения» и «разрежения» жизненной силы (*ци*) и, как следствие, абсолютная необоснованность существования конфуцианских этических норм. Чжоу Дуньши, исходя из постулата о безусловной рациональности мира, предложил дополнить существующую даосскую космологию вторым измерением — параллельным принципом увеличения и уменьшения знаний о мире, определяющим направление эволюции Космоса.

Равным образом необходимо было преобразовать представления о роли человека в мироздании. Для объединения изначально даосской метафизики и конфуцианской этики Чжоу Дуньши предложил момент тождества между космологической реальностью и человеком, который был локализован им в категории «искренность» (*чэн*). «Искренность» — одно из центральных понятий канонического текста «Срединное и неизменное» («Чжун юн») — представлялось одновременно качественной характеристикой первопринципов (Неба, Земли, Дао-Пути) и внутренней сущностью общечеловеческой природы (*син*). Чжоу Дуньши инкорпорировал понятие «искренность» в выстроенную им космологическую схему. «Искренность» в обыденном значении представляется как соответствие между словами и действительным положением вещей, а в более широком философском смысле «искренность» приобрела значение совпадения задуманного и исполненного. Таким образом, «искренность»

в учении Чжоу Дуньи — это состояние совершенства мира, завершение процесса космогенеза; кроме того, «искренность» — это характеристика всех стадий этого процесса, из «искренности» последовательно разворачиваются этические добродетели. Объединение даосской космологии и конфуцианских принципов завершилось созданием видоизмененной космологической схемы и по-новому структурированной этической доктрины конфуцианства.

Современник и единомышленник Чжоу Дуньи **Чжан Цзай** (1020–1078) разрабатывал проблему человеческого сознания. В средневековом Китае детально разработанную теоретическую модель функционирования сознания имела в своем распоряжении только буддийская философия. По этой причине философский анализ Чжан Цзая был направлен на решение задачи по адаптации буддийской модели сознания к нуждам конфуцианской доктрины. Главенствующие в Китае махаянские буддийские школы исходили из «пустотности» как исходной характеристики сознания. Соответственно, Чжан Цзай также ввел категорию «Великой пустоты» (*тай сюй*) как исходную для анализа феномена сознания. Однако основоположник неоконфуцианства настаивал, что достижение состояния покоя и пустотности сознания — это только первый подготовительный этап, на котором отсекаются негативные искажающие воздействия внешнего мира. На следующем этапе сознание должно перейти от пустотности и покоя к воплощению конфуцианских этических норм и активной деятельности.

Чжоу Дуньи и Чжан Цзай заложили основы неоконфуцианской философской системы. Их дело было продолжено учениками Чжоу Дуньи братьями **Чэн Хао** (1032–1085) и **Чэн И** (1033–1107). Они создали первую собственно неоконфуцианскую философскую школу — *Лоянскую*, ставшую одним из наиболее влиятельных направлений конфуцианской мысли в конце XI — начале XII в. Философское творчество братьев Чэн было направлено на четкое размежевание складывающегося оригинального неоконфуцианского философского дискурса от даосской и буддийской философских систем. С этой целью братьями Чэн детально разрабатывалась проблема соотношения «жизненной силы» и «принципа», а также была введена категория «почтительности» (*цзин*), призванная дополнить предельно субъективную категорию «искренности» внешними объективными ограничителями.

В середине XII в. неоконфуцианство уже являлось наиболее влиятельным учением и было представлено несколькими локальны-

ми школьными традициями, среди которых следует особо выделить три: Хунаньскую школу, Фуцзяньскую школу и школу Сяншань. Хунаньская школа неоконфуцианства выступала за сближение неоконфуцианства и императорской идеологии и предлагала ввести в неоконфуцианский философский дискурс понятие «Небесное веление» (*тянь мин*). Эта ключевая категория императорской идеологии была переосмыслена лидером школы **Ху Хуном** (1105–1155) как индивидуальная судьба любой вещи. Элемент обусловленности индивидуальной судьбы «волею Неба» требовал уравнивания за счет введения некоего волюнтаристского начала индивидуального сознания.

Лидер школы Сяншань **Лу Цзююань** (1139–1193), восприняв от Ху Хуна идею о «благом сознании», присущем человеку, довел ее до логического завершения: индивидуальное человеческое сознание является тем внутренним элементом, который тождествен космологической реальности. Соответственно, все конфуцианские добродетели, а также конфуцианская доктрина, воплощенная в конфуцианском каноне, являются эпифеноменами индивидуального сознания. Лу Цзююань считается основателем «школы сознания» (*синь сюэ*).

Фуцзяньская школа заложила основы «школы принципов» (*ли сюэ*). Ее глава **Чжу Си** (1130–1200) — автор первого систематического изложения неоконфуцианской философии, охватывающего все сферы философского знания: от космологии и метафизики до эпистемологии и антропологии. Его философская система сложилась на основе скрупулезной экзегезы канонического наследия и детального пересмотра философских достижений Чжоу Дуньи и братьев Чэн. Философская система Чжу Си выстраивается вокруг понятий «принцип» (*ли*), «жизненная сила» (*ци*) и «природа» (*син*). Рациональное начало мира, представленное в категории «принцип», управляет всеми процессами, протекающими в мире, однако появление всех вещей невозможно без участия «жизненной силы». По этой причине «принцип» и «жизненная сила» неразрывно связаны: «не бывает принципа без жизненной силы и жизненной силы без принципа». Общечеловеческая «природа» находится на границе между «принципом» и «жизненной силой» и имеет сложную амбивалентную структуру. Индивидуальное сознание, с точки зрения Чжу Си, является максимально тонким проявлением «жизненной силы». «Принцип» в индивидууме представлен не рациональным началом, а волевым и этическим началами.

Конфуцианство в период позднего Средневековья (XIII–XVIII вв.)

В XIII в. продолжается активное распространение неоконфуцианского учения. С приходом к власти монгольской династии Юань (1279–1367) ареал распространения неоконфуцианских школ включает уже и север Китая. Наибольшее влияние приобретает философская система Чжу Си, и в 1313 г. она была принята юаньским правительством в качестве стандарта для проведения государственных экзаменов.

Среди мыслителей этого периода необходимо отметить **У Чэна** (1249–1333), завершившего систематизацию неоконфуцианской философии и введшего в нее тексты классического даосизма.

С приходом к власти династии Мин (1368–1644) кроме неоконфуцианской «школы принципов» формируется оппозиционное направление — «школа сознания». Ключевой фигурой минского конфуцианства стал знаменитый мыслитель, политический деятель и полководец **Ван Янмин** (1472–1524), заложивший теоретический фундамент «школы сознания». Основные положения учения Ван Янмина сводились к утверждению о «единотелесности Неба и человека»; отождествлению «принципа» и «сознания» и проповеди «благого знания», присущего сознанию человека, как единственно верного пути к самосовершенствованию. Если Чжу Си в своих философских построениях апеллировал к действительным вещам, к жизненному опыту, то Ван Янмин последней инстанцией полагал «правду сердца», то есть психологическую убежденность.

В последующий период сформировались два направления последователей Ван Янмина: «левое» — радикально индивидуалистическое и «правое» — государственническое, в основу которых были положены различные трактовки идеи единства между человеком и Космосом. Левое крыло полагало каждого человека актуально совершенным, готовым к мгновенному просветлению, обретаемому посредством спонтанного проявления «естественности» (*изыжань*). Правое крыло настаивало на необходимости длительного и постепенного процесса самосовершенствования, заключающегося в самоуглубленности и пребывании сознания в покое и безмятежности.

Представителями правого крыла «школы сознания» были приверженцы **Дунлиньской** школы, которая стала предтечей нового критического направления конфуцианства, сложившегося ко второй половине XVII в., — **школы «новых текстов»**, ратовавшей за

возрождение конфуцианского учения эпохи Хань и отрицание всех более поздних напластований. Школа «новых текстов» была одним из первых результатов взаимодействия конфуцианской традиционной культуры и новоевропейской культуры модерна. В результате применения метода «критического рассмотрения» практически весь конфуцианский канон был признан сторонниками школы «новых текстов» поддельным. Единственные тексты, признаваемые ими в качестве аутентичных, — это «новая», более краткая версия «Канона Документов» и комментарий Гунъян к канонической летописи «Весны и осени».

В XVIII в. конфуцианская философия была представлена: официальным схоластическим направлением «школы принципов», последователями различных версий «школы сознания» и школой «новых текстов». Первые два течения занимались в основном систематизацией накопленных знаний, фактически не порождая новых оригинальных философских построений, а последнее течение было по своей ориентации антитрадиционалистским, направленным на создание синкретической китайско-западной идеологии. Таким образом, можно констатировать, что в правление последней династии Цин (1644–1912) традиционная конфуцианская философия переживает тяжелейший кризис, который в дальнейшем привел к гибели учительских традиций и появлению современной китайской философии.

Распространение буддизма в Китае

Начало распространения буддизма в Китае буддийская историография относит к периоду правления династии Поздняя Хань (25–220). В III–VI вв. разворачивается процесс адаптации буддизма к местным социокультурным условиям, которые включали и наличие собственной идеологии китайского общества и государства, и специфику китайского языка, особенности национального менталитета, и то, что можно назвать китайской картиной мира и китайской картиной общества. Этот процесс адаптации нередко называют «китаизацией» буддизма, имея в виду то, что под влиянием местных условий модифицировалось мировоззрение, видоизменялись нормы поведения и внешние культовые формы религиозной жизни приверженцев буддизма. «Китаизация» буддизма отразилась

и на восприятии китайцами индобуддийской философии, а впоследствии привела к развитию собственно китайских буддийских философских концепций.

Первостепенную роль в процессе распространения буддизма в Китае играла деятельность по переводу буддийских текстов на китайский язык, продолжавшаяся более тысячи лет и потребовавшая титанического труда многих поколений переводчиков, большинство из которых были иностранными монахами и миссионерами, прибывшими в Китай из Индии и Центральной Азии, особенно прославились Кумараджива (родом из Центральной Азии, сер. IV в. — нач. V в.), Парамартха (родом из Индии, 499?–569) и Сюаньцзан (602?–664). Эта деятельность увенчалась созданием китайской версии буддийского канона, включившего в себя, помимо «Трипитаки», индобуддийские постканонические тексты, а также обширную китайскую буддийскую литературу. Необходимо отметить, что, хотя переводились и хинаянские, и махаянские тексты, именно **буддизм Махаяны** получил распространение в Китае.

После перевода базовых буддийских текстов возникли традиции их исследования и комментирования. Так возникли почти все ранние школы китайского буддизма, такие как Саньлунь цзун («Школа трех трактатов»), опиравшаяся на тексты индобуддийской школы Мадхьямика (Шуньявада), Ди лунь цзун (Школа комментариев к «Дашабхумика-сутре»), несколько позже — Вэй-ши цзун («Школа только сознания», другое название — Фасян цзун), обе — китайские версии индобуддийской школы Виджнянавада (Йогачара). Возник также ряд школ, базировавшихся на традициях истолкования важнейших махаянских сутр — «Лotosовой сутры» («Садхарма-пундарика-сутра») — Тяньтай цзун (по названию гор, где был расположен центр школы) и «Сутры цветочной гирлянды» («Аватамсака-сутра», по-китайски «Хуаянь цзин», «Сутра Величия Цветка») — Хуаянь цзун. Эти две школы уже не имели прямых индийских аналогов.

Помимо этих школ появились школы, уделявшие внимание преимущественно буддийским психотехникам и культовым практикам: Цзинту цзун («Школа Чистой Земли»), представлявшая собой культ будды Амитабхи; Чань цзун («Школа Созерцания»), наиболее известная в мире школа китайского буддизма; Люй цзун («Школа Винаи»), возникшая как результат изучения китайскими буддистами Винаи — раздела буддийского канона, в котором содержится свод дисциплинарных правил для членов монашеской общи-

ны; Чжэньян цзун («Школа Мантр»), самая поздняя по времени возникновения, ее можно охарактеризовать как индобуддийский тантризм на китайской почве.

Все эти школы уделяли основное внимание буддийским практикам; в доктринальном отношении их главный интерес находился в области буддийской сотериологии. Именно махаянские трактовки идеи «религиозного спасения» (*просветления, нирваны*) и способов его достижения стали главным предметом размышлений буддийских мыслителей и учителей Китая. Центральной темой дискуссий стал вопрос о «Природе Будды» (кит. *Фо син*). Теоретики китайского буддизма в своем подавляющем большинстве постулировали универсальность «Природы Будды»¹; это означало, что каждый человек потенциально способен достичь Просветления и стать Буддой, причем уже в настоящей жизни. В основе этих дискуссий лежала индобуддийская концепция **Татхагатагарбхи** (от *Tatthagāma*, «Так Пришедший», или «Так Ушедший» — одного из основных эпитетов Будды, и *гарбха* — «зародыш», «лоно»). Согласно позднемахаянским представлениям, каждое живое существо потенциально наделено Природой Будды или потенциально является Буддой. Соответственно, *гарбха* («зародыш состояния Будды») понимается либо как метафорическое указание на такую возможность, либо как обозначение некой особой сущности («Природы Будды»), реально присутствующей в каждом живом существе. Если первая интерпретация этой теории утверждала, что все существа могут стать Буддами, то вторая провозглашала, что живые существа уже есть Будды и им нужно только реализовать свою потенциальную «буддовость». Первая интерпретация Татхагата-гарбхи получила распространение в основном в тибетской ветви Махаяны, вторая — в китайском буддизме (в частности, в школе Чань), где она переросла в теорию «изначального пробуждения» (кит. *бэнь цзюэ*), утверждавшую, что живые существа изначально пробуждены и сама природа ума (*синь*, санскр. *चितта*) есть Пробуждение (Бодхи).

Другой темой дискуссий стал вопрос о характере достижения Просветления — постепенном или мгновенном. Наиболее репрезентативной для китайского буддизма стала идея о том, что Про-

¹ Одним из первых китайских буддистов, отстаивавших учение о том, что «все живые существа обладают природой Будды», был Чжу Дао-шэн (?–434). Затем эта доктрина стала центральной в ранней буддийской школе Непань цзун (Школа «Нирвана-сутры»).

светление может быть достигнуто внезапно, моментально. Именно этот тезис был положен в основу чаньских буддийских практик.

Наиболее «китаизированными» из числа философски ориентированных школ китайского буддизма (и наоборот, наиболее философскими из «китаизированных») были школы **Тяньтай** и **Хуаянь**. Важнейший канонический текст школы — «Лотосовая сутра». Ключевую роль в становлении Тяньтай сыграл **Чжиэи** (538–597), систематизировавший учения своих предшественников и разработавший основные доктринальные принципы школы. Он разработал **теорию «трех истин»** (*сань ди*), которая восходит к теории «двух истин» крупнейшего представителя индобуддийской философии Нагарджуны, хотя по своей сути учение Чжи-и существенно отличается от нее. «Три истины» можно рассматривать как три уровня постижения и описания реальности. Они включают в себя:

1) «истину пустоты» (*кун ди*), согласно которой все сущности (*дхармы*) пусты и несубстанциальны по своей природе;

2) «условную (ложную) истину» (*цзя ди*), указывающую на то, что все сущности (*дхармы*) суть временные манифестации, порожденные причинами и условиями;

3) «срединную истину» (*чжун ди*), означающую то, что абсолютная реальность не поддается вербальному описанию ни в положительной, ни в негативной форме.

Чжи-и постулируется единство трех истин, именуемое им «совершенной гармонией трех истин» (*сань ди юань жун*). Неразрывное единство истин делает возможным адекватное отражение истинно сущего.

Для поименования истинно сущего в тяньтайских текстах используется ряд терминов: «единое сознание» (*и синь*, санскр. *эка читта*), «истинная таковость» (*чжэнь жу*, санскр. *бхута татха*), «сокровищница Так Пришедшего» (*жулай цзан*, санскр. *татхагатаМ гарбха*), «дхармовое тело» (*фа шэнь*, санскр. *дхармакая*), «истинное сознание» (*чжэнь синь*). Единое сознание, согласно учению Тяньтай, суть истинная природа всех и каждого. Все единичные и изменчивые явления феноменального мира причастны единому, целостному и неизменному сознанию, и поэтому они рассматриваются как взаимопроникающие.

Основателем школы Хуаянь считается **Ду Шунь** (557–640). Главным каноническим текстом школы стала «Сутра цветочной гирлянды», от которой школа и получила свое название. Школа известна также под наименованием «Школа мира дхарм», которое указывает на то, что учение о «мире дхарм» занимало центральное

место в доктрине школы. Основные принципы учения школы были заложены в трактате Ду Шуня «Созерцание мира дхарм в [сутре] Хуаянь». **Фаэцзан** (643–712) осуществил окончательную систематизацию учений своих предшественников. Последним патриархом школы стал **Цзунэми** (780–841).

Мыслители школы Хуаянь стремились синтезировать в своих учениях положения ведущих философских школ буддизма Махаяны — Мадхьямики (Шуньявады) и Йогачары (Виджнянавады), а также концепцию Татхагата-гарбхи. В качестве основания такого синтеза выступала «Аватамсака-сутра», доктрина которой фиксирует синкретическое единство указанных систем. Философский дискурс теоретиков Хуаянь развивался и в наиболее близком китайскому мировоззрению направлении. Центральная тема в сочинениях хуаяньских мыслителей — соотношение абсолютного бытия и мира феноменов, единства и множественности. Смысловое ядро построений теоретиков школы — учение о неразрывной связи истинной реальности и феноменального мира, которые соотносятся как «*принцип*» (*ли*) и его проявления — «*вещи*» (*ши*). Понятия «*ли*» и «*ши*» заимствованы из лексикона китайской теоретической мысли, где «*ли*» выражало идею некоего вечного и неизменного принципа, а «*ши*» — его временного, изменчивого проявления. В философии Хуаянь под «*принципом*» (*ли*) понимается подлинная реальность, истинно сущее, «единое сознание», а под «*вещью*» (*ши*) — проявление «*принципа*», дхарма как феномен (в отличие от «*принципа*» — Дхармы как она есть), индивидуальное сознание вместе с проецируемыми им феноменами эмпирического мира.

Первым ввел понятия «*ли*» и «*ши*» в философский дискурс школы Ду Шунь в сочинении «Пять учений о [практиках] остановки [потока сознания] и созерцании в Хуаянь», где он сравнивает *ли* с «сознанием истинной таковости», а *ши* — с «сознанием, подверженным рождением и смертям», то есть с омраченным (сансарическим) сознанием. Эти принципы можно истолковывать как своеобразную диалектику единичного и множественного.

Свои рассуждения Ду Шунь обобщает в нескольких формулах, которые можно выразить следующим образом:

1. Все в одном.
2. Одно во всем.
3. Все во всем.
4. Одно в одном.

Дальнейшую разработку учение о *ли* и *ши* получило в трудах Фа-цзана, развивавшего диалектику единичного и множественного. Единичное (единое) у него — это не только некое абсолютное начало, но и весь многообразный универсум во всей его полноте. Фа-цзан ввел понятия «основного единства» и «множественного единства», которые К. Ю. Солонин предлагает интерпретировать как изначально единую истинную реальность и порожденное ею в совокупности со множеством причин и воздействий единство феноменального мира соответственно.

Следующая ступень систематизации учения о *ли* и *ши* представлена в сочинении **Чэнгуаня** («Сокровенное зеркало мира дхарм в Хуаянь»). Здесь представления о «принципе» и «вещах» оформились в концепцию о четырех мирах дхарм, которые фактически представляют собой классификацию уровней взаимоотношения между *ли* и *ши*. Тождественность феноменального мира и абсолютной реальности находит свое отражение в не-преграде между предметами и явлениями эмпирического мира, их взаимосвязи, взаимообусловленности и тождестве. «Вещи» (феномены) причастны единому, целостному, беспредельному и неизменному «принципу». Таким образом, «вещи» — не только продукт деятельности омраченного сознания, но, скорее, проявление истинной реальности, имманентной самому миру феноменов.

Подводя итог, можно сказать, что буддийская мысль обогатила китайский философский дискурс новыми понятиями и новыми темами. В частности, до знакомства с буддийской философией в Китае не было столь разработанной психологической теории с детализированным терминологическим аппаратом. В то же время, сама буддийская философия подверглась значительной «китаизации». Развитие буддийской мысли в Китае, а затем и в других странах Дальнего Востока шло путями, совершенно отличными от тех, которые стали основными в самой Индии на позднем этапе истории буддизма (VII–XII вв.). Буддийские мыслители Китая увидели и «выбрали» в махаянской философии именно то, что оказалось наиболее близким и созвучным китайскому менталитету. Поэтому в Китае не получила широкого распространения и подлинного признания позднебуддийская логика и эпистемология Дигнаги и Дхармакирти (хотя трактаты первого были доступны в переводах Парамартхи и Сюань-цзана). Основной же акцент был сделан на учении о «Природе Будды», холистической онтологии и разработке специфических психотехнических практик.

Средневековый даосизм

В III в. до н. э. — III в. н. э. даосизм претерпевает ряд качественных изменений. Неотъемлемой чертой даосизма становится вера в возможность достижения индивидуального бессмертия, и практики обретения бессмертия образуют центральную ось учения. Кроме того, происходит систематизация даосских представлений о мире, складывается даосская картина мира, позднее ставшая основанием китайских традиционных наук — алхимии, медицины, геомантии. Даосская школа проходит через значительные структурные преобразования. Постепенно складываются обособленные эзотерические традиции и замкнутые, иерархически выстроенные сообщества их адептов.

Исторически первой школой средневекового даосизма стала «школа Небесных наставников» (*Тяньши дао*). Это направление даосизма появилось еще в середине II в. н. э. на территории современной провинции Сычуань. Основатель движения Чжан Даолин претендовал на исключительные знания об устройстве мироздания, полученные им в результате мистической встречи с Лао-цзы. Потомки Чжан Даолина стали наследственными лидерами школы, которая существует и в настоящее время.

После падения династии Хань центр даосизма перемещается на юг Китая, где возникают многочисленные эзотерические течения, нацеленные на поиски личного бессмертия. Эзотерические даосские школы обладали значительной популярностью среди южной китайской аристократии в III–VII вв. Среди направлений даосизма, возникших в этот период, выделим следующие. Школа Шанцин («Высшая чистота»), для которой характерна претензия на высшее знание, полученное непосредственно от Небесных Бессмертных, и Школа Линбао («Духовное сокровище»), которая сформировалась в конце IV в.

История средневекового даосизма завершается в XII в. с появлением реформированной даосской школы «Учения совершенной истины» как варианта религиозного даосизма с четкой иерархией священников, системой монастырей, с правилом celibата для монашествующих и законченным обрядовым циклом. Заметим, что становление даосизма в качестве религии протекает под заметным влиянием буддизма. Трехчастная структура даосского канона копирует структуру буддийской Трипитаки. Институт монашества,

которого не знала китайская древность, также является результатом прямого заимствования буддийской модели.

Даосская алхимия

Алхимия — наиболее развитая и философски значимая теория китайских традиционных наук. Алхимия как практика представляет собой учение о способах обретения бессмертия, а как теория осмысляет возможность обретения бессмертия в рамках концепции о сущностном подобии микро- и макрокосмоса. Даосская алхимия подразделяется на «внешнюю» и «внутреннюю». Первая сосредотачивается на внешнем воздействии на организм адепта, осуществляемом посредством различных эликсиров бессмертия, вторая делает акцент на применении различных психотехнических, сексуальных, гимнастических и дыхательных практик. Оба направления объединяет язык описания, базирующийся на технологической терминологии процесса создания эликсира бессмертия.

Традиционная китайская медицина

Теория традиционной китайской медицины складывается в I–III вв. н. э. Именно к этому времени восходит главный канонический текст китайской традиционной медицины «Хуан-ди нэйцзин» («Канон императора Хуан-ди о внутреннем»). Теоретическим основанием традиционной медицины послужила установка о субстанциональном единстве мира и универсальности перемен, позаимствованная у даосской космологии. Логическим фундаментом китайской традиционной медицины, так же как и алхимии, послужила логика «Канона Перемен» и учение о пяти стихиях — главном классификационном принципе, созданном интеллектуальными усилиями древнекитайских мыслителей. Появление заболеваний осмыслялось как нарушение естественной гармонии микро- и макрокосмоса, а процесс протекания заболевания и возможность его излечения базировались на теоретической модели смены стихий и представлении о Космосе как циркуляции «жизненной силы» (*ци*).

Геомантия

Китайская геомантия (фэн-шуй), окончательно сложившаяся в Средние века, появилась еще в эпоху VIII–V вв. до н. э. Геоман-

тическая теория рассматривала земной ландшафт как отражение небесной сферы, совмещая, таким образом, астрологические и алхимические принципы. Основой анализа конкретного ландшафта, так же как и в китайской медицине, выступала первичная классификация объектов по пяти первостихиям, а также выделение доминирующих факторов воздействия — «тигра» (горы, воплощение силы ян) и «дракона» (вода, воплощение силы инь), определяющих направления потоков «жизненной силы» (*ци*).

Единство и высокая степень разработанности научного языка алхимии, традиционной медицины, геомантии, астрологии является следствием появления в рамках даосизма обобщенной картины мира, включающей в себя области космологии, биологии и эпистемологии.

Китайская философия в XIX–XX вв.

Непрерывные экономические и культурные контакты Китая и Западной Европы установились в конце XVI в., однако полномасштабное проникновение западноевропейской культуры и техники в Китай началось только после окончания Опиумных войн в 60-х гг. XIX в. Столкнувшись с тотальным техническим и военным превосходством «западных варваров», китайская интеллектуальная и политическая элита осознала необходимость скорейшего усвоения западного опыта. Идеологами реформаторского движения была выдвинута программа реформ, которую в сжатом виде выражал лозунг: «китайское — как основа, западное — как применение». Результатом реформирования императорского Китая должна была стать модернизация промышленности и создание армии западного образца, при сохранении духовно-культурных основ китайского общества. Одним из важнейших следствий проводимых в Китае реформ стала переводческая деятельность, затронувшая не только техническую и научную литературу, но и общекультурную и философскую проблематику. К концу XIX — началу XX в. лидеры реформаторы пришли к закономерному выводу, что успехи Запада в технологической и военной сферах неразрывно связаны с устройством западноевропейских обществ и с их идеологией. Этот факт был философски переосмыслен через утверждение неизбежного взаимовлияния «основы» и «применения», «теории» и «практики».

Вывод, который сделали реформаторы, заключался в необходимости преобразования государственного строя и традиционной культуры наряду с модернизацией экономики Китая.

В каноноведческих работах знаменитого реформатора **Кан Ювэя** (1858–1927) и известного конфуцианского мыслителя **Ляо Пина** (1852–1932) (оба этих мыслителя принадлежали к школе «новых текстов») по-новому интерпретируется теория о двух учениях Конфуция. Согласно ей, первое учение Конфуция, соответствующее традиционной конфуцианской этике и теории управления государством, представляет собой ретрансляцию более древнего учения Чжоу-гуна (X в. до н. э.). Второе учение, нераскрытое и фактически утраченное, является собственным новаторским учением, созданным Конфуцием в поздние годы. Оно содержится в двух канонических текстах — «Каноне Перемен» и комментарии Гунъян на канон «Весны и осени» и, по мнению Кан Ювэя и Ляо Пина, полностью согласуется с западной наукой, философией и политической теорией. Таким образом, реформаторами конца XIX в. был предложен действенный вариант инкорпорации достижений западной философии в конфуцианскую доктрину. Этот путь стал магистральным для современного конфуцианства.

Современное конфуцианство

Отличительной чертой истории развития китайской философской мысли было стремление «передавать, не создавая» в рамках традиции искусного комментирования. Современное конфуцианство принимает идею философского творчества Запада, необходимость культурного синтеза на основе преимущества Китая в «науках о духе» и превосходства Запада в «науках о природе». Вслед за обозначением общих подходов к двум философским традициям, оно обратилось к созданию собственных философских систем, включающих основные аспекты мироздания, общества, проблем личности, бытия и познания. Примером стала метафизическая система «новой йогачары» Сюн Шили, ориентировавшаяся на синтез конфуцианства с буддизмом. Современное конфуцианство начиналось как интеллектуальное движение представителей научно-преподавательской элиты в Пекине в 20-е гг. XX в. Точкой отсчета принято считать выход в свет в 1922 г. книги одного из основоположников движения **Лян Шумина** (1893–1988) «Восточная и западная культура и их философии». Впрочем, наиболее значимой

фигурой в плане разработки новых философских подходов стал **Сюн Шили** (1885–1968).

Философия Сюн Шили возникает как синтез неоконфуцианства и буддийской философии школы виджнянавада, но для последующего развития китайской философии более важным оказался анализ теории о двух учениях Конфуция. Сюн Шили исходил из представления о принципиальном единстве и взаимозависимости теории и практики, но выводы делал диаметрально противоположные. По его мнению, и «основа», и «применение» должны быть китайскими. Вместе с тем у него не возникало сомнений в необходимости модернизации Китая, потенции для которой заложены в самой традиционной китайской культуре. В своей работе «Исследование конфуцианства» Сюн Шили предлагает собственную интерпретацию сущности второго учения Конфуция. Он полагает, что его суть сводится к представлению о принципиально изменчивом характере последней реальности. Интуитивное постижение этого процесса перемен, лежащего за всеми явлениями природы, позволяет предугадывать веление времени и проводить необходимые политические, экономические и социальные реформы. На современном этапе веление времени совпадает с западноевропейской наукой и техникой, а в политическом конструировании ему в наибольшей степени соответствуют демократические принципы управления.

В конце 50-х гг. XX в. в рамках современного конфуцианства обособляется интеллектуальное движение, самоназванием которого стало «новое конфуцианство». Лидерами его были традиционно ориентированные мыслители, эмигрировавшие из КНР, — **Тан Цзюньи** (1909–1978), **Сю Фугуань** (1903–1982), **Моу Цзунсань** (1909–1995). Новое движение базировалось в основном за пределами коммунистического Китая — в Гонконге, на Тайване и в Сингапуре. Основная цель движения формулировалась в «Манифесте китайской культуры миру» (1958) как пропаганда традиционной китайской культуры. Ее уникальность, по мнению авторов «Манифеста», заключалась в существовании непрерывной ортодоксальной традиции (*дао тун*), восходящей к истокам человеческой цивилизации. Моу Цзунсань создал «моральную метафизику» как переосмысление традиционной конфуцианской этики в свете трансцендентальной диалектики И. Канта. Используя философские положения своего учителя Сюн Шили, он разработал концепцию «трех преемств», согласно которой современная конфуцианская теория должна разворачиваться на трех уровнях: традиционной

этики («преемство Пути»), западной науки («преемство учения») и демократической теории управления («преемство правления»).

Начиная с 80-х гг. XX в. «новое конфуцианство» приобретает значительную популярность в странах Азиатско-Тихоокеанского региона. В последние два десятилетия наблюдается процесс возвращения «нового конфуцианства» в КНР. В настоящее время среди лидеров «нового конфуцианства» можно выделить **Ду Вэймина** (род. в 1940 г.), **Лю Шусяня** (род. в 1930 г.), **Чэн Чжунъяна** (род. в 1935 г.). Авторству Чэн Чжунъяна принадлежит одна из наиболее оригинальных постконфуцианских философских систем — онтогерменевтика, которая стремится объединить сильные стороны западной и китайской философии.

На настоящем этапе своего развития современное конфуцианство скорее может быть охарактеризовано как постконфуцианство, так как налицо разрыв с многовековой конфуцианской традицией, отрицание существования ортодоксальной линии преемствования. Оно принадлежит к глобальной философской культуре современности, заимствуя из традиционной конфуцианской философии лишь отдельные понятия и тематические блоки.

Китайский марксизм

Первые сведения о социалистических теориях в целом и марксизме в частности появились в Китае к началу XX в. Однако начало действительной полемики вокруг проблем марксистской философии связано с Октябрьской революцией 1917 г. в России, вызвавшей широкий резонанс в китайском интеллектуальном сообществе. В 20-е гг. XX в. в Китайской республике развернулась полномасштабная дискуссия о социализме и его применимости в китайских условиях. Во многом благодаря деятельности созданной в 1921 г. Коммунистической партии Китая (КПК) происходит популяризация марксизма. В 30-е гг. XX в. развитие марксистской философии протекало параллельно соответствующему процессу в СССР. К началу 30-х гг. в Советском Союзе окончательно сложилась ортодоксальная версия марксистской философии. В Китае основным переводчиком и популяризатором советского ортодоксального марксизма становится **Ай Сыци** (1910–1966) — молодой интеллектуал, получивший философское образование в Японии. Поворотным моментом в утверждении советского варианта марксистской философии в качестве идеологической базы КПК стали лекции,

прочитанные **Мао Цзэдуном** (1893–1976) в 1937 г. в университете Яньяня. Основу философского содержания данных лекций составил советский марксизм в интерпретации Ай Сыци.

Существенные концептуальные различия между советской ортодоксальной трактовкой марксизма и вариантом, изложенным Мао Цзэдуном, отсутствуют. Однако имеются определенные нюансы философского языка, которые нельзя оставить без внимания. Дело в том, что формирование терминологического философского аппарата, необходимого для передачи западных философских категорий (объект, субъект, идея, материя и т. д.), завершилось лишь к началу XX в. Утвердившиеся в этот период китайские корреляты западноевропейских философских понятий несли в себе отпечаток китайского традиционного философствования, к которому они восходили генетически. Этот факт привел, в том числе, к качественному видоизменению базовых категорий диалектического материализма. В китайской марксистской идеологии Ай Сыци и Мао Цзэдуна ослаблен момент диалектического синтеза, который предстает как определенная корреляция между противоположностями. В основу диалектического процесса были положены отношения подобия и различия. После образования КНР в 1949 г. все философские дискуссии в Китае протекали в русле марксистской ортодоксии. Наиболее значимой дискуссией в период 50–60-х гг. XX в. стала проблема формационного подхода к истории Китая и так называемого азиатского способа производства.

Коренной перелом в процессе эволюции марксистской философии в Китае наступает после завершения культурной революции (1966–1976). Отправным пунктом дискуссий стала статья «Практика — единственный критерий истины», опубликованная 11 мая 1978 г. в официальной газете КПК «Гуанмин жибао», которая полностью переориентировала китайский марксизм. В основу его новой интерпретации легли сочинения раннего Маркса, поиск первоначального марксизма. Китайские исследователи считали, что не диалектика, не исторический материализм, а «практический материализм» присущ раннему Марксу. В основу подлинной марксистской теории должна быть положена категория «практики», имеющая тотальный характер и включающая не только внешний, но и внутренний мир — мир человеческих мыслей, желаний, устремлений и эмоций. Сознание — это всегда социальное сознание, а бытие — социально опосредованное бытие. Из этого логически вытекает, что основным вопросом философии является не вопрос

о соотношении бытия и сознания, а проблема взаимодействия социальной действительности и социального сознания (проблема практики, понимаемой максимально широко), включающего всю сферу человеческой деятельности. Практика стала интерпретироваться как манифестация субъекта в различных сферах материальной, интеллектуальной и духовной деятельности, что привело к субъективизации философии.

К середине 80-х гг. XX в. в КНР обрел отчетливые очертания новый интеллектуальный дискурс, сформировавшийся в марксистском контексте, но максимально отдаленный от марксистской ортодоксии. Следствием стало формирование двух основных тенденций, определяющих современную китайскую философию: приоритетная ориентация на субъективный гуманизм и развитие науки и техники, понимаемых как необходимая составляющая марксистской практики.

Наиболее репрезентативной фигурой, представляющей современную китайскую постмарксистскую философию, является **Ли Цзэхуо**. Один из наиболее авторитетных мыслителей современного Китая Ли Цзэхуо полагает, что ядром марксизма является развитие производительных сил: человек и используемые им орудия труда образуют единое сверхбиологическое тело, трансформирующее природу. Это положение является отражением основного постулата китайской традиционной философии: «Небо и человек соединяются в одно». В этом аспекте постмарксизм в версии Ли Цзэхуо смыкается с «новым конфуцианством». Он перечисляет в качестве основных аксиологических доминант свободу человека, демократию и науку.

Либеральная философия в Китае

Проникновение западноевропейской философии в Китай началось в конце XIX в. Помимо марксизма, в фокусе интересов китайских мыслителей находилась классическая немецкая философия, прагматизм, аналитическая философия. Среди китайских философов, получивших европейское образование и не принадлежащих к конфуцианской традиции, необходимо выделить **Ху Ши** (Ху Сицзян, Ху Шичжи, 1891–1962) и **Фэн Юланя** (1895–1990). Оба этих философа прославились как историки китайской философии, но их наследие гораздо более разностороннее и обширное.

Ху Ши, учившийся в США под руководством известного философа Дж. Дьюи, испытал сильное формирующее влияние амери-

канского прагматизма. По мнению Ху Ши, китайская философия не обладает достаточным внутренним ресурсом для адаптации к современной интеллектуальной, научно-технической и социально-политической ситуации. По этой причине необходимо заимствовать достижения западной философии и переносить их на китайскую почву. В свою очередь, история китайской философии должна быть пересмотрена в свете истории европейской философии. Основой историко-философского анализа Ху Ши стало проведение прямых параллелей между европейскими философскими направлениями и мыслителями и китайскими.

Его заслугой был скептический «антитрадиционалистический» подход к материалу. Сциентистская ориентация побуждала Ху Ши отыскивать в китайской философии то, что могло быть воспринято как потенциальные зародыши научно-технической цивилизации западного типа. Подобные мотивы он обнаруживал в доциньских логических учениях «школы имен» и моистов, что отодвигало учения конфуцианцев и даосов на второй план. К последним он относился как к досадной и долговременной помехе на пути Китая в лоно западной культуры. Ху Ши наложил американские стереотипы на национальную философию. Он пытался выдать Мо-цзы за древнекитайского предшественника прагматизма, инструментализма. Но прагматизм он рассматривал как методологию, что не совсем характерно для данного направления. Источник же этой трактовки находится в синтезе восточной и западной ментальности в творчестве мыслителя. От защиты радикальных преобразований китайской жизни на западный лад в дальнейшем он переходит к обоснованию жизнеспособных элементов традиционной культуры в качестве успешного освоения достижений Запада, хотя его позиция часто была связана с предпочтениями «инструментальной социологии», основанной на теории естественной эволюции Ч. Дарвина, и аналогиях китайских теорий с системами Гегеля, Спенсера, Бергсона и Дьюи.

Фэн Юлань (1895–1990), широко известный как на Западе, так и в Китае благодаря ставшему классическим труду «История китайской философии», — фигура более сложная и неоднозначная. В разные периоды своей жизни Фэн Юлань претендовал на принадлежность к современному конфуцианству и к марксизму. Своей собственной философской системе он дал название «новое учение о принципе» (*синь лисюэ*). Однако его философская система наследует от средневекового неоконфуцианства только отдельные

философские проблемы и терминологический язык. В гораздо большей степени философия Фэн Юланя зависит от западноевропейской философии. Отметим его стремление использовать рационалистический и аналитический подходы в решении дилеммы, ставшей исходным импульсом в движении постконфуцианской мысли, — *эмоциональной привязанности* к национальной традиции и *интеллектуальной преданности* западным ценностям. «Новое лю-сиэ» — «конфуцианская герменевтика» (А. В. Ломанов) — реинтерпретация всей китайской традиции, как философской, так и религиозной. Творивший в эпоху острого культурно-цивилизационного столкновения между Китаем и Западом, Фэн Юлань пытался открыть путь для модернизации китайской философской мысли через ее синтез с достижениями западной традиции. Промежуточным шагом для прояснения общности философий Китая и Запада Фэн Юлань избрал формализацию китайской философской традиции, то есть приведение ее на уровень, адекватный западному пониманию философии.

Литература

1. *Борох Л. Н.* Конфуцианство и европейская мысль на рубеже XIX–XX веков. Лян Цичао: теория обновления народа. М.: Восточная литература, 2001.
2. *Буров В. Г.* Современная китайская философия. М.: Наука, 1980.
3. Китайская философия и современная цивилизация. Сборник статей. М.: Восточная литература, 1997.
4. Китайская философия. Энциклопедический словарь. М.: Мысль, 1994.
5. *Колесников А. С.* Философская компаративистика: Восток—Запад. СПб.: СПбГУ, 2004.
6. *Ломанов А. В.* Современное конфуцианство: философия Фэн Юланя. М.: Восточная литература, 1996.
7. *Мао Цзэдун.* О противоречии / Мао Цзэдун. Избранные произведения. Т. 2. М.: Иностранная литература, 1953.

Часть II

История европейской философии

ГЛАВА 3

История античной философии

Космос и Логос в учении натурфилософов

Древнегреческие философы были захвачены постижением космического миропорядка. Согласно **Аристотелю** (384–322 гг. до н. э.), одному из главных мыслителей античности, философия начинается с удивления перед силой и совершенством природы. В этом смысле *космоцентризм* выступает в качестве определяющего принципа античной парадигмы философствования. В первоначальном бытовом употреблении значение греческого понятия «космос» относилось к «убранству» женщины и к «порядку» воинского строя. Философы же использовали его по отношению к вселенской гармонии мироздания.

Первый этап истории древнегреческой мысли был связан с учениями натурфилософов, «философов природы» (по-гречески: фюзиологов от *фюсис* — «природа»). Хронология натурфилософии охватывает период с VII по V вв. до н. э. Всех их объединяла традиция написания трактатов «О природе», они были авторами сочинений с таким названием и стремились постичь мировой закон Вселенной, всеобщий Логос Универсума (греч. *логос* — «смысл», «слово», «закон»). История их деятельности начинается с легендарного философа и ученого **Фалеса из Милета** (625–547 гг. до н. э.).

Он, в частности, занимался астрономией и установил точную дату солнечного затмения. Философ и математик **Пифагор** (вторая половина VI в. — нач. V в. до н. э.), основатель религиозно-философского союза, создал стройную теорию числовой гармонии космических сфер. Для него и его последователей Космос обладал особой музыкой, каждой сфере было присуще свое звучание, своя тональность. Другой античный философ **Анаксагор** (ок. 500–428 гг. до н. э.) в ответ на вопрос о том, почему лучше родиться на свет, чем не родиться, говорил: «Родиться лучше, чтобы наблюдать небо и все мироустройство». При этом Космос понимался древнегреческими мыслителями в образе сферы, самой совершенной, по их мнению, геометрической фигуры. Родоначальник философской школы элеатов **Парменид** (родился ок. 544 г. до н. э.) утверждал, что «нельзя бытию незаконченным быть». Бесконечность воспринималась им в качестве принципа неопределенности, в ней отсутствуют четкие пределы и границы, поэтому она непостижима, что не может относиться к гармоничному порядку Универсума. Если же мир целокупен и замкнут в себе, то нельзя выйти за его пределы, все сущее разворачивается лишь в цикле вечного возвращения, над всем правит неотвратимая судьба. Поэтому древнегреческий натурфилософ **Эмпедокл** (ок. 490 — ок. 430 гг. до н. э.) учил, что становление Вселенной идет от Любви к Вражде, затем от Вражды снова к Любви. Таким образом, древние философы считали, что Космос развивается циклически, в мире все повторяется, уходя и приходя вновь.

В небесной сфере все устроено наилучшим образом, отсюда следовало особое чувство соразмерности и красоты, присущее античной культуре. «Все в меру!» — таков принцип эллинов. Человек должен соблюдать умеренность в своих желаниях и жизненных действиях. Он должен заботиться о себе, прислушиваться к голосу своего разума и следовать Логосу, единому вселенскому закону. Таково было учение **Гераклита** (ок. 540–480). Он считал, что Логос правит над всем, он вездесущ и всеобъемлющ, все скрепляет и удерживает в едином порядке и гармонии. «Выслушав не мою, но эту вот Речь (Логос), — утверждал Гераклит, — должно признать: мудрость в том, чтобы знать все как одно». И хотя Логос присущ всем, он являет собой и закон Вселенной, и закон государства, но это не означает, что он легко доступен и понятен, напротив, «природа любит скрываться», даже авторитетные люди не всегда, согласно Гераклиту, способны постичь его суть, подменяя истинную мудрость простым многознайством. В быстротечном потоке жизни, в повседневных

заботах и в противоречивости мнений люди не желают услышать слово мудрости, они живут так, будто нет единого вселенского закона, пребывая в разладе с собой. Из этого положения дел проистекал знаменитый «плач» Гераклита. Он видел, что люди пребывают как бы в спячке, «присутствуя, отсутствуют», а истина не утверждается по решению большинства, напротив, «один стоит тьмы, если он наилучший», считал мыслитель. Подлинная философия для Гераклита — это есть уединенный путь постижения мировой космической гармонии и единого вселенского Логоса.

Софистика: от «природы» к закону

Вместе с активным развитием политической жизни в древнегреческих городах (так называемых полисах) в V–IV вв. до н. э. широкое распространение приобретает движение софистов (от греч. *софос* — «мудрый»). Среди них выделяют старших — Протагор, Горгий, Гиппий, Продик, Антифонт, Критий — и младших — Ликофрон, Алкидамант, Трасимах. По сути, это были платные учителя в области риторики и логики, то есть в тех дисциплинах, которые являлись широко востребованными в общественной практике жизни эллинов: в судебных разбирательствах, в публичном принятии государственных решений на Афинской агоре, в заседаниях Ареопага и т. д. Они помогали освоить процедуры открытого диспута и навыки обоснования собственного мнения, вне зависимости от его истинности. Поэтому они хорошо зарабатывали, их знания высоко оплачивались. В связи с этим многие последующие выдающиеся философы считали их деятельность непристойной и осуждали.

В истоках человеческой мысли софисты обнаружили неразрешимые противоречия (парадоксы), что продемонстрировало невозможность познания космического мироустройства, Логоса Вселенной. Их позиция состояла в том, что в силу ограниченности наших познавательных способностей истинное знание о мире недоступно. Эти принципы отстаивал **Горгий из Леонтина** (ок. 500–388 гг. до н. э.). Именно он утвердил значение софистики в качестве искусства спорить и убеждать. Его главное сочинение было напрямую направлено против учения натурфилософов и имело характерное название «О несуществующем, или О природе». Тезисы трактата Горгия сводятся к трем ключевым положениям: ничто не

существует; если бы что-то существовало, то оно было бы непознаваемо; если бы бытие понималось, то об этом нельзя было бы сообщить другому. Таким образом, невозможно не только познать истину, но и сообщить ее кому-либо. Поэтому удел человека — это область социальных отношений, государственных законов и общественных правил, которые устанавливаются самими людьми. Но и в этой сфере господствует лишь мнение, а не истина. Тем самым основная стратегия деятельности софистов определялась тем, чтобы научить искусству мнения, а не делу познания истины.

Жизнь и учение Сократа. Принцип «Познай самого себя»

Сократ занимает особое место не только в рамках истории древнегреческой мысли, но и в развитии всей европейской философии. С одной стороны, некоторые современники воспринимали его в качестве одного из софистов (так представлял его комедиограф Аристофан), потому что он проводил долгие часы в общении с ними. С другой стороны, он стал учителем Платона и повлиял на формирование взглядов других мыслителей, обусловив зарождение нескольких сократических школ. Философы последующих эпох превозносили его образ мыслей и жизни, но были и те, кто жестко критиковал и ниспровергал его учение.

Сократ не имел благородного происхождения, не занимал политических должностей. Он родился ок. 470 г. до н. э. в Афинах. Его отец был ремесленником (каменотесом), дело которого он унаследовал, но не проявлял к нему особого рвения, за что подвергался обоснованным нападкам со стороны своей вечно недовольной супруги Ксантиппы. Его мать была повивальной бабкой (акушеркой). Философ считал, что он продолжает ее труд, помогая в беседах родиться истинной мысли. Он ничего не писал, все, что мы знаем о нем, оставили его ученики.

Мыслитель работал в то время, когда Афинский полис переживал драматичный период своей истории, обусловленный политическим кризисом и Пелопоннесскими войнами. Он участвовал в походах и проявил себя как мужественный и отважный воин. Его духовное становление началось в школе Анаксагора, последнего выдающегося представителя древнегреческой натурфилософии.

Однако Сократ пришел к выводу, что в рамках данных теорий невозможно решить проблемы человеческого познания. Главными оппонентами Сократа явились софисты, в беседах с которыми он выступает в роли простодушного и малосведущего неуча. Но за этим образом скрывалась знаменитая сократическая ирония, его негативная диалектика, которая позволяла подвергать сомнению напыщенную риторику софистов и демонстрировать реальную сложность и неоднозначность философских понятий. Он стремился показать противоречивость софистических мнений и выявить предельные основания социальных установлений. То, что всем кажется ясным и понятным (истина, добро, красота), ведь у каждого есть свое мнение, в результате его вопросов вдруг становится неопределенным и распадается. При этом выясняется, что совокупность прекрасных объектов или добродетельных актов не исчерпывает красоту как таковую или суть добра. Для Сократа было важно выявить природу этих понятий, их неизменное истинное содержание («идею»). Он ставит вопрос об истине и полагает, что добродетель связана с истинным знанием. И это знание обретается в природе человека, в его разуме. Отсюда следовал его знаменитый призыв «Познай самого себя!» Именно потому, что люди не знают, что есть добро, они совершают отвратительные поступки. Поэтому знание выступает в учении Сократа в статусе высшей добродетели.

Философ не занимался скучным морализаторством, он был в подлинном смысле афинянином: любил дружеские пиры, вел бесконечные беседы и был открыт для диалога. И все же судьба мыслителя сложилась трагично. Его обвинили в том, что он нарушает традиции Афин и вводит новых богов. Действительно, Сократ любил рассуждать о личном «гении», божестве, которое сопровождало его всю жизнь и помогало в решении трудных философских вопросов. Но суть дела заключалась не только в этом. Сократ подверг сомнению принципы жизни афинян, он требовал переосмыслить традицию, отказаться от устоявшихся превратных мнений и правил и обратиться к истине. На суде он отмечал, что никогда не нарушал общепринятых норм и строго соблюдал все религиозные обряды. Он принципиально не желал принимать несправедливого обвинения. И сделал все для того, чтобы продемонстрировать свое презрение к обвинителям и неправому суду. Когда в согласии с судебными процедурами Афин его спросили о предпочтительной мере наказания, он ответил, что его не только не следует наказывать, а даже стоит наградить бесплатным обедом

за счет города. В результате решение суда было крайне суровым. Его приговорили к смерти. Он, в свою очередь, отказался от побега, который готовили его ученики и друзья. Он не хотел нарушать закон, пусть и несправедливый. В 399 г. до н. э. он мужественно принял смерть. Его обвинители вскоре поплатились жизнью, что и предрекал философ. Спустя несколько десятилетий Афинский полис, по сути, утратил самостоятельность. Но образ жизни и мысли Сократа, его путь нравственных поисков и познания навсегда останутся в истории европейской культуры в качестве примера незабвенного служения философской истине.

Мир «идей» в философии Платона

Платон родился в 427 г. до н. э. и принадлежал к афинской знати. Его отец Аристон происходил из рода царя Кодра, а мать была из рода легендарного законодателя Солона, одного из семи древнегреческих мудрецов. Еще в юности он познакомился с Сократом. Эта встреча имела судьбоносное значение для молодого Платона. Он отказался от политической карьеры, уготованной самим его происхождением, и полностью посвятил себя философии. Платон очень много сделал для того, чтобы сохранить для потомков образ своего учителя Сократа. Он стал главным героем большинства его диалогов. Однако в поздних платоновских сочинениях Сократ либо выступает в роли слушателя, либо вообще отсутствует, поэтому нельзя отождествлять философию Платона с учением его наставника. Трагическая смерть Сократа, неправый суд афинян оказали на Платона сильное воздействие. Он оставляет родной город и много путешествует. В 387 г. до н. э. он возвращается и основывает собственную философскую школу, которая получила название Академия.

В этот период мыслитель стремился развить идеи Сократа, он размышляет не просто о принципах добродетели, справедливости, красоты, но создает собственную космологическую теорию, описывает образ идеального государства. Его попытки реализовать свои политические представления заканчиваются печально. Еще в 389–387 гг. до н. э. философ посещает Сицилию и знакомится в Сиракузах с тираном Дионисием Старшим. Он активно включается в местную политическую жизнь, но в итоге оказывается проданным в рабство, и только помощь друзей спасает его от трагиче-

ской участи. Но и такой исход не останавливает философа. В 367 г. до н. э., а затем в 362–361 гг. Платон вновь посещает Сиракузы. Теперь он надеялся повлиять на молодого правителя Дионисия Младшего, «просвещенного» тирана. Эти надежды также оказались бесперспективными. Платон умер в 347 г. до н. э. Но его философия в подлинном смысле оказалась вечной.

Концепция «идей». Размышляя о мире внешних вещей, Платон приходит к выводу, что в основании наших восприятий лежат некоторые незыблемые образы, идеальные сущности. Они составляют фундамент как нашего познания, так и самих чувственных предметов. Мы видим и осознаем красоту, воплощенную в самых разных обликах (прекрасной девушки, грациозной лошади, совершенной богини), благодаря наличию в нас и в самих вещах идеи красоты как таковой. Эта идея не может быть исчерпана многообразием наличных предметов этого мира, хотя они несут на себе ее отпечаток. Их относительная красота — это отражение и подражание той совершенной красоте, которая относится к миру вечных и неизменных идей. Такова же и добродетель, которой нельзя научиться, ибо мы не можем почерпнуть ее из опыта внешнего мира. Мы не можем выявить идею добродетели из примеров добропорядочного поведения. Поэтому добродетель для Платона — это то, что дается «по божественному уделу», что составляет неотъемлемую суть нашей природы, что присуще нам по рождению. Наше познание в связи с этим есть лишь «припоминание». Человек изначально связан с миром идей. По сути, это — часть его разума. Однако он не способен непосредственно и перманентно созерцать идеальные сущности. Его способности и возможности в этом материальном мире ограничены.

Познание человека в условиях нашей жизни имеет вторичный характер, мы видим только в отраженном свете. Мы как бы находимся, согласно Платону, в своеобразной пещере и сидим спиной к свету, созерцая лишь тени на стенах нашей западни. Только те, кто стремится всю жизнь к подлинному свету, способны преодолеть эту печальную участь человека. Достижение познания мира идей зависит от нас самих, от наших стремлений и намерений. Человек, способный управлять колесницей своей природы, может приблизиться к этой заветной цели, но тогда он должен обуздать свою чувственность, подчинить свои страсти и чувственные желания, увлекающие его в мир телесных наслаждений, столь реальных и понятных. В этом смысле тело для Платона — это тоже своего рода западня для человека («темница души»), если он не способен управ-

лять своими желаниями. Философ — вот кто в подлинном смысле открыт к свету, но при этом его дело — это своего рода умирание по отношению к этому миру. Его умственный взор обращен к сиянию чистых идей, незыблемых идеальных сущностей. Он не отрицает материальный мир, но этот мир для него светится видимостью наипрекраснейшего в своем совершенстве и благолепии мира идей.

«Тимей»: космологический гимн Платона. Платон никоим образом не отрицает красоты и гармонии чувственно-воплощенного Космоса. Для него, напротив, материальный мир является реализацией божественного блага. В этом смысле один из диалогов Платона, «Тимей», представляет собой своеобразный гимн, воспевающий величественный миропорядок Вселенной. В своем сочинении философ ставит задачу объяснения мира для того, чтобы привести движение нашего ума в согласие с круговращением универсума, восстановить гармонию сознания человека с космическим Логосом. Однако подлинное и окончательное знание в рамках постижения космоса оказывается невозможным, так как оно ограничено чувственным представлением. В этой сфере мы связаны с мнением, поэтому теория Вселенной несет в себе отпечаток правдоподобия, а не полноты истины.

Платон считал, что никто из древнегреческих натурфилософов, рассуждавших о первозданной красоте и гармонии Космоса, не имел представления о демиурге — божественном мироустроителе. Космос в понимании философа представляет собой целокупное единство и совершенную полноту. Он имеет сферическую форму и есть живое существо, наделенное душой, находящейся в центре мировой гармонии. Причиной для такого совершенного устройства является деятельность божественного демиурга (букв. «ремесленник»). Он в подлинном смысле выступает в роли первоустроителя мира: сначала он делает расчеты и находит наилучшие соответствия и пропорции, а затем все творит в согласии с установленными образцами, позволяя осуществиться миру от первоначального хаоса к космическому порядку. Таким образом, демиург выступает в качестве наилучшей причины, отца и создателя Вселенной, что ведет к тому, что мир преобразуется из первичного беспорядка к совершенной гармонии. Поэтому универсум, по Платону, определяется идеей высшего блага, все сущее задается ее действием.

В основании мироздания, согласно Платону, лежат три начала: *идеи*, не воспринимаемые чувственно, но познаваемые умом; *ино* как постоянная изменчивость (*генезис*), ощущаемая и доступная

мнению; *вместилище (хора)*, в котором все разворачивается. Это начало трудно постичь, оно представляется в образе кипящей золотой массы, из которой производны самые разные по форме предметы, но само оно с позиции человеческого разума неопределимо, хотя для демиурга оно вполне понятно и является первичным материалом вещей.

Человек не создан непосредственно демиургом, а порожден божественными существами, поэтому в нем бессмертное духовное начало соседствует со смертным телом. Душа является руководительницей тела, но и в ней присутствует некая смертная часть, которая обусловлена страданиями и удовольствиями, неразумными страстями и превратной телесной любовью. Смерть человека есть естественное завершение его жизни, когда душа переходит в иное состояние, освобождаясь от телесных оков. Важно, чтобы человек был готов принять смерть, чтобы его душа не была отяжелена чувственными привязанностями, ибо тогда он вновь возвращается в смертное тело. Таким образом, Платон признавал идею «перерождения» душ. Посмертная участь души, по его мнению, зависит от поведения человека в этом мире. В этом состояла основная проблема положения человека в гармонии универсума, его статуса в рамках космического миропорядка. Человек как бы оказывается в состоянии раздвоенности между сферой идеальных сущностей, к которым он стремится по своей духовной природе, и превратных страстей, чувственно-телесных удовольствий, которые влекут его к этому земному миру.

Теория идеального государства. Будучи современником сложных и противоречивых социальных отношений, развернувшихся в Афинском полисе, Платон стремился найти решение данных проблем в новом проекте политического устройства. Его главная идея заключалась в том, чтобы каждый гражданин имел достойное его уровню развития и интеллектуальным способностям место и положение в системе государства, тогда многие противоречия и политические несогласия сами собой отпадут. Следует признать, что Платон ориентировался на достаточно устойчивую иерархическую структуру древнеегипетского государства. Он призывал разделить всех граждан на три класса в согласии с организацией внутренней природы человека. Первая группа, соответствующая разумной части человеческой души, должна была состоять из правителей-философов, которые знают и ведают, как руководить государством в силу их причастности к сфере разума и миру идей. Они понимают,

что такое благо, справедливость и добродетель, поэтому наиболее всего подходят для статуса правителей. Вторая часть, которой адекватна яростная природа души человека, отвечающая за мужество и отвагу, должна была состоять из воинов. Они освобождались от какой-либо трудовой деятельности, не имели семьи, собственности и должны были полностью посвятить себя тренировкам и военной службе. Третья группа — самая большая — должна была состоять из ремесленников и крестьян. В природе человека этому уровню соответствовало низшее вождедеющее начало. Таким образом, все люди, согласно их способностям, распределялись в соответствующие касты. Эту деятельность должны были осуществлять философы-правители. Они обязаны были наблюдать за детьми с самого рождения для того, чтобы выявлять их задатки. При этом все дети воспитывались сообща, общественным образом. Тем самым, государство приобретало в учении Платона характер строго организованной рациональной системы, в которой, например, не находилось места для поэтов, поэтому философ призывал их изгонять.

Природа и общество в учении Аристотеля

Аристотель родился в 384 г. до н. э. в городе Стагира (поэтому иногда его называют Стагиритом) в семье врача Никомаха, чем, по-видимому, и был обусловлен его неподдельный интерес и широкие познания в области медицины и тех наук, которые сегодня мы называем естественными. Но все же его главным увлечением была философия. В 367 г. до н. э. он приезжает в Афины и поступает в Академию Платона. Вскоре молодой ученик демонстрирует недюжинные таланты и начинает теснить своего наставника, критикуя его учение. В 347 г. до н. э. после смерти Платона, так и не став руководителем Академии, он покидает ее и совершает ряд поездок по Греции, читая лекции в различных городах. В 343 г. до н. э. к нему обращается всесильный правитель Македонии Филипп II и просит стать учителем его сына Александра. Аристотель принимает приглашение, и с этого начинается история дружбы Философа (как называли Аристотеля в Средние века) и будущего великого полководца Александра Македонского. После убийства в 336 г. до н. э. Филиппа, когда Александр становится царем, Аристотель воз-

вращается в Афины и открывает здесь собственную философскую школу, которая получила название «Ликей». Учеников Аристотеля также называли перипатетиками («прогуливающиеся»), так как во время лекций они обычно прогуливались. Однако в 323 г. до н. э. в связи с гибелью Александра в далекой восточной провинции в среде афинян стали усиливаться настроения, направленные против диктата Македонии. В сложной политической ситуации мыслитель решил не испытывать судьбу и покинул Афины. Он перебрался на остров Эвбея и тут вскоре умер в 322 г. до н. э.

Классификация наук. Знания разделяются, согласно Аристотелю, на три главные сферы. Первая из них — это сугубо теоретические науки (физика, математика и метафизика, или первая философия). Собственно название «метафизика» (букв. «то, что после физики») сам мыслитель не использовал. Оно было предложено Андроником Родосским, который в I в. до н. э. впервые систематизировал и опубликовал сочинения философа. Физика — это наука о природе, которая изучает то, что существует отдельно, но подвижным образом, то есть изменчивые вещи природного мира. Математика посвящена тому, что не существует отдельно, но является неподвижным (геометрические фигуры, числа). Уже здесь намечается расхождение Стагирита с его наставником Платоном. Для Аристотеля математическое вторично по существованию, но первично по познанию, так как сначала вещи, а потом мы их определяем с помощью чисел, тогда как в рамках процедуры познания нам представляется, что числа обладают самостоятельным значением. Так и полагал Платон. Предмет метафизики (первой философии, или теологии) — это то, что существует неподвижно и самостоятельно (вечный неподвижный двигатель Вселенной). Цель данных теоретических наук заключена в чистом познании («знание ради знания»), в этом состоит суть их особого смысла для человека, они соответствуют высшим запросам нашего разума. Они не имеют никакого прагматического значения, но отражают величие и достоинство нашей природы.

Вторая сфера — это науки практические (политика и этика). Они направлены на социальное обустройство человека и его нравственное совершенствование. Третья сфера — поийетические науки — поэтика и риторика. Кроме того, особое место в учении Аристотеля приобрела логика. Она считается подлинным родоначальником формальной логики. Символично, что корпус его логических трактатов называется «Органон» («орудие», «инструмент»). Без знания

логики невозможны никакие науки, она выступает в роли важнейшего условия способности познания. Правильность логических процедур и корректность выводов требуется и в сфере нравственных умозаключений, когда человек вырабатывает стратегию своего поведения или оценивает результаты поступков.

Стратегии познания. Познание, по Аристотелю, начинается с данных чувственного опыта. В этом смысле в его теории сознание человека предстает в виде «чистой доски», на которой еще ничего не написано. Процедура познания включает в себя сложный процесс взаимодействия данных ощущений, формирования чувственных представлений и понятий интеллекта. На основании чувственных восприятий человек через деятельность воображения создает целостный образ предмета. Затем из данных образов ум извлекает интеллектуальное понятие, идею вещи, ее сущность. Однако в рамках сложившейся интеллектуальной деятельности разуму представляется, что общие определения вещей, их сущности уже существуют в нашем сознании, ведь мы с легкостью подводим предметы под те или иные родовидовые характеристики. Так, например, говоря о Сократе, мы без лишних усилий включаем его в вид «человек» и в род «живого существа». Однако на самом деле, согласно Аристотелю, первичны именно единичные вещи (первые сущности), тогда как их общие понятийные определения вторичны (вторые сущности). Сначала существуют реальные единичные вещи, а затем их понятия, идеи. В этом состояло принципиальное отличие философского учения Аристотеля от теории «идей» Платона.

В понимании устройства космической гармонии мира, развития и становления природы Аристотель также шел своим особым путем. Его главный вопрос: как возникает природа? В этом Стагирит видит недостаток предшествующей натурфилософии и учения Платона. Они не определили причину движения. Первые философы не объяснили природу бестелесного, Платон же утвердил мир «идей» над сферой материальных вещей. Но остается открытым вопрос о том, откуда произошли сами идеи. Природное для Аристотеля — это то, что содержит в себе принцип возникновения и развития. Все природное само существует, изменяется, развивается и умирает. Тогда как искусственные, созданные человеком вещи требуют постоянных усилий. Мы должны все время заботиться о том, чтобы они работали.

«Физика» Аристотеля. Мир природы («фюсис») являет собой перманентный процесс преобразования и развития. Однако все жи-

вое, реализуя себя, одновременно и умирает. При этом умирание в круге «фюсиса» оказывается и высшей точкой жизненности, началом преобразования, нового рождения. Так, прелестный цветок расцветает и приносит плод, но появление семян есть одновременно и гибель растения, цветок увядает, но плод порождает новую жизнь, новое цветение. В этом круговращении и разворачивании природных циклов реализуется мощь и сила «фюсиса». Размышления Аристотеля о природе сводятся к его учению о четырех причинах, которое составляет суть физики как науки о началах. Это учение развивает всю предшествующую традицию философской мысли. Первая причина — сущность, суть бытия, форма, первообраз, определенные сути бытия (*формальная причина*). То, что на языке Платона именовалось «идеями». Вторая — материя, субстрат, то содержимое вещи, из которого она возникает (*материальная причина*). То, что натурфилософы называли первоначалом (*архэ*), основной стихией (вода, земля, огонь, воздух). Третья — то, откуда начало движения (*движущая причина*). То, чему в древнегреческой натурфилософии соответствует «Любовь» и «Вражда» Эмпедокла. Четвертая — это то, ради чего; цель или благо (*целевая причина*). Так, при создании скульптуры формальной причиной является образ, на который ориентируется ремесленник (ваятель). Материальной — глыба мрамора, объект его деятельности. Движущей причиной — навыки скульптора, его мастерство, индивидуальные умения. Цель — это конкретная статуя, которую он создает в результате.

Определяющее значение в аристотелевской концепции четырех причин имела форма. Форма есть реализация и осуществление всего природного сущего, красота и совершенство мировой гармонии космоса. «Фюсис» есть действенное воплощение всех форм вещей («идей» Платона). Поэтому нельзя сказать, что Аристотель отвергает полностью мир платоновских «идей», он признает их осуществление в природе. Форма отождествляется с понятием «энергея» (актуальность, действительность). Она определяет реализацию вещи, ее конкретно воплощенный вид и образ. Материя же предстает в качестве *дионамиса* (потенциальность, возможность). В философии Аристотеля она приобретает название *хюле*, что в первоначальном значении подразумевало «лес», «заросли», «лесоматериал». Материя как *дионамис* есть возможность и способность быть пригодным к осуществлению в соответствующей форме. Так, дерево в руках мастера件годно для производства самых разных вещей: стола, стула и т. п. Однако по отношению к первой материи,

лежащей в основании всех вещей природного мира, трудно дать исчерпывающую дефиницию. Заявить о ней что-то конкретное практически невозможно, кроме того, что она является всеобщим субстратом, о котором высказываются различные характеристики, но сам он остается неопределимым. Гораздо легче рассуждать о вторичной материи той или иной вещи: дереве, камне и т. д. Здесь, по сути, не возникает проблем. Мы без долгих раздумий способны назвать многие материалы, из которых созданы окружающие нас предметы.

Первая философия (метафизика). Исчерпать изначальную суть «фюсиса», постичь исходную причину возникновения и развития оказывается невозможно в рамках науки о природе (физики). Для этого требуется погрузиться в метафизику как созерцательную высшую теорию. Она исследует предельные причины и основания, определяющие перспективу всякого познания и становления. Предмет этой науки — сущее как таковое, сущее как сущее. Ее главная проблема — это определение первого движения, от которого производно все последующее. Движение непрерывно, и время как свойство движения также непрерывно, но из всех видов движения подлинно непрерывно только круговое. Перводвижущее как раз и связано с такого рода движением. Оно замкнуто в себе. Согласно Аристотелю, никто из предшествующих философов не объяснил причину данного положения дел. Суть заключается в том, что в перводвижущем воля и желание, мысль и мыслимое (предмет мысли) совпадают, поэтому это высшее первоначало пребывает в круговом движении мышления о мышлении. Оно не имеет ничего иного по отношению к себе, являясь полным совершенством. И это есть Бог в понимании Аристотеля.

Образ человека и его путь. Психологическая теория Аристотеля утверждает, что душа человека есть форма (*энтелехия*) тела, а тело — возможность, которая воспринимает душу. Но только вместе они представляют единую и неразрывную сущность человека, вне тела душа лишь абстракция, а тело — потенциальность. Подобно всему живому, человек обладает способностью к росту и нуждается в питании, что составляет суть растительной души в структуре его устройства. Животная душа в человеке определяет наши ощущения и чувства. Собственная человеческая душа связана с разумом, нашей высшей способностью. Разум составляет неотъемлемую характеристику человеческой природы, поэтому умозрительное созерцание наиболее всего соответствует внутренней сути человека. Делая

нас независимыми от внешних пристрастий, чистая теоретическая деятельность обеспечивает человека высшим счастьем.

Платон считал главным назначением человека созерцание Блага, которое за пределами всему преходящему и изменчивому, поэтому подлинным философствованием для него было «умирание» для этой жизни. В ответ Аристотель произнес знаменитую фразу: «Платон мне — друг, но истина дороже». Он провозгласил, что Благо реализуется в мире природы, поэтому в определенном смысле оно соотносится с естественной жизнью людей. Аристотель видел цель человека не в забвении данного изменчивого мира, а в его постижении, созерцании, изучении, что является главным предметом человеческой жизнедеятельности и открывает подлинную дорогу к познанию мирового Блага, всеобщего Логоса Вселенной. При этом он подчеркивал, что человек не есть высшее из всего в мире, Космос прекрасней и совершенней человека. Звезды в его понимании представлялись зримыми богами, неизменными вечными сущностями. Поэтому главная и самая достойная цель человека — это созерцание космической гармонии.

Однако проблема человека заключается в том, что его естество не однозначно. Он не может быть захвачен только одним делом, ему присуще многообразие поведенческих стратегий, интересов, потребностей. Он есть существо разностороннее. Разум выступает в качестве первоосновы деятельности всякого человека, но к природной склонности к справедливости ему необходимы разумная рассудительность и свободный выбор, только тогда возможна совершенная добродетель. Поэтому получается, что не только разум руководит нашими действиями, но и веления чувств. Самая опасная распушенность — это уподобление человека животному, утверждение зверства, отрицающего нашу разумную природу. Аристотель считал, что ни страсти (пьянство и т. п.), ни незнание не снимают с людей вины за совершенные проступки, так как мы свободны в своем выборе, а значит, должны нести ответственность. Напротив, пьянство делает человека вдвойне виноватым, потому что он не только совершает неправо дело, но и нарушает собственный человеческий лик, свою природу.

Сократ и Платон полагали, что никто не делает зла по собственной воле, оно является лишь результатом людского неведения. По Стагириту, ошибка в выборе, когда человек, желая добра, делает зло, не снимает ответственности, ибо ошибка исходит от самого человека, от его собственных неверных знаний, дурного характера, предрасположенности и т. п. Аристотель принципиально не соглашался

с Сократом в том, что нравственность совпадает с разумом и знанием, так как необходима воля, практические усилия человека к добру. Тот, кто захвачен страстями и низменными желаниями, может и не последовать по пути, к которому его призывают мудрецы.

Кроме того, человек не есть самое совершенное существо в этом мире, потому что он не обладает самодостаточностью, мы социально зависимы. Человек — это социальное животное, мы нуждаемся в общении, в реализации наших потребностей, которые зависят от других. Только боги и варвары способны жить вне общества и вне закона, одни в силу совершенства и самодостаточности, другие из-за собственного неразумия. Поэтому Аристотель так высоко ценил дружбу и общественные добродетели. Он говорил, что дружественность — это самое необходимое для жизни, что никто не выберет жизни без друзей, даже в обмен на все прочие блага. Более того, дружба для него — это нечто нравственно прекрасное, и счастливые люди нуждаются в дружеском общении. При этом Аристотель признавал, что любовь к себе является движущим началом человека, но это не подразумевало крайней формы эгоизма. Напротив, он предполагал, что достойное отношение к себе предстает в качестве условия уважения и дружественности по отношению к другим. В связи с этим философ не соглашался с идеей Платона о том, что для укрепления государства необходимо всех разделить на касты и лишиться частной собственности, которая якобы вносит раздор между гражданами. Стагирит утверждал, что осознание наличия частной собственности отражает свойственное каждому человеку чувство любви к себе и внедрено в саму суть нашей природы.

Но Аристотель не был сторонником скопидомства. Его этика — это этика «золотой середины», социальной гармонии и уравновешенности. Он призывал к осуществлению меры между избытком и недостатком. Если скупость является недостатком, а расточительность — избытком, то мерой и подлинной добродетелью между ними будет щедрость. Серединой и мерой между страхом, трусостью и самоуверенной ребячливостью будет выступать мужество. Между стеснительностью и бесстыдством — скромность. Между притворством и хвастовством — правдивость и т. д. Таким образом, Аристотель выражает в своей этике как теории нравственности характерную стратегию поведения эллинов — идею меры, социальной гармонии, заботы о себе и разумной упорядоченности.

Общество. В рамках интерпретации системы государственного устройства и принципов полисной жизни Аристотель также предлагает свое особое видение проблемы. Его интересует не столько

идеальная модель социального управления и организации, сколько выявление наиболее совершенных способов и механизмов ее осуществления в горизонте сложившихся в Греции стратегий власти. Он не пытался создать особый тип государства, в котором были бы разрешены все общественные противоречия и разногласия, но стремился найти наиболее подходящие и самые адекватные формы политического взаимодействия. В этом смысле достаточно трудно определить четкую концепцию его понимания лучшего государства. По сути, она совмещает в себе несколько вариантов.

Основополагающая стратегия государства, согласно Философу, заключается в реализации «общего блага» и счастливой добродетельной жизни граждан. Нарушение этих принципов со стороны правителей ведет к искажению всей системы властных полномочий. Аристотель выделял шесть форм устройства полисной жизни. Три из них — тирания, олигархия и демократия — являются неправильными, превратными, разрушающими систему общественного равновесия. Три других — монархия, аристократия и «полития» — правильными, адекватными, приемлемыми в качестве вариантов государственного управления. Первая плохая форма такова в силу господства деспотической власти, при которой один не лучший правит во имя сугубо личных ограниченных интересов. Олигархия характеризуется торжеством немногих, которые также нарушают принцип «общего блага» в пользу собственных превратных желаний и предпочтений. Демократия в этом контексте предстает в образе наихудшей формы, когда практически отсутствует сложившаяся система власти и правит масса недостойных людей, не сведущих в основах и принципах государственной жизни. Напротив, в рамках монархической власти как правильной формы управления торжествует порядок и социальное благоденствие, так как достойный правитель («лучший») стремится примирить интересы граждан, руководствуясь общественным благополучием. Такова стратегия и немногих «лучших», которые представляют аристократическое управление. «Полития» характеризуется преобладанием обеспеченных слоев населения, способных к уравновешенному политическому руководству. Смена систем власти определяется тем, что лучшие постепенно искажают принципы ее функционирования и начинают ориентироваться только на свои интересы. Однако затем справедливость все же торжествует: тирания сменяется правлением достойных аристократов, олигархия — «политией», а демократия — монархией. Таков цикл общественной жизни.

Культура эллинизма: образ мудреца и этика жизни (школа Эпикура и скептицизм)

Формирование культуры эллинизма было связано с деятельностью и завоеваниями Александра Македонского (356–323 гг. до н. э.) и охватывает период с 323 г. до н. э., распада империи Александра, до 30 г. до н. э., присоединения Египта, последнего эллинистического государства, к Риму. В результате его походов сложилось огромное государство, в котором происходило слияние традиций разных народов. Однако после его смерти империя распалась. Возникли новые государства, которые возглавили его бывшие сподвижники, так называемые *диадохы*. При этом духовные смыслы новой культуры не только сохранили свое значение, но и приобрели разностороннее и динамичное развитие. Сложились новые горизонты понимания мира: *ойкумена* — заселенное пространство. Узкие рамки полисной жизни сменяются мощными городскими конгломератами, насчитывающими тысячи жителей. Активно развиваются науки. В египетской столице Александрии при поддержке правящей династии Птолемеев была собрана огромная библиотека, состоящая к I в. до н. э. из 700 тысяч папирусов. Здесь же был создан особый Храм муз (*Мусейон*), где работали такие выдающиеся ученые, как родоначальник геометрии Евклид, легендарный Архимед из Сиракуз, географ Эратосфен из Кирены и др. Изменяются религиозные традиции. При этом происходит своеобразный симбиоз, слияние и взаимодействие культовых обрядов и языческих верований. Философия также приобретает новую направленность и перспективу поисков. Важнейшей темой становится проблематика этических определений деятельности человека, нравственных стратегий его поведения, смыслов бытия в условиях изменяющегося мира. Философ предстает в роли наставника, учителя, мудреца, который наглядно демонстрирует то, как надо жить. Теоретическое, созерцательное знание отступает на второй план, определяющее значение приобретает практика жизни.

Одним из ярких представителей философии эллинизма был **Эпикур** (341–270 гг. до н. э.). В 306 г. до н. э. он основал в Афинах собственную школу, которая получила название «Сад Эпикура». Согласно его пониманию, вся сумма философских знаний разделя-

ется на три сферы: *канонику*, учение о познании, *физику*, размышления о природе, и *этику*, теорию нравственности. При этом последняя наука была для него главной. Суть этики Эпикура составляют три положения: отрицание народной религии; преодоление страха смерти; понимание счастья как невозмутимости (*атараксия*).

Эпикур и его последователи отвергали все народные представления о богах и религиозные культы. Они считали, что данные традиции являются нелепыми заблуждениями. В их понимании боги — это совершенные существа, обладающие бессмертием и блаженством, они не ведают никаких забот и не испытывают ни в чем нужды, пребывая в абсолютном покое и безмятежности, поэтому им нет дела до проблем и печалей людей. Человек как раз и должен стремиться к подобному состоянию равновесия. Кроме того, эпикурейцы отрицали загробную жизнь. Они даже доказывали бессмертие души, в частности, указывая на то, что вместе с изменением тела от молодости к старости изменяются и умственные (душевные) способности человека, а значит, душа умирает вместе с телом. Но гибель души не должна вызывать у нас чувства страха, ибо вместе со смертью завершаются все восприятия и ощущения, поэтому нам нечего бояться. Пока мы живем, смерть не существует, когда приходит смерть, нас уже нет. Таким образом, смерть представлялась эпикурейцам естественным завершением жизни, спасающим от превратностей судьбы.

Исходным пунктом этики Эпикура является удовольствие, которое составляет суть счастья человека, идеал блаженной жизни. Но счастье понимается им не как наслаждение, а как достижение абсолютной безмятежности, подобной состоянию богов. Его идеал — это невозмутимость (*атараксия*). Подобное ощущение возможно только через ограничение и умеренность во всех чувственных переживаниях, так как всякое чрезмерное удовольствие ведет к страданию. В связи с этим Эпикур разделял все чувственные желания на три вида и соответствующим образом ограничивал их. Первые — естественные и необходимые (жажда, голод) — следует умеренно удовлетворять. Вторые — естественные, но не необходимые (половое влечение) — предлагается ограничивать. Третьи — не естественные и не необходимые (тщеславие, честолюбие), производные от нашего воображения, — рекомендуется полностью отвергать. Таким образом, получалось, что удовольствия должны быть подчинены разуму. Однако в последующей традиции культуры Древнего Рима учение Эпикура превратили в проповедь гедонизма, философского обоснования культа удовольствий, за которым скрывалась примитивная

распущенность. Многие римские писатели и поэты считали себя его последователями, но это совсем не означало, что они на самом деле понимали его этическую теорию.

Еще одним важным направлением, сложившимся в рамках эллинистической философии, явился **скептицизм**. Родоначальниками этого движения стали **Пиррон** и **Тимон**, современники Александра Македонского. Дальнейшее развитие это учение приобрело в Средней и Новой Академии во главе с **Аркесилаем** и **Карнеадом**, а затем систематизировано **Секстом Эмпириком**, александрийским врачом и философом, жившим на рубеже II–III вв. н. э. Скептики полагали, что для определения правильной стратегии поведения человека в мире необходимо выявить природу вещей, только тогда можно установить адекватное отношение к ним и выявить реальную пользу, которую оно принесет. Но эти задачи не выполнимы, так как нам неизвестно подлинное состояние вещей. Они указывали на противоречивость наших знаний о мире.

Пиррон специально разработал десять *тропов* — положений, которые демонстрировали многозначность наших чувственных представлений. У всех живых существ различаются чувства боли и удовольствия, пользы и вреда, поэтому складываются разные чувственные желания и предпочтения. Кроме того, различаются и индивидуальные восприятия людей: то, что полезно одному, другому покажется чем-то отвратительным. Нет единства и в самих ощущениях человека: прекрасное для глаз может быть опасным на вкус. Многое зависит от общего состояния воспринимающего: больному сладкое порой кажется горьким. Важную роль играют и традиции народов, их обычаи и правила жизни. Восприятия преломляются и в связи с изменением окружающей среды, времени суток и т. п. Многое зависит от расстояния, на которое удален предмет. Само качество и количество воспринимаемых вещей может оказать заметное влияние на наши способности (например, воздействие вина), а также частота или необычность восприятия тех или иных предметов (например, землетрясение или снегопад в различных регионах будут восприниматься по-разному). Вещи всегда находятся в определенном соотношении (верх — низ, больше — меньше), а не как сами по себе сущие. Таким образом, наши чувственные восприятия оказываются субъективными, поэтому мы не способны на их основании установить истинную природу вещей.

Впоследствии сподвижники Пиррона показали, что наши рассудочные знания столь же мало достоверны, что и чувственные пред-

ставления. Сами разногласия в философских позициях и научных теориях убедительно демонстрируют это. Но невозможно и никакое обоснование, так как доказательство одного положения требует другого, а то, в свою очередь, следующего, и так до бесконечности. Кроме того, все предметы воспринимаются нами в определенном взаимодействии, а в универсальной целостности они непознаваемы. Для всякой теории требуются некоторые аксиомы, но они могут быть подвергнуты сомнению. В рассуждениях и логических построениях мы часто сталкиваемся с взаимозависимостью наших положений, когда первое утверждение требует второго, но оно необъяснимо без первого. Тем самым даже в сфере познания разума возникают свои неразрешимые противоречия и диссонансы. Поэтому скептики утверждали, что нам остается только одно — воздерживаться от суждений.

Человек не может установить четко и ясно свое предпочтение в отношении к вещам, ибо он не способен познать их природу, поэтому ему следует быть безразличным, равнодушным ко всему происходящему, принимать все так, как есть, и не стремиться что-либо изменить или исправить. Идеал скептиков — это душевный покой и безразличие. Всякое действие должно исходить из традиции или обычая, так как невозможно установить внутренний критерий для наших поступков. Поэтому, когда Пиррон прошел мимо своего ученика, тонувшего в болоте, тот совсем не обвинял его в этом, а благодарил за исполнение учения. Другая легенда утверждает, что однажды Пиррон плыл на корабле и попал в сильный шторм. При этом он ободрял всех примером поросенка, который спокойно ел свою пищу и не сокрушался о возможных последствиях. Судя по всему, Пиррон добрался до порта.

Древнеримская философия: «любовь к судьбе» (стоицизм). Неоплатонизм и закат античной традиции мысли

Древнеримская философия развивалась в горизонте греческих доминант, поэтому между Афинами и Римом сложилось преемственное становление основных направлений и школ мысли. Однако в неко-

торых учениях древние римляне продемонстрировали определенную самостоятельность рефлексии и специфику своего мирозозерцания. Такое значение приобрел, в частности, **стоицизм**. Истоки этого философского течения восходят к эллинизму, к **Зенону Стоику** и **Клеанфу**, жившим на рубеже IV–III вв. до н. э. и ставшим родоначальниками школы (так называемой Древней Стои), затем данная традиция развивается через **Панеция** и **Посидония** (II–I вв. до н. э., Средняя Стоя) к выдающимся римским стоикам **Сенеке** (ок. 5 г. до н. э. — 65 г. н. э.), **Марку Аврелию** (121–180 гг. н. э.) и **Эпиктету** (ок. 50 — ок. 140 гг. н. э.), которых относят к Поздней Стое. Именно в древнеримской традиции стоицизм получает яркую этическую окраску.

Согласно учению стоиков, в основании мироздания лежит действие универсальной Судьбы, мирового Разума. При этом божественная основа Вселенной не гибнет и не возникает, при всех изменениях и преобразованиях она остается тождественной. Космос един, конечен и шарообразен, но изменчив. Он пронизан божественным дыханием и, по сути, являет собой живое, разумное, одушевленное существо. Миром правит божественная Судьба, она выступает в роли тотального провидения, все детерминирующего и предопределяющего вселенского закона, всеобщей цепи причин. Отсюда следовала суровая этическая теория стоицизма, ибо человеку не остается ничего иного, кроме как следовать жестким требованиям Судьбы.

Принцип «любить судьбу» стал главным для стоиков. Невозможно что-либо изменить, бессмысленно на что-либо сетовать, необходимо познавать и держаться всеобщего провидения, вселенского закона. Для осуществления данной перспективы человек должен следовать своей природе, которая, в свою очередь, задается божественным измерением. Ведущее начало в природе человека — это его разум, поэтому мы должны строго придерживаться повелений нашего ума. Для стоиков добродетель — это прекрасная соразмерность в поступках, включающая в себя традиционные нормы античного поведения: справедливость, мужественность, самообладание и разумность. Именно добродетель открывает человеку дорогу к счастью. Оно достигается на пути познания и обеспечивает самодостаточность (*автаркию*). Порок же представляет собой абсолютную противоположность и является ошибкой в суждении, формой неправильного размышления.

Обычные люди не способны достичь совершенного знания, поэтому они склонны ошибаться и ведут порочный образ жизни.

Только мудрец достигает подлинной *автаркии* и реализует опыт абсолютной *апатии* (бесстрастия). Он освобождается от всех привязанностей и желаний, удовольствий и страданий, страхов и надежд. В этом — его сила и успех. Он не суетен, не подвержен безумным затеям и печалям обычных людей, их скорбям и горестям. По сути, мудрец в понимании стоиков приобретает лишь негативные характеристики, при этом он предстает в роли наставника, учителя жизни, носителя тотальной высшей добродетели. Он один подлинным образом свободен, тогда как остальные находятся в плену обстоятельств, в рабстве у своих влечений и упований. Но он не будет отказываться от общественной жизни, в меру своих сил он призван, чтобы наставлять чиновников и направлять законы к справедливости. И все же он никогда не будет испытывать жалости или снисхождения по отношению к ближним, ведь каждый из них заслуживает свой удел. В горизонте осмысления божественного миропорядка и вселенского закона нет места для грусти и печали. Все это остается за рамками переживаний мудреца, лишь неразумные души склонны к подобным чувствам. Мудрец всегда невозмутим, он ничему не изумляется и принимает все согласно порядку Судьбы.

Неоплатонизм предстает в качестве завершения классической эллинской мудрости и одновременно выступает в статусе высшей точки развития античного философствования, так как это учение является продолжением дела Платона, экспликацией и систематизацией его теории. Общеизвестно, что идеи неоплатоников оказали огромное влияние на становление средневековой христианской, иудейской и исламской философских традиций. Хронологически данная школа охватывает длительную перспективу. Ее основные представители — родоначальник **Плотин** (295–270), его ученик **Порфирий** (234–305), ученик Порфирия **Ямвлих** (ок. 245–330) и **Прокл** (412–485). Плотин учился в Александрии под руководством легендарного философа Аммония, в прошлом портового грузчика. Затем он много путешествовал, участвовал в военных походах, в конце концов оказался в Риме, где основал собственную философскую школу, которая вскоре приобрела популярность и признание.

Исходная идея философского учения Плотина заключалась в том, что все существующее обладает внутренним единством, если же оно его утрачивает, то перестает существовать. Поэтому он утверждал, что есть некое совершенное и простое идеальное начало,

тождественное самому себе. Мыслитель называл его «Единое». Его трудно определить, оно находится за рамками всевозможных характеристик познания, к нему неприменимы традиционные категории и дефиниции. Но это не отрицало стремления человека к Единому. Философ считал, что подобная устремленность составляет основу подлинной жизни человека. На этом пути он проходит несколько этапов. Прежде всего, он воспринимает красоту мироздания, совершенные образы вещей. Затем он обращается к умопостигаемому миру. Отказавшись от всех чувственных представлений и аналогий, подчиняет душу чистому разуму. В конце концов, преодолевая в себе всякую раздвоенность, он достигает абсолютной простоты, высшего состояния озарения, созерцания света, который исходит Единое. Таким образом, античный неоплатоник утверждал, по сути, своеобразную мистическую практику философского познания. Однако перед ним возникла сложная проблема объяснения многообразия в окружающем нас мире.

Единое есть абсолютное тождество, в нем нет различий, поэтому оно не может испытывать нужду в чем-либо. В связи с этим трудно раскрыть причину наличия множества вещей в чувственном мире. Плотин утверждал, что вторым в иерархии идеальных начал выступает Ум, но его рождение происходит в качестве «эманации» (истечения), когда Единое находится как бы в состоянии сна, забывтья, так как оно не заинтересовано в чем-либо ином по отношению к себе. В Уме уже присутствует внутренняя дифференциация, различие между мышлением и предметом мысли. В свою очередь, от Ума происходит Душа, живая сила предметов материального мира. Она находится на грани между сферой умопостигаемых сущностей и видимым космосом. Кроме того, в основании мира находится материя. Она является, согласно Плотину, субстратом становления и изменения, при этом в ее исходном значении она всегда остается бесформенной, безграничной и неопределенной, иной, не тождественной самой себе. Ее единственная положительная характеристика — это масса. Плотин даже называет ее «не-сущей». Тем самым получается, что мировое устройство Космоса в учении неоплатонизма разделено между двумя главными противоположностями — Единым и материей. Человек оказывается в ситуации раздвоенности между перспективой высшего совершенства, абсолютной простоты, внутреннего тождества и изменчивости, преходящего характера материального мира. В этом смысле его удел — это скорбь и печаль, тогда как жизнь богов — это радость и смех.

Литература

1. Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 1. М.: Мысль, 1969.
2. *Аристотель*: Метафизика (книга XIII). О душе (книга III) / Аристотель. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1975.
3. *Асмус В. Ф.* Античная философия. М.: Высшая школа, 1976.
4. *Богомолов А. С.* Античная философия. М.: МГУ, 1985.
5. *Виндельбанд В.* История древней философии. Киев: Тандем, 1995.
6. *Григорьева Н. И.* Парадоксы платоновского «Тимея»: диалог и гимн // Поэтика древнегреческой литературы. М.: Наука, 1981.
7. *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1979.
8. *Доброхотов А. Л.* Учение досократиков о бытии. М.: МГУ, 1980.
9. *Лосев А. Ф., ТахоМюди А. А.* Платон. Аристотель. М.: Молодая гвардия, 1993.
10. *Лурье С. Я.* Демокрит. Л.: Наука, 1970.
11. *Платон.* Гиппий Большой, Менон / Платон. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990.
12. Римские стоики. Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. М.: Наука, 1998.
13. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М.: Наука, 1989.
14. *Чанышев А. Н.* Курс лекций по древней и средневековой философии. М.: Высшая школа, 1991.

ГЛАВА 4

Средневековая форма философовства

Основные этапы истории средневековой мысли

Первый период истории средневековой мысли — *апологетика* (от греч. *апология* — «оправдание») — относится ко II–III вв. н. э. Он был обусловлен стремлением ранних христианских мыслителей в буквальном смысле «оправдать», то есть защитить и разъяснить, свое вероучение перед лицом римлян. Наиболее яркие представители этого этапа — Иустин Философ, Климент Александрийский, Татиан, Тертуллиан, Ориген. Они поставили важные проблемы интерпретации библейских текстов, понимания человеческой истории и развития Вселенной, отношения к античной философской традиции. Их сочинения являли собой первые опыты формирования целостного христианского мировоззрения. Однако завершённая система принципов христианства складывается только в рамках следующего этапа средневековой мысли — *патристики* (от греч. *патер* — «отец»). Это была эпоха так называемых Отцов Церкви. К ним относят Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского, Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина (на православном Востоке), Илария Пиктавийского, Иеронима Стридонского, Амвросия Медиоланского, Аврелия Августина, Северина Боеция (на латинском Западе). Хронологически данный период

охватывает IV–VIII вв. Именно в это время оформляется официальная доктрина христианства и разрешаются многие сложные споры, развернувшиеся вокруг богословских проблем. Третий этап в истории средневекового философствования — *схоластика* (от греч. *схоластикос* — «школьный», «ученый») — относится исключительно к западноевропейской традиции. Он был связан с развитием городских школ и университетского образования в XI–XIV вв. Главные представители: Петр Абеляр, Альберт Великий, Фома Аквинский, Сигер Брабантский, Дунс Скот, Уильям Оккам. Эти мыслители стремились систематизировать христианское богословие, используя античное философское наследие, прежде всего, учение Аристотеля.

Своеобразие и принципы средневекового философствования

Своеобразие средневековой формы философствования заключается в том, что ее истоки и основания были укоренены в христианские теологические постулаты. В данном контексте средневековая мысль выступает в виде «философствования в вере». Средневековая культура — это эпоха торжества монотеизма (признания единого Бога), когда ветхозаветные истины библейского Откровения последовательно раскрывались в новых формулах религиозных доктрин иудаизма, христианства и ислама. Космическая гармония и вселенский миропорядок приобретают значение божественного творения, которое возникает «из ничто». Акт творения имеет сверхъестественный, чудесный характер. Универсум утрачивает свою самодостаточность перед лицом всемогущего Бога-Творца, по соизволению которого вершатся судьбы мира. В рамках средневековой культуры мир и существование человека в нем задаются принципом *теоцентризма*, когда Бог выступает в качестве истока бытия всего сущего и воспринимается в качестве уникального основания всех метафизических сущностей и жизненных смыслов. Мир существует лишь в силу действия божественного Вседержителя. В этом смысле мир природы в средневековом понимании — это уже не самодейственный «фюсис» античного мирозерцания, а сотворенное сущее.

Принцип теоцентризма определил в традиции средневековой культуры формирование особого отношения к сфере религиозной веры. Формальный характер римской религиозности, основанной

на принципе «даю, чтобы дал ты», сменился торжеством личного понимания Бога. Индифферентный политеизм римлян принципиальным образом отличался от уникального призвания, которым были связаны приверженцы христианского учения. Вера приобрела иное измерение. Она стала не просто актом культурной традиции, соединяющей с наследием предков, а утвердила особую действенность новых жизненных смыслов. С одной стороны, с точки зрения теоцентризма пути мира изначально заповеданы божественным промыслом, поэтому во всем и всегда человеку остается лишь уповать на милость Божью. С другой стороны, сам факт уникальности творения всего сущего «из ничто» вел к признанию абсолютности воли божественного творца. Только в рамках монотеистической религиозности божественное начало не задается горизонтами Судьбы, а, напротив, вершит их в полной мере, поэтому человек может просить о милости. Бог приобретает статус внутреннего Ты, то есть одновременно сурового Судьи, ведающего не только обо всех событиях внешнего характера, но и о помыслах людей, и милосердного сподвижника, способного простить и понять. Поэтому средневековый человек всегда помнил и знал о незримом присутствии Бога, сообщался, говорил, каялся, почитал.

Стремление постичь скрытый смысл божественного провидения, изначальную волю и действие Бога-Творца в мире обуславливало широкое аллегорическое толкование библейских текстов, исторических событий и природных катаклизмов. *Символизм* — таков еще один принцип, пронизывавший жизнь средневекового человека. Для людей той эпохи Универсум был наполнен религиозной назидательностью, обнаруживал высшую природу и являлся своеобразным откровением божественного сущего. Символическое значение Вселенной задавалось проекцией зеркального отражения Творца в книге природы, которая, в определенном смысле, являлась дополнением к книгам Священного Писания.

Всякая символика в Средневековье обладала действенной силой, способствовала либо восхождению к Богу, либо падению в чертоги ада. Позиция символического Универсума подразумевала, таким образом, некий онтологический статус. Символ для Средневековья — это не просто определенная условность, договор, заключенный между людьми, но нечто бытийное, обладающее уникальным значением. При таком понимании вещи воспринимались не в своем непосредственно данном обличье, а в ином, выводящем за рамки существующей действительности. И только так они обретали свое

необходимое положение и статус во всеобщем единстве Универсума. Всякое сущее соотносилось со сверхъестественным духовным определением. Весь мир в его средневековом видении предстает как своеобразный храм, а сами церкви и соборы несут в себе символику, отражающую полноту Универсума, воспроизводящую его величественную структуру. Храмы были наполнены самыми разными образами, отсылающими верующих к событиям христианской истории, к деятельности святых, к их чудесам.

Наряду с символизмом, принцип *иерархизма* представляет еще одно важное основоположение средневековой культуры. Вся система средневекового Универсума разворачивается в перспективе иерархического миропорядка сотворенного сущего. Место всякой вещи определяется мерой ее причастности к небесным горизонтам божественной проекции творения. Любая вещь существует исключительно на соответствующей ее рангу ступени вселенской лестницы. В силу ее приобщенности к такого рода топосу бытия она удерживается в общем строении мироздания. Иерархическое мировосприятие было присуще всем средневековым теологическим построениям. Данная позиция пронизывала и социальные уклады средневекового общества. Человек Средневековья не мыслил себя вне рамок социальной иерархии, вне требований и стандартов своего сообщества, его статус задавался причастностью к тому или иному объединению, к той или иной группе. Он утрачивал свое призвание и значение, если выпадал из соответствующей его роду и профессиональной деятельности страты.

В изначальных смыслах христианской религиозности было постулировано, что человек создан по «образу и подобию Божьему». Именно в этом горизонте христианского мировидения утверждалась своеобразная концепция средневекового *персонализма*, следуя которой человек приобретал более фундаментальное значение, чем вся гармоничная структура космического мироустройства. В ней раскрывалась проекция «внутреннего человека», объяснялись его духовные потенциалы. Человек есть центр Вселенной, в нем реализуется драма истории Универсума. Однако концентрация на личности человека, транслируемая в рамках средневековой культуры, с учетом всевозможных оговорок, сопровождалась признанием господства греха в глубинах его природы. Он нес в себе и начало зла, многочисленные диссонансы и противоречия, присущие его воле и разуму, обусловленные непослушанием первых людей, грехопадением Адама и Евы.

Средневековая культура обнаруживает новое измерение человеческого призвания, которое задается экспликацией духовных смыслов истории. Человек осмысляет и реализует себя в горизонте теологических определений, в свете божественной истины библейского Откровения. Тем самым, с одной стороны, формируется особое чувство сакральной детерминации общественного процесса, с другой стороны, появляется специфическое понимание всего происходящего в мире. Торжество античного циклического восприятия времени, развертывающегося в неизбывном круге повторения того же самого, сменяется перспективой утверждения божественной телеологии и связывается с осуществлением вселенского целеполагания «с точки зрения вечности». Принцип средневекового *историзма* приобретает имманентно-трансцендентный характер. Ему присуща внутренняя богословская логика, совмещающая божественный Логос с земным историко-культурным процессом. Но это еще не естественная проекция человеческих идей и понятий, о чем будут рассуждать мыслители Нового времени. История как процесс переживания событий в их временном и преходящем характере не была известна Средневековью. Всякое действие для средневекового человека соотносилось с неким высшим трансцендентным предназначением, и только таким образом приобретало свой подлинный статус в исторической реальности. Все хроники и жизнеописания обязательно предполагали экстраполяцию к вечным библейским истинам, к богословским определениям.

Вся деятельность средневекового человека соотносилась с вечностью, он принадлежал не столько этому миру, сколько иному, небесному, поэтому никуда и никогда не спешил, его не интересовала быстрая прибыль, возможность произвести больше, его ритм — это движение в перспективу бесконечности, которая несоизмерима с суетностью земных интересов. Спасение — вот высший удел и главная из возможных заслуг человеческой жизни. То, что приходит и уходит, несет на себе печать забвения и утраты, подлинно только то, что вечно, непреходяще, нетленно.

Средневековье открывает линейное восприятие времени, вселенскую телеологию истории. Библейское Откровение задает перспективу трех измерений: прошлого как чудодейственного акта изначального творения всего сущего «из ничто», настоящего как переживания событий священной истории (пророчеств, прихода Мессии) и будущего как свершения всех исторических судеб посредством Страшного суда (последнего дня). Таким образом,

у человеческой истории появляется всеобщий универсальный теологический смысл, заповеданная Богом цель, которая должна привести к окончательной победе добра над злом, к преодолению первородного греха прародителей человечества.

В основании духовной культуры Средневековья лежит еще один важный принцип, который может быть определен как *традиция Слова*, так как вся перспектива средневековых размышлений генетически укоренена в библейскую истину Откровения, в текст Священного Писания. При этом авторитет Божественного Слова воспринимался в качестве «согласования несогласного», то есть с его помощью можно было преодолеть все противоречия и разногласия. Всякая мысль обретала свою каноническую правильность и догматическую корректность только в горизонте признанного Церковью и богословским сообществом авторитетного мнения. По сути, средневековая философия занималась перманентным комментированием и компиляцией всевозможных ученых мнений. В университетской науке Средневековья в рамках теологических дискуссий даже существовал специальный прием доказательства — «аргумент от Слова». Знание многочисленных авторитетов, запоминание огромного богословского и философского материала являлось важнейшей задачей и основным требованием системы средневекового образования.

Авторитет библейского Слова транслировался в Средние века и на книги. Следует отметить, что сама по себе книга пользовалась в средневековой культуре особым значением. Богато инкрустированные книги являлись средством накопления сокровищ и выступали в качестве атрибута изысканной роскоши. Средневековье, по сути, есть культура «книжников» и «чтецов», тогда как в античной традиции письменный текст имел лишь вторичное по отношению к живому устному слову значение.

Бог и человек, вечность и время в учении Аврелия Августина

Персонализм, свойственный средневековой религиозности, характерным образом отразился в размышлениях **Аврелия Августина** (354–430), одного из главных христианских богословов латинского Запада периода патристики. В его известном сочинении «Исповедь» представлена драматичная история долгого и сложного пути мыслителя к вере. Он стремился постичь глубины собственной личности,

«бездну» человеческой души. При этом психологические переживания Августина были сопряжены с религиозными откровениями. Так раскрывалась своеобразная идея христианского персонализма.

Порядок Космоса, вселенская гармония Универсума в мирозерцании Августина отступают на второй план, они не исчерпывают исторической драмы человечества. Вся суть проекции божественного творения концентрируется вокруг судеб человека. Он занимает особое место в мироздании и как бы центрирует Универсум. Человек связывает времена, его позиция во Вселенной обусловлена не только стремлением к спасительной вечности, но и пониманием временности, конечности всего сотворенного сущего. Он раздвоен и обречен жить в двух мирах, что определяет динамизм исторических событий. Данные интерпретации были развинуты Августином в объемном, но незавершенном трактате «О Граде Божьем». Согласно его учению, человек обладает особыми способностями: ожидания, внимания и памяти. С их помощью он удерживает восприятие времени в единой перспективе длительности прошлого, о котором мы помним, настоящего, которое мы непосредственно переживаем, и будущего, на которое мы надеемся и уповаем. Тем самым человек оказывается способен преодолеть парадокс времени, так как, когда мы вопрошаем о некотором моменте сейчас, он уже ускользает в прошедшее, но именно способность помнить, как и возможность ожидать будущих событий, позволяет нам схватывать время в его текучести. Подобная психологическая версия интерпретации времени у Августина переводит проблему из плана космического восприятия в исторический, когда место совершенного и замкнутого в себе Космоса занимает перспектива событий священной истории. При этом историчность в понимании Августина укоренена в вечность как исток времени вообще и задается герменевтикой библейских событий.

Человеческое сообщество в своем становлении проходит шесть стадий, подобно шести дням творения. Их периодизация задается соответствующими этапами библейской истории. Первый период — это время от Адама до гибели человечества в водах всемирного потопа, второй длится до эпохи Авраама, заключившего «завет» с Богом, третий — до царства Давида, четвертый — до Вавилонского пленения, пятый — до Рождества Христа, шестой продолжается до Страшного суда, а седьмой завершит земную историю. Таким образом, развитие человечества предопределено. Но это не означает, что история в концепции Августина лишена внутреннего

динамизма. Напротив, он считал, что ее осуществление предполагает борьбу двух градов — земного и небесного. В одном господствуют эгоисты, которые презрели Бога и Его заповеди, в другом живут праведники, которые любят Бога до презрения к себе.

Два Града сосуществуют в условиях этого века. Война и противоборство, подчинение одних и господство других стали основой земного человеческого сообщества. Причиной тому служит принципиальная нехватка богатств и удовольствий, так как человек неизменно испытывает нужду, сколько бы он ни имел и чем бы ни владел. По сути, именно в силу преобладающих эгоистических интенций членов земного града в нем в принципе невозможно примирение и согласие между людьми. Однако Августин не осуждал государство и не рассматривал всякую социальную организацию как неотъемлемое зло. Он считал, что пища и кров являются необходимыми благами для жизни человека, но они могут быть приобретены только через совместные усилия людей. Властители управляют государством лишь с помощью той справедливости, которая ограничена их уровнем понимания, то есть несовершенной. Но он призывал подчиняться светским правителям, потому что они воздают должное добродетели и преследуют порок, если не по собственному намерению, то как невольные приверженцы божественного провидения, действия Бога в мире. Несмотря на все превратности политики Римской империи в отношении христиан и завоеванных народов, государство, в его понимании, сохраняло позитивное значение: оно несло в себе непостижимый телеологический смысл, обусловленный провиденциальным ходом истории. В целом, всякая несправедливость, как в глобальном политическом аспекте, так и в частном порядке, индивидуальных отношений между людьми будет обязательно и неизбежно наказана, и всем воздастся по заслугам. Так полагал средневековый мыслитель.

Парадоксы веры и разума в средневековой схоластике

Тема соотношения веры и разума с первых шагов утверждения христианства стала лейтмотивом размышлений средневековых мыслителей. Средневековый ученый был обязан соблюдать строгую меру в интерпретации теологических проблем, иначе он мог выйти за рамки установленных догм и «впасть» в ересь. С другой стороны, религиозное вероучение требовало четкого определения

собственного содержания, Церковь была заинтересована в ясном изложении богословских канонов и нравственных предписаний. Таким образом, средневековый мыслитель был и теологом, и философом одновременно. Он не мог обойтись без философских знаний, которые были необходимы для систематизации богословия, но вектор его исследований был направлен в сторону теологии, в область познания Бога.

У истоков средневековой мысли с периода апологетики складываются два главных направления понимания данной проблемы. В условиях враждебного окружения, в ситуации гонений на христиан некоторые мыслители стали утверждать, что наследие языческой философии не имеет значения для новой религии. Ее истина — это библейское Откровение, обретенное с помощью Бога, тогда как философия — это ограниченная мудрость людей. Такую позицию высказал **Тертуллиан** (ок. 160 — после 220). Он поставил под сомнение величие Афин как символа античной культуры перед лицом Иерусалима как центра новой религиозности. Для него философские идеи и понятия Академии Платона, основанные на принципах человеческого разума, не могли ничего прибавить к полноте истины христианского учения. Вера, а не разум определяет суть религии, поэтому впоследствии Тертуллиану приписали формулу: *«верую, ибо абсурдно»*. Подобной концепции придерживался и **Татиан** (110 — ок. 175). Однако уже в это время возникает иная точка зрения, сторонником которой явился **Иустин Философ**, или **Мученик** (он был казнен между 163 и 167 гг.). Он утверждал, что между древнегреческими мыслителями и ветхозаветными пророками нет реальных противоречий, так как все они (каждый в своей мере) были приобщены к одной Истине, к Логосу. Поэтому он активно богословствовал в философских терминах.

В период патристики позиция средневековых богословов изменяется. Вместе с утверждением христианства возникает необходимость формирования официальной доктрины Церкви, ее строгого вероучения. При этом религиозные мыслители все активнее обращаются к наследию античной мудрости для решения тех или иных богословских проблем. Аврелий Августин утверждал, что в формировании его христианских убеждений весомую роль сыграло наследие античного неоплатонизма. При этом он долго искал пути решения проблемы веры и разума. И пришел к выводу, что между ними нет принципиального противоречия. Он продемонстрировал это на примере социальных отношений людей. Как известно, мы до-

вереем историческим хроникам, описывающим те события, которые мы сами не видели, мы доверяем своим врачам, родителям. Таким образом, вера выступает в качестве принципиального условия нашей жизни. Она определяет наш разум, ведь знания основываются на аксиомах, которые, по сути, являются своеобразной формой веры. Поэтому для Августина знание есть вознаграждение веры, без веры нет знания. В последующей традиции концепция, предложенная Августином, была закреплена в принципе: *«Не ищущи уразуметь, дабы уверовать, но верую, дабы уразуметь»*. Это положение было сформулировано **Ансельмом Кентерберийским** (1033–1109), известным богословом и последователем Августина.

Дальнейшее развитие средневековой мысли в период патристики характеризовалось усилением роли и значения философии. При этом широкое признание приобретало наследие Аристотеля, особенно корпус его логических сочинений. Важную работу в этом направлении проделал **Бозций** (ок. 480–524/526). Он не только перевел на латинский язык и написал соответствующие комментарии к главным логическим трудам Аристотеля, но и утвердил данную дисциплину в качестве основы для всякого возможного познания, включая теологию. Систематизатор богословской мысли Византии **Иоанн Дамаскин** (ок. 675–750/753) также считал вполне приемлемым использование философии в делах религиозного учения. Его трактат «Точное изложение православной веры» был переведен в XII в. на латинский язык и оказал заметное влияние на формирование канонов средневековой западноевропейской схоластики.

В рамках становления средневековой университетской учености одним из первых мыслителей, продемонстрировавших перспективу совпадения теологии и философии, был **Петр Абеляр** (1079–1142). Он основывался на методе логических умозаключений и показал необходимость пути разума для веры. Именно Абеляр придал теологии статус «доказательной науки». Он отрицал возможность противоречий между диалектикой, философией и христианской верой, напоминая о том, что само слово «христианин» происходит от Христа, Христос же есть Мудрость, следовательно, христианин является философом или любителем Мудрости. Более того, сама жизнь заставляет человека размышлять, поэтому вера не может обойтись без разума и знаний логических процедур.

Возникновение университетов и распространение трактатов Аристотеля в XIII столетии привело к автономизации философии в системе схоластических наук. Результатом этих процессов стала

концепция «двойственной истины», которая обычно приписывается группе *Латинских аверроистов* во главе с **Сигером Бранбантским** (ок. 1235 — ок. 1282) и **Бозэцием Дакийским** (ум. ок. 1284). Это были молодые преподаватели факультета искусств (по сути, философского) Парижского университета. Согласно их концепции, в основании мира и процесса его происхождения заложено определенное противоречие, которое предполагает возможность утверждения двух взаимоисключающих положений. С одной стороны, догматика христианской веры основывается на постулате творения мира. С другой стороны, естественная философия признает объективную причинность и вечность мира. Таким образом, Бозэций Дакийский выносит за рамки человеческого постижения акт божественного творения мира «из ничто», для него воля божественного Творца — за пределами естественного познания, поэтому остается лишь верить в то, что предписывает религия. Но это не означало, что средневековый мыслитель отвергал истину божественного Откровения. Он утверждал, что вера дополняет разум там, где он не способен высказать истинное суждение. Его формула решения данной проблемы звучит предельно ясно и четко: «там, где не достает разума, пусть восполняет вера». В этом — суть его позиции: вера имеет принципиально непостижимый характер, ее постулаты недоказуемы, в области религии требуется лишь строгое послушание.

С этим не могли согласиться средневековые схоластические богословы, представлявшие сферу теологического образования. Их интенция заключалась в том, чтобы показать возможность «гармонии веры и разума». В горизонте данной перспективы теология воспринималась в качестве науки среди других наук, при этом методологической базой являлись процедуры логического рассуждения. Выдающимся адептом такого схоластического учения стал **Фома Аквинский** (1225–1274). Следуя философской точке зрения, он признавал возможность вечности мира, с другой стороны, он утверждал, что мир сотворен и имеет начало. Суть противоречия заключалась в том, что одно понимание основывалось на принципах естественной философии Аристотеля, а другое — на вере. То, что мир сотворен, являлось предметом философской аргументации, то, что он имеет начало, определялось верой. Тем самым, согласно средневековому схоласту, свет разума и свет веры не разделены непреодолимой пропастью, так как невозможно представить, чтобы истина могла противоречить

истине, нет двух истин, есть лишь одна всеобъемлющая Истина, но существуют разные уровни ее познания.

Фома Аквинский не отвергал путь философских рассуждений, подчеркивая, что теология столь же заинтересована в логической аргументации, как и философия. В познании некоторых важных богословских положений человеку достаточно естественных способностей мышления (например, то, что Бог существует, что Бог един). Он считал, что между Творцом и сотворенным миром существует определенная логика «аналогий», которая и позволяет в сфере философии и метафизики сделать вывод о наличии божественного мироустроителя. Но все же остаются такие темы теологии, которые за пределами человеческого разуму (например, то, что Бог тройствен и един, истина спасения). Эти постулаты невозможно доказать и обосновать, они остаются предметом веры.

В XIII в. были сформулированы различные концепции и интерпретации данной проблемы. С критикой позиций средневековых последователей Аристотеля выступил **Иоанн Дунс Скот** (ок. 1265/1266–1308). Он утверждал, что «человеку-страннику», «ищущему и стремящемуся», невозможно постичь Бога путем изучения естественных причин мира; безмерность Творца принципиальным образом превосходит меру доступного для человека познания. Удел человека — это знание, явленное через Священное Писание, которое представляет перспективу блаженства. В этом смысле теология выходит за рамки всякой науки и включает в себе исключительно практические истины, так как блаженство находится в сфере действия воли. Однако нельзя сказать, что Дунс Скот отрицал путь логико-метафизических размышлений. Ограничив сферу богословия сугубо практическими постулатами, он расширил теоретические возможности философии. Согласно его концепции, в рамках метафизики возможно опосредованное познание Бога через понятие «бытия».

Оппозицию по отношению к средневековому аристотелизму представляла и теория **Уильяма Оккама** (ок. 1285–1347). Он также отвергал возможность естественного богопознания, подчеркивая, что актуальная бесконечность Бога принципиальным образом превосходит потенциальную бесконечность сотворенного мира, что от случайных причин физического Универсума нельзя перейти к необходимому всемогуществу Творца, поэтому невозможен путь «аналогий». Порядок природы зависит от воли Создателя, при этом его деятельность согласуется с принципом непротиворечия. Однако ни

философы, ни богословы не имеют адекватного языка для познания Бога, в связи с этим доступной остается лишь перспектива веры. По сути, Оккам выводит Бога за рамки естественного познания, разделяя предмет веры и предмет знания.

Проблема универсалий в университетской схоластике Средневековья

В традиции средневековой схоластики сложились свои специфические философские проблемы и дискуссии, обусловившие ее развитие на протяжении нескольких столетий. При этом значение их было столь велико, что целые университетские корпорации придерживались определенной позиции и принимали к себе только тех ученых, которые были согласны с их коллективно утвержденной точкой зрения. Истоки данных споров восходили к античной мысли — к оппозиции между платонизмом и аристотелизмом и к интерпретации статуса «идей» как общих понятий (так называемых *универсалий*). Суть проблемы была заявлена в комментарии на «Категории» Аристотеля неоплатоника Порфирия. Он спрашивал о том, существуют ли родовые и видовые определения вещей, как общие понятия, самостоятельно, или только в мысли; имеют ли они телесное воплощение, либо они бестелесны; обладают ли они самостоятельным бытием, или существуют только в чувственных предметах. Свои вопросы Порфирий оставил без ответа, но благодаря Боэцию они послужили основой для широких и нешуточных дискуссий, развернувшихся в средневековых университетских аудиториях, которые порой, как известно, заканчивались потасовками. Боэций перевел труд Порфирия и написал к нему собственный комментарий. Таким образом, его сочинение явилось комментарием на комментарий Порфирия к «Категориям» Аристотеля, а средневековые ученые, в свою очередь, писали уже свои разъяснения к его философскому трактату. Однако Боэций не представил окончательных решений, а лишь соотнес некоторые позиции Платона и Аристотеля, заострив суть вопросов Порфирия.

Разработанную философскую теорию предложил **Петр Абеляр** (1079–1142). Его вариант решения данной схоластической проблемы получил название «*концептуализма*». При этом он был хорошо осведомлен и в других версиях ее интерпретации, так как прошел школу **Иоанна Росцелина** (ок. 1050–1120), сторонника *номинализма* (от лат. *nomen* — «имя»), и **Гильома из Шампо** (1068–1121), при-

верженца крайнего *реализма*. Росцелин рассматривал универсалии, то есть общие родовидовые характеристики вещей, лишь в качестве имен, которые объективно существуют только как «колебание воздуха». В реальном мире присутствуют исключительно единичные вещи, а все обобщения и определения относятся к сфере нашего сознания. С точки зрения данной позиции было невозможно объяснить наличие объективного единства в природе вещей. С другой стороны, Гильом из Шампо утверждал, что общие понятия обладают реальным существованием. Например, Сократ и Платон едины по общечеловеческой природе, а различаются по признакам, которые определяются их индивидуальными особенностями. Обучаясь в школе Гильома, Абельяр указал на недостатки такого рода позиции. Во-первых, если признать, что Сократ и Платон едины по природе, то возникает вопрос, как одновременно она может находиться в разных местах. Во-вторых, наличие родового определения «живое существо» между животными и людьми предполагает, что они также имеют некоторую общую природу, которая будет одновременно присуща и разумным людям, и неразумным животным. При этом эта природа должна иметь реальное значение, что противоречиво, так как вряд ли можно согласиться с тем, что Сократ и осел суть одно и то же.

Собственный подход Абельяра определялся тем, что он признавал наличие в вещах реального статуса, который задает их подобие и закрепляется в универсальных понятиях, то есть в родовидовых характеристиках. Таким образом, применение понятия «человечность» к разным людям обусловлено тем, что они обладают единым статусом. Вещи существуют индивидуально, но они обладают реальным сходством, которое схватывается в соответствующих понятиях. При этом познание осуществляется от чувственного восприятия через процедуру абстрагирования к понятийному уровню. Слова не являются просто «колебанием воздуха», они обладают значением, которое передается другому. Человек способен не только формировать понятия, но и передавать их другим людям. Именно в процессе общения слова реализуют свой понятийный смысл, когда в процедуре диалога устанавливается взаимопонимание. Ответы Абельяра на затруднения Порфирия звучали в итоге таким образом: роды и виды как общие понятия (универсалии) существуют только в понимании человека, но обозначают реальное бытие (статус вещей); универсалии как имена телесны, но их значения (смыслы) — нет; они существуют вне чувственных восприятий, либо как Бог и душа,

либо в таких формах, которые выступают в качестве абстракций от этих восприятий.

Проблематика спора об универсалиях приобрела свое дальнейшее развитие в XIII столетии, которое считается «золотым веком» средневековой схоластики. В этом контексте концепция Фомы Аквинского получила название *умеренного реализма*. Он утверждал, что универсалии первоначально существуют до акта творения в качестве идей Бога, затем они реализуются в самих вещах, а после — познаются нашим интеллектом. При этом процесс познания, согласно средневековому схоласту, начинается с ощущений и чувственных представлений, на основании которых формируются целостные образы единичных вещей. На ступени интеллектуального познания человек отвлекается от данных чувственных образов и переходит к осмыслению универсальной формы вещей. В этом заключается процесс «абстрагирования», когда сначала извлекается чувственное представление о предмете, а затем — его умпостигаемый вид, отражающий сущность вещи. Ключевую роль в рамках данной процедуры играет так называемый *активный* интеллект. Он придает чувственным представлениям интеллигибельный статус, выявляя универсальные характеристики вещей, после чего они усваиваются *пассивным* интеллектом. На базе данных умпостигаемых видов создаются соответствующие понятия, которые определяют мыслительную сферу человека. Таким образом, Фома Аквинский сохраняет приверженность к наследию Аристотеля и к его теоретическим установкам.

Дунс Скот в связи с этим стремился найти синтетическую позицию, которая бы примирила сторонников Августина, являвшегося последователем неоплатонизма, и средневековых приверженцев Стагирита. Во-первых, он не мог согласиться с тем, что разум в аристотелевской теории предстает в образе «чистой доски», на которой еще ничего не написано, поэтому получалось, что свое содержание ум черпает из опыта, выступая в роли реципиента. Для него разум отнюдь не напоминал дерево, которое сгорает под действием внешней силы огня, а является самим огнем. Он считал, что даже в области чувственного познания активность принадлежит человеку, а не предмету, ибо действующая причина находится в познающем. Во-вторых, он не признавал теорию «абстрагирования» Фомы Аквинского, так как полагал, что чувственный образ не может произвести более совершенную интеллектуальную форму. С другой стороны, Дунс Скот считал, что предмет не может познаваться иначе, чем

он дан в первоначальном опыте, изменчивость вещей требует соответствующей изменчивости познавательных способностей человека, но тогда разум не сможет обрести истину.

Его собственная позиция заключалась в том, что душа и предмет обоюдно соучаствуют в акте познания. На чувственном уровне вещи воспринимаются как единичные, но в своей индивидуальной спецификации они не доступны человеку. Универсальное при этом обнаруживается в самой чувственной реальности. Интеллект постигает родовидовые характеристики в процессе актуализации потенциально общей природы единичных вещей, создавая особую область сознания. В этой сфере универсальное обретает свое подлинное существование, становясь необходимым звеном соотношения мысли и бытия. Таким образом, согласно средневековому философу, «общая природа» вещей ни универсальна, ни единична, она существует как интенциональное бытие в интеллекте и как единичное в реальности. Позицию Дунса Скота достаточно трудно однозначно ранжировать в согласии с основными подходами, сложившимися в рамках средневековых университетских дискуссий. В данном контексте теория Уильяма Оккама не вызывает никаких сомнений. Ее традиционно определяют как *номинализм*.

Исходное условие его концепции заключается в том, что в реальности существуют только интуитивно познаваемые единичные вещи. При непосредственном видении предметов мы достигаем истинного знания, когда говорим, что «стена белая», созерцая ее. Если же мы не видим предмет, то подобное высказывание уже не будет обладать несомненным значением. Оккам считал, что общая природа не может являться конституирующим началом индивидуального. Всякое единичное задается исключительно своей особенной природой, нет никакой «человечности» вообще, иначе в индивиде должно быть и частное, и общее. Универсальное как таковое существует лишь по обозначению в качестве некоторого знака (таковы слова), но имеются и вполне естественные обозначения (например, дым символизирует огонь, смех — радость). Таким образом, универсалии существуют в душе, а по отношению к реальному миру они являются только фикциями.

Формирование универсальных понятий происходит через процесс абстрагирования, когда на основании непосредственного видения предмета создается мысленное представление, которое, в свою очередь, уже безразлично по отношению ко всем единичным вещам. При этом универсалии могут подразумевать вещи только в «объ-

ектном бытии», то есть на уровне «чистого» мышления, а не в сфере представления самих предметов, в «субъектном бытии». Разделение подобного рода позволяло Оккаму объяснить наличие в нашем сознании таких вымышленных представлений, как кентавр, химера и т. п. Тем самым он признавал, что разум человека обладает своей особой мыслительной реальностью, к которой, в частности, относятся и логические процедуры.

Строго следуя правилам логики, он настаивал на том, что мы не имеем права без необходимости вводить новые понятия. В этом состояла суть так называемой «бритвы Оккама». В своих построениях он использует, прежде всего, логические процедуры и понятия: «знак», «обозначение», «суппозиция» (букв. «*подстановка*»). Оккам выделял три вида «суппозиций». Первая — «персональная» — относится к реальным предметам (например, «Сократ бежит») и связана с физикой. Вторая — «простая» — подразумевает интенцию души, но никого конкретно и относится к логике («человек есть вид»). Третья — «материальная» — выступает в роли обозначения, предполагая слово или знак («человек есть имя»), и относится к грамматике. Таким образом, истина или ложь наших суждений определяется логикой и зависит от единства «подстановки» субъекта и предиката. Если предикат суппонирует то же самое, что и субъект, то высказывание верное, если нет, то ошибочное.

Впоследствии номинализм Оккама приобрел широкую популярность в университетах Западной Европы. Движение, инициированное его идеями, получило название *via moderna* («новый путь»), а центром данного направления стал Парижский университет.

Литература

1. *Августин А.* Исповедь. М.: Азбука, 1991.
2. *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Азбука, 1997.
3. *Бицилли П. М.* Элементы средневековой культуры. СПб.: Мифрил, 1995.
4. *Бл. Иоанн Дунс Скот.* Избранное. М.: Изд-во францисканцев, 2001.
5. *Бозций.* Утешение философией и другие трактаты. М.: Наука, 1990.
6. *Душин О. Э.* Исповедь и совесть в западноевропейской культуре XIII–XVI веков. СПб.: СПбГУ, 2005.

7. *Жак Ле Гофф*. Интеллектуалы в Средние века. СПб.: СПбГУ, 2003.
8. *Коплстон Ф. Ч.* Аквинат. Введение в философию великого средневекового мыслителя. Долгопрудный: Вестком, 1999.
9. *Абеляр Петр*. Теологические трактаты. М.: Прогресс, Гнозис, 1995.
10. *Суини Майкл*. Лекции по средневековой философии. Выпуск I. Средневековая христианская философия Запада. М.: Изд-во «Греко-латинский кабинет», 2001.
11. *Тертуллиан К. С. Ф.* Избранные сочинения. М.: Прогресс, 1994.
12. *Философия западноевропейского Средневековья: Учебное пособие.* СПб.: СПбГУ, 2005.
13. *Аквинский Фома*. Учение о душе. СПб.: Азбука-классика, 2004.
14. *Шишков А. М.* Средневековая интеллектуальная культура: Учебное пособие. М.: Изд-во С. А. Савин, 2003.

ГЛАВА 5

Арабо-мусульманская философия: классическая и современная

Одна из интересных особенностей исламской философии — это противоречие относительно ее природы, происхождения и общепринятого определения. Дело в том, что многие мусульмане-философы не имеют дело с исламскими проблемами в их философской деятельности (например, логика и грамматика), как и, наоборот, многие философы-немусульмане работали в области исламской философии. Хотя арабо-мусульманская философия никогда не теряла концентрацию на Коран и другие существенные мусульманские тексты. То же самое можно сказать и о языке: мусульманская философия выражена не только на арабском языке. 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.). Возможно, лучший путь определения природы арабо-мусульманской философии состоит в том, чтобы говорить, что это — традиция философии, которая проистекала из мусульманской культуры, понятой в самом широком смысле.

Природа и происхождение исламской философии

Видение мира человека мусульманской цивилизации и культуры предполагает историко-философское рассмотрение культурных феноменов и идеологических образов той эпохи. Речь идет о духовных ориентирах, с которыми представители мусульманской цивилизации, как индивиды, так и социальные группы, соотносят свои действия и образ жизни. Ценности мусульманской культуры, как, впрочем, и любой, во многом определяются базовыми ценностями, составляющими основание ценностного сознания в их целостности. С одной стороны, эти ценности определялись особенностями становления и развития Арабского халифата, а с другой — тем обстоятельством, что они сформировались как составная часть единой средиземноморской культуры и цивилизации, и тем, что они сохранили и приумножили культурные, научные и философские традиции античности, а также развивали в иных исторических условиях гуманистический характер средиземноморской культуры.

Основными структурными элементами мусульманской культуры выступают ценностно-идеологические течения, которые определяют характер познания, интерпретации и сферу допустимого понимания гносеологической картины мира. Именно в проблемном поле знания (основанном на идеале знания в исламе) мыслители мусульманского Средневековья решали каждую проблему в отдельности — будь то вопросы культуры и политики, этики и эстетики, философии и права. Идеал знания в исламе определялся *Шариатом*¹, положением о правотворчестве только Бога и пророка Мухаммада во всех областях жизни, и означал отсутствие посредников между Богом и человеком. Шариат определял: вера и разум взаимодополняют друг друга в проблемном поле знания. Вот почему мусульман-

¹ Шариат — совокупность правовых, морально-этических и религиозных норм ислама, охватывающая значительную часть жизни мусульманина и провозглашаемая в исламе как «вечное и неизменное» божественное установление. Шариат опирается на Коран, Сунну и фикх; включает в себя элементы конституционного, гражданского, уголовного, административного, семейного и процессуального права, а также моральные, этические и поведенческие (нормы вежливости) нормы без сколь-либо подробного разделения.

ская культура исходила и ориентировалась на такой идеал знания, который можно назвать единым и целостным. Например, работу известного средневекового мыслителя **ал-Газали** (1058–1111) «Возрождение религиозных наук» можно одновременно считать и философской, и юридической, и религиозной, и лингвистической, и культурологической, то есть междисциплинарной в современном понимании. Многие представители калама писали труды не только по религиозным, но и философским и естественнонаучным проблемам. И дело здесь не в слабой дифференциации наук, но в особой духовной установке мусульманской культуры: как говорил пророк Мухаммад — «Ищите знания даже в далеком Китае».

Основанная на принципах Шариата и исторического бытия Арабского халифата, амбивалентная мусульманская культура предполагает рассмотрение соотношения в ней мирского и сакрального, эзотерического и экзотерического характера. Огромная роль Шариата в жизни и преобладание мирских установок в поведении и мысли человека позволили мусульманской культуре сохранять устойчивую связь между представлениями о Космосе и этикой. Именно здесь было основание рассматривать в свое время «чужеземную науку» — философию, ориентированную на античную традицию, как неотъемлемую часть своей собственной культуры, как и в наше время — принимать современную европейскую науку и культуру.

Эзотерическое и экзотерическое в контексте проблемы разума и веры взаимодополняли друг друга. Решение проблемы соотношения разума и установлений веры показывает, что у разных мыслителей эзотерическая традиция связана с приоритетом разума. Этот взгляд подготовил суфийское решение соотношений разума и веры, включившее его в общую систему соотношений Установлений веры, Пути и Истины (Шариат-Тарикат-Хакикат). В исламской политической мысли (ал-Маварди, ал-Джувейни, ал-Газали) видно, что принципы Шариата не мешали учету исторических реалий Арабского халифата, что государство есть лишь проводник принципов Шариата. Отметим также, что вплоть до настоящего времени по отношению к мусульманской цивилизации господствуют ложные культурно-философские и политико-идеологические стереотипы. Так, термин исламский фундаментализм широко и произвольно толкуется, наводя на мысль, что это скорее «религиозный экстремизм», тогда как их необходимо четко различать.

Рассматривая общекультурные стереотипы Запада, можно выделить, например, попытки восприятия ислама и мусульманской

культуры в понятиях и категориях христианской традиции. Так, в исламе по аналогии с христианством ищут ортодоксию, теологию, церковную идеологию и т. п., которых в мусульманской культуре просто не существует. Вот почему любой мусульманин имеет право формально и реально давать священным текстам свое толкование, исходя из его социально-политических и мировоззренческих установок. Отсутствие институтов для решения спорных вопросов привело к развитию *иджтихада* — самостоятельного решения на основе свободного толкования Корана и Сунны. Многочисленные течения в исламе претендовали на право их «истинного понимания», не признавая такого права за другими. Так, в рамках ислама сложился религиозный (суннизм, шиизм, хариджизм с их многочисленными течениями) и правовой плюрализм; в суннитской юриспруденции, например, право на существование получили сразу четыре школы: ханбализм, маликизм, шафиизм и ханифизм.

Западные стереотипы породили устойчивое представление, что *калам* является ортодоксией и господствующей теологией в мусульманской философии и культуре, а мутакаллимы — одно из ведущих течений свободомыслия на средневековом мусульманском Востоке. Следует помнить, что ислам и исламская культура в разные исторические эпохи и в разных странах имеют свои особенности, поэтому не следует отрицать гуманистический характер мусульманской культуры. В средневековой мусульманской культуре выявлены три аспекта гуманизма: религиозный, адабный (*адаб* соответствует идеалу *humanitas*, то есть идеалу развития во имя всеобщего блага способностей человека) и философский гуманизм. Существовал и гуманизм, развивавшийся под влиянием эллинистического гностицизма, герметизма и неоплатонизма; эти гуманистические искания, концентрировавшиеся вокруг темы «совершенного человека», представлены именами Ибн-Араби, ал-Халладжа и Ш. ас-Сухраварди. Наконец, гуманизм, акцентирующий внимание на величии человеческого разума, обнаруживается в творчестве **арэРази** (865–925 или 934), отвергавшего Откровение и утверждавшего автономию человеческого разума в духе европейского Просвещения. Что касается *адаба*, то адабная литература имела своей целью просвещение и наставление, куда наряду с афоризмами и анекдотами философов включались цитаты из арабской поэзии, хадисов и стихов из Корана. В более широком смысле в эпоху Аббасидов *адаб* осуществлял ту же нравственную, общественную и интеллектуальную миссию, как и латинская *humanitas*, что при

взаимодействии с другими культурами привело к расширению содержания *адаба*, который стал включать в себя и неарабскую литературу (греческую и иранскую).

Также не стоит применять западно-миссионерский подход к мусульманскому обществу и его культуре, считая миссию Запада на мусульманском Востоке прогрессивной и освободительной. Дело в том, что классическая арабо-мусульманская культура была открыта к взаимодействию с другими культурами, а современная исламская культура, если и не противостоит, то, видимо, не готова к современному межкультурному диалогу. Отсутствие монопольного права на «знание» со стороны религиозных деятелей позволило в период исламизации культур покоренных народов выйти далеко за рамки религиозных догм, включив «чужестранные» науки, и прежде всего античную философию, в ареал мусульманской культуры. Арабский халифат стал также центром культурного взаимодействия различных конфессий: ислама, христианства и иудаизма. Современные мыслители пытаются определить то неизменное, что должно сохраниться в исламе как цивилизационном феномене, и соотнести его с национально-государственным измерением в эпоху перехода к индустриальному и постиндустриальному развитию обществ мусульманского Востока.

Когда исламская философия началась? На этот вопрос трудно дать однозначный ответ. Ибо с самого возникновения ислама появилось целое разнообразие юридических и теологических проблем, которые являются философскими или, по крайней мере, используют философские аргументы в их разъяснении. Например, были жаркие споры относительно приемлемости антропоморфичности языка при описании божества. «Золотой век» мусульманской цивилизации и философии пришелся на IX–XII столетия, когда именно мусульманская культура стала определять уровень мировой культуры — как духовной, так и материальной. Превосходство Аббасидов над Омейядами привело к движению исламской империи в восточном направлении, столица переместилась из Дамаска в Багдад. Ислам доминировал над такими областями, как Египет, Сирия и Персия, которые были погружены в греческую культуру. Арабский халифат объединил средиземноморскую цивилизацию с индоиранскими культурным ареалом. Новые правители стремились применять знание в реальных делах. Многие из этого знания было явно практическим, основанным на медицине, астрологии, астрономии, математике и инженерии. Халиф ал-Мамун основал

в Багдаде (832) *Дом Мудрости*, который служил как обсерватория и, более важно, как библиотека и центр перевода греческих текстов на арабский язык. Мусульманский мир получил возможность ознакомиться с достижениями естественнонаучной, философской и культурной мысли Эллады, Рима, Ирана, Средней Азии и Индии.

Многие из переводчиков были христиане, они перевели тексты сначала с греческого на сирийский, а затем на арабский язык. В дополнение к влиянию многих переводов греческих текстов, имела также важная передача индийской и персидской литературы на арабский язык, который, несомненно, имел влияние на развитие мусульманской философии. Ислам представляет полную практическую и теоретическую модель природы действительности, и первые учения греков часто казались ненужными и даже оппозиционно настроенными в отношении ислама. Мусульмане в своей практической жизни и разрешении теоретических проблем опирались не только на Коран. В помощь ему были и хадисы, традиционные высказывания Пророка и справедливых халифов (его непосредственные преемники и последователи), и сунна, установившийся порядок сообщества. Имелась далее система исламского законодательства — фикх, который обсуждал специфические проблемы относительно того, как мусульмане должны вести себя, и наука грамматики, которая объясняла, как арабский язык должен быть понят.

К этому времени была хорошо развитая система *калам* (с араб. — «речь, беседа»), который имел дело с менее очевидными сурами Корана и искал концептуальное единство в явных трудностях, являющихся результатом комбинаций различных канонических текстов. В Средневековье этот термин имел три значения: Слово Божье (в смысле *Логоса* неоплатоников), способ рассуждения, основанный на разуме — логика или диалектика; «спекулятивная теология». «Спекулятивная теология» опиралась на силлогизм и аналогию, в основе которых лежали философские положения, а не следование религиозным авторитетам (*таклид*). Представители калама — мутакаллимы подвергались резкой критике со стороны догматиков-традиционалистов (салафитов): ханбалитов, которые отказывались обсуждать антропоморфистские стихи Корана; хашвитов, которые, напротив, отказывались обсуждать стихи, запрещающие антропоморфическое представление о Боге. В историко-философском плане калам можно рассматривать как третью попытку философизации «священного писания» после Филона Александрийского и представителей патристики.

Мутакаллимы трактовали Коран в терминах философии и обсуждали такие проблемы, как атрибуты Аллаха, извечности и сотворения Корана, проблему сотворения мира и атомарной структуры мира, проблему причинности, проблему свободной воли и предопределения. В истории развития калама принято выделять три этапа: ранний, который представлен *мутазилизмом* (IX в.); поздний — *ашаризмом* (X–XII вв.); и, наконец, этап сближения калама с философией *восточного перипатетизма* (XIII–XV вв.). 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. Историческая заслуга мутазитов заключалась в том, что они первыми пробили брешь в догматической мусульманской мысли, строившей свое мировоззрение на слепой вере в каждую букву «священных текстов». После этого религиозные деятели уже не могли отвечать на все вопросы, касавшиеся истины догматов ислама, традиционным *бия кайфа* («не спрашивай как»). Они выступали также против всякого антропоморфизма.

Основные черты ашаризма и в целом калама — рационализм, антиавторитаризм, преимущественное внимание к собственно философской проблематике — объясняют тот факт, что деятельность их адептов воспринималась достаточно настороженно, а порой и резко враждебно со стороны большинства мусульманских традиционалистов (салафитов). Начиная с деятельности **ашәШхррастан** (1075–1153) и **Ф. араРази** (865–925), происходит сближение калама и восточного перипатетизма, завершившееся в конечном счете их слиянием.

Ранние завоевания мусульман принесли им близкий контакт с центрами цивилизации, на которые повлияли христианство и иудаизм, а также греческая культура. Парадигма мусульманской цивилизации имеет две доминирующие составляющие: ислам и эллинизм. Многие правители желали понимать и использовать греческие формы знания, как практические, так и теоретические, чему должен был способствовать перевод важных текстов, выражавший официальную поддержку ассимиляции греческой культуры. Однако античное наследие сознательно культивировалось только в «спекулятивной теологии», естественных науках, в философии. Мусульманский Восток использовал греческое наследие для усиления своих собственных духовных устремлений и практических целей.

Мощное воздействие на все области исламской философии имел неоплатонизм и перипатетическая философия. Восточные перипатетики, ориентировавшиеся на античную модель философствования, были хорошо знакомы с универсалистским духом античной культуры, с преемственностью, обеспечивающей связь мудрости античных и самих арабо-мусульманских философов. Представляется, что идея преемственности, связывающая древнегреческую науку, философию и культуру с восходящей арабо-мусульманской культурой, имела важное значение в философском творчестве арабо-мусульманских мыслителей (ал-Кинди, ал-Фараби).

Ведущей среди неоплатонических мыслителей в середине X в. была группа «Чистые братья» (*Ikhwan As-safa*), которые представили эклектичную философию, предназначенную для того, чтобы облегчить духовное освобождение через философское совершенствование. Их политико-философские идеи легли в основу идеологии карматского государства в Аравии и фатимитского государства в Африке. «Чистые братья» всегда находились в оппозиции к правящему режиму, официальной идеологии и стремились на основе аллегорической интерпретации «священных текстов» найти общечеловеческую универсальную истину. Ими были написаны 52 трактата, энциклопедический свод знаний под названием «Послание Чистых братьев и верных друзей». 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 пифагорейцев и учения Древней Индии и Ирана. В основе онтологического и космологического учения «Чистых братьев» лежало представление о макро- и микрокосмосе. 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 ими как добродетель высшего порядка.

В исламской философии также развивался аристотелизм, особенно теми мыслителями, которые были увлечены логикой и метафизикой. Имелись даже мыслители, которые, кажется, испытали влияние греческого скептицизма, обратившего его в значительной степени против религии: **Ибн арэРаванди** (827?–864) и **АрэРази** (865–925 или 934), который представил тщательный критический анализ многих ведущих сверхъестественных идей того времени.

Философия, которая передавалась на арабский язык в это время, была глубоко неоплатонической; она имела тенденцию соглашаться с Аристотелем в том, что мир вечен, что имеется иерархия духовных сущностей и т. п. Эта система мысли была основана на разуме, в противоположность Откровению. Таким образом, философия пришла в ислам не как альтернативная формулировка религиозных истин, но как конкурирующая система мысли, та, которая требовала оппозиции исламу. И мусульмане-философы должны были оправдать себя, и делали это они особыми путями.

Фалсафа и хикма

Перипатетическая философия в исламском мире имела значительную важность в IX–XII вв. н. э. Отчетливость этой формы рассуждения из традиционных исламских методологий была подчеркнута при помощи термина *фалсафа*. Арабский язык разработал неологизм, чтобы представить античную философию и учения мыслителей, ориентировавшихся на античные модели философствования. Фалсафа никогда не стремилась стать служанкой богословия и развивала светскую культуру. Часто, однако, использовался знакомый арабский термин *хикма* («мудрость»), имеющий более широкое значение, чем фалсафа. Правильная часть калам (богословия) классифицировалась бы как хикма, как будет классифицироваться мистицизм или суфизм. Принимая во внимание, что большая часть фалсафа определяется как знание существующего, более широкие концепции дисциплины имеют тенденцию использовать термин *хикма*. Ал-Сухраварди, создатель иллюминационистской философии, называемый Мудрецом Ал-Ишрак, использовал это название, которое было принято позже Садр ад-Дином аш-Ширази (Мулла Садра) и которое часто переводится по-английски как теософия. Этот вид философии вовлекает изучение действительности, которая преобразовывает душу и никогда не отделена от духовной чистоты и религиозной святости.

Философия как хикма имеет преимущество, ибо касается широкого диапазона концептуальных проблем в пределах ислама — с экзотерическими аспектами Коранического Откровения и тайных измерений, которые находятся в сердце религии. И Коран, и Вселенная часто рассматриваются как аспекты Божественного

Откровения, требующие интерпретации, и философия в самом широком смысле имеет здесь жизненную роль. Это часто была *форма интерпретации*, одобренная западными комментаторами, которые были заинтересованы процессом достижения греческих (а иногда индийских и персидских) идей исламского мира и формирования альтернативных систем философии. Без сомнения, значимая часть исламской философии следует по этому пути, и изучение этого процесса больше соответствует части *истории идей*, чем философии. Хотя центральные принципы философа имеют свое происхождение в греческой философии, они были так радикально преобразованы и развиты в пределах исламской философии, что последние являются просто результатом передачи идей ислама вне его сферы.

Западные комментаторы имели тенденцию к сверхвизуальному выделению греческого фона исламской философии, все же большинство главных исламских философов писало экстенсивно о Коране и видело роль философии в герменевтическом исследовании священных текстов. Это особенно имеет место с философами в Персии и Индии, которые продолжили философскую традицию после того, как она в значительной степени пришла в упадок, в форме перипатетики. Мусульманская философия основана на интерпретации священного текста, который является результатом Откровения. Она имеет дело с людьми и их энтелехией, с Единым или Чистым бытием, и видами универсальной иерархии, со Вселенной и заключительным возвращением всех вещей Богу. Иными словами, мусульманская философия не преходящее явление, а продолжающаяся традиция в исламском мире, существенный аспект мусульманской цивилизации.

Философия восточного перипатетизма

АлэЖинди (кон. VIII в. — между 860–879) — арабский ученый-энциклопедист и философ, родоначальник восточного перипатетизма, философа, имел почетный титул «Философ арабов». Написал более 200 трактатов, более сотни из которых на разных языках доступны современному читателю. Он был одним из первых арабо-мусульманских философов, переведенных на латинский язык в средневековой Европе. В условиях господства мусульманской иде-

ологии он сформулировал главные для всей арабо-мусульманской философии вопросы: рационально-аллегорическое толкование «священных текстов»; отождествление Бога с первопричиной; толкование творения как надления вещей существованием и как разновидности причинно-следственных отношений и, наконец, как процесса эманации; им дана философская интерпретация проблемы бессмертия индивидуальной души. В его учении выделяются, как правило, два аспекта: первый из них связан с поиском внутреннего смысла Корана на основе аллегорической интерпретации и попыткой легализации философии в мусульманском обществе. Второй — собственно философское учение ал-Кинди, которое основано на идеях Аристотеля, афинской школы неоплатоников (в частности, Прокла) и христианствующего неоплатоника Иоанна Филопона.

К одной из основных его концепций относится учение о четырех видах разума: деятельного, всегда пребывающего в актуальном состоянии; потенциального, находящегося в состоянии «лишенности»; разума по обладанию, перешедшего в актуальное состояние; разума проявляющегося, то есть функционирующего. Трактую философию как «познание истинной природы вещей в силу человеческой способности», ал-Кинди не представляет ее предмета без математических наук и без наук о природе. Сама философия — это знание о субстанциях, о количестве и качестве, а также учение о таких всеобщих определениях бытия, как материя, форма, место, движение и время. Она является также познанием истинной природы вещей, связанным с ответами на четыре вопроса: «Есть ли это?», «Что это?», «Каково это?», «Почему это?» В проблеме соотношения общего и единичного ал-Кинди воспринимает аристотелевскую идею в интерпретации Порфирия и говорит о роде, виде, различающем, собственном и случайном признаках. Он выделяет пять «прасубстанций», или сущностей (вместо десяти категорий Аристотеля) — материю, форму, движение, пространство и время. По ал-Кинди, каждая вещь состоит из материи и формы. Материя, как основная сущность, не уничтожается, она держит на себе все, а сама ни на чем не удерживается.

Наука, постигающая причины бытия мира, есть, по ал-Кинди, «первая философия». Она является высшей ступенью философского знания, потому что она «наука истинности первого (Бог), который является причиной всех истин». Защищая философию, ал-Кинди доказывал, что она не противоречит религии и дает возможность символично-аллегорического толкования Корана, укрепляя

тем самым мусульманскую веру. Признавая способность разума уяснить язык Откровения, он находит в Коране высказывания, побуждающие обращаться к свету разума. Разум не останавливается у неких границ, а переходит их, требуя знания всех истин. Во многом именно благодаря ал-Кинди античная философия и культура стали составной частью мусульманской цивилизации, а его творчество оказало большое влияние на развитие арабо-мусульманской и средневековой европейской философии. Вместе с тем основоположником восточного перипатетизма по праву считается Абу Наср ал-Фараби.

Ал-Фараби и развитие античной философской традиции

Яхья Ибн-Ади — один из самых ранних философов в Багдаде (был фактически христианином) — и его ученик ал-Фараби создали многое, что обсуждалось в течение следующих четырех столетий. **Ал-Фараби** (870–950), философ и ученый-энциклопедист, крупнейший представитель восточного перипатетизма. Широкая образованность и ученость снискали ему славу «Второго Учителя» (после Аристотеля). Круг его интересов был широк: философия и логика, политика и этика, музыка и астрономия, математика и естествознание. Наиболее известной работой ал-Фараби является экзотерический труд «Трактат о взглядах жителей добродетельного города». Начиная с ал-Фараби, восточные перипатетики стали рассматривать философию как науку, призванную служить не только истине (теоретическому разуму), но и благу (практическому разуму), а религия стала рассматриваться лишь как важное политическое искусство, имеющее не теоретико-познавательное, а прикладное значение. Теоретической основой решения вопроса о соотношении философии и религии служило учение о том, что философы приобщаются к истине на основе аподейктики (абсолютно достоверного знания), а «широкая публика», неспособная к теоретическому мышлению, — на основе диалектики, софистики, риторики и поэтики. Опираясь на это учение, ал-Фараби разработал теорию «добродетельного города», жизнь которого основана на «добродетельной религии» как аналоге истинной философии. Основоположения этого учения направлены на то, чтобы показать

отсутствие противоречий между религией и философией, причем последняя рассматривается как падчерица первой. Основные задачи философии и религии ал-Фараби пытался решить в контексте их подчиненности задачам гражданской науки или политики. Согласно его классификации наук, религия в обществе имеет лишь функциональное значение.

У ал-Фараби метафизика дополняется неоплатонической концепцией эманации как «идеальной религии» добродетельного города, подражающей «истинной философии» и устанавливающей «согласие» между учением философов об извечности мира и креационизмом ислама. Необходимость же такого «согласия» была обусловлена нестабильной общественно-политической ситуацией в Арабском халифате в X в., когда перед философами появилась перспектива создания модели идеального государства по образцу платоновского «Государства».

У ал-Фараби метафизика являлась связующей между логикой, математикой, физикой, или науками теоретического разума, и политикой, юриспруденцией (фикх), каламом, являвшимися науками практического разума. Метафизика имела в качестве своего предмета иерархическую структуру бытия и Бога. Эти метафизические объекты рассматриваются в одной главе с физикой, между тем как политика, фикх и калам составляют содержание следующей главы. Так, рассуждения о Боге и мире соединяются с рассуждениями о человеке и человеческом общежитии. Подчеркнем, что метафизика и калам разведены — между ними находится политика и юриспруденция. Труды ал-Фараби оказали существенное влияние на философские взгляды крупнейшего арабо-мусульманского мыслителя Ибн-Сины.

Ибн-Сина и расцвет классической арабо-мусульманской философии

Абу Али ИбнэСина (Авиценна) (980–1037) известен как создатель перипатетической философской системы, той, которая имела важное значение в пределах и мусульманской, и западной философии. Он автор знаменитого «Канона врачебной науки», многотомного энциклопедического труда «Книга исцеления» и многих других философских научных трактатов. Философские и медицинские

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

Теоретические науки у Ибн-Сины предваряются логикой, при этом помимо аристотелевского «Органона» он широко использовал логические учения стоиков: он вносил важные коррективы в логику Аристотеля, стремясь преодолеть чрезмерную созерцательность «Органона» и приспособить его принципы к задачам естественных наук, основанных на опыте и наблюдении. В этом же учении, по существу, содержится решение Ибн-Синою вопроса о соотношении между философией, теологией и религией: философия основывается на единственно достоверных, аподиктических суждениях, «спекулятивная теология» опирается на диалектику и софистику; религия основана на риторических и поэтических речениях. Аристотелевская Вселенная им преобразовывается, а сама философия становится типом гнозиса или Софии.

После логики у Ибн-Сины следовала онтология, в частности учение об универсалиях, соотношении сущности и существования, бытия возможном и необходимом. Предметом метафизики у Ибн-Сины, как и у Аристотеля, выступало сущее как таковое. Основная же задача метафизики — доказательство наличия у сущего единого начала или того, что античные философы называли «первосущим». Рассматривая вопрос о соотношении между единым первоначалом и множественным в своих конкретных проявлениях миром, то есть между имеющим основание своего бытия в себе и имеющим такое основание в другом, Ибн-Сина исходил из того, что по отношению к первосущему и к миру бытие трактуется «по аналогии». В «божественной науке» соотношение между этими тремя «ипостасями» сущего именуется «эманацией», и онтология Ибн-Сины приобретает характер натуралистического пантеизма. Его понятие

философии играло важную роль в развитии будущего иллюминативизма и форм суфийской философии, которые стремятся не только понимать Вселенную рационально, но также и анализировать то, что мы чувствуем, когда мы рассматриваем божественную тайну Вселенной.

Пионеры восточного перипатетизма в мусульманской Испании и Северной Африке

Особенно богатая смешанная философия процветала в мусульманской части Пиренейского полуострова (ал-Андалус) и на Севере Африки. Ибн Массара ввез в мусульманскую Испанию идеи мутазилитов, суфиев, неоплатоников и неопифагорейев. Известно, что иудейская философия Средневековья в значительной мере зависела от философии ислама. Арабский язык был языком иудейского интеллектуального сообщества X–XI вв. При всем типологическом несхождении культур арабоязычного мира и античности, эллинизма или же западного Средневековья в них была по меньшей мере, одна сфера — философия, которая позволяла вести конструктивный диалог, рассуждать о развивающемся философском знании. Ибн Гебироль и Ибн-Цаддик отстаивали неоплатонизм; Иегуда Галеви отстаивал превосходство иудаизма в равной степени над философией, христианством и исламом; Ибн Дауд старался примирить философию с верой через Аристотеля; **Мисей Маймонид** (1135–1204) выступал за компромисс между беспристрастным мышлением и конкретикой священных писаний.

Ибн-Масарра защищал форму мистицизма, и этот тип размышления был важен и для **ИбнэБаджжа** (1070–1138), **ИбнэТуфайля** (ок.1105–1185) и **ИбнэРушда** (1126–1198), то есть тех, кто пытался развить их религиозное сознание вне структуры традиционной религии.

Ибн-Баджжа был пионером перипатетической философии в мусульманской Испании. Его основные работы впервые были переведены с древнееврейских рукописей на французский язык лишь в середине XIX в., а с арабских рукописей на испанский и частично на английский язык — лишь в середине XX в. Он хорошо знал ра-

боты Платона, Аристотеля и других античных философов. Между тем Ибн-Баджжа не только оказал большое влияние на дальнейшее развитие восточного перипатетизма, в особенности на взгляды Ибн-Туфайля, был не только связующим звеном между ал-Фараби и Ибн-Рушдом, но и во многом определил последовательный характер философского рационализма перипатетиков ал-Андалуса. К наиболее важным работам Ибн-Баджжи можно отнести «Прощальное послание», в котором рассматриваются вопросы о первом двигателе, человеческой цели, соединении человека с деятельным разумом, а также «Жизнеустройство уединенника». Название последней работы определяет философскую максиму его учения — как философ или группа философов могут достичь счастья или обрести интеллектуальные высшие и нравственные добродетели в обществе, далеком от совершенства. Речь идет о путях достижения счастья именно мудрецами, философами, а не суфиями, путь которых к блаженству лежит через аскезу и экстаз.

Высшую ступень бытия у Ибн-Баджжи образует абсолютно необходимое бытие (Бог), а низшую — абсолютное небытие. Бог — «необходимо сущее само по себе», по отношению к которому все прочее выступает в качестве «возможно сущего». Это чистый разум, чистое мышление, пребывающее за гранью видимого, феноменального мира и находящееся в состоянии чистого самосозерцания. Объектом божественного мышления может быть только сама божественная сущность. Рассматривая проблему отношения Бога к миру, Ибн-Баджжа пытался максимально обособить Аллаха от мира его творений, перенося его как бы на крайнюю периферию бытия, благодаря чему природа обретает самостоятельную жизнь и развивается по своим законам. Бог трактуется как цель всех целей и наделяется ограниченной функцией — служить перводвигателем, источником упорядоченности и гармонии мира. 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. Концепция «деятельного разума» лежит у него в основе практической философии, которая направлена на совершенство и счастье философа. Идею о достижении единства человека с «деятельным разумом» он рассматривал как счастье, осуществимое в уединении, отшельничестве.

Последователь Ибн-Баджжи **Ибн-Туфайл (Абубацер)** создал учение о *философской робинзонаде*. Ибн-Туфайл — арабский

философ, ученый, государственный деятель, считался знатоком философии и естественных наук, астрономии и медицины, музыки и поэзии, суфизма. Им написан ряд трактатов по медицине, но сохранилась только его философская повесть «Живой, сын Бодрствующего». В ней рассматриваются вопросы онтологии и гносеологии, психологии и религии, взаимоотношения человека и общества. Дается картина естественной эволюции человеческого рода и на этой основе рассматривается возможность познания мира как философской истины. Формирование мировоззрения человека им связывается, 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 основанного на разуме убеждения в существовании Бога. Этот философский Бог, по его мнению, и есть истина. «Естественная религия» противопоставлялась обычной, выраженной в форме притч и опирающейся на чувство.

ИбнэРушд (Аверроэс) — вершина восточного перипатетизма, средневековой философии арабского Востока. Его наследие включает в себя самостоятельные труды и комментарии чуть ли не по всем известным тогда отраслям знания: философии, естественным наукам, медицине, юриспруденции и филологии. Большинство сочинений — 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». Он утверждал, что оба — «философ и рядовой верующий» — могут быть счастливы, но каждый по-своему. У Ибн-Рушда теология основывается на диалектических, а религия — на риторических суждениях. Тесная связь диалектики и риторики обусловлена тем, что они опираются на общераспространенное мнение и не могут дать достоверное знание. Ученый считал, что религия является необходимой основой интеграции человеческого коллектива, без которой невозможно приобрести ни нравственных, ни теоретических добродетелей. Религия необходима потому, что рассчитана на всех, общедоступна и направлена на поддержание в обществе определенных нравственных норм и добродетелей, являющихся

основой для развития научных знаний и обретения теоретических добродетелей.

Важная проблема происхождения мира и его отношения к Первосущему в философии ал-Фараби и Ибн-Сины решалась на основе теории эманации, сочетавшей в себе основные положения неоплатонического учения об «истечении» всего сущего из Единого с космологией Аристотеля. Ибн-Рушд отвергал эманационную теорию происхождения мира и считал, что волюнтаристское объяснение сущности Бога мутакаллимами есть не что иное, как «поэтическая речь». Этой концепции Бога Ибн-Рушд противопоставлял теорию, согласно которой Первосущее действует по определенным законам и его «провидение» простирается лишь на всеобщий ход мировых процессов. Данная теория соответствует трактовке Аллаха предшествовавшими восточными перипатетиками как Первосущего, действия которого следуют определенному разумно-логическому началу. Философы превращают Бога в вечного человека, а человека — в смертного Бога. Выдвинутая Ибн-Рушдом концепция Первосущего, отождествляющая его с мировым порядком, а этот последний — с действием природных сил, не нуждалась ни в различении в предметах сущности и существования, ни в делении сущего на возможное и необходимое и в целом была крупным шагом вперед на пути утверждения автономности и самодеятельности мира.

Мыслитель, лучше известный, возможно, по его работе по истории и социологии, чем в философии, **Ибн-Хальдун** (1332–1406). Получил традиционное религиозное образование, изучал философию, служил у нескольких султанов; ряд лет провел на службе у монгольского полководца Тимура (Тамерлана). Сферой его научных и философских интересов была история. Он впервые в истории науки создал теорию поступательного развития общества от низшей ступени (варварства) к высшей (цивилизации) через развитие форм производительной деятельности людей, объясняя развитие форм общественной жизни развитием производства. Основной труд Ибн-Хальдуна — «Книга назидательных примеров из истории арабов, персов и берберов и их современников, имевших большую власть» («*Китаб ал-Ибар*»). Он представляет превосходное резюме предшествующих философских движений в пределах исламского мира, хотя с консервативной (ашаритской) точки зрения. В первой части — «Мукаддима» («Пролегомены», «Введение») (написана в 1375–1378 гг.) дается теоретическое изложение наиболее важных

проблем социальной философии и философии истории. Государство, по Ибн-Хальдуну, является той политической и социальной единицей, которая только и делает возможным существование человеческой цивилизации, которая и являлась предметом его исследования, предметом «новой науки».

Суфизм — философия в рамках мистицизма

Философия сохранялась в шиитском мире гораздо легче, и традиция уважения философии в Персии и других шиитских общинах продолжается до сего дня. Шииты обращаются также к власти имамов, и особенно к двенадцатому имаму, Али. Мусульмане-сунниты считали, что дверь к *иджитихад* (самостоятельное решение на основе свободного толкования Корана и Сунны) закрыта и они должны искать решения любых теоретических и практических трудностей. В то время как перипатетическая философия пришла в упадок в суннитском мире после XII в. н. э., она продолжилась как часть разнообразия философских подходов в шиитском мире или на собственных основаниях, или объединенная с элементами иллюминалистской (*ishraqi* — «озарение») философии и развивалась во все более сложные теоретические системы. Философия продолжала процветать и в суннитском, и в шиитском мирах в виде мистической философии, или суфизма, который был постоянным аспектом мусульманской философии на протяжении всей ее жизни.

Суфизм (*атМхасавуф*) — мистико-аскетическое течение в исламе. Основными составляющими суфизма принято считать аскетизм, подвижничество и мистицизм. Как широкое идеологическое течение он охватил литературу (поэзию), искусство (музыку), философию, историю и народную культуру. Принцип «универсальности» был одним из основных в суфизме. Суфием мог стать представитель практически любого религиозного направления в исламе, сторонник любой юридической школы, крестьянин или ремесленник, воин или книжник, представитель знати. Поэтому среди суфиев мы встречаем всемирно известных писателей и поэтов: **Абдаллах Ансари** (ум. в 1089), **Санаи** (ум. ок. 1190), **Фарид адэдин Аттар** (ум. ок. 1220), **Джелал адэдин Руми** (ум. ок. 1273);

известных авторитетов суннитского ислама: **алэГазали** (ум. в 1111), **ИбнэГайми** (ум. в 1328); философов: **асэСухраварди** (ум. в 1191) и **ИбнэАраби** (ум. в 1240). Суфизм далеко не всегда совпадает с личными историями самих суфиев, которые обращались к суфизму, а затем «уходили», порывали с ним, бессильные изменить общий ход его развития.

Несомненно, суфизм — явление исторического порядка. Не приуроченный ни к одной из определенных стран, а распространившийся от Гибралтара до Инда, суфизм оказался целой эпохой в развитии литературы и философии стран мусульманского Востока. Время начала распространения суфизма — первая половина VIII в., апогей его расцвета в разных областях стран Ближнего и Среднего Востока датируется XIII–XV вв. — периодом расцвета суфийских орденов, в частности ордена «Маулавийа», в основе которого лежат принципы знаменитого поэта Руми. Одним из первых, кто пытался сформулировать целостную доктрину суфизма, был ал-Кушейри (ум. в 1072). Суфийская теория и практика предполагали уход от реальной жизни, пассивное отношение к миру. Люди, обратившиеся к суфизму, считали, что мирская жизнь лишена красоты и радости, справедливости и свободы, что возможности человека крайне ограничены, поэтому следует отказаться от мирских дел и вступить на путь аскетизма и поисков «лучшего мира».

Неоднозначность социальной природы суфизма обусловлена по крайней мере четырьмя важными факторами. Во-первых, суфийское учение о непосредственном общении верующего с Богом способствует религиозному рвению масс. Второе — в суфийской практике руководство со стороны суфийского шейха и следование его примеру в жизни было обязательным. Третье — позиция суфиев во многом объясняется недовольством социальными порядками, коррупцией и стяжательством правителей и их приближенных. Они исходили из идеализированных норм социальной жизни Мединского государства времен пророка. Четвертое — суфийский мистицизм таил в себе и опасность для традиционалистов. В нем можно выделить несколько концепций единения с Богом, например, экзистенциально-онтологическую (*алЖалладж*), гносеологическо-теоретическую (*алМазали*), а также так называемый мистический пантеизм, учение о единстве бытия Ибн-Араби. Особенностью метода суфизма была попытка охватить всю действительность в ее целостности, а человека — в его целокупности. Мир, как и человека, нельзя разложить на части, постижение

возможно только через интуицию, озарение. Своеобразие метода предопределило и особенности философствования: символика, аллегория, «тайное знание».

Мистическая философия в исламе представляет постоянную традицию в пределах исламского мира. Некоторые философы сумели объединить мистицизм с перипатетической мыслью, в то время как другие видели в нем оппозицию перипатетизму. Суфий ал-Газали утверждал первенство практического разума, доказывая, что ал-Фараби, Ибн-Сина и их последователи разрушают веру, а тем самым и нравственные устои общества. Он чувствовал, что одного разума недостаточно для постижения высших истин, и пытался найти иную способность для постижения тайны бытия. Единственный выход из создавшегося положения он связывает с суфизмом. В «Нише света» он рисует картину мира, концентрирующегося вокруг понятия света, опираясь на коранический стих (24: 34), который говорит о Боге как о свете небесном и земном и который, как и другие суфии, ал-Газали интерпретирует в символических терминах. Божественный свет, заливая мир, поддерживает его бесконечным множеством лучей. Понятие «свет» (*нур*), утверждал он, с одной стороны, обозначает Бога, а с другой, — светлое, проливающее свет абсолютное бытие. Процесс познания он понимает как процесс единения с Богом, завершающийся «аннигиляцией» (*фана*). *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». Это — «диалектики любви», когда душа перестает быть «мудрым разумом» для того, чтобы стать «любящим разумом».

К суфиям относятся и мыслители типа **ас-Сухраварди** (1155–1191) и **Ибн-Араби** (1165–1240). Ас-Сухраварди — иранский философ-мистик, создатель учения «об озарении» (*иширак*), писал на арабском и персидском языках. Он изучил философию Ибн-Сины и его последователей, испытал сильное влияние зороастризма и широко применял его символику и ангеологию. Для обозначения световых эманаций различного уровня 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 он отстаивал преимущества мистической интуиции и божественного

откровения, но в то же время высоко оценивал значение философских наук как необходимую ступень к достижению «озарения». Его философская система — это оригинальное синкретическое учение, в котором соединены идеи неоплатонизма, исмаилизма (одно из направлений шиизма), зороастрийской мифологии, восточного перипатетизма и суфизма. В основе этого синкретизма лежала идея о том, что во все времена в мире пребывала некая высшая мудрость, единая для всех религий и народов. «Ишрамитская» (иллюминационистская) доктрина ас-Сухраварди знаменовала собой поворот классической мусульманской философии от последовательного рационализма к такой форме философствования, в которой доминировала эпистемология и аскетическая практика, то есть духовное очищение и аскетизм стали обязательным условием философских рассуждений и постижения истины.

Ибн-Араби — крупнейший арабо-мусульманский философ-мистик и поэт, создатель учения о «единстве бытия». Последователи Ибн-Араби звали его Величайшим учителем (*аш-Шейх ал-Мукбар*) и Сыном Платона. Он хорошо знал учения античных мыслителей, религиозно-философские системы неисламского Востока, считался поклонником учений ал-Газали и ас-Сухраварди. Его труды, и прежде всего «Мекканские откровения», предназначены и суфиям, и образованным читателям, преимущественно мусульманским юристам (*факихам*), и «теологам» (*улемам*). Риторический стиль его «Мекканских откровений» содержит как диалектические рассуждения (*назар*), так и символику духовной практики и откровения. Как «рационализирующий» философ-мистик он стремится свести все «тайнства веры» к некоей всеобъемлющей концептуальной системе, но как суфий мыслитель отрицает значение рациональных суждений и общепризнанных социально-религиозных норм. Дело в том, что он признает сущностное различие между истиной и верой, между целями «законов» и истинного откровения. Бытие у него едино, но рассматривается двояко — как Истина и как Творение, как абсолютное единство и как множественность. Атрибуты и качества Бога, рассеянные в предметах и сущностях Вселенной, собраны воедино лишь в Совершенном Человеке — земной ипостаси и «зеркале Бога». 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.

Классическая арабо-мусульманская философия в зеркале западноевропейской схоластики

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». К концу XI в. основные сочинения, содержавшие греческую ученость, были уже известны и испанским арабам. Связи между арабской наукой Испании и латинским Западом прослеживаются с X в. Переводы с арабского на латынь осуществлялись через посредство христиан, арабов и евреев (среди последних особенно прославился Абрахам Ибн Дауд). Переводились только научные и философские работы. Так, христианской Европе остались неизвестными сборники хадисов, литература по мусульманской юриспруденции и знаменитый трактат ал-Газали «Возрождение религиозных наук».

Только с 1125 г. Европа стала знакомиться с сочинениями Аристотеля. Характерным для восточного перипатетизма, однако, является восприятие Аристотеля преимущественно как ученого и философа, а не теологически настроенного мыслителя. Одновременно шел процесс ознакомления с философским наследием Авиценны и Аверроэса. Неоплатонические работы Ибн-Сины привлекали к себе внимание для обоснования августицианства. В XIII в. влияние Авиценны прослеживается у Вильгельма Овернского, у парижских и английских францисканцев, у Александра Гальского, Бонавентуры. Это влияние достигает своего апогея в иллюминизме Роджера Бэкона, чьи политические идеи находились в полном согласии с разработанной Авиценной теорией халифата. Альберт Великий, Фома Аквинский и Дунс Скот испытали влияние Авиценны. Некоторые исследователи пытаются также возвести к Авиценне *cogito* Декарта.

Влияние Аверроэса на христианскую Европу связано с распространением в ней аристотелизма. С начала XII столетия в Оксфорде и Париже читали переведенные с арабского на латынь «Физику», «Метафизику» и полный «Органон» Аристотеля. В тематике пере-

водов преобладали философские дисциплины, а также медицина и астрономия; европейцы открыли для себя «древнюю философию», то есть науки эллинского мира. Отсюда характерная для «арабской» струи в интеллектуальной жизни средневековой Европы неприязнь к гуманитарным и богословским штудиям. Вместе с ростом популярности Аристотеля возрастал в Европе и интерес к идее Ибн-Рушда, касавшейся соотношения философии и религии и «примирявшей» их за счет последней. Ее толковали как признание «двойственной истины», но в действительности это означало «уничтожение» религии и теологии, поскольку предполагалось, что та и другая могут в существенных пунктах приходиться в противоречие с разумом. Эти идеи получили развитие в трудах Сигера Брабранского. Фома Аквинский был вынужден выступить с их опровержением, а в 1270 и 1277 гг. на них был наложен запрет религиозными властями. «Латинский аверроизм» критиковал Раймунд Луллий. Парижский аверроизм был возрожден Жаном Жандэном. Триумф аверроизма в Падуе в сатирических тонах описан Петраркой. Аверроистом был П. Помпонацци. О популярности Аверроэса в христианской Европе можно судить по данным об изданиях его трудов в переводах на латынь с арабского и древнееврейского в конце XIII в. Были публикации в XIV в. Еще раз Аверроэса опубликовали в Женеве в 1608 г.

Проникновение арабо-мусульманской философии в средневековую Европу объясняется 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 же 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 подчиненной богословию, ввиду чего арабо-мусульманская мысль имела возможность беспрепятственно осваивать духовное наследие античности. Сближение двух культур наблюдалось почти во всех областях духовной жизни. Исключение составляла сфера религиозной жизни. Она-то и воспрепятствовала дальнейшей интеграции двух культурных традиций.

Мусульманская философия и наука

Хотя Коран поощряет интерпретацию мира через философию науки, мусульманская философия всегда ревностно относилась к наукам, как и к ее методам, используемым для ответа на теоретические вопросы, близко связанные с религией ислама, включая закон, богословие, язык и изучение самих религиозных текстов. Богословы типа Ибн-Хазм, ал-Джувайни и ал-Рази представили описания исламского богословия, которое приводило доводы в пользу специфической теории интерпретации религиозных текстов, которая отклоняла использование аналогии и также идею о том, что философия — объективная система, которая может применяться вообще. Большинство богословов были ашаритами (последователи ал-Ашари — ум. в 935), оппозиционно настроенными в отношении объективной истинности этических и религиозных идей. Ашариты считают, что идеи истинные, если Бог говорит, что они являются истинными, праведными, других оснований для их принятия нет.

Многие проблемы соотношения религии и философии возникли в области эстетики. Правила поэзии, которые традиционно существовали в арабской традиции, натолкнулись на применение поэтики Аристотеля к этой сфере. Мусульманская эстетика обращалась с поэзией как с логической формой, имеющей низкую демонстративную ценность. Отчасти этот феномен объясняется изучением эпистемологии и логики. Логика играет огромную роль в мусульманской философии. Она гарантирует подходы для заключений, которые доступны и богослову, и адвокату, и ученому. Но если мы принимаем истину Корана, то исходим из принципов богословия; если не принимаем, тогда приемлемость заключений сомнительна. Философы используют универсальные послылки, так что их заключения имеют полную универсальность, как законность.

В ассимиляции идей мусульманской мысли в Западной Европе можно выделить несколько стадий. Во-первых, имелся интерес к неоплатонической космологии и психологии в последней половине XII столетия, который инициировал перевод текстов Ал-Кинди, Ал-Фараби, философа и богослова, знатока музыки и каллиграфии Икхван ал-Сафа и, особенно, Авиценны. Во-вторых, желание понимать философию Аристотеля закончилось переводом на латин-

ский работ Аверроэса. Еврейские ученые (Абрахам Ибн Дауд, Ибн Габироль, Саломон Меир Тахафут, Джекоб Анатоли, Мосес ибн Тиббон, Леви Бен Герсон) участвовали в переводе и комментариях большинства арабских текстов с еврейских версий, в том числе и трактатов еврейских ученых (Маймонида). Новым переводам, сделанным Алиасом Медиго, покровительствовали Пико Делла Мирандола, кардинал Монико Гримани и Римский Папа Лев X. В XVI в. возобновленный интерес к текстам Авиценны и Аверроэса поддержал переводчик Джекоб Мантинус. Были изданы словари арабского языка (Педро Алкала, 1505). Открывается первая европейская кафедра арабского языка в Париже в 1535 г., а затем и в других университетах. В 1584 г. в Риме Джован Батиста Раймонди под эгидой Медичи начинает печатать книги на арабском языке. Богатое разнообразие исламской мысли стало более доступным.

Современная арабо-мусульманская философия

Имеется несколько тенденций в современной арабо-мусульманской философии. Во-первых, был вызов Запада традиционным мусульманским философским и культурным принципам и желание установить иную форму мысли. С середины XIX в. исламские философы попытались повторно определить исламскую философию; некоторые мыслители, типа Хасана Ханафи и Али Мазруи, стремились придать современной мусульманской философии глобальное значение и обосновать ее как базу для мирового единства. Во-вторых, продолжается традиция иллюминационистской и мистической мысли, особенно в Иране, где сильно влияние Муллы Садр и ал-Сухраварди. Влияние последнего может быть замечено в работах Генри Корбина и Сейида Хосейна Насра. Мулла Садр повлиял на Махди Хаири Язди и членов Школы Кум, особенно на Аятоллу Хомейни. Философ Абдулкерим Соруш ввел множество концепций из западной мысли в иранскую философию. Наконец, имелось много мыслителей, которые приспособили и использовали первоначально неисламские философские идеи в стремлении понять концептуальные проблемы. Это особенно активная область, в которой философы мусульманского мира исследуют уместность для ислама концепций типа гегельянства и экзистенциализма.

Однако к XX столетию возникли серьезные противоречия между мусульманским миром и Западом. Своеобразной реакцией на это была *Нахда* (*возрождение* арабской культуры, некий аналог эпохи Ренессанса в Европе) — движение между 1850 и 1914 гг. Начавшись в Сирии, в значительной степени развившись в Египте, движение стремилось включить в культуру главные достижения современной европейской цивилизации и в то же самое время восстановить классическую мусульманскую культуру, которая предшествовала империализму и столетиям упадка.

Главная проблема, стоящая перед мыслителями *нахда*: как интерпретировать мусульманскую культурную традицию, включая философию, в окружающей среде власти Запада. Возрождение, основанное на исламе, предназначается и для светских режимов мусульманского мира, и для введомых США западных государств. Интеграция традиционной культуры с иностранными культурами имеет ключевое значение в арабской модернизации. Исламское возрождение в конце 70-х гг. XX в. попыталось восстановить еще раз этническое, национальное и культурное сознание среди арабов, арабо-мусульманскую культурную идентичность. Ислам является и религией, и целым набором социальных, экономических и культурных систем. Современная *модернизация* толкуется как революция арабской истории и требует исторического перехода от сельскохозяйственного к индустриальному обществу. Национально-освободительное движение арабских стран избавило их от колониального господства, но не в состоянии было препятствовать распространению западной цивилизации и установлению ее культурной гегемонии во всем мире.

Некоторые мыслители выступили на защиту собственной культурной идентичности, против универсальных ценностей Запада. Только наука и техника признавались необходимыми для ассимиляции при модернизации. Иранский религиозный лидер Хомейни решил, что исламские страны должны следовать за директивой «никакого Запада, никакого Востока, но только ислам» в таких областях, как политика, экономика, культура, идеология, образ жизни, духовные верования и этические ценности. Сегодняшнее мусульманское общество находится в процессе изменения и поиска самодентификации. Это длинный процесс, в котором мусульманская культура не может избежать столкновений с западной культурой.

Примерно те же процессы происходят и в философии. С одной стороны, процветает мистическая философия, хотя нет мыслителей,

близких творческому потенциалу Ибн ал-Араби. Ал-Афгани и Мухаммад Абдо стремились находить рациональные принципы, которые установят форму мысли, отчетливо являющейся и исламской, и годной для жизни в современных научных обществах. М. Икбал (1877–1938) предлагал довольно эклектичную смесь исламской и европейской философии. В ответ на явления современности некоторые мыслители развивают исламский фундаментализм, который воскрешает ранний антагонизм к философии, приводя доводы в пользу возвращения к первоначальным принципам ислама и отклоняя экспансию западной культуры. И в наше время все еще много дискуссий относительно путей, которыми арабо-исламская философия должна развиваться, ее достижений, значения в обществе и науке.

Джамал ал-Дин ал-Афгани (1838–1879) и Мухаммад Абдо (1849–1905) аргументировали, что ислам является неотъемлемо рациональным и эта сущность не была поколеблена перед лицом вторжения западных форм научной и культурной мысли. Абдо сомневался в ценности некоторых исламских школ мысли, в частности суфизма. Его привлекала нравственная сторона учения суфиев, требование нравственного самосовершенствования, обретения внутренней веры и критическое отношение. Освободиться от увлечения мистицизмом помог ему ал-Афгани. Абдо стал выступать против характерного для суфизма культа святых, приравниваемых иногда к Богу (что противоречит учению ислама о единобожии). Резко, как мошенничество, осуждал Абдо и веру суфиев в чудотворство. Модернизация ислама, считал он, возможна только при признании незыблемости Корана как «священной опоры» мусульманского общества. В то же время Абдо боролся с приверженцами *таклида*, традиционалистами, которые отвергали право свободного, рационалистического толкования догм. Египетский философ Мустафа Абд ал-Разик утверждал, что необходимо показывать уместность традиционной мусульманской философии в современном обществе. Он устанавливает неотделимую связь рационализма и Откровения в исламе и защищает традиционные исламские ценности как совместимые с наукой и рациональностью.

Мухаммад Абид ал-Джабири считает, что жизнеспособное арабское будущее может прийти только через деконструкцию и критический анализ причин упадка арабского мира. Он критикует дихотомию между исламистами, которые призывают вернуться к «золотому веку» в прошлом (националистическое направление,

которое видит в глобализации угрозу для национально-культурной идентичности наций, сводит на нет их идейное и цивилизационное наследие), и либеральной вестернизацией, восхваляющей принципы европейского Ренессанса, с которого начинается колониализм. Решение, которое он предлагает, — освобождение *современного* арабского языка, мысли и от языка, и от теологических ограничений *прошлого*. Арабская мысль стала подлинной частью традиционных путей исследования мира, но будет ограничена в потенциале, если останется преданной только мусульманскому наследию.

Фуад Закария утверждал, что арабский мир пал из-за неспособности к историзации прошлого и зависимости от традиции, в то время как Заки Наджиб Махмуд обнаружил важность философии, ведущей нас от известного к неизвестному, и критически оценивал способности религии, полемизирующей с этим движением в мысли. Хасан Ханафи представляет форму феноменологии, которая доказывает, что должна быть развита новая концепция *таухид* (божественное единство), которая будет использовать принцип единства и равенства для всех людей. Ханафи пишет об упадке идей на Западе и полагает, что требуется вливание идей и энергии с Востока. Он использует язык либерального богословия и полагает, что Откровение приспособляемо к языку каждой эпохи. Современные мусульмане должны повторно интерпретировать Откровение на современном языке и в соответствии с существующими требованиями; окаменелый консерватизм — неверное истолкование истинного динамического и диалектического духа ислама. Фазлур Рахман убежден, что мусульманский консерватизм противоречит сущности ислама. Цели ислама — экономическая реформа и учреждение праведного социального порядка. Согласно Корану, говорит он, мораль и экономический упадок связаны между собой. Ислам не должен быть ограничен общинами преданных, но должен искать видное место в новом этическом и социальном мировом порядке.

Межнациональный ислам, который достигается вне расовых и национальных различий, отстаивает африканский мыслитель **Али Мазруи**, пытаясь согласовать несколько взаимозависимых факторов в исламском богословии с текущими глобальными фактами. Мазруи предлагает брак между исламским монотеистическим *джихадом* (универсальная борьба), антирасистским исламом с гуманистическими намерениями, и потребностью в глобальном экономическом сотрудничестве. Он использует культуру как транспортное средство для социального изменения через

интеграцию мультикультурализма, политику панисламизма и потребности в глобализме. Кроме того, он предлагает, чтобы ислам повернул единобожие от изолированной спиритуальности к коммунитарянскому гуманизму в форме мусульманского мирового порядка среди сообщества преданных (*umma*) — через глобальное экономическое сотрудничество, социальное правосудие и братство всех народов. В мире глобальной экономики, политики и увеличивающейся взаимозависимости, полагает Мазруи, мусульмане должны воспринимать их религию как «всебожественность», как тип глобализма. Его понимание иджихада — это интерпретация исламского джихада как повестки дня глобального мира и правосудия. Таким образом он преобразовывал отрицательное толкование ислама в сигнал к экономическому единству и миру во всем мире.

Персидский подход к философии

Область мусульманского мира, которая наиболее действенно продолжила исламскую традицию в философии после упадка перипатетизма, — несомненно Персия. Одним из наиболее верных защитников неоиллюминационизма, который опирается на принципы ишраки ас-Сухраварди, является **Генри Корбин** (1903–1978), французский философ, ученый, мистик, известный интерпретатор философии ислама, который работал в Иране. Корбин был активен в переводе и интерпретации мусульманской философии с акцентом на шиизм мистицизма Ибн ал-Араби («Человек света в иранском суфизме», 1971). Он доказывал существование постоянной школы философской мудрости, которая может быть обнаружена через повторение типичных символов изображения света. Такие изображения существуют в работах ас-Сухраварди в начале XII в. и имеют источник в восточных традициях типа зороастризма, герметизма и манихейства.

Последователи Корбина — Херманн Ландольт, Виллиам Читтик и С. Х. Наср развивали его идеи суфийской метафизики и космологии. **Сейед Хоссейн Наср** (р. 1933) — крупнейший мировой эксперт в области исламского философского мистицизма, лучший известный современный мусульманский философ. Согласно ему, люди разделяют духовный компонент, который не может быть реа-

лизован или описательными, или прагматическими представлениями природы. Мировая перспектива Насра включает нормативный элемент, который объединяет людей таким же образом, как более ранние религии и космология. Как мусульманин может достигать осуществимого отношения со священным в современной среде? Эта среда создает потребность в общении последователей различных кредо и культур. Ислам должен сосуществовать с западным миром, но это не подразумевает подчинение его культуре.

Главный акцент в недавней персидской философии был на философии Муллы Садра и ас-Сухравради. Мусульманская философия переместилась из системы медресе (традиционная школа) и стала важной частью университетского учебного плана. Один из наиболее интересных мыслителей — Махди Хаири Язди, чья работа о знании присутствием обеспечивает пример плодотворной комбинации идей западной аналитической философии и традиции ишраки, чтобы объяснить метафизические и эпистемологические проблемы. Али Шариати, другой студент Корбина, защищает социальный процесс исламизации. Он утверждает, что экзистенциальное бытие каждого человека содержит намерение, сформированное через взаимное доверие и сострадание между ними и Богом, как их сущности. Исламизации можно достичь через экзистенциальное сочувствие и феноменологическую ассимиляцию образцовых людей — типа Имама Хоссейна (внук Пророка) или Фатимы (его дочь и жена Имама Али) — в архетипическую память. Мученичество Али или Хуссейна — парадигматическое сообщение, не для горя, а для ассимиляции их характеров в Я. Шариати изображает историю как диалектический процесс, который не исключает экономические и материальные факты, ислам как практическую религию, а людей как потенциальных агентов правосудия.

Творческий комментарий Муллы Садра был произведен Рухолла Хомейни, который доказывает, что религиозное обучение соотносится не только с персональной этикой индивидуумов, но также с их социальными обязанностями и политическими действиями. Практически, эти идеи подразумевают теократию, которая не видит разницы между политикой и религией, требует внутренней революции от масс, направленной против существующего управления, но эта революция должна управляться в соответствии с директивами религиозных властей. Он изменяет мусульманское богословие на понятие религиозного опекунства юриста-властелина, чья роль — вести сообщество преданных в их

универсальной борьбе. Этот **джихад**, по существу, не военный, но в значительной степени образовательный и глубже толкует мусульманскую этику.

Интересное и весьма недавнее противоречие в персидской философии отразил Абдекерим Соруси. Во времена Иранской революции он выступал с критикой идей Хомейни о том, что власть в стране должна принадлежать духовенству. Если не углубляться в его идеи, то в целом он выступал за гражданское общество, демократию, открытое обсуждение вопросов веры, ввел множество концепций из западной философии в Иран, в частности ведущие идеи Поппера, Мура, Берлина и Витгенштейна. Он предложил использовать понятие «коллективного разума», чтобы понимать и интерпретировать религиозные идеи. Коллективный разум — вот направление работы с теоретическими и практическими проблемами; он предпочтителен для принятия решений, которые должны совместно приниматься государственными и религиозными властями.

Современные тенденции

Проблемы и противоречия современной арабо-мусульманской философской мысли связаны с социально-философскими, общекультурными и историко-философскими проблемами. Особо следует отметить в разрешении этих проблем роль наследия в историческом развитии любой национальной философии и то место, которое оно занимает в структуре историко-философского знания вообще. Происходит, с одной стороны, непрерывное обновление тематики, методологического и технического инструментария, что ставит во многом по-новому вечный вопрос об отношении к наследию; а с другой стороны, сами социально-философские запросы, вызовы Запада арабскому миру неразрывно связаны с арабо-мусульманской мыслью, побуждающей арабов по-новому взглянуть на свое прошлое, истоки и индивидуальность, национальное и общемировое, искать в наследии то, что послужит новым импульсом для прогресса арабской цивилизации. Арабская философия все больше осознается одним из главных элементов арабской культуры. Сама же арабская культура и философия, имеющая великие достижения, составляет важную часть мировой культуры и философии. Поэтому многие проблемы и противоречия, свойственные мировой, в том числе и за-

падной, философии, оказываются проблемами и противоречиями арабской современной мысли.

Поиск иного пути ведется в рамках исламской мысли (религиозной мусульманской), либеральной мысли, национал-социалистической мысли, критико-исторического течения, умеренно-согласительного течения, национал-либерального культурного течения, марксистской мысли. Кроме того, много мыслителей в мусульманском мире приспособили западную философию для решения философских проблем, которыми они заинтересованы. С. А. Кадир в Пакистане развивал описание мусульманской философии в соответствии с логическим позитивизмом, в то время как Абд аль-Рахман Бадави применил экзистенциализм к арабскому обществу. Заки Наджиб Махмуд следовал за Уильямом Джеймсом в представлении прагматического описания философии. Некоторые мыслители применили специфические методы в исламской традиции к философии; так, Али Сами ал-Нашшар, например, обосновывал свои идеи на ашаритском богословии, в то время как Мухаммад Азиз Лахбаби использовал гегельянство, чтобы развить теорию бытия, которая является весьма необычной в пределах контекста мусульманской онтологии. Хичем Дяит комбинирует гегельянство с экзистенциализмом. Он доказывает, что только диалектическая эпистемология может использоваться, чтобы понять существующий характер мусульманской культуры. Мухаммед Аркун в подходе к Корану использует семиотический поток идей в современной французской литературе, чтобы доказать, что ислам всегда изменялся и развивался, так что нет смысла обвинять его в постоянной ортодоксии. Он требует переосмысления понятия ислама в контексте глобализации, поскольку мифо-идеологические самоделки фундаменталистских дискурсов развалили мифо-исторические построения периода формирования исламской мысли.

Литература

1. *Аверроэс*. Опровержение опровержения. Киев: УЦИММ; СПб.: Алетейя, 1999.
2. *Аквинский Фома*. Сочинения. М.: Едиториал УРСС, 2004.
3. *Аль-Фараби*. Социально-этические трактаты. Алма-Ата: Наука, 1970.
4. Арабская средневековая культура и литература. М.: Наука, 1978.

5. *Ибн алМраби*. Мекканские откровения. СПб.: Петербургское востоковедение, 1995.
6. Классики арабо-мусульманской философии в переводах А. В. Сагадеева. Т. 12. Нью-Йорк: The Edwin Mellen Press, 1999.
7. *Кирабаев Н. С.* Социальная философия мусульманского Востока. М.: Изд-во университета дружбы народов, 1987.
8. Коран / Пер. И. Ю. Крачковского. М.: Феникс, 1963.
9. Мудрость суфиев. СПб.: Азбука-классика, Петербургское востоковедение, 2001.
10. *Степаняц М. Т.* Восточная философия: Вводный курс. Избранные тексты. М.: Восточная литература РАН, 1997.

ГЛАВА 6

Философия Возрождения

Возрождение (Ренессанс) — культурно-исторический феномен, возникший в Италии на почве средневековой христианской культуры как ее своеобразное завершение и в то же время ее оппонент. Италия XIV–XVI вв. состояла из пяти независимых и постоянно конфликтующих между собой, а также индивидуально противостоящих внешним вторжениям, главным образом, со стороны Франции и Испании, городов-государств: Венецианская республика, герцогство Миланское, Флорентийское государство Медичи (родина Возрождения), Папский Рим и Неаполитанское королевство. Некоторые авторитетные историки философии, например К. Фишер, В. Виндельбанд и Б. Рассел, полагали, что именно отсутствие центральной политической власти и суверенитет этих республик способствовали духовному возрождению Италии. Этот период итальянской истории отмечен очевидным кризисом доминантной религиозной культуры. Это было время резкого падения доверия к римско-католической церкви, одна из причин которого заключалась в вопиющем противоречии между учением христианства и практикой поведения прелатов этой церкви. Контрастный разрыв между идеалами христианского вероучения и его церковным воплощением способствовал кризису доверия к господствующей религиозной культуре.

На смену церковному авторитету приходит авторитет античности в виде разнообразных «изящных искусств», словесности, философии и даже языческой религиозности. Именно античные художественные образцы послужили моделями в таких светских

искусствах, где итальянское Возрождение добилось наибольших результатов: в поэзии и литературе — Данте, Петрарка и Боккаччо; в живописи — Джотто, Тициан, Боттичелли, Рафаэль, Леонардо и др.; в скульптуре — Донателло, Микеланджело, Леонардо и др.; в архитектуре — Брунеллески, Альберти, Браманте и др. Искусство эпохи Возрождения отмечено выдающимися достижениями, чего явно не наблюдалось в области философии. Как мы увидим далее, мыслители Возрождения были примерными учениками философов античности. Поменяв приоритеты, они канонизированного средневековой схоластикой Аристотеля заменили Платоном. Оригинальными были, пожалуй, лишь их разработки в области политической (социальной) философии (Макиавелли) и отчасти — в натурфилософии (Дж. Бруно).

Северный Ренессанс, который начался позднее итальянского, получил распространение главным образом в Англии, Франции и Германии, сливается с религиозной Реформацией (протестантизм) и завершается научной революцией (Галилей) и эпохой Просвещения или Новым временем. В эпоху Реформации и Раннего Возрождения определенную роль сыграл **Николай Кузанский**. В диалогах «Берилл» (1458) и «О неинном» (1462) им совершается критический разбор аристотелевской философии. В своих диалогах о Боге, искании истины, богословии «Об ученом незнании», о «Книгах Простеца» и др. он конструирует философский язык и стиль философствования, показывающий восприятие работ Авиценны, Аверроэса, ал-Газали, которых он цитирует. Естественно, он становится объектом сравнения с такими восточными мыслителями, как Ибн-Араби. Особую роль Кузанский сыграл в формировании ренессансного мышления — его диалог «Об уме» ключевой для понимания возрожденческого мышления. Значение Н. Кузанского для русской философии определяется более наглядно тем, что именно он в новой европейской философии выступил родоначальником концепции *всеединства*, истоки которой находятся в неоплатонизме.

Северное Возрождение не было столь же ярким и блистательным, как итальянское, в художественном отношении, но оно, по словам Б. Рассела, отличалось от последнего «большой нравственной чистотой и благочестием», ему были чужды «аморализм и цинизм» итальянцев. Заканчивая это краткое введение, необходимо отметить, что культуру Возрождения в целом принято рассматривать как переходную от Средневековья к Новому времени. Главная особенность этой переходной эпохи состоит в том, что она положила

начало эмансипации индивидуального человеческого рассудка, его попыткам обрести автономию в отношении господствующей религиозной установки.

Автор термина «Возрождение» — известный итальянский живописец, архитектор и историк искусства данной эпохи **Джорджо Вазари** (1512–1574), писал о «Возрождении» живописи и скульптуры из «ржавых» Средних веков, противопоставляя последним в качестве образца художественную культуру греко-римской античности. Однако специальное использование этого термина для обозначения определенного периода в истории европейской культуры вообще и итальянской в особенности началось только со второй половины XIX в. благодаря работе **Якоба Буркхардта** «Культура Ренессанса в Италии» (1860). Здесь впервые в систематической форме рассматривается своеобразие феномена Возрождения, его качественные особенности. В трактовке Буркхардта Ренессанс изменил взгляд на природу и сущность человека. Если в Средневековье человек представлялся всецело тварным, продуцируемым свыше существом, назначение которого исчерпывалось послушанием и приуготовлением к будущей вечной жизни, то в новую эпоху он мыслится вполне самостоятельным и продуктивным, то есть реанимируется природно-чувственное начало индивида. Более того, эпоха Ренессанса культивирует такого индивида, который осознает свои права и возможности самому ставить себе жизненные цели и определять способы их достижения на собственный страх и риск. Осознание внутренней свободы, граничащей подчас с ничем не сдерживаемым произволом, было благоприятной почвой для расцвета индивидуализма. Итальянский Ренессанс подарил миру не только гениальных поэтов, художников, архитекторов, скульпторов, но и чудовищных злодеев, «перед которыми история, — по ироничному замечанию немецкого философа В. Виндельбанда, — стыдливо закрывает свое лицо». К числу последних можно отнести Папу Александра VI (Родриго Борджиа). Этот понтифик прославился многочисленными вероломными убийствами и не знавшим границ чрезвычайным распутством.

Отсюда должна быть понятна основная интенция эпохи Возрождения, представленная понятием «гуманизм». Термин *humanitas* (человеческая природа, человеческое достоинство, гуманитарная образованность), тождественный греческой *paidea*, то есть воспитанию и образованию человека, впервые используется активными деятелями Возрождения флорентийцами **Колуччо Салютати**

(1331–1406) и его учеником и последователем **Леонардо Бруни** (1370–1444). Для обоих гуманизм — это такая образованность, которая позволяет выработать активную жизненную позицию в противоположность бесплодному созерцанию схимника-отшельника. Работа во благо общества — идеал гуманиста деятельного и политически активного. Полемизируя с догматическим богословием, К. Салютати констатирует, что «святая простота заботится только о себе <...> Деятельная же святость созидает для многих <...> И потому честно заниматься мирскими делами — большая заслуга». Оптимальным инструментом достижения этой цели объявляется гуманитарная культура вообще и языческие античные искусства и философская классика в частности. Согласно Бруни, аутентичные языческая и христианская философии находятся в полном соответствии: «и та и другая поддерживают справедливость, умеренность, силу, свободу и другие добродетели и не поддерживают качества, им противоположные».

Таким образом, Ренессанс и гуманизм — две стороны одного процесса, который, используя прагматический подход к христианской религии, пытается возродить реалистическое обоснование предназначения человека. Этот человек-труженик способен здесь и сейчас, полагаясь исключительно на свои естественные способности, преодолеть церковно-геоцентрическую неопределенность своего «окончательного искупления». В центре внимания гуманистов находится человек, но не как «сосуд греха», что было свойственно Средневековью, а как самое совершенное творение Бога, которое в продуктивной деятельности уподобляется своему Создателю.

В XIV–XV вв. было принято деление наук на «науки божественные» (*Studia divina*) и «гуманитарные дисциплины» (*Studia humanitatis*). Последним отдавалось предпочтение, поскольку именно знание грамматики, риторики, поэзии и философии морали обеспечивало звание гуманиста, то есть образованного человека (добродетельного и ученого). Греко-римская античная классика становится образцом для подражания, особенно высок авторитет Вергилия (Данте в «Божественной комедии» сделал его своим проводником в аду и чистилище) и Цицерона.

Данте Алигьери (1265–1321) — признанный идейно-художественный предтеча культуры Возрождения. Он первым в ряду выдающихся итальянских поэтов заговорил на языке повседневности о мирских делах человека: о земной любви, чуждой отвлеченного морализаторства и аскетизма; о грехах человека, противопоста-

вив традиционно католической светскую точку зрения, судящую о поступке по социальным последствиям его, а не по абстрактно-теологической схеме — «можно—нельзя», подкрепляемой идеями изначальной греховности и неотвратимости посмертного воздаяния; о проблемах политической раздробленности современной ему Италии. «Земную жизнь пройдя до середины, я очутился в сумрачном лесу...», — необычен замысел повествования «Комедии», которая начинается обычными словами. Уже сам жанр произведения Данте непочтительно дерзок в отношении официального теоцентрического образа мыслей. Данте скорбит по поводу территориальной раздробленности Италии, жестоких междуусобных распрей и иноземных захватов. Он апеллирует к опыту античности не только как к образцу в искусстве, но и как к примеру для подражания современной ему Италии.

Данте одним из первых высказывает сомнение в правомерности претензий Римско-католической церкви на светскую власть. Более того, он выступил с жесткой критикой Римско-католической церкви, имея в виду лицемерие ее представителей, их коррумпированность, стяжательство, чревоугодие и прочие грехи, которые осуждаются даже с позиции обычной человеческой морали, не говоря уже об изначальных христианских заповедях.

Я бы в речах излился громословных;
Вы алчностью растлили христиан,
Топча благих и вознося греховных...

Данте гневно осуждает прелатов церкви в «Божественной комедии». Он решительно не соглашается с Ф. Аквинским, который наделяет понтифика всей полнотой не только духовной, но и светской власти. Согласно Данте, церковь не должна вмешиваться в мирские дела, ее назначение совсем иное. Данте считал, что не знатное происхождение, не схоластическая ученость, ориентирующая на догматически-узкую интерпретацию доктринальных текстов, определяют социальную значимость человека. Но лишь в индивидуальной творческой активности (в искусстве, прежде всего) может быть выражено божественное предназначение человека. Именно художник, по мнению Данте, способен приблизиться к божественной идее (замыслу) и адекватно воплотить ее в реальности.

Флорентиец Франческо Петрарка (1304–1374), земляк и младший современник Данте, продолжил начатую последним критику

Римско-католической церкви, обвиняя ее в продажности, вероломстве, распутстве и аморализме:

Источник горестей, обитель гнева,
Храм ереси, рассадник злых препон,
Когда-то Рим, а ныне — Вавилон,
Где стонет старец, и дитя, и дева;
Горнило плутовства, служитель чрева,
Притон злодейств, где честный умерщвлен,
Ад человеков: неужели он
О гнев Христов себе не сломит зева?

Как и Данте, Петрарка выступает против абстрактной схоластической учености: «Смысл жизни открывается не тому, кто нагромождает силлогизмы, но тому, кто овладел искусством быть свободным», — провозглашает Петрарка. Успешное овладение этим искусством предполагает «изучение древности», «ибо время, в которое я жил, было мне всегда так не по душе, что ... я всегда желал бы быть рожденным в любой другой век, и чтобы забыть этот, постоянно старался жить душою в иных веках». Петрарка вновь открывает обаяние Цицероновых гуманитарных наук, истории и языческой философии в особенности. Его беспокоят, если выражаться современным языком, экзистенциальные вопросы, вопросы о том, как следует жить, что такое счастье и слава, как нужно относиться к смерти: «*Siam nati donde veniamo, dove andiamo*» («Кто мы, откуда и куда идем»).

Петрарку считают основоположником самой субъективной формы художественной литературы — лирической поэзии. Согласно Петрарке, язык, слово являются той независимой от наличной социальной практики сферой, где способности человека могут проявляться совершенно свободно. Язык художника дарует независимость от принуждения упорядочивать свою жизнь в соответствии с религиозными канонами. Во времена Петрарки эта функция религиозного искусства была очень важна, поскольку Римско-католическая церковь претендовала на исключительное посредничество во взаимосвязи человека и Бога. В этом контексте возрастает значение поэтического слова, посредством которого достигается возможность идеальной реконструкции социальной реальности. Здесь язык — «воплощенный дух». Необходимо уважительное отношение к слову, понимание его сакральности: «через слово человеческое лицо становится прекрасным», — говорит Петрарка.

Понятно, что слово не должно быть скверным, «грязным». Логика здесь такая: скверное слово — скверное, дурное лицо, и наоборот. Таким образом, для гуманистов Возрождения язык (словесность) являлся основной формой воспитания людей.

Идеи чистоты и священности языка развивает и римлянин Лоренцо Валла (1407–1457). Основываясь на лингвистических исследованиях, он доказывает несостоятельность, подложность так называемого «Константинова дара». Валла ясно показывает абсурдность происхождения церковного государства от римского императора Константина I (IV в. н. э.), который якобы завещал Папе Сильвестру I верховную власть над западной частью Римском империи, включая всю Италию. Он доказывает, что на самом деле никакой «дарственной грамоты» никогда не существовало, что претензии Римско-католической церкви на светскую власть — не обоснованы и являются источником соблазна для коррупции и разращения этой церкви. Попытки присвоить себе то, что никогда не входило и не может входить в сферу церковной компетенции — губительны для последней. Понтифик, полагает Л. Валла, должен осознавать «себя викарием Христа, а не кесарем». Л. Валла замечателен в том отношении, что возрождает эпикуреизм на христианской почве. В противоположность чрезмерному аскетизму монахов-схимников, озабоченных ослаблением плоти, он признает чувственные удовольствия, хотя и как самые доступные и простые, а потому и самые низкие. Более возвышенным, согласно Валла, является духовное наслаждение, вызываемое искусством и культурой. Наслаждение, удовольствие, блаженство, счастье, милосердие и пр. — все это разновидности любви, высшим проявлением которой оказывается любовь к Богу. Что вполне сопоставимо со знаменитым, но далеко не тривиальным афоризмом Авр. Августина: «Возлюби Бога, и тогда делай что хочешь».

Как уже отмечалось, возрождение философии на почве античности сопровождалось заменой догматизированного Средневековьем Аристотеля на авторитет Платона. Причин смены приоритетов было несколько: это и углубляющийся на основе аристотелизма разрыв между миром земным и небесным миром, и концепция «двойной истины», оправдывающая расхождение (конфликт) между знанием и верой. Поэтому главная причина этой замены заключалась в том, что платонизм оказался более либеральным, более удобным основанием для ренессансного переосмысления реальной действительности и природы человека. Платонизм предоставлял благоприятную

возможность постепенного перехода от сугубо теологического объяснения бытия к более реалистическим космологической и натурфилософской интерпретациям.

Есть еще одно обстоятельство, сопутствующее возрождению неоплатонизма, это его близость к языческим, мифологическим верованиям и персонажам их представлявшим (достаточно указать на орфико-пифагорейские истоки учения Платона). Дело в том, что духовный фон Возрождения был весьма противоречивым. С одной стороны, стремление к очищенному от чуждых наслоений христианству, с другой — культ языческих пророков и магов (Гермес Трисмегист, Зороастр и Орфей) и приписываемых им учений.

Гермес Трисмегист (трижды величайший) — мифологическая фигура, имеющая сходство с древнеегипетским божеством, изобретателем букв и письменности, Тотом, и с вестником олимпийских богов — Гермесом (римский вариант — Меркурий). Приписываемый ему «Corpus Hermeticum» — прихотливый гибрид греко-языческих доктрин, неоплатонизма, магии и христианства, составленный в IV в. н. э., был одной из последних попыток язычества противостоять стремительному распространению христианского верования.

Зороастризм — языческая религия оракулов и теургов, сопровождалась магическими процедурами, преследующими цель общения с богами. В эпоху Ренессанса Зороастр (Заратустра) почитался пророком, его рассматривали в качестве предшественника Гермеса. На самом деле он был одним из иранских религиозных реформаторов VII–VI вв. до н. э. Приверженцы зороастризма, используя приемы теургической магии, пытались освободить душу от оков телесности и раствориться в божестве. Наконец, на основе пифагоро-платоновской доктрины метемпсихоза (переселение души в другое тело) возрождается античный культ Орфея.

Распространению платонизма способствовало открытие в XV в. под патронажем Козимо Медичи Флорентийской академии, основным назначением которой было изучение адаптированного к современным духовным потребностям наследия Платона. Идейный вдохновитель академии Георг Гемист Плетон (1370–1452) был переводчиком и талантливым интерпретатором сочинений Платона. С большим пафосом он критикует аристотелевские метафизику, психологию и этику, противопоставляя им соответствующие части философии Платона. Последователи

Платона объявляют превосходство Платона в метафизике, учении о душе и теологии, оставляя за Аристотелем первенство в натур-философских вопросах.

Популярность Платона возрастает благодаря многогранной деятельности Марсилио Фичино (1433–1499), который был превосходным переводчиком и интерпретатором разнообразных текстов, преподавателем, священником, полемистом и магом. Согласно Фичино, Платон — благородный наследник Пифагора, Гермеса, Орфея и Зороастры; Плотин же и Прокл — истинные наследники Платона, раскрывшие тайну и источник его учения. Исходная интенция неоплатонизма Фичино определяется намерением согласовать его (платонизм) с христианством, показать их совпадение в стремлении единения с Богом. Что же касается конкретных философских проблем, то Фичино в «Теологии платонизма», например, реанимирует платоновское понятие «души» как сущностную характеристику бытия. В духе платонизма он конструирует иерархию уровней бытия по нисходящей последовательности совершенств, где в начале располагается творец, а в конце — материя. Как последовательный платоник, Фичино одухотворяет все многообразие бытия. Движущим принципом совершенствования бытия вообще и индивида в особенности у Фичино выступает «платоническая любовь», которая возвышает человека и возвращает его душу к ее небесным истокам. В этом качестве платонический эрос, согласно Фичино, вполне соответствует христианской любви. В то же время Фичино решительно объявляет себя сторонником «естественной магии», которая, используя благодатное воздействие небесных тел на организм человека, способствует его оздоровлению. По мнению Фичино, посредством естественной магии «дух неба» может благотворно влиять на «дух» нашего тела.

Синкретизм греко-языческих доктрин (гностицизма, стоицизма, неоплатонизма), христианства и магии, характерный для герметических сочинений, обусловил универсалистские тенденции флорентийского гуманизма. М. Фичино перевел и издал «Поймандр», ряд трактатов Герметического свода, «Гимны Орфея» и «Комментарий к Зороастру». Так он вычертил непрерывную традицию «благочестивой философии», родословной «всеобщей религии», которая присуща всем народам и проявляется в поклонении единому Богу. По ренессансной генеалогии Гермес Трисмегист, Орфей, Зороастр — древние пророки (*prisci theology*), предвосхитившие пророчества Моисея, философию Платона, учение Христа.

Специфическую разработку магия и герметизм получают у Джованни Пико делла Мирандола (1463–1494), который использует мистицизм Каббалы для обоснования связи христианской религии с античной философией. Каббала — иудейская эзотерическая концепция, служащая прояснению того, что сделано Богом евреев Яхве, и правильному пониманию Библии. Вопреки мнению Пико о древнем происхождении Каббалы, она имеет средневековые корни, общие с текстами герметиков, халдейских оракулов и орфиков. Пико — автор грандиозной метафорической доктрины достоинства человека, согласно которой, человек — единственное тварное существо, не предопределенное своим рождением. Человек — творец своей судьбы, он сам формирует себя. Если животное может быть только животным, растение только растением, то человек может быть кем угодно, в том числе «стать ангелом, а может подняться и выше». В стилистике Платона Пико пафосно декларирует, что лучшее назначение человека быть философом, который посредством интеллектуальных усилий может стать «небесным существом». Это «небесное существо» — «самое возвышенное божество, облаченное в человеческую плоть», — провозглашает он. Каббалистический неоплатонизм Пико способствовал появлению фантастических натурфилософских воззрений (специфический теософский натурализм), которые, не обладая научной методологией, пытаются использовать своеобразные мистико-эзотерические концепции. Немецкие последователи Пико, Иоанн Рейхлин и Ульрих фон Гуттен, каббалистический неоплатонизм дополняют пифагорейской символикой чисел, посредством которой пытаются объяснить природные процессы.

К этой же мистике чисел прибегает знаменитый натурфилософ из Милана Джироламо Кордано (1501–1576). Его имя вошло в историю техники «карданным валом» и «карданной передачей»; он известен математикам формулой, также носящей его имя, для решения уравнений третьей степени (кубических уравнений). Он был знаменит в свое время и как врач, и как астролог. В своей натурфилософии он исходит из той реалистической предпосылки, что все в мире взаимосвязано и должно находить естественное объяснение. Являясь сторонником концепции всеобщей одушевленности природы, он полагает, что можно обнаружить зависимость многочисленных духов природы от естественных причин, которым дает астрологическое обоснование. Иначе говоря, детерминизм естественных событий он пытается объяснить при помощи расположе-

ния звезд на небе. Кардано даже делает попытку составить гороскоп необходимости земной жизни, деяний и страданий Христа, заодно предсказывая неизбежность заката христианства. Он полагал, что все в мире подчинено закону чисел и что посредством магических формул и процедур можно научиться управлять этим миром.

Большую европейскую популярность приобрело магическое искусство врачевания Теофраста Бомбаста фон Гогенгейма, в основном известного под псевдонимом Парацельс (1493–1541), построенное на том фантастическом метафизическом предположении, что миром в целом правит божественная мировая душа, включающая жизненные духи отдельных вещей как свои части. Согласно Парацельсу, мир оказывается заселенным злыми и добрыми духами, взаимоотношения между которыми определяют состояния того или иного организма. С этих позиций болезнь — это угнетение чуждым духом. Знания добрых и злых духов, практика укрепления одних и подавления других составляют истинное искусство врачевания. В алхимических традициях своего времени он безуспешно искал универсальную квинтэссенцию, своеобразную тинктуру (лекарственная настойка на спирте или эфире), излечивающую от всех болезней. Он полагал, что поскольку в мире господствует одна и та же мировая стихия (душа), постольку должно существовать универсальное средство для ее усиления, то есть панацея от всех болезней. Это и есть тот самый философский камень, который безуспешно ищут самые проникательные мудрецы, считал Парацельс.

Склонность к фантастическим метафизическим конструкциям была свойственна и предтече эмпирического естествознания Бернардино Телезио (1508–1588). Полемизируя с аристотеликами, он думал, что изучение природы должно быть свободным от авторитарных аргументов, ссылок на авторитетные суждения. Более того, он считал, что единственным продуктивным методом познания природы является чувственный опыт. Что же касается схоластических упражнений в силлогистике, исключительно рассчитанных на остроту ума, то их результаты, согласно Телезио, в лучшем случае могут служить только предчувствием истины, оказываясь достоверными лишь после опытной проверки. В метафизике он опирается на сопоставление (борьбу) противоположностей, основными из которых являются сухое и влажное. Главные субстраты этих качеств — Небо и Земля. Солнце — центр мироздания, источник сухости и тепла; Земля — средоточие влажности и холода. Взаимодействие этих основных качеств с материей порождает многообразие вещ-

ного (телесного) мира. Душа, согласно Телезио, — самая тонкая и подвижная часть материи, однако способность к ощущению он приписывает всей материи без исключения (гилозоизм).

Как уже отмечалось, наиболее оригинальной фигурой итальянской натурфилософии эпохи Возрождения был Джордано Бруно (1548–1600). Он испытал влияние натурфилософских идей Телезио, однако особенно сильным было воздействие на него учения Н. Коперника. Знакомство с гелиоцентрической системой Коперника произвело революционный переворот в мировоззрении вообще и взглядах доминиканского монаха Бруно на природу в частности. На место консервативности христианской теологии в отношении тварности природы и надмирности, трансцендентности Бога он ставит нетривиальные идеи пантеизма — обожествление природы и Вселенной, то есть отождествляет их с Богом. Это обстоятельство не могло быть незамеченным церковью, его обвиняют в многочисленных ересьях, преследует инквизиция. Избегая репрессий, Бруно с 1576 г. в течение 15 лет скитается по различным странам Европы в поисках покровителя, а также возможности публиковать свои сочинения. Он читает лекции в Парижском университете, где едва не становится профессором. Живет и издается в Англии до тех пор, пока его лекции о бессмертии души и системе Коперника не запрещают в Оксфорде. Его резкие выступления против христианства вызвали неудовольствие англиканской церкви, и он временно возвращается в Париж, из которого бежит в лютеранскую Германию. Наконец, соблазненный выгодным предложением одного итальянского аристократа, Бруно перебирается в Венецию, где мнимый покровитель 22 мая 1592 г. вероломно предает его в руки инквизиции. Последние 7 лет его жизни прошли в тюремных застенках инквизиции Рима. После безуспешных попыток принудить Бруно к отречению от своего мировоззрения и раскаянию он был приговорен к смерти. Его отлучили от церкви и препроводили светским властям для выполнения приговора. 17 февраля 1600 г. в Риме на площади Цветов с исключительным самообладанием Дж. Бруно претерпел сожжение на костре. 9 июля 1889 г. на этом месте ему был воздвигнут памятник.

Кратко остановимся на основных философских и натурфилософских идеях Бруно. Во-первых, как многие предшественники и современники, Бруно, отвергая догматизированного схоластикой Аристотеля, отдает предпочтение Платону. Ему были близки идеи Платона и неоплатоников: о мировой душе, о всеобщей одушев-

ленности природы, об эманации (истечении) из сверхприродного «единичного» многообразия предметной реальности и пр. Иначе говоря, Бруно опирается на неоплатонические пантеистические идеи и развивает их. Во-вторых, средневековому дуализму Бога и мира он противопоставляет их единство. Более того, он настаивает на тождестве Бога и мира (Вселенной, Природы). У Бруно Бог растворяется в своих проявлениях, в природе, которая, по его словам, есть не что иное, как «Бог в вещах». Природа либо есть сама Бог, либо божественная сила, открытая в самих вещах. В-третьих, Бруно оспаривает христианскую веру в личного Спасителя, он также выступает против идеи об изначальной греховности человека и его возможном спасении посредством церкви (католики) или при помощи веры (протестанты).

В-четвертых, опираясь на гелиоцентрическую теорию Н. Коперника, он ее развивает и конструирует революционную для своего времени концепцию о бесконечности Вселенной. Он использует античные учения о бесконечности пространства и бесчисленности находящихся в нем материальных тел, которые были представлены Демокритом, Эпикуром и Лукрецием. Пантеистическая аргументация и основные положения этой концепции Бруно могут быть определены следующим образом. Поскольку Бог бесконечен, а Вселенная тождественна ему, поэтому она бесконечна и неизмерима; она включает в себя бесчисленное множество миров и солнечных систем; звездное небо — не крыша мироздания; земля не есть неподвижный центр мира, таковым не является и солнце; абсолютного центра мироздания, по-видимому, нет вообще. С этих позиций любая точка во Вселенной может рассматриваться как ее относительный центр. Помимо Солнечной системы во Вселенной существует бесчисленное множество подобных систем. Далее, Вселенная, взятая в целом, неподвижна, ибо она не может поменять свое место, потому что вне ее нет другого места; она движется в самой себе. Источник этого внутреннего движения, согласно Бруно, состоит в тяготении (сила влечения) подобного к подобному, что и создает систему взаимной поддержки и равновесия.

В-пятых, учение Бруно о божественном всеединстве можно интерпретировать в том смысле, что все происходящее в природе имеет божественное оправдание. Бог относится к миру как творящая природа к сотворенной. Бог в качестве причинной природы или всепроизводящей силы есть в то же время материя и дух, протяженность и мышление. Этим учением Бруно предвосхищает

пантеизм Б. Спинозы. Природа, Вселенная, согласно Бруно, — высочайшее произведение искусства, божественный творец которого, объективируя самого себя, постепенно переходит от вещественно-материального состояния к духовному осознанию этого процесса. С пантеистических позиций Бруно, Вселенная — живое, гармоничное произведение искусства, она — саморазвитие Бога.

Наконец, в работе «О тройном наименьшем» Бруно сосредоточивается на бесконечно малых величинах. Вводя понятие «монады» как «единицы» бытия, он предвосхищает Лейбница. Бруно полагает, что Бог обнимает собой все великое и самое малое. Самое великое — Вселенная, как пространственно-временная бесконечность жизни. Самое малое — индивидуальный жизненный зародыш, в свернутом виде представляющий возможность развития единичного явления. Понятие «самого малого» мыслится Бруно в трех проявлениях. Точка — математический минимум, образующий линию, линия — основание плоскости, а плоскость образует любую геометрическую фигуру. Физический минимум — Демокритовы и Эпикуровы атомы, из которых образуются различные тела, и в которые вновь превращаются распавшиеся предметы. Метафизический минимум — это монада, индивидуальная сущность, в которой объединены телесное и духовное начала. Эта индивидуальная сущность не может быть чем-то иным, кроме как бесконечной мировой силой. Поэтому монада — само Божество, которое в каждой индивидуальной монаде проявляется в особой специфической форме.

Возрождение античного (пирроновского) скептицизма сопряжено с автором знаменитых «Опытов» Мишелем Монтенем (1533–1592). Свообразие скептицизма Монтеня определяется выраженным антропологическим поворотом. Не теологические, не натурфилософские и метафизические вопросы составляют предмет его пристального внимания, но проблемы человека, его жизни всецело интересуют Монтеня. Методом интроспекции он исследует духовный мир, помыслы, привычки, душевные переживания и пр., которые удивительным образом оказываются универсальными, то есть созвучными любому обычному человеку. «Я изучаю самого себя: в этом моя метафизика и физика», — горделиво провозглашает Монтень. В этом отношении он следует за программой, начертанной Сократом: «Человек, познай самого себя», назначение которой состоит в обретении мудрой, спокойной и гармоничной жизни. В подражании античным образцам Монтень часто задается вопросом: «Что я знаю?» — и приходит к неутешительному выводу о нена-

дежности рассудочного знания. Разум несостоятелен, на него нельзя положиться, поскольку он абстрактен, оторван от конкретной реальности. Знания относительны, они определяются ситуацией и сопутствующими обстоятельствами, зависят от жизненного опыта, вкусов и мнений индивидов. Вместе с тем скептицизм Монтеня причудливым образом сочетается с искренней верой в Бога. Атеистическое мировоззрение, согласно Монтеню, противоестественно обычному человеку, поскольку лишь вера способна поддержать его в жизни и наполнить последнюю смыслом. Скептицизм Монтеня не носил систематического характера, то есть не был общепило-софским, в основном он был сопряжен с экзистенциальными и моральными вопросами, близкими тем, которые ставились античными скептиками, стоиками и эпикурейцами. Свообразие философии Монтеня определялось возрожденческим контекстом эпохи, культивирующей гуманизм, натурализм и индивидуализм.

Наиболее ярким представителем политического Ренессанса был флорентиец Никколо Макиавелли (1469–1527). Во времена Платона и Аристотеля наука о государстве и его управлении — важнейшие из наук и ремесел. В эпоху Возрождения первым это осознает Макиавелли, он не только теоретик, но и практик политического искусства. В течение почти 15 лет, вплоть до реставрации клана Медичи в 1512 г., он был успешным государственным служащим. Более того, желание воплотить в реальности свои теоретические рекомендации, по-видимому, не покидало его до конца жизни. Макиавелли — автор таких известных историко-политических сочинений, как «История Флоренции», «О военном искусстве», «Рассуждения о первой декаде Тита Ливия», «Государь». В двух последних работах он первым в истории культуры обосновывает автономность политики, ее независимость от метафизики, морали и религии. Он выдвинул вполне необычный тезис о содержательной и функциональной самодостаточности политики, служащей исключительно целям достижения власти, ее сохранения и укрепления. В этой концепции средства определяются только целями, которые ставит перед собой политик, достижение которых должно быть свободным от моральных, религиозных и каких-либо других приходящих предпосылок. Понятно, что своеобразный политический реализм (радикализм) Макиавелли получил неоднозначную оценку. Больше всего было обывательской морализаторской критики, для которой «макиавеллизм» стал синонимом беспринципности и цинизма в политике. Однако в философской литературе мнения

о политической концепции Н. Макиавелли существенно разошлись. Приведем некоторые наиболее яркие позиции.

«Только благодаря преступлению можно создать, укрепить и сохранить государственную власть, — комментирует русский теоретик анархизма М. А. Бакунин «Государя» Макиавелли, — с того мгновения, когда преступление становится орудием государства, оно становится добродетельным. Таков великий принцип Макиавелли, таков и вечный принцип политической борьбы всех минувших, настоящих и грядущих государств». Бакунин использует некоторые Макиавеллиевы рецепты завоевания и сохранения власти для безусловной (абсолютной) дискредитации государства и политики как таковых, полагая, что преступление — вполне естественный инструмент их функционирования. Жан Бодрийяр в работе «В тени молчаливого большинства» упрекает политическую концепцию Макиавелли в «цинизме и имморализме», поскольку она, игнорируя социальный, психологический и исторический контексты, претендует на универсальность. Мишель Фуко в книге «Воля к истине» пишет о том, что «Макиавелли был одним из немногих, — в этом-то, несомненно, и состояла скандальность его „цинизма“, — кто мыслил власть Государя в терминах отношения силы».

Другая крайность — безоговорочное признание справедливости концепции Макиавелли в отношении политики и власти. Такова, на наш взгляд, позиция Г. Гегеля. Он пишет, что «государство есть простой абсолютный дух, который знает самого себя и для которого не имеет силы ничто, кроме него самого, — не имеет силы понятие о хорошем и дурном, позорном и подлом, о коварстве и обмане; он выше всего этого, ибо зло примирено в нем с самим собой. В этом высоком духе написан «Государь» Макиавелли, согласно которому при конституировании государства то, что называется убийством, коварством, бесчеловечностью и т. д., не имеет значения зла, а имеет значение примиренного с самим собой». Это замечательный образец этатизма, согласно которому государство — высший продукт социального развития, неумолимо подчиняющий себе индивида. Иными словами, не государство служит индивиду, а индивиды всецело подчинены и растворены в нем и служат целям государства.

Более осмотрительную и аргументированную позицию в отношении политической философии Н. Макиавелли занимает Б. Рассел в своей «Истории западной философии». Он аттестует Макиавелли как выдающегося мыслителя эпохи Возрождения, главным достижением которого было сообщение (придание) политической

философии эмпирического и научного характера. Подобный результат оказался возможным благодаря исключительной интеллектуальной честности Макиавелли «в вопросах, касающихся политической бесчестности». Попытаемся разобраться во всем этом.

Во-первых, как многие его предшественники и современники, Макиавелли скорбит по поводу политической раздробленности Италии и господства в ней варваров, имея в виду французов и испанцев. На фоне былого имперского величия Рима это представлялось Макиавелли нестерпимо унижительным и пагубным, а решение проблемы — создание централизованной власти в форме единого независимого национального государства. Во-вторых, исследуя причины бедственного положения Италии, Макиавелли указывает на Римско-католическую церковь как основной источник ее разобщенности. Она, присвоив себе светские функции, поглотила государство и сделала его клерикальным. Более того, мирская практика духовенства, считает Макиавелли, вслед за своими земляками и предшественниками Данте и Петраркой, нанесла непоправимый урон христианству, дискредитировав его в глазах простого народа. Причем наибольший ущерб понесли народы, расположенные вблизи католического престола, то есть итальянцы. Имея перед глазами нескрываемые проявления распутства представителей клира, эти народы оказались менее всего религиозными.

В-третьих, Макиавелли задается вопросом, что нужно сделать для создания единого национального государства. Первое и ближайшее — освобождение от диктатуры церкви, то есть секуляризация религии, и выстраивание сугубо светской власти, основанной на государственном праве. «Когда речь идет о спасении родины, должны быть отброшены все соображения о том, что справедливо и что не справедливо, что милосердно и что жестоко, что похвально и что позорно. Нужно забыть обо всем и действовать лишь так, чтобы было спасено ее существование и осталась неприкосновенна ее свобода».

Согласно Макиавелли, человек скорее зол, чем добр; он злопамятен и мстителен либо по причине трусливости, либо из зависти; он недоверчив ко всему новому; он корыстен и жаден, ибо скорее простит смерть отца, чем потерю имущества; «люди тщеславны» и часто «обольщаются на свой счет»; они вероломны, не держат слова, а потому и с ними должно поступать так же и т. д. Отсюда не трудно представить характер макиавеллиевых рекомендаций по захвату и удержанию власти. Для достижения этой цели все средства употребимы. Например, чтобы упрочить завоеванную

силой власть, необходимо «искоренить род прежнего государя». Половинчатые, непоследовательные меры, чрезмерный гуманизм в отношении соперников — чреват поражением, утратой власти. Поэтому «людей следует либо ласкать, либо уничтожать, ибо за малое зло человек может отомстить, а за большое — не может; из чего следует, что наносимую человеку обиду надо рассчитать так, чтобы не бояться мести». Понятно, что успешный государь должен быть ловким и хитрым политиком, использующим любые средства для достижения и сохранения власти — вероломство, подкуп, устранение нежелательных людей посредством убийства или отравления и т. п. Образцом такого мудрого поведения Макиавелли выставляет деяния герцога Чезаре Борджа. «Разумный правитель, — рекомендует Макиавелли, — не должен оставаться верным своему обещанию, если это вредит его интересам». «Великие дела, — продолжает он, — удавались лишь тем, кто не старался сдержать данное слово и умел кого нужно провести вокруг пальца; такие государи в конечном счете преуспели куда больше, чем те, кто ставил на честность». Государь должен уподобиться льву и лисе: сильному льву — чтобы отпугивать хищных волков; хитрой лисе — чтобы обходить капканы. Таковым был уже упоминавшийся Александр VI, который « всю жизнь изощрялся в обманах, но каждый раз находились люди, готовые ему верить. Никогда не было человека, который убеждал бы с большей силой, утверждал бы с большими клятвами и меньше всего соблюдал их», — с восхищением отмечает Макиавелли.

Итак, цинизм предлагаемых Макиавелли рецептов достижения и сохранения власти очевиден. Однако такова была эпоха и нравы, господствующие в ней. Макиавелли всего лишь внятно изложил то, что было практикой политической борьбы в его время. Проанализировав различные методы, приемы ведения дел и управления государством, он систематизировал их, указав на наиболее эффективные, в той конкретной ситуации, в которой он находился. Что же касается вопроса моральности Макиавеллиевых принципов, то несомненно, что он вполне сознательно выводит их из-под опеки христианской морали. Ненадежность морального критерия подтверждается и тем, что от имени добра нередко совершались тяжкие преступления против человечества. Хотя бесспорно и то, что политические рекомендации Макиавелли плохо согласуются с общечеловеческой моралью, они им противоречат.

Таким образом, эпоха Возрождения противоречива, она как бы соединяет две культуры в одной. Высокую культуру возвышенного

гуманизма (*humanitas*), позиционирующую благородство, величие человека и его деяний, запечатленных в выдающихся произведениях литературы, искусства, достижениях научной мысли, которые на все последующие столетия определили восхищенное уважение к гениям Возрождения. Она же включает менее известную и не очень привлекательную повседневную культуру, в том числе и политическую, с «ее дикой и звериной эстетикой», что так или иначе отразилось в философии Возрождения.

ГЛАВА 7

Философия Нового времени и Просвещения

Рассматриваемый период, великолепным введением к которому была философия Возрождения, охватывает развитие мысли от XVII в. до 70–80-х гг. XX в. Возрождение передало Новому времени нормы рациональности — естественность, логичность, всеобщность теории, простоту и ясность минимальных исходных принципов, «рациональный эмпиризм», придающий статус истинности теоретическим абстракциям и математическое выражение качественного знания. Хотя математизация знания и привела к отходу от содержательного понимания предмета, но за этим последовало молчаливое возвращение к наглядным представлениям.

При всей идейной преемственной связи *европоцентризма Нового времени* с католическим *универсализмом Средних веков* (наследником античных и ветхозаветных воззрений, сочетавшим в себе известную нетерпимость в отношении иных культур с весьма интенсивным умением усваивать отдельные их элементы), европоцентризм Нового времени имел особый социально-психологический субстрат: будучи связан со становлением буржуазных наций Западной Европы, он опирался на этноцентрические установки в сознании обществ, наиболее преуспевших в колониальных захватах. Образ европейца — это образ исследователя, опирающегося на опыт, закон и текст. Его агрессивность в покорении мира давала возможность балансировать на границе между природным и божественным, открывая, таким образом, потребность добиваться поставленной

цели, то есть быть свободным. Но платой за нее становится конфликт как с природой, так и с собой, порождая парадоксы сознания.

Новоевропейское сознание в периоды Просвещения и романтизма варьировало в себе представления о «восточной мудрости», экзотических красотах и т. д., но это были не востоковедные воззрения наиболее одаренных и глубоких деятелей европейской и американской культуры XVIII–XIX вв., но стереотипы обиходного сознания, которые далеко не всегда приближали людей Запада к подлинному пониманию истории и культуры народов Востока, а подчас лишь косвенно подкрепляли европоцентристское мировидение. Гуманистические идеи, приведшие к рождению эпохи Просвещения, поставили вопрос о значимости опыта. Человек лишился ореола предзаданности, которым наделяла его христианская идентификация, так как он воспринимался рождающимся с чистым сознанием, которое и наполнялось своими чувственными впечатлениями и вбирало опыт других людей. Возник интерес к антропологической проблематике, и «дикаря» начинают воспринимать как человека, что требовало найти возможность соотнесения различных вариантов человеческого. Возникшие концепции перехода от дикости через варварство к цивилизации упорядочивали присвоение европейским сознанием наследия иных, в том числе и архаических культур. Но уже в период расцвета европоцентристского сознания — в XIX в. были известны отдельные тревожные прогнозы относительно судеб Европы (А. де Токвиль, Дж. Ст. Милль, Ф. Ницше, А. Герцен и др.). Только внутренний кризис триумфалистской буржуазной культуры, заявивший о себе потрясениями первой четверти XX в., и последовавший за ними процесс ускоренных изменений на Востоке дали пищу критике европоцентризма, открыли западному сознанию известную познавательную перспективу для попыток выработки более широких и органичных культурно-исторических и философских представлений.

Новоевропейская философия XVII–XVIII вв. вобрала в себя великие метафизические системы, рационализм и эмпиризм, национально-своеобразные формы просветительской философии (английской, французской, немецкой), что было своеобразно аккумулировано в немецкой философской классике. Это была эпоха индивидуальных философских систем с внутренне взаимосвязанными основоположениями и выводами. Ответы и решения, сами проблемы были мотивированы и содержательно определены системами, в рамках которых они формулировались. Априорное единство

мироздания разыскивается в умозрительной философии (Спиноза) и естественнонаучных системах (Ньютон, Декарт). Единство пытаются определить через многообразие феноменов восприятия.

Становящаяся новоевропейская культура, которая прочно и органично была связана с античными и средневековыми устоями, провозглашает *отказ от всякой традиции* и предания, что было детерминировано распадом прежних общественных порядков, форм общественной жизни и защищавшего их сознания. Практически это был отказ от опоры на старые авторитеты. Поскольку мыслители заняты обоснованием *господства человека над действительностью*, то новая философия строится на основе *самозаконотворчества* Мичега «естественного разума», полагаясь на субъективную достоверность. Эта власть — в силе науки, принявшей характер систематического исследования природы, базирующегося на эксперименте, наблюдении, математике. Накопление эмпирического материала вело к ломке старых теорий и пересмотру принципов организации знания на основе теории. В тесном союзе с естествознанием вперед устремилась и философия. Построение философских систем в значительной части совпадало с разработкой метода научного познания. Одновременно философия отразила процессы раскрепощения личности, рост самосознания индивида, требование свободы частной инициативы, мысли и деятельности.

Содержание деятельности субъекта определялось через структуру чувственно-вещественного мира в формах эмпирически-количественной и метафизически-качественной, то есть в обращении познающего мышления к описанию (языковому и математическому) для полного исключения их сакрального (религиозного) смысла и для практической полезности. Возвращение к исходной проблематике требовало *установления независимого языка культуры*, которым оказалась *математика*. Ее возможности в этом качестве пытались обосновать еще пифагорейцы, Филолай, Аристотель и уже достаточно рассмотрели философы Средневековья и Возрождения. Г. Галилей в своих идеальных моделях говорил о возможности применения математики к физическим процессам.

Математика, как доказательная дедуктивная наука, воздействует на обширные сферы знания и культуры, в том числе и на философию. В античности математика воспринималась, образовывала, подводила ум к созерцанию сверхчувственных сущностей. Однако греческое учение о математических принципах устройства Вселенной не устраивало католических теологов. Коперник, Кеплер

дали некий их синтез, а Декарт уже развивает новую философию, очевидную и достоверную, основанную на математике как сущности всех наук. Ньютон и Лейбниц математизируют науку и философию. Априорная, рационалистическая тенденция приводила к представлению о математике как сверхчувственной схеме, предшествующей физическому бытию. В Новое время она становится универсальным способом воспроизведения вещественно-природных связей, то есть одновременно и универсально-теоретическим языком природы. Математический метод превращается чуть ли не во всеобщий метод научного познания, а математическая наука становится идеалом рациональности.

Но математика уже тогда не смогла выразить строго последовательно новый атомизм Гассенди, философию Декарта и Гоббса. Теоретическая мысль увидела новые закономерности природы и новую структуру мироздания. Утверждается объективная, естественнонаучная картина мира. Философия выступает как положительное знание, и человек занимается философией тогда, когда определяет возможности своего мышления. Однако познание не только отражает природу объектов, но и выражает культуру субъектов отражения, фиксирует их взаимоотношающиеся существенные формы. Как бы гносеология ни абстрагировалась от культурно-исторической обоснованности своего предмета, она не уходит от культуры, атмосферы духовности своей эпохи. Отношение к истории становится основанием мировоззренческого разрыва между старой и зарождающейся новой теорией познания.

В зависимости от экономических и политических условий философия изменяет в пределах общей направленности свою конкретную ориентацию. Сдвиги в образе жизни, системе ценностей, духовном мироощущении — все это нашло свое отражение в новой проблематике и стиле философствования. Научная революция завершается **Исааком Ньютоном** (1643–1727), а философия политизируется, насыщается непосредственным политическим смыслом. Новый духовный мир выстраивался и обживался людьми с трудом, в конфликтах и столкновениях. Освобождение от власти традиций требовало мужества, усилий и значительного времени.

Начало XVII в. было зловеще озарено костром на Площади Цветов в Риме, на котором по распоряжению инквизиции сожгли Джордано Бруно. На костре в Тулузе погибает философ-пантеист и вольнодумец Джулио Ваннини. Затем был проведен позорный процесс над престарелым Галилеем. Погиб на костре испанский мыс-

литель и врач Мигель Сервет. Костры горели по всей Европе. С их помощью пытались уничтожить свободу мысли, светскую культуру и научный прогресс. Но, несмотря на разгул клерикальной реакции, XVII в. — это «век гениев», век многообразия, уникальности и творческой мощи великих представителей культуры того времени. Начало Нового времени представлено именами **Фрэнсиса Бэкона** (1561–1626), **Рене Декарта** (1596–1658), **Блэза Паскаля** (1623–1662), **Бенедикта Спинозы** (1632–1677), **Готфрида Вильгельма Лейбница** (1646–1716) и других мыслителей. С этим периодом времени связаны расцвет литературы в стиле барокко и классицизма (Л. Грасиан, П. Кальдерон, П. Корнель, Ж. Расин, Ж.-Б. Мольер), выдвигание блестящей плеяды живописцев (Дж. Б. Тьеполо, П. П. Рубенс, А. Ван Дейк), выдающихся музыкантов (К. Монтеверди, Ж.Ж. Люлли, Г. Перселл, А. Корелли).

XVII в. называют и «веком разума», на «естественный свет» которого опирались не только философы-рационалисты, уповающие на «чисто разумное» познание мира, но и мыслители-эмпиристы, абсолютизирующие возможности опытного познания. Рационализм в широком смысле был характерен для подавляющего большинства представителей культуры. Он отразился в философии, искусстве, религии. Недаром «отцом» новоевропейской культуры и философии считается французский философ, просветитель и ученый Рене Декарт. С культом разума связан классицизм в литературе и отчасти барокко. Своеобразный рационализм проникает и в христианство, породив иезуитский вариант религиозности. Поклонение разуму вылилось в борьбу с «идолами схоластики»: догматизмом, авторитетами, формализмом, умозрительностью. Мыслители ищут пути соединения философии и науки с жизнью, теории с практикой. Ф. Бэкон, провозгласив «Знание — сила», создает в «Новой Атлантиде» сциентистско-техницистскую утопию, в которой все мыслимые и немыслимые блага обеспечиваются научно-техническим прогрессом.

XVII в. воспринял от Ренессанса и «дух вольнодумства», который не только был развит в «эпикурейской этике», но и вдохновлялся «Опытами» Монтеня и сочинениями философа **Пьера Гассенди** (1592–1655). Распространялся религиозный индифферентизм, и ученый монах М. Мерсенн сетовал на «великое множество безбожников» в Париже. В философии своеобразной формой эмансипации от религии стал возникающий в эту эпоху деизм, сводивший функцию Бога к «первотолчку». Паскаль пронидательно отметил

в «Мыслях»: «Деизм почти столь же далек от христианской религии, как и атеизм, который ей совершенно противоположен».

Была воспринята от прошлой эпохи и традиция гуманизма, правда, вместо «оптимистического» проповедуется скорее «трагический» гуманизм, связанный с переходным характером этого «века гениев», первыми буржуазными революциями: Нидерланды (1566–1609), Англия (1640–1660), Фронда во Франции (1648–1653); формированием раннебуржуазных государств. Контрасты, социальные катаклизмы — бесконечные религиозные войны, народные восстания, напряженный динамизм и неустроенность человеческой жизни, обострение сословно-классовых противоречий, падение нравов, что теоретически обосновывалось пробапантистской концепцией морали иезуитов, утверждавшей печально знаменитое кредо: «Цель оправдывает средство». Шаткая и неустойчивая действительность породила трагическое восприятие жизни и мира, что мощно выражено у Б. Паскаля, сделавшего одной из центральных тем раздумий вопросы жизни и смерти.

Лейбниц противопоставил этому видению удивительно оптимистическое мировоззрение, выразив его формулой «все к лучшему в этом лучшем из миров». Не многими оно разделялось. Поклонение человеку сменилось более трезвым и более верным взглядом на него: он предстал существом сложным, противоречивым, парадоксальным. **Блэз Паскаль** (1623–1662) и **Жан де Лабрюйер** (1645–1696) привлекают внимание к бедственному положению народа и уважительно отзываются о народной мудрости. Паскаль проповедовал «философию сердца». В философии на первый план выходят истинно человеческие ценности: свобода человека, величие его души, неподкупность разума. Лейбниц так дает определение свободы: «детерминироваться разумом к лучшему — это и значит быть свободным», а Т. Гоббса волнуют возможности реализации человеческой свободы в рамках старого упорядоченного социума.

Джамбаттиста Вико (1668–1744) сформировал идеи историзма в анализе общества, проложив фактически дорогу Гердеру и Гегелю в осмыслении процессов, которые до той поры не выходили на уровень рационального анализа. В работе «Основание новой науки об общей природе нации» он пытается обосновать историко-общественную природу человека. Исторический процесс в своих этапах (детство, юность, зрелость) продуцирует и человеческую соответствующую природу — поэтическую (человеческая дикость), героическую (варварство) и человеческую, которой присущи уме-

ренность, совесть, разум и долг. Реальность, которая образуется в истории взаимодействия человеческих действий и социальных установок, отличается от природной и превосходит ее по своему воздействию.

Дух исторических сочинений Дж. Вико устремлен к жизнеспособному синтезу универсального и частного, абстрактного и конкретного, идеального и действительного. По его словам, для этого необходим союз философии и филологии — формирование одной целостной науки. Философия без филологии пуста, а филология без философии слепа. Теории языка в виконианской «новой науке» отведено особое место. Вико полагает поэзию адекватной формой дологического и алогического познания. Хотя философскую мудрость, познающую мир соответственно «природе самих вещей», Вико считает истинной формой познания, все же только поэтическое творчество признается итальянским мыслителем творчеством в собственном смысле слова, ибо оно свободно и активно, «тогда как интеллект — пассивная сила, подчиненная истине».

Новоевропейская философия развивается в своих *парадигмальных структурах* — эмпиризме и рационализме, Просвещении и немецкой классической философии.

Английский эмпиризм. Эмпиризм как течение гносеологии зарождается в Италии и Нидерландах еще в XVI в., но окончательно формируется в Англии уже в XVII в. Причиной тому — сама Англия, которая стала к этому времени центром передовой экономики и культуры. Она была классическим образцом первоначального накопления капитала и всячески способствовала развитию наук и перестройке общества на капиталистический лад. Один из первых философов этой эпохи — **Фрэнсис Бэкон (1561–1626)** — соединяет в одном лице полупоэтические ренессансные представления с характерными для Нового времени настойчивыми поисками научного метода, проводимыми с систематической основательностью на базе механического мышления. Он заявляет, что «человек — слуга и истолкователь Природы», но успешному ее познанию мешают негодные методы изучения, господство над сознанием «идолов» рода, пещеры, рынка и театра, то есть предрассудки нашего ума, нашего индивидуального положения, заблуждения, связанные с использованием слов с готовыми значениями и безусловным подчинением авторитету. Бесстрастный ум, освобожденный от всякого рода предрассудков, открытый и внимательный к опыту — вот его требование к философии. Существуют три возможных пути познания: паука,

муравья и пчелы, то есть попытка выведения истин из чистого сознания, узкого эмпиризма, и только третий путь пчелы является истинным, соединяя свободные от недостатков первые два. Сила разума, истина проявляются в способности организации наблюдения и эксперимента. Сутью эмпиризма является индуктивный метод — метод получения общих положений, общего знания о мире путем изучения многообразия явлений и процессов этого мира.

Английский эмпиризм, выступив против умозрительной схоластики, спустил человека на землю, но он приковал его затем к абсолютизированному опыту. Систематизатор бэконовского материализма **Томас Гоббс** (1588–1679) заявляет, что все понятия порождены первоначально не в человеческом уме, а в органах ощущения. Но схема восприятия мира недостаточна для научного знания, если исходить только из знания фактов. Приближаясь к рационализму, Т. Гоббс принимает за основу теоретического знания математику, истины которой он связывает с языком, словами-знаками, участвующими в обмене мыслями по поводу непосредственного чувственного опыта. Он прибегает к анализу, чтобы выявить в эмпирическом опыте общее. Сфера применения дедуктивно-синтетического метода — область математики, политики и этики. Известен и его трактат о государстве (1651) — «Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского», в котором лаконично и остро сформулированы его взгляды на человека и государство. Гоббс использовал теорию общественного договора для того, чтобы доказать, что логическим результатом государства, основанного на общественном согласии, должна быть абсолютная власть суверена.

Эмпиризм, приравнивающий познание к опыту, опирающемуся на наблюдение и эксперимент, принимает вид сенсуализма, абсолютизирующего роль чувственного познания, отрицающего существенную разницу между мыслью и ощущением. **Джон Локк** (1632–1704), как систематизатор эмпиризма Нового времени, определяет своей основной задачей вопрос о происхождении, достоверности и границах человеческого знания. Решение его, полагал он, послужит надежным основанием для всех предприятий человеческого разума. Опыт признается основой всякого знания. Локк полагает, что наша душа должна быть уподоблена чистой доске, письмена на которой способен оставить лишь опыт, обосновывая восходящее к античности положение: «Нет ничего в уме, чего не было раньше в ощущениях». Опыт становится главным предметом философского анализа.

Наша душа различает опыт внешний (внешнее чувство) и внутренний (познание внутреннего мира самого человека), который более достоверен, поскольку здесь мы имеем дело с непосредственно данным его содержанием. Сведение сложных форм к простым и тем самым достижение научного объяснения — вот его задача. Внешний опыт сводится к ощущению (идее, по терминологии Локка), которое воспринимается душою в себе самой или является прямым объектом восприятия, мышления или интеллекта. Ум способен лишь к комбинированию идей, которые поставляет опыт.

Проблема различия объективности определенных чувственно воспринимаемых свойств решается Локком разделением качеств на первичные и вторичные. Первичные — это математические и пространственно-временные характеристики фигуры, величины, положения и движения, а вторичные (неадекватные вещам) — цвет, вкус, запах и т. п. Учение о первичных и вторичных качествах не допускало возможности объективных свойств, не сводимых к механическим, определяло разрыв между субъективной формой ощущений и их объективным содержанием, не учитывало разницу между ощущением и восприятием. Отдавая предпочтение чувствам и объективному знанию, Локк способствует построению материалистических концепций. Полагая, что знания обусловлены собственной деятельностью ума, он раскрывает возможности для субъективно-идеалистических теорий. Видимо, поэтому его основная работа «Опыт о человеческом разуме» была настольной книгой и французских материалистов, и английских идеалистов.

Однако идеи эмпиризма и сенсуализма разрабатывались и в ином направлении. **Джорж Беркли** (1685–1753), английский епископ, считает, что и протяжение, и вкус равно даны нам в качестве ощущений, а разделение на первичные и вторичные качества с эмпиристской точки зрения неправомерно. Составлять из ощущений независимые материальные тела — это попытка населить мир химерами разума вроде безкачественной материальной субстанции, носителя первичных и вторичных качеств. Беркли, очищая идеи Локка от элементов материализма, предлагал признать существующие вещи комбинациями наших ощущений. Существовать — значит быть воспринимаемым — вот принцип его философии. Понятие сводится к представлению. Беркли требует наглядности от абстрактных понятий, но раз они ею не обладают, то они фикции. Отрицание абстрактных понятий и реального содержания трактовки ощущений дает ему упразднение материи. Признавая окружающий

нас мир миром духов, он таким образом пытается отразить наступление материализма, несущего с собой атеизм и свободомыслие. Эта полемическая цель и была руководящей в философии Беркли.

Респектабельный вид придает идеализму **Давид Юм** (1711–1776). В его философии проявилось исчерпание логических возможностей эмпиризма в качестве одной из традиций классической философии. Об этом свидетельствуют его работы: «Трактат о человеческой природе», «Исследование о человеческом познании», «Исследование о принципах морали» и др. Подвергая анализу положения эмпиризма, он выявил, что его последователи не смогли выдержать главное правило — не покидать пределы опыта и склоняться либо к философии материалистического, либо спиритуалистического (как Беркли) толка. Взгляд на душу как нематериальную и неуничтожимую субстанцию является, по его мнению, не более чем иллюзией.

Задачу познания Юм видел не в постижении бытия, а в способности быть руководством для практической жизни. Единственный предмет исследования — это факты, которые не могут быть доказаны логически, а выводятся только из опыта, который понимался как поток «впечатлений», причины которых неизвестны и непостижимы. Вопрос о том, существует объективный мир или нет, неразрешим. Отношение причины и действия не может быть выведено ни из интуиции, ни путем логического анализа и доказательства. Из того, что одно явление предшествует другому, нельзя выводить, будто предшествующее — причина, а следующее за ним — ее действие. Даже частое повторение связи события во времени не дает знания скрытой силы, с помощью которой один объект производит другой. Таким образом, Юм отрицал объективный характер причинности. Однако поток наших впечатлений не есть полный хаос: некоторые объекты представляются нам яркими, живыми, устойчивыми, и этого достаточно для практической жизни, поскольку источником практической уверенности служит не теоретическое знание, а вера.

В этике Юм развил теорию утилитаризма, объявил полезность критерием нравственности, выдвинув вместе с тем положение о наличии у людей альтруистской симпатии друг к другу. В эстетике он соединил тезис «о вкусах не спорят» с симпатиями к классицизму, а затем и реализму в искусстве. В философии религии принял допущение, будто причины порядка во Вселенной имеют некоторую аналогию с разумом, однако отверг при этом любое богословское и философское учение о Боге и, ссылаясь на исторический опыт,

признал дурным влияние религии на нравственность и гражданскую жизнь. Аргументы философии Юма сыграли важную роль в дальнейшем развитии европейской философии, поскольку он заложил основу феноменализма, согласно которому наука ограничивается описанием явлений, не выясняя их сущности.

Материалистический сенсуализм приобрел более последовательную форму у английских материалистов XVIII в. **Джона Тоу ланда** (1670–1722) и **Джозефа Пристли** (1733–1804). Резко критиковал Юма представитель философии «здорового смысла» **Томас Рид** (1710–1796), который основывает теорию познания не на ощущениях, а на непосредственных восприятиях, фиксирующих в нас веру в существование внешнего мира.

Рационалистическая философия XVII в. Основы альтернативной эмпиризму рационалистической философии и ее традиции принадлежат **Рене Декарту** (1596–1650) (латинизир. — Картезий). В своих сочинениях «Правила для руководства ума», «Рассуждения о методе», «Размышления о новой философии» проблему достоверности знания он решает в сфере самого знания, его внутренних характеристик. Развивая учение о методе, он утверждает четыре правила познания: очевидность, анализ, контроль и методическое сомнение. Декарт заявляет: «Я мыслю, следовательно, существую», утверждая несомненность самого существования познающего мышления. Доказательство этих идей разума — в оправдании самого разума, в доверии к нему. Бог становится гарантом постижимости сотворенного им мира и объективности человеческого познания. Благоговение перед Богом оборачивается глубоким доверием к разуму. Система его аргументации делает вполне понятной мысль о существовании врожденных идей в качестве одного из основоположений рационализма. Врожденность объясняет эффект ясности и отчетливости, действительности интеллектуальной интуиции, присущей нашему уму. Сотворенные Богом вещи можно познать, лишь углубляясь в ум. А все вещи составляют две независимые субстанции — души и тела, познаваемые в их основных атрибутах: протяженность и мышление соответственно. Телесная природа — не больше чем механизм. Укрепление господства разума над чувствами и страстями тела — исходный принцип для поиска формул нравственного поведения в самых разнообразных жизненных ситуациях.

Значение Декарта для развития современной науки и философии огромно. Кроме создания «новых правил и принципов философии», он способствовал развитию ряда специальных научных дисциплин,

в частности математики, является творцом аналитической геометрии. Большим вкладом в науку являются его труды по проблемам физики, в том числе оптики. Его идеи, относящиеся к области естественных наук, серьезнейшим образом повлияли на развитие французского, в частности механистически-материалистического, философского и естественнонаучного мышления. Дуализм Декарта, разделившего бытие на мыслящую субстанцию (дух) и протяженную (материю), сделал возможным двойственное, взаимоисключающее толкование его учения. Объяснить устройство мира значило ясно и четко представить себе его в абстракциях и в то же время в наглядных образах. Мир устроен рационально — это означало, что он может быть расчленен с помощью анализа на логически связанные друг с другом и математически точно описываемые составные элементы. Здесь кроется методологическая основа математизации естествознания. В это время стали верить, что философия способна стать наукой и должна ею стать. Науку рассматривали как высшую ценность, практическая приложимость которой к удовлетворению разнообразных потребностей людей лишь еще больше возвышает познающую деятельность разума.

Бенедикт Спиноза (1632–1677) под влиянием философии Декарта и естествознания излагает рационализм «геометрическим методом» в своем главном труде «Этика». Каждая часть этой работы начинается с простой и ясной дефиниции, понятия, затем — аксиома и утверждение с доказательством, а заключается замечанием, в котором и излагается философская аргументация. Цель Спинозы: создать практическую этику свободы. Учение о единой субстанции, атрибутами которой являются мышление и природа — вспомогательно. Бог и субстанция сливаются у него в одно понятие. Бог — внутренняя причина природы и универсальная причина мира. Субстанция совершенна, бесконечна, неподвижна и является сама себе причиной. Описание единичных вещей, модусов, покоящихся на «внешней причине», завершает систему. Субстанция — природа творящая, а единичные вещи — природа сотворенная. Мир единичного (чувственный мир) имеет причину, которая механистична. Спиноза выделяет три ступени познания: наивысшую — истина постигается непосредственно разумом, интуитивно зрима; рассуждения разума, которые нуждаются в доказательствах; и низшая — опирается на представления, основывающиеся на чувственном восприятии окружающего мира. Последнее — познание недоказуемое и недостоверное, поверхностное знание о вещах.

Но и у Декарта субстанция и чувственный опыт суть необходимые моменты познания. Дуализм разума и чувственности предполагает противоречие в определении особенности познающего человека. Этот дуализм разрешается в рамках рационализма Лейбницем и выходом за его пределы И. Кантом.

Г. В. Лейбниц решает проблему единства мира путем объединения физико-математической и метафизической (философской) сторон. Он искал «универсальную культуру» человечества и гармонизации религий различных культур. В своих исследованиях бинарной системы счисления и гексаграмм «И цзина» Лейбниц пришел к выводу, что древние китайцы знали бинарную арифметику, то есть свидетельства о заданности божественного открытия естественной теологии всему человечеству. В древнекитайской математике, двоичная система которой нашла живой отклик у великого ученого, он увидел «образ творения» и основу «божественной математики». Показывая связь конечного и бесконечного в космологии Нового времени применительно к его модели субстанции (монаде), Лейбниц формулирует принципы дифференциально-интегрального исчисления в качестве единой логики бытия. Заметим, что категория субстанции в обобщенном виде представляет принцип *единства мира*. Искренняя исповедальность образов мира и человеческого самовыражения становится предметом веры. Знание как способ выявления сути вещей деперсонализирует человека, а вера как способ самовыражения ослепляет — такова драма духовного отношения человека к миру. Попытка их слить в гармонии знания и веры и приводит к поискам предельных оснований мира и их синтезу в спекулятивном понятии, что становится задачей философии в субстанциализме.

Французская философия XVIII в. В 1789 г. во Франции грянула буржуазная революция. Предвестниками ее стали французский механистический материализм и Просвещение. Компромисс, чувство меры и здравый смысл — характерные особенности философии Локка — способствовали его популярности, громадному влиянию на представителей французского Просвещения. В учениях французских просветителей о человеке подчеркивается определяющая роль воспитания, в том числе и влияние регионально и исторически различной «среды» (условия жизни, общественные установления, обычаи, мнения и т. п.). Им свойственна радикальная перестройка Церкви и принципов религии, французского абсолютизма и схоластической метафизики. Просвещение объединило всех радикально

мыслящих естествоиспытателей, представителей культуры и искусства, политических деятелей, юристов и философов. Западноевропейское Просвещение многими нитями было связано с Возрождением. Оно унаследовало от деятелей Ренессанса гуманистические идеалы, преклонение перед античностью, исторический оптимизм, свободомыслие. Просветители в своей деятельности учинили суд над историей и общественными порядками с позиций разума: все, что было неестественно и неразумно, должно быть устранено.

Виднейший мыслитель французского Просвещения **Франсуа Мари Аруэ, Вольтер** (1694–1778), резко критикует феодальную идеологию и религию, требует религиозной свободы, подчеркивает «общественность человека», требует равенства людей, которое он понимает как равенство политическое перед законом и правом. Свободу человека он понимает в чисто абстрактно-правовом и политическом смысле. Эгоизм, страсти и влечения являются первопричиной всех человеческих импульсов, которые ведут к деяниям и объединяют людей, приводят к образованию городов и государств. **Жан-Жак Руссо** (1712–1778) в своем разностороннем творчестве занимался критикой и науки, и цивилизации, ибо современная ему цивилизация отстаивала неравенство людей, а науки не способствуют совершенствованию нравов; предлагал новый проект естественной морали. Естественное состояние общества – состояние самодостаточности, независимости от других людей ни как производителя, ни как потребителя. К чему он призывает вернуться? К обществу, в котором все равны, а нравственность не испорчена частной собственностью.

Философы и ученые эпохи Просвещения создают «Энциклопедию», организатором проекта и автором которой выступил один из всесторонне образованных французских мыслителей той эпохи **Дени Дидро** (1713–1784). Его воззрения перекликаются со взглядами механических материалистов того времени. Мир, в его теориях, объективен и материален, материя и движение – единственная существующая реальность. Он отстаивает идею о материальном единстве и бесконечности мира, постоянного его развития. Исходным источником познания считает чувства, но признает и роль мышления. При этом он утверждает, что отрыв от фактов ведет легко к пустым спекуляциям. Великая «Энциклопедия» Дидро стала первым научным изданием, содержащим не только чисто техническую информацию, рассчитанную на профессионалов, но и философские рассуждения, что и послужило одной из основных

причин столь яростного неприятия властью этой книги. Дидро был одним из лучших писателей-прозаиков Франции. Этим он обязан своим реалистическим романам. Самыми известными из них являются романы «Монахиня» и «Жак-фаталист», а также знаменитый диалог «Племянник Рамо».

Французская материалистическая философия второй половины XVIII в. соединяет предшествовавших французских мыслителей, элементы философии Декарта и английский сенсуализм. Соединяющим «мостом» служит философия **Этьена Кондильяка** (1715–1780). В ней он противоречиво соединяет признание локковского сенсуализма, распространенного на мышление, отвержение познаваемости материи и ее основных атрибутов, критику учения Спинозы о единой субстанции. **Жюльен Ламетри** (1709–1751), автор «Человека-машины», признает объективной основой наших ощущений внешний мир. Материя и движение неотделимы. Источник движения находится в самой материи, но сущность движения и материя непознаваема. Мышление, как способность определенного вида материи, основано на ощущениях. Механистический подход к человеку выражается в том, что душу он считает материальной, выступающей «двигателем» живого организма. Тогда как развитие между человеком и животным только количественное — оно в размерах и структурах мозга, и ничего более.

Поль Гольбах (1723–1789) в «Системе природы» систематически излагает принципы материализма того времени. Он проводит идею о сводимости всех явлений природы и всех природных сил к различным формам движения материальных частиц. Природа — совокупность различных движущихся сил материи. Движение присуще материи, и кроме движущейся материи ничего не существует. Движение является источником всех свойств, которые считались первичными в концепциях Декарта и Спинозы. Движение у него двух видов — механическое и взаимодействие невидимых материальных частиц. Причинность и детерминизм он понимает механически — это абсолютный момент необходимости. Природа как движущаяся материя не имеет случайности. Причина и следствие действуют везде: и в космосе, и в сфере действия человека. Позиция здравого смысла свойственна ему в критике религии. **Клод Гельвеций** (1715–1771) подчеркивает материальный характер и объективное существование внешнего мира. Мир — движущаяся материя, формы существования которой — пространство и время. Человек неотделим от природы и подчинен ее закономерностям.

Человек своими знаниями, умениями обязан опыту, который он получает при помощи чувственности и сохраняет посредством памяти. Душа смертна, она — способность ощущения. Как и Гольбах, он — сторонник жесткого детерминизма, утверждающий, что в области природы и человеческого поведения правит закон — естественный или «закон интересов». Естественные движущие силы человеческого поведения являются основаниями этики, критерием которой является «польза» общества. Общество как совокупность собственников должно покоиться на «равномерном разделении» собственности. Как и многие просветители, он верит в «разумного правителя», «философа на троне».

Отметим, что доминирующим фактором просветительского сознания все же служит *логический ум*. Его успехи в естественных науках XVIII в. были впечатляющи — в вычислениях движения небесных и земных физических тел. Всеобщий принцип причинности подсказывал возможность применить его и к человеку, и к обществу, поскольку человек — разумное существо, в основе жизни его — рациональный механизм, которому мешают страсти. Подчинение их разуму устраивает мировой порядок на небе и на земле.

Французская философия сыграла свою роль в становлении и развитии классической немецкой философии, где была снята ее созерцательность и механицизм. Философия Нового времени оставила ряд проблем нерешенными. Требовался иной подход, диалектический. Классический рационализм, как вера в возможность полного рационального познания мира и человека с помощью разума, стал и основой развития науки, европейского стиля мышления.

Английское Просвещение (Шефтсбери, Мандевилль), сложившееся на рубеже XVII–XVIII вв., буквально пронизано идеями нравственного воспитания личности. Выступая в защиту индивидуальных прав и свобод, английское Просвещение, безусловно, признавало и право каждого человека преследовать свой частный интерес. Очень важным для английских просветителей было ощущение самобытности национальной культуры: оно вызывало желание идти во всем своим путем. В Северной Америке деятельность просветителей проходила под знаменем преобразований, поэтому наиболее известные деятели *американского Просвещения*, такие как Т. Джефферсон и Б. Франклин, стали лидерами американской революции. Американские просветители особо выделяли вопросы общества, личности и государства. Общество превыше государства.

Оно может менять свою политическую систему, если новое поколение сочтет это полезным, рассуждали они.

Немецкая классическая философия — блестящее, сложное и противоречивое явление в духовной жизни Европы конца XVIII — начала XIX вв. было подготовлено рядом факторов. Здесь и влияние буржуазной революции 1789–1794 гг. во Франции, и ее идеалов свободы, равенства и братства, достичь которых немецкие философы пытались теоретически. Нельзя сбрасывать со счетов и влияние промышленной революции в Англии, поскольку Германия оставалась полуфеодальной, состоящей из нескольких сотен земель, княжеств, вольных городов, не соединенных ни политически, ни экономически. Практическая и творческая деятельность заменяется сферой деятельности духа, культуры, искусства. Формулируется тезис о том, что человек, как активный субъект исторического процесса, сам творит свою жизнь и историю. Правда, решаются эти задачи немецкими мыслителями с идеалистических позиций. Стоит вспомнить и о влиянии открытий и наработок в естествознании, с которым были знакомы достаточно обстоятельно немецкие мыслители. Свою роль сыграло и *немецкое Просвещение*.

Как своеобразные миссионеры разума, немецкие просветители считали себя призванными открыть людям глаза на их природу и предназначение, направить их на путь одухотворяющих истин. Исторический оптимизм, идея прогресса акцентируют их внимание на проблемы наилучшего общественного устройства, разработку программ общественных преобразований, максимально соответствующих человеческой природе. **Христиан Вольф** (1679–1804) — начало Просвещения, с ним связана систематизация и популяризация учения Лейбница. Вольф впервые в Германии создал систему, охватывающую основные области философского знания. Творчество раннего Канта протекало под влиянием Руссо, Вольфа и Юма. Современник раннего Канта — Лессинг высказывает мысль о единстве человеческого рода, человечество возникает тогда, когда эта общность осознается. **Иоганн Готфрид Гердер** (1744–1803) — ученик Канта и Лессинга — заявляет о закономерном поступательном характере изменений, происходящих в обществе, обосновав свою философию истории на идее, что гуманизм, то есть автономное использование сил, дан человечеству для совершенствования разума и нравов и позитивного влияния индивидов друг на друга. Кант, критикуя Гердера, считает, что «необщественная общественность» человека, антагонизм, который служит прогрессу, является основой

философии истории. Гердер с 1784 по 1791 г. публикует свои «Идеи к философии истории человечества», в которых сравнивал западные концепции, критиковал Канта, полемизировал с французскими просветителями — Ламетри, Гольбахом, Гельвецием, знал труды Монтескье, ему были известны Аверроэс, Конфуций, Лао-цзы, Зороастр, Мани, Магомет... Недостаток источников мешал ему дать сколько-нибудь обстоятельный очерк культуры Китая, Индии, Индокитая, Кореи, Японии, ибо не были еще расшифрованы ни древнеегипетские иероглифы, ни ассиро-вавилонская клинопись, не было переводов основных философских трудов Востока.

Оказали свое влияние на развитие философского процесса и «философские прозрения» поэта, натуралиста и просветителя **Иоганна Вольфганга Гёте** (1749–1832). Гёте искал в философии возможность оценивать и трактовать результаты естественнонаучных исследований. Его картина мира, его философская система оказали весьма сильное влияние на Европу, хотя он не был автором какого-либо значительного философского трактата. Формально философская система Гёте называется пантеизмом. В процессе формирования этих взглядов самое сильное влияние на поэта оказали Спиноза и Гердер, близкий друг Гёте. Место Гёте приобретает почти особую значимость с точки зрения проблематики. Здесь он становится, говоря словами Фихте, «пробным камнем» философии.

ГЛАВА 8

Немецкая классическая философия

Немецкая классическая философия, представленная субъективным и объективным идеализмом, а также антропологическим материализмом, явилась важной вехой в развитии философской мысли. К ее достижениям можно отнести учение об активности человеческого сознания, этику долга, раскрытие содержания чувства прекрасного и возвышенного, познание и осознание самого себя, возвышение роли научного знания, определение соотношения субъективного и объективного, проникновение всеобщего в отдельное, указание на единство мира и раздвоенность всякого целого, нахождение источника развития, разработку диалектических законов и категорий, анализ и оценку сущности религии. Она непосредственным образом повлияла на историю философии, войдя составной частью в марксизм и оказав существенное влияние на многие последующие философские направления. Классиками немецкой философии конца XVIII — начала XIX вв. являются И. Кант, И. Фихте, Ф. Шеллинг, Г. Гегель и Л. Фейербах. Представленные здесь основные моменты их взглядов отражают своеобразие и самостоятельность их философских систем, хотя в целом ряде случаев мы можем наблюдать преемственность в размышлениях этих выдающихся мыслителей.

Иммануил Кант (1724–1804) является родоначальником немецкой классической философии. На формирование взглядов Канта особое влияние оказали Х. Вольф, А. Г. Баумгартен, Ж.-Ж. Руссо

и Д. Юм. По вольфианскому учебнику Баумгартена Кант читал лекции по метафизике. Следуя признаниям Канта, сочинения Руссо отучили его от высокомерия, а Юм «разбудил» его «от догматического сна». В XX в. определяющее влияние Канта признают ведущие представители феноменологии, экзистенциализма, философской антропологии и аналитической философии. К его основным работам можно отнести следующие: «Всеобщая естественная история и теория неба», «Исследование степени ясности принципов естественной теологии и морали». «Критика чистого разума», «Критика практического разума», «Критика способности суждения».

Творчество Канта имеет два периода — *докритический* и *критический*. В докритическом он являлся сторонником атомистической теории строения природы, созданной древнегреческими философами Левкиппом, Демокритом и Эпикуром, полагая, что мир можно познать таким, каков он есть на самом деле, используя для объяснения его строения всего лишь законы механики (силы притяжения и отталкивания, центробежную и центростремительную и т. д.). Вселенная самопроизвольно развивается от хаоса к порядку, следуя законам, открытым Ньютоном. Уже в студенческой работе он высказал предположение о возможности многомерных пространств. Создал теорию естественного возникновения Солнечной системы из вращающейся газовой туманности с помощью постепенного уплотнения вещества, и тем самым внес в картину строения мира идею естественного развития. Выдвинул гипотезу о замедлении вращения Земли вокруг собственной оси из-за влияния на нее притяжения Луны, тормозящей это вращение. Пришел к выводу о неизбежном постепенном обмелении рек, истощении их водных запасов, опять-таки благодаря физической силе, постепенно оттягивающей речные воды в моря и океаны.

В критическом периоде Кант, будучи в уже достаточно зрелом возрасте, кардинально пересмотрел свои убеждения и пришел к выводу о принципиальной невозможности познания мира таким, каков он есть на самом деле. К этому выводу он пришел после рассмотрения надындивидуальных доопытных, субъективных (чувственных и рациональных) познавательных способностей человека. Теперь основное внимание он сосредоточил на рассмотрении сущности духовных свойств человека, связанных с процессом познания, нравственностью и чувством прекрасного. Три основных вопроса — «Что я могу знать?», «Что я должен делать?» и «На что я могу надеяться?» — он свел к одному, а именно: «Что есть человек?» В этот пери-

од Кант написал три критики: «Критика чистого разума» (посвящена изучению процесса познания); «Критика практического разума» (содержит рассмотрение нравственности); «Критика способности суждения» (включает в себя изучение чувства прекрасного и эстетических категорий).

В «Критике чистого разума» он совершает, по его выражению, «коперниканский переворот». Сущность переворота заключается в утверждении, что мы не извлекаем непосредственно законы природы из опыта, а предписываем законы природе благодаря активной и субъективной структурности нашего сознания. Мы живем в иллюзии, будто объекты действительности не связаны с нашими особенностями их восприятия. Канту, как и Копернику, пришлось идти против чувственной видимости, но только уже при рассмотрении самого процесса познания, где за некий центр, точку отсчета, берется не Солнце, а априорность. Основное внимание Кант уделяет рассмотрению «чистых», «априорных» (*a priori* — «доопытных») форм. Признаками априорного знания являются всеобщность (постоянное их присутствие во всех наших представлениях) и необходимость (их причинно обусловленная связь между собой). Данные априорные формы проходят сквозь всю совокупность частных представлений и даже выходят за пределы наших познавательных возможностей в суждениях об объектах, недоступных для нашего понимания, расположенных вне границ опыта. Свое учение Кант называет трансцендентальным идеализмом. Понятия «трансцендентальное» и «трансцендентное» органично связаны между собой. Латинское слово *trans*, лежащее в основе этих понятий, используется Кантом в двух значениях: трансцендентальное («проходящее сквозь») и трансцендентное («расположенное за границей»).

Наши представления при познании объектов природы опираются на сплав чистых форм чувственности и рассудка. Кант называет их феноменами (*phaenomena*). В сознании мы имеем дело не с вещами как они есть, а с тем, как эти вещи нам являются, представляются, то есть нам доступны лишь явления вещей. Но есть и другое сознание, нам не свойственное, обладающее интеллектуальным созерцанием, то есть непосредственным видением объектов такими, каковы они есть на самом деле. Интеллектуальное созерцание создает ноумены (*noimena*) как исчерпывающие представления об объектах. Человек пытается создать ноумены об объектах (Боге, свободе и бессмертии), лежащих вне пределов возможностей нашего сознания. Трансцендентальные представления (все представления

в нашем сознании имеют данную характеристику, поскольку содержат в себе проходящие сквозь них априорные формы), выходящие за границу опыта, за границу дозволенного в познании (опору на опыт), становятся трансцендентными.

Существуют две области априорных форм — чувственность и рассудок. Чувственность предполагает *созерцание*, то есть внутреннее видение того, что мы создаем с помощью рассудка: комбинации ощущений, математические построения, операции с конкретными понятиями, работу воображения... Созерцание может быть: *эмпирическим*, когда оно предполагает операции в опыте с ощущениями (зрительными, слуховыми, осязательными и т. д.); *чистым*, где отсутствуют ощущения (в математике — арифметике и геометрии), и *чистой формой*, содержащей в себе только возможность для наполнения себя каким-либо конкретным содержанием (эмпирическим или чистым). Чистая форма чувственного созерцания имеет две разновидности — пространство (внешнее чувство) и время (внутреннее чувство). Они существуют независимо от вещей, являясь субъективными условиями человеческого сознания и познавательной деятельности. Принципом пространственного созерцания является *одновременность* сосуществования самостоятельных частей, расположенных вне друг друга, где они находятся как бы, по выражению Канта, в состоянии «общения» между собой. Принципом созерцания во времени является *последовательность* расположения частей друг после друга.

Кант, отвечая на частный вопрос о возможности априорных синтетических суждений в математике, разделил все суждения на аналитические и синтетические, открыв область априорных чистых форм. Формы эти служат необходимым условием образования математических и эмпирических суждений (охватывая, тем самым, все без исключения человеческие представления). В аналитических суждениях предикат принадлежит субъекту, а в синтетических суждениях части самостоятельны, хотя и находятся в определенном отношении при образовании нового значения. Все аналитические и синтетические действия рассудка невозможны без созерцания того, что расположено либо вне друг друга одновременно (созерцание в пространстве), либо без созерцания последовательного соединения частей с помощью мышления в некоторое целое в синтезе (при созерцании во времени). Поэтому как чередуются между собой анализ и синтез, точно так же чередуются между собой созерцания в пространстве и времени.

К априорным формам рассудка относятся *идеи чистого разума, категории рассудка и способность суждения*. Идеи чистого разума носят *регулятивный* характер, поскольку управляют категориями, способностью суждения и всеми действиями нашего мышления. Следует назвать три идеи чистого разума: архитектоника, целокупность и принцип достаточного основания.

Архитектоника есть способность нашего рассудка создавать системы по принципу подчинения второстепенных значений главному, то есть более общему. В ней заключен своеобразный принцип пирамиды. *Целокупность*, как идея разума, есть абсолютное и безусловное единство всех условий, чего в опыте достичь невозможно. Идея разума, в частном случае ее использования, переходит в категорию рассудка, и в самом общем смысле есть способность объединять отдельные разрозненные и качественно различные друг от друга значения какой-либо общей границей. Кант указывает, что «трансцендентальное понятие разума есть не что иное, как понятие целокупности условий для данного обусловленного».

Принцип достаточного основания означает, что, имея определенный набор значений, объединенных общей границей, мы в какой-то момент считаем себя вправе сделать какое-либо заключение, расположив эти значения последовательно друг за другом в силу их (действительной или мнимой) причинной обусловленности. Эта идея чистого разума проявляет свою сущность в формальном логическом законе достаточного основания: «...закон достаточного основания есть основание возможного... объективного знания явлений касательно отношения их во временной последовательности».

Категории рассудка помогают совершать самые простые мыслительные операции при установлении некоторого множества, разграничении целого и части, определении чего-то как части целого или множественности частей внутри целого, нахождении причины и следствия и т. п. В таблице категорий Кантом указываются следующие: *количества* (единство, множественность, целокупность), *качества* (реальность, отрицание, ограничение), *отношения* (присущность и самостоятельное существование, причинность и зависимость, взаимодействие между действующим и подвергающимся воздействию), *модальности* (возможность–невозможность, существование–несуществование, необходимость–случайность). Последнее, третье значение в ряду является результатом синтеза двух предыдущих.

Что Кант говорит о взаимодействии чувственности и рассудка? Чувственность ничего не может мыслить, а рассудок ничего не может созерцать. Все действия рассудка, направленные на познание природы, всегда, так или иначе, сопровождаются созерцаниями. Одно без другого существовать не может — всякое созерцание обусловлено действием мышления, а любое действие мышления всегда сопровождается каким-либо созерцанием. В результате проведенного кропотливого анализа при рассмотрении содержания чистых форм чувственности и рассудка Кант делает вывод о том, что человеческое мышление в познании объектов природы не может быть не связанным с созерцаниями в пространстве и времени. Следовательно, мы не обладаем так называемым мистическим интеллектуальным созерцанием, то есть непосредственным видением того, что представляет собой вещь, как она есть на самом деле.

Кант вводит понятие «*вещь в себе*». По сути, это любой объект неживой или живой природы. Он представляет для нас вечную тайну, содержит в себе неразрешимую загадку. Мы бесконечно долго можем накапливать знания об окружающей действительности, но никогда не поймем мир, в котором живем, поскольку он для нас *принципиально* непознаваем. Минерал, цветок, обыкновенная муха — все это «вещи в себе». Можно выделить четыре аргумента кантовского агностицизма:

1. Способ существования нашего сознания (его структурированность и заключенный в нем принцип априорности) отличен от способа существования окружающих нас вещей природы. Природа сознания и природа вещей как они есть различны.
2. Исследователь никогда не достигнет конечной причины, поскольку всегда будет иметь дело только со следствием чего-то другого.
3. Наш опыт всегда ограничен и потому никогда не будет обладать исчерпывающей полнотой.
4. Пространственно-временные созерцания и аналитико-синтетические суждения представляют собой отношения, но вещи не состоят из одних только отношений.

Наш рассудок имеет склонность уходить в область трансцендентного, расположенного за границей опыта. Выходя за эти границы, он запутывается в собственных мнениях, создавая взаимоисключающие суждения. Так образуются *антиномии*. Более или менее достоверные знания мы можем иметь только в пределах

действительного или возможного опыта. Но как только наш рассудок покидает границы опыта, своеобразную точку опоры, пытаясь составить мнение о недоступных для него предметах, он начинает противоречить сам себе. Такое состояние Кант образно называет «скандалом разума с самим собой». Наблюдая за развитием общечеловеческой мысли, Кант выделил несколько вполне сформировавшихся взаимоисключающих идей об устройстве мира.

Вот его четыре антиномии:

1. Мир имеет начало во времени и ограничен в пространстве — мир не имеет начала во времени и границ в пространстве; он бесконечен и во времени, и в пространстве.
2. Всякая сложная субстанция в мире состоит из простых частей, и вообще существует только простое или то, что сложено из простого — ни одна сложная вещь в мире не состоит из простых частей, и вообще в мире нет ничего простого.
3. Причинность по законам природы есть не единственная причинность, из которой можно вывести все явления в мире. Для объяснения явлений необходимо еще допустить свободную причинность — нет никакой свободы, все совершается в мире только по законам природы.
4. К миру принадлежит или как часть его, или как его причина безусловно необходимая сущность — нигде нет никакой абсолютно необходимой сущности — ни в мире, ни вне мира — как его причины.

При желании мы можем легко найти в истории общечеловеческой мысли сторонников той или иной точки зрения.

Этика долга Канта имеет следующие характерные черты. Абсолютно доброй волей обладает только Бог. Он создал моральный закон для человечества (систему вечных и «общегодных» моральных норм), поместив его в душу каждого из людей. Поэтому моральный закон априорно присутствует внутри каждого из нас, но никому из смертных невозможно следовать ему в полной мере. Человек должен принуждать себя выполнять этот совершенный нравственный закон, непременно осознавая его (только при этом условии осознания его разумом поступки человека можно считать нравственными). В этике Кант сообщает человеческому разуму способность непосредственно постигать сущность божественного закона мироздания (морального закона). В противном случае человек освобождался бы от ответственности за свои неблагоприятные поступки при несоблю-

дении предписанных свыше норм, поскольку оказался лишенным возможности знать этот закон. Таким образом, человек принадлежит к миру природы и ноуменальному миру одновременно. Кант определяет два условия повеления (императива) для воли, которые могут исходить либо от стремления к разнообразным удовольствиям, либо от морального закона.

Категорический императив предполагает отказ от удовольствия, самолюбования и ближайшей выгоды ради служения всеобщему моральному закону. Его смысл заключается в следующем: поступай так, чтобы правило твоего поведения могло стать правилом для поведения всех, то есть нормой всеобщего законодательства. Это путь страданий. *Гипотетический императив* ищет возможность удовлетворения природных склонностей, нацелен на утоление жажды удовольствий. Сущность человеческой *свободы* заключается в свободе от природных склонностей. Один из смыслов человеческой свободы заключается и в нашей способности идти собственным путем к осуществлению имеющегося внутри каждого морального закона, несмотря на губительные советы, наставления и сложившиеся жизненные ценности окружающих. Кант указывает: «никогда не относись к человеку только как к средству, но всегда также и как к цели». По мысли Канта, прогресс человеческого общества происходит благодаря конкуренции в естественном стремлении людей к самоутверждению с помощью самосовершенствования.

Эстетика Канта берет за первичное чувство, когда человеку что-то нравится или не нравится с точки зрения внутренней формы воспринимаемого объекта (картина, скульптура, здание, музыкальное произведение...). Здесь присутствует эмоциональная оценка без цели использовать объект для какой-либо выгоды, удовлетворения практической потребности. Когда выносятся суждения вкуса, то ищется логическое обоснование для переживаемого положительного или отрицательного эмоционального состояния. и, как правило, субъективное суждение вкуса отдельного человека претендует на всеобщую значимость. Прекрасное одновременно выступает символом доброго (гармоничного, целесообразного сочетания части и целого), его нельзя приравнивать к приятному, которое бесконечно субъективно и случайно. От чувства прекрасного отличается чувство возвышенного. Категория возвышенного вырастает из осознания величия человеческого разума и морального превосходства перед лицом подавляющей грандиозности мира, воспринимаемого негативными эмоциями. Гений создает законы

красоты, не противоречащие природе, невольно порождая целую армию подражателей.

Иоганн Готтлиб Фихте (1762–1814), познакомившись с сочинениями Канта, сразу же почувствовал себя кантианцем и стал искать встречи с автором любимейшей философской системы. Эта встреча состоялась, но Кант отнесся к Фихте и его восторженным отзывам о своей системе, равно как и к изложению собственных взглядов Фихте достаточно прохладно. На следующий год Фихте анонимно опубликовал работу «Опыт критики всяческого откровения», принятую читателями за сочинение самого Канта. Когда Кант публично поддержал «Опыт», назвав при этом имя автора, Фихте сразу же стал знаменит. Учение Канта оказалось определяющее влияние на «наукоучение» Фихте. Он был убежден, что развивает систему Канта, но Кант решительно и публично отмежевался от взглядов своего ученика, при этом они обменялись достаточно обидными колкостями. Диалектика Фихте бесконечного процесса творческого самоопределения Я в переработанном виде (трансформация самосознания из субъективного идеализма применительно к объективному идеализму) была воспринята Ф. В. Шеллингом и Г. В. Ф. Гегелем. К основным сочинениям Фихте можно отнести «Основы общего наукоучения», «Назначение человека», «Речи к немецкой нации».

«**Наукоучение**», по мнению Фихте, есть последняя задача философии, заключающаяся в исследовании научного знания. Наиболее одухотворенный, истинно ценный человек — это ученый, проникающий в тайны мироздания и в определение сущности самого сознания. «Наукоучение» состоит из многих положений и должно иметь *систематическую форму*. Как система

- 1) оно есть «наука наук», обосновывающая основные принципы организации и аксиомы всех частных научных дисциплин;
- 2) представляет собой исследование закономерностей человеческой духовности, надындивидуального человеческого сознания (Я) и его связи с мировым, божественным сознанием.

Центральное понятие в «учении о науке» есть деятельность безличного, надындивидуального сознания — Я и его самопознание. Я определяет себя и свою противоположность — мир объектов, расположенных вне сознания, то есть не-Я. Познавая действительность, сознание наполняется конкретным содержанием, определяя то, что расположено вне самого сознания (хотя это входит в содержание сознания в процессе познания действительности). А затем,

через производимые сознанием действия, оно определяет само себя, отвечая на вопрос «что есть сознание в своем чистом виде?», то есть оно определяет собственную чистую сущность.

Система «наукоучения» такова:

1. «*Я есть Я*» — человеческое сознание определяет свою сущность в процессе собственной деятельности (что оно есть в чистом виде и каково его содержание — рефлексия, взгляд сознания на самого себя). Деятельность сознания является условием его самопознания.
2. «*Я есть неЯ*» — наше сознание определяет, что оно наполнено представлениями о существующей действительности, внешней по отношению к самому сознанию. Одновременно с этим понимая, что это лишь иная форма существования нашего сознания, поскольку содержит то, что находится внутри него. Содержание имеющегося в сознании помогает раскрыть для нас сущность самого сознания.
3. «*Я есть Я и неЯ*» — формула, объединяющая в себе два предыдущих значения и потому обладающая исчерпывающей полнотой, характеризующей надындивидуальное человеческое сознание, связанное с божественным сознанием и существующей действительностью.

На эту самоочевидную формулу Фихте натолкнуло кантовское учение о «трансцендентальном единстве апперцепции» (его суть — все наши представления находятся внутри индивидуального и надындивидуального Я, фокусируясь в нем).

В «Основах общего наукоучения» Фихте настойчиво пытается допустить возможность совмещения «абсолютного», то есть божественного сознания, присутствующего во всем мире природы в качестве сущности мира и вещей, с человеческим сознанием. Это тождество, недопустимое для теории познания Канта. Таким образом, божественное сознание — Я и человеческое сознание Я сливаются, но при этом человеческое Я выступает лишь как часть и продукт божественного сознания. Поэтому человеческое сознание смутно отражает в себе идеал совершенного во всех отношениях божественного сознания. На позднем этапе своего философского творчества Фихте переходит на богословскую терминологию и отмечает согласие наукоучения с прологом Евангелия от Иоанна, где говорится, что «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог». Слово выступает здесь синонимом знания, отображаю-

щего мудрость Бога, растворенную в мире. Обратим внимание на диалектику: в сознании присутствует разделение единого сознания на две части, составляющие внутреннее противоречие сознания, — Я и не-Я, объединяясь в единое целое, — «Я есть Я и не-Я».

Этика Фихте основана на переосмыслении кантовской этики долга. Фихте подчеркивает, что в кантовской этике следование моральному закону исключает получение чувственного удовольствия. Поэтому он выдвигает идею о возможности радостного исполнения долга. Справедливости ради надо отметить, что Кант, в частности, не отрицал и такую возможность. Фихте строит теорию идеального государства, имеющую сходство с социалистическими учениями. Государство, по его мнению, должно планировать производство и контролировать распределение. Необходима государственная плановая экономика. Фихте предлагает создать «замкнутое торговое государство» на фоне неконтролируемой мировой торговли, которое будет иметь монопольное право на коммерческие отношения со всеми другими странами в интересах большинства населения.

Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг (1775–1854) после учебы в латинской школе и семинарии поступает в богословский институт, где знакомится с Гегелем. Защищает диссертацию об истолковании библейского сюжета. Встречается с Фихте и осваивает его идеи наукоучения. Затем у него проявляется интерес к пантеистическому мировоззрению Спинозы. Шеллинг видел свою заслугу в соединении учения о природе Спинозы с идеализмом Фихте. Шеллинга приглашают в Берлин, где он пять лет читает курс своих лекций. Среди его слушателей были М. Бакунин, С. Кьеркегор, Ф. Энгельс. Гегеля он считал своим учеником, который, по его мнению, исказил и ухудшил принципы его системы. В России Шеллинг повлиял на взгляды П. Я. Чаадаева, славянофилов, а также на формирование религиозной философии В. С. Соловьева и Н. А. Бердяева. В своих произведениях Шеллинг балансировал между философией, теософией и поэзией, часто раскрывая свои взгляды через мистические художественные образы. К основным его сочинениям можно отнести работы «Система трансцендентального идеализма», «Идеи к философии природы», «Первый набросок системы натурфилософии», «Введение к наброску системы натурфилософии» и «Всеобщая дедукция динамического процесса».

В своих главных чертах философское учение Шеллинга говорит о единстве всего существующего: единстве духовного и материального; единстве субъекта и объекта; о всеобщем, постоянном

изменении и развитии существующего; о делении всякого целого на противоположные части, борьба между которыми и приводит ко всякому изменению, движению и развитию. Шеллинг принял и развил намеки Фихте о тождестве сознания с сущностью объекта познания. Возможность тождества сознания с сущностью объектов познания у Фихте он сделал основным принципом своей философской системы. Природа воспринималась как единый живой организм, обладающий духовностью, развивающейся по определенным ступеням от бессознательного состояния в неживой природе к форме сознательного отражения действительности в разуме человека. Природа понимается как некоторое абсолютное целое, единое в себе, сочетающее творящий субъект и сотворенный объект, духовное (идеальное) и материальное.

Его философии свойственны *дуалистичность*, то есть сочетание духовного и материального, проявляющегося в природе, и *пантеизм* как слияние Бога с природой, где природа выступает проявлением божественной сущности. Благодаря самораздвоению единого природа отражает (в более простых формах: минералы, растения, животные) и познает саму себя (в божественном и человеческом сознании). Наивысшей формой постижения действительности является интеллектуальная интуиция, присущая философскому и художественному мышлению, где сущность действительности дана без усилия разума, в интуитивном озарении. Искусство оказывается совершеннее философского (только рационального, понятийного) постижения мира, поскольку в нем происходит сплав сознательного и бессознательного, теоретической и практической деятельности.

Его *трансцендентальная философия* состоит из соотношения трех значений:

1. «*Я есть Я*» — духовное находится в непроявленном, скрытом состоянии, оно пассивно и ограничено самим собой.
2. «*Я действующее*» — духовное создает реальность мира из его неподвижной материи, внешне выражая себя через действие.
3. «*Осознающее себя Я*» — в процессе творческой деятельности по сотворению материального мира духовное активное начало познает само себя. Осознавая себя, духовное начало готовится к новым проявлениям своих творческих потенциалов, разума и воли. Таким образом, мир постоянно развивается и меняется, где дух свободен в своем бесконечном творчестве. Бог есть бесконечная деятельность при стремлении к самопостижению. Стремление

к самопознанию существовало до проявления божественной творческой энергии. Поэтому самопознание можно назвать темной основой Бога, существующей в самом Боге, и в каком-то смысле это есть непонимание Богом самого себя. В Боге просветленный разум торжествует над его темными стремлениями, стремится к этому.

Этика. Источником существующего зла является свобода человеческой воли, разрушающая единство части и целого (при сочетании личного и общественного интересов), заложенное в абсолютном единстве мира. Почему возможна злая воля человека? Шеллинг полагал, что поскольку человек есть лишь часть мироздания, то в человеческой духовности отражается «темная основа» Бога как его безличной повсеместно присутствующей темой духовности.

Эстетика. Произведение искусства сочетает в себе разумность и интуицию, где «...каждая картина открывает интеллектуальный мир» (то есть идею. — А. К). Творческая личность, руководимая своим разумным замыслом, преследует поставленные перед собой цели, владея техникой творчества. Но в процессе создания произведения она выходит за границы осознаваемого с помощью понятий и погружается в бессознательную область, сочетающую свободу и необходимость. С помощью бессознательного движения души творец приобщается к абсолюту и бесконечному, лежащему в первооснове мира. Всякое творчество сочетает в себе противоположности сознательного и бессознательного. Произведение есть сочетание чего-либо отдельного, конечного (изображаемого: предмета, состояния, образа, человеческого характера, события...) и бесконечного. Прикосновение к бесконечному началу происходит с помощью интуиции. «Таким образом, — считает Шеллинг, — чтобы стать объектом философии, искусство должно вообще либо действительно воспроизводить бесконечное в себе как особенном, либо, по крайней мере, быть в состоянии воспроизводить его».

Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770–1831) в 23 года заканчивает учебу в теологическом институте и получает степень магистра философии. Сотрудничает с Шеллингом в издании философского журнала и пишет работу «Различие между системами философии Фихте и Шеллинга», в которой поддерживает взгляды Шеллинга. Работает домашним учителем, а после получения значительного наследства решает заняться карьерой философа. Заметное влияние на мировоззрение Гегеля оказали Руссо, Кант,

Фихте и Шеллинг. В определяющих мировоззренческих моментах Гегель считал себя учеником Шеллинга. Основные его сочинения: «Феноменология духа», «Наука логики», «Энциклопедия философских наук», «Философия права», «Лекции по истории философии».

Учение «абсолютного идеализма» Гегеля акцентирует внимание исключительно на логичности и разумности божественного замысла мироустройства, сохраняя в своей системе самые общие принципы мировоззрения Шеллинга (раздвоенность всего существующего, развитие через борьбу внутренних противоречий, всеобщая взаимосвязь вплоть до взаимоперехода противоположностей). В принципиальном отношении его учение состоит из двух частей:

1. *Система* (в мире присутствует жесткая, неподвижная система из всеобщих законов, свойств, раздвоенности и противоречивости единого, инобытия идеи, самопознания абсолютного духа и т. д.).
2. *Метод* (все находится в постоянном движении и изменении благодаря действию неизменных всеобщих законов).

Главной ценностью системы является рассмотрение содержания всеобщих законов и свойств. В существующей философской литературе укоренилось мнение о противоположности системы и метода, которая якобы указывает на логическую нестройность, запутанность, слабое место в философии Гегеля. На самом деле эта двойственность (одновременное сочетание покоя и движения) есть общее свойство всего существующего, отмеченное еще во взаимоисключающих суждениях мыслителей Древней Греции.

О методе. На объективно-идеалистической основе он создает логически стройную теорию взаимоотношения всеобщих законов и категорий диалектики. Центральные понятия диалектики (как и у Шеллинга): всеобщая взаимосвязь, раздвоенность всякого единого, развитие через борьбу противоположностей. Противоречие есть внутренний источник развития, а оно, в свою очередь, проходит три ступени («триада»): *тезис* (утверждение) — *антитезис* (отрицание) — *синтез* (совмещение частей утверждения и отрицания в новом качестве). Развитие происходит по спирали, при повторении отдельных элементов на новом, более высоком качественном уровне. Центральным понятием его философии является «развитие». Развитие свойственно и абсолютному (божественному) духу, управляющему движением во всем мире.

Гегель формирует законы диалектики:

1. *Единство и борьба противоположностей*. Внутренние противоположности служат источником развития. Их единство обеспечивается взаимодействием и общим признаком (посредствующим звеном при переходе одной противоположности в другую). Подчиняет себе два остальных закона.
2. *Отрицание отрицания*. Всякое изменение, развитие предполагает отрицание своего предыдущего состояния, но и то, что сейчас отрицает, тоже будет затем отрицаться.
3. *Переход количественных изменений в качественные и обратно*. При накоплении количественных характеристик однородного происходит качественный скачок. «Обратно» означает качественное накопление произошедших качественных изменений (качество переходит в количество) и (или) переход обратно в свою противоположность.

Категории отражают всеобщие свойства природы и духовной жизни, которые также противоположны: ничто и нечто; часть и целое; единичное, особенное, общее и всеобщее; сущность и явление; содержание и форма; причина и следствие; возможность и действительность и т. д.

Божественный, или «абсолютный дух» создает из самого себя «абсолютную идею» мироустройства, которая предписывает миру всеобщие законы и свойства, подчиняющие себе всякое существование в духовной и материальной сферах. Это движение проходит по трем последовательно восходящим ступеням:

1. Начинается в области чистой мысли, в понятии («абсолютная идея»).
2. Мысль об устройстве мироздания путем метаморфозы находит свое внешнее выражение в природе, растворившись в ней. Природа есть инобытие абсолютной идеи.
3. Духовная жизнь общества в виде общественных форм сознания (религия, мораль, право, идеология, политика, наука, искусство и философия). В своем абстрактном отвлечении от частных мироустройств и при одновременном их учете философия поднимается (возвышаясь над всяким отдельным знанием) до постижения сущности абсолютной божественной идеи мироздания, которая лежала в его основе. Отметим, что великий диалектик отрицал эволюцию и мутацию в природе,

обусловленную приспособлением биологических организмов к изменившимся внешним условиям.

О соотношении рассудка и разума. *Рассудок* (первая ступень мышления) есть способность логично и ясно мыслить. Рассудок разделяет мир, определяя единичные значения. Мир представляется совокупностью различных по качеству сущностей, отличных друг от друга. Рассудку не дано возвыситься над различиями и увидеть их единство, взаимосвязь. *Разум* (высшая ступень мышления — диалектического) предполагает умение открыть в любой сущности (ее определениях) раздвоенность на взаимосвязанные противоречия. Критерием истины становится противоречие в суждении, отражающее противоречие действительности, а отсутствие противоречия является признаком заблуждения. Такой ход мысли Гегель называет движением «от абстрактного к конкретному». Оно предполагает движение от одностороннего взгляда к целостному видению многогранности объекта познания. «Конкретное» выступает как противоречивая множественность, связанная внутренней необходимостью. Высшая конкретность есть восхождение к идее Бога, породившего все без исключения противоположности мира, вложившего во все существующее борьбу противоположностей как источник внутреннего развития.

Тождество мышления и бытия. Мысль способна отражать сущность объективной действительности во всех ее проявлениях, так как в сущности вещи заключена имевшаяся до вещи идея. Всякая часть мира может быть познана только через представление о всеобщем. «Абсолютный дух» создал человека и его общественное сознание ради созерцания своей идеи мироустройства в отражении общечеловеческого сознания. Таким образом, божественный разум возвращается к Богу. Цель человеческого познания есть познание «идеи» Бога и его «духа».

Изображение Бога с помощью понятий «каков он в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа» является содержанием логики. Под конечным духом можно понимать духовность отдельного человека, а также всю духовность форм общественного сознания (мораль, право, религию, искусство...), имеющих свое ограничение по отдельному характерному признаку. Существует «объективная» и «субъективная» логика. «Объективная» логика присутствует в «абсолютной идее», а «субъективная» (схватывание существующего человеческим сознанием) отражает «объективную» через ее инобытие в природе, обществе

и мышлении. Инобытие «объективной» логики есть ее реальное существование в природе, обществе и мышлении.

Философия духа включает в себя:

1. *Субъективный дух*. Человеческая душа во всей совокупности ее проявлений: эмоциональные переживания, сознание, самосознание, рассудок и разум, этические нормы.
2. *Объективный дух*. Формы социального существования и регулирования соотношения индивидуальных, групповых и общественных интересов в области общественной морали и права. Государство имеет собственные (общественные) интересы, которые выше интересов отдельных граждан.
3. *Абсолютный дух*. В единстве субъективного и объективного духа отражается содержание абсолютного духа. Существует три основные формы абсолютного духа: искусство, религия и философия.

Искусство выражает абсолют в чувственных образах, религия — в «представлениях», а философия — в понятиях. Философия наиболее точно раскрывает сущность абсолюта. Искусство бывает «символическим» (образ и предмет соотносятся лишь внешним образом по аналогии), «классическим» (образ и предмет гармонично сочетаются при трудности разделения образа и объекта) и «романтическим» (у творца художественного произведения возникает понимание невыразимости идеи в образах).

В его философии история развивается помимо желаний и интересов отдельных людей. Мировой разум управляет движением человеческой истории по своему усмотрению, и потому его логика непостижима. В определенный момент мировой дух выбирает для реализации своих целей какой-то народ и в нем выдающихся личностей, способных реализовывать нужные для мирового разума идеи (вкладывая их в сознание выдающихся политических деятелей и полководцев, ведущих за собой массы).

Людвиг Фейербах (1804–1872), учился в Гейдельбергском и в Берлинском университетах. Прослушал все лекции Гегеля по философии и логике. Первоначально был последователем объективного идеализма Гегеля, но затем, критически переосмыслив его взгляды, окончательно порывает с гегелевским учением, став материалистом и атеистом. Преподает в университете, но за выражение своих атеистических взглядов лишается возможности работать в университетах Германии. Последующее уединение в одной из де-

ревень Тюрингии он рассматривал как свой протест против гонений на человека иных убеждений. Среди основных сочинений можно назвать: «К критике философии Гегеля», «Сущность христианства», «Основы философии будущего», «Сущность религии».

Антропологический материализм Фейербаха ставит в центр внимания человека, которого он считает частью природы, а не творением Бога. С идеей Бога-Творца, как он справедливо замечает, тесно связан объективный идеализм. Фейербах определял объективный идеализм как рационализированную религию. Согласно его представлению религия и философия противоположны, поскольку в основании религии лежит вера в догматы, а основу философии составляет вечное сомнение и разум, ищущий естественные, а не сверхъестественные объяснения явлений природы и всего существующего. Главную задачу философии он видел в критике религии, разоблачении накопившихся религиозных иллюзий и предрассудков. Центром философских размышлений должен стать не Бог, а человек, поскольку не Бог создал человека, а человек создал в своем воображении Бога.

Отдельный человек не заключает в себе общечеловеческой сущности, поскольку в совокупности усилий на протяжении общечеловеческой истории вся человеческая сущность предстает более многогранной, более совершенной, наполненной более глубоким содержанием. Каждый отдельный человек чувствует себя по сравнению с ней бесконечно ничтожной величиной во всех отношениях. «Отдельный человек, — пишет Фейербах, — как *нечто обособленное*, не заключает *человеческой* сущности в себе ни как в *существовании* *модальном*, ни как в *мыслящем*. Человеческая *сущность* налицо только в общении, в единстве *человека с человеком*, в единстве, опирающемся лишь на *реальность различия* между Я и Ты».

Вера в Бога возникла благодаря человеческой способности к абстрагированию, отчуждению человеком от своей собственной сущности положительных, причем доведенных до предельной степени совершенства человеческих качеств (всемогущество, всезнание, благодать, вечность существования, справедливость). Бог есть фантастическое отражение общечеловеческой сущности в ее положительном значении. Это мечта человека о совершенстве, которую он создал и которой он поклоняется как реальности. В образе Бога создается идеал все из тех же человеческих качеств, но при этом учитывается родовая (возможная) вечность существования человечества, родовый всепроникающий разум, родовое совершенство

в обладании истиной, благом и красотой. Высшее проявление лучших человеческих качеств становится для человека Богом, главной ценностью. Одной из причин веры в Бога является, согласно Фейербаху, раздвоение человеческой сущности на «светлую» и «темную» стороны. «Разлад между богом и человеком, на котором основана религия, есть *разлад человека с его собственной сущностью*». Итак, любовь к Богу есть ложная форма любви человека к своей фантазии о собственном совершенстве. Она должна быть заменена подлинной любовью человека к самому себе, возможному собственному совершенству, совершенству ближнего.

В решении вопроса о познании Фейербах утверждал, что ощущения дают нам подлинное представление о реальности и составляют единственный источник нашего познания. Благодаря ощущениям мы познаем физические объекты, свои психические состояния и духовный мир других людей. Если бы мы были лишены ощущений, то не имели бы ни малейшего представления о существующей действительности. Фейербах отрицал возможность познания с помощью чистого разума, считая это выдумкой идеалистической философии.

ГЛАВА 9

Карл Маркс и марксизм

Источники марксизма

Основными источниками и составными частями марксизма, по меткому определению В. И. Ленина, являются немецкая классическая философия, французский утопический социализм и английская политическая экономия.

После смерти Гегеля его последователи разделились на две партии, которые Д. Штраус обозначил как «правую» (К. Конради, Г. А. Габлер, И. Э. Эрдман, К. Фишер и др.) и «левую» (Б. Бауэр, М. Штирнер, А. Руге, Л. Фейербах и сам Маркс). Если правые гегельянцы считали Прусское государство воплощением рационального духа, то левые отвергали государство как таковое. Виднейшим представителем младогегельянства стал **Людвиг Фейербах** (1804–1872), критиковавший Гегеля за склонность к абстракциям и идеализм. Гегель заменил трансцендентного Бога Духом, а человеческую реальность — реальностью абстрактной. Фейербах требовал вернуться к реальному, природному человеку: не Бог создал человека, а человек Бога.

Лидер французских социалистов **Клод Анри Сен-Симон** (1760–1825) говорил о том, что в обществе действует нелинейный прогресс, который выражается в смене периодов стабильности кризисами. При этом общественный прогресс немислим без позитивной науки, способной решить социальные проблемы. Целью науки является избавление человечества от нужды, для чего необходимы отмена

частной собственности и наследования и планирование экономики. Девиз нового общества должен звучать так: «От каждого — по способностям, каждому — по потребностям». **Жозеф Прудон** (1809–1865) отрицал как частную собственность («собственность — это обман»), так и коммунизм. Собственность оправдана только в том случае, если она связана с производительным трудом. Социальный порядок должен основываться на справедливости, которая выступает законом прогресса, принципом и формой мысли, целью знания. Коммунистическое общество несправедливо, поскольку в нем нет свободы личности. Рабочие сами должны стать собственниками средств производства. **Шарль Фурье** (1772–1837) предсказал замену свободной конкуренции капиталистическими монополиями. Как и Прудон, он был противником революций и сторонником справедливого общества, построение которого возможно лишь на основе науки. В этом новом обществе производители сами будут распределять продукт, однако частная собственность и капитал сохранятся.

Ведущими представителями английской политической экономики были А. Смит, Д. Рикардо и Дж. С. Милль. **Адам Смит** (1723–1790) разработал понятия производства, распределения, стоимости (трудовой, потребительной и меновой), доходов и капитала, а также развил учение об исторических условиях развития капитализма. Задачи политэкономии он видел в изучении законов производства и потребления и в решении практических задач экономической политики государства. Маркс подчеркивал, что А. Смит проанализировал все основные явления буржуазного общества. Источником технического прогресса английский экономист считал разделение труда, а источник богатства видел в повышении производительности труда. **Давид Рикардо** (1772–1823) развивал взгляды А. Смита, четко разграничивая потребительную и меновую стоимость. Фундаментальный закон стоимости, утверждал он, не меняется с развитием общества. **Джон Стюарт Милль** (1806–1873), опираясь на труды своих предшественников, создал теоретический базис для социальных реформ в буржуазном обществе. Он заявил об историческом характере законов распределения, а экономическую науку разделил на статику и динамику. Цель общественного прогресса Милль видел в создании условий труда без взаимного подчинения.

Опираясь на эти теоретические источники, **Карл Маркс** (1818–1883) создал свою концепцию, которая стала одновременно системой диалектического материализма и программой рабочего движения.

Генезис философских идей Маркса

Молодой Маркс был близок к кружку левых младогегельянцев, но вскоре подверг критике их идеи, которые представлялись ему односторонними. Первые работы основателя марксизма носили публицистический характер и представляли собой критику прусской государственной системы. К началу 40-х гг. Маркс перешел от идей революционного демократизма к коммунистическим убеждениям. Тогда же он пришел к убеждению в необходимости критического пересмотра экономических оснований буржуазного общества, которое выразилось в «Экономическо-философских рукописях» (1844).

В 1844 г. Маркс познакомился с **Фридрихом Энгельсом** (1820–1895), в соавторстве с которым написано большинство его трудов. В совместной работе «Святое семейство» (1845) Маркс и Энгельс выступили против субъективного идеализма младогегельянцев. В «Тезисах о Фейербахе» (1845) Маркс подчеркнул решающее значение практики и в жизни общества, и в процессе познания: «Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его». В 1846 г. Маркс и Энгельс закончили работу над двухтомным трудом «Немецкая идеология» (издать его в то время не удалось), в котором предложили материалистическое понимание истории, заложив основы исторического материализма. В 1847 г. Маркс написал книгу «Нищета философии», направленную против философских и экономических взглядов Прудона.

В 1848 г. Маркс и Энгельс опубликовали «Манифест Коммунистической партии», ставший первым программным документом научного коммунизма. Здесь они изложили свою теорию классовой борьбы и учение о всемирно-исторической революционной роли пролетариата, а также обосновали тезис о необходимости установления диктатуры пролетариата. В этом документе прозвучал ставший всемирно известным призыв: «Пролетарии всех стран, соединяйтесь!»

В 1859 г. выходит книга Маркса «Критика политической экономии», в которой он изложил свою теорию образования прибавочной стоимости и заявил о невозможности освобождения от эксплуатации в рамках капитализма. Вершиной его деятельности стал фундаментальный труд «Капитал» (1-й том вышел в 1867 г., 2-й — в 1885 г., 3-й — в 1894 г.), в котором были раскрыты основ-

ные механизмы функционирования капиталистического общества и законы производства. Здесь же всестороннее экономическое обоснование получила теория пролетарской революции.

Критика младогегельянства

Маркс распространил учение Фейербаха до масштабов всей человеческой культуры и заявил о том, что необходимо не ограничиваться критикой религиозных представлений, развивая материалистическое мировоззрение. Материализм Фейербаха Маркс считал слишком механическим — неисторическим и недиалектическим, — понимающим сущность человека абстрактно, а не как совокупность общественных отношений, а потому не способным понять значение революционной практической деятельности.

Он подверг критике учение Б. Бауэра о политической эмансипации: демократия, по его мысли, углубляет пропасть между частным и государственным. Бытие определяет сознание, а не наоборот. Поэтому философия сама по себе еще не ведет к освобождению человека. Теорию следует соединить с практикой. Вместе с тем Маркс утверждал, что социальные институты невозможно понять исходя из духа, поскольку они опираются на материальные условия. Ошибками Гегеля он считал подчинение гражданского общества государству и подмену субъекта предикатом. Если у Гегеля процесс мышления выступает творцом действительности, то Маркс считает идеальное материальным, «пересаженным» в человеческую голову.

Маркс также подверг критическому пересмотру английскую политэкономии, которая считала частную собственность исходным фактом производства. Маркс не считает частную собственность вечной и рассматривает ее как результат экспроприированного труда. Продукт труда отчуждается от производителя, а жизнь — от ее носителя. Ошибка социалистов-утопистов, по Марксу, заключается в том, что они не признавали исторической роли пролетариата как преобразователя общества.

Экономическое учение

Свою цель Маркс видел в открытии экономического закона общественного развития. Его экономическое учение представляет собой исследование производственных отношений в капиталистическом обществе, в котором господствует товарное производство. Согласно

Марксу, товар есть вещь, удовлетворяющая какую-либо потребность человека и обмениваемая на другую вещь. Полезность вещи определяет ее *потребительную стоимость*, а пропорцией при обмене потребительных стоимостей одного вида на потребительные стоимости другого вида является *меновая стоимость*. Всякая вещь представляет собой продукт труда, поэтому при обмене происходит приравнивание различных видов труда. Поэтому общим для всех товаров выступает человеческий *труд* вообще. В сумме стоимостей всех товаров представлена *рабочая сила* общества. Стоимость определяется количеством труда или рабочим временем, затраченным на производство товара, то есть потребительной стоимостью. Формой стоимости выступают *деньги* — высший продукт развития обмена и товарного производства.

При развитии товарного производства деньги превращаются в капитал. Формула товарного обращения: товар—деньги—товар; формула капитала: деньги—товар—деньги. Возрастание первоначальной стоимости денег, пускаемых в оборот, Маркс называет *прибавочной стоимостью*. Для получения прибавочной стоимости необходим товар, потребительная стоимость которого сама является источником стоимости — рабочая сила. Потребление рабочей силы есть труд, создающий стоимость. За *необходимое* рабочее время создается продукт, окупающий содержание рабочего, а за *прибавочное* рабочее время создается не оплачиваемая капиталистом прибавочная стоимость. Таким образом, стоимость капитала возрастает в процессе труда.

Историческими предпосылками возникновения капитала являются накопление денег при высоком уровне развития товарного производства и наличие свободной рабочей силы — пролетариата. Накопление капитала порождает относительный избыток свободных рабочих, позволяющий капиталу расширять производство. Это ведет к периодическим кризисам перепроизводства, потрясающим капиталистическое общество. Крайняя централизация средств производства делает их несовместимыми с капиталистической структурой общества, что ведет к *экспроприации экспроприаторов* — социалистической революции.

Революция и социализм

Основой революционной тактики пролетариата должно стать материалистически-диалектическое мирозерцание. Классы и го-

сударства должны рассматриваться не в статике, а в динамике. На каждой ступени развития общества тактика пролетариата должна направляться к своей конечной цели, учитывая историческую ситуацию. Борьба против объединенного капитала должна стать для пролетариата важнее борьбы за заработную плату. Только это придаст его борьбе политический характер.

Экономические законы развития общества, по Марксу, свидетельствуют о неизбежности перехода от капиталистического общества к социалистическому. Материальной основой грядущего социализма выступают обобществление труда и возрастание финансового капитала. Переход к социализму будет осуществлен пролетариатом, борьба которого с буржуазией с необходимостью становится политической, то есть направленной на завоевание власти и установление *диктатуры пролетариата*. Сам капитализм подготавливает приход социализма, повышая производительность труда, совершенствуя его формы, изменяя связь промышленности с земледелием на научной основе, ломая национальные перегородки и изменяя форму семьи. Место национальных антагонизмов занимают антагонизмы классовые. Уничтожая классы, социализм уничтожит государство как организованное насилие. Когда средства производства станут собственностью всего общества, государственная власть сделается ненужной и отомрет. Управление людьми сменится регулированием производственного процесса.

Исторический материализм

В своей философской системе К. Маркс исходит из учения о человеке как практическом существе, которое в процессе своего бытия преобразует окружающий мир в целях удовлетворения своих потребностей. В силу этого сущностью человека «вообще» является свободная, творческая, сознательная, целесообразная преобразующая деятельность. Практика оказывается фундаментальным способом человеческого (как индивидуального, так и общественного) бытия. Человек неразрывно связан с природным, предметным и социальным миром, в котором он существует. Маркс стремился согласовать науку об обществе с материалистической философией, что означает объяснение общественного сознания исходя из общественного бытия. Производственные отношения, в которые вступают люди, соответствуют определенной ступени развития материальных производительных сил. Совокупность производствен-

ных отношений составляет *базис* общества (его экономическую структуру), на котором выстраивается юридическая и политическая *надстройка* и которому соответствуют те или иные формы общественного сознания. Базис, то есть способ производства, обуславливает социальную, политическую и духовную жизнь общества; иными словами, общественное бытие определяет сознание человека и общества в целом. Вступая на определенном уровне своего развития в противоречие с производственными отношениями, производительные силы требуют социальной революции. При изменении экономического базиса изменяется и надстройка.

Материалистическое понимание истории позволило установить объективную закономерность в развитии системы общественных отношений в зависимости от уровня развития материального производства и исследовать общественные условия жизни масс. Таким образом, Маркс сделал возможным всестороннее изучение процесса возникновения, развития и упадка общественно-экономических формаций и предложил универсальную научную теорию исторических процессов.

В трудовом процессе человек отделяется от природного мира. Вместе с тем человеческая природа в капиталистическом обществе подвергается отчуждению вместе с отчуждаемым трудом. Рост стоимости вещей ведет к обесцениванию человеческого мира. Труд производит не только товары, но и самого рабочего в качестве товара. Продукт труда отчуждается от труда и становится чем-то чуждым ему. Так происходит закабаление труженика предметом. Отчужденный труд имеет три аспекта: отчуждение производителя от продуктов его труда, отчуждение производителя от собственной деятельности и отчуждение человека от его родовой сущности.

Маркс разработал теорию классовой борьбы, показав, что научное определение результата совокупности стремлений всех членов общества возможно лишь при изучении этих стремлений, источником которых является различие в положении и условиях жизни общественных классов. История любого общества — это история классовой борьбы угнетаемых против угнетателей, ведущая к революционному переустройству общества. Именно классовая борьба является двигателем общественного прогресса, а всякая классовая борьба есть борьба политическая. Капитализм упростил классовые противоречия, разделив общество на два класса — буржуазию и пролетариат. Пролетариат представляет собой единственный подлинно революционный класс, способный стать могильщиком буржуазии.

Диалектический материализм

Маркс заимствовал у Гегеля формулировку принципа развития, соединив ее с материалистическим пониманием природы. Мир представляет собой совокупность процессов, в нем нет ничего вечного и застывшего. Развитие движется по спирали, так что уже пройденные этапы повторяются на более высоком уровне. Эти процессы отражаются человеческим сознанием. Диалектику Маркс понимал как науку об общих законах движения внешнего мира и человеческого мышления. «Диалектический материализм» рассматривает свой предмет исторически, как переход от незнания к знанию. Основным вопросом философии является вопрос об отношении мышления к бытию. В русле диалектического материализма лежит и учение Маркса о том, что свобода есть осознанная необходимость, то есть признание объективной закономерности природы и диалектического перехода необходимости в свободу.

Единство мира, по Марксу, состоит в его материальности (а не просто в его бытии). Формой бытия материи выступает движение; не существует ни материи без движения, ни движения без материи. Поскольку сам человек является продуктом природы, продукты его мышления соответствуют природным связям. Маркс отвергал идеализм, а также агностицизм, критицизм и позитивизм, считая эти учения уступками идеализму. Производство идей неотделимо от материального производства. Человек всегда ограничен тем или иным уровнем развития производительных сил.

Диалектический материализм, намеченный у Маркса, обязан своим рождением Ф. Энгельсу, применившему марксистский метод понимания истории к природе. Согласно Энгельсу, в природе действуют три закона:

- 1) закон перехода количества в качество;
- 2) закон единства и борьбы противоположностей;
- 3) закон отрицания отрицания.

Эти законы описывают сущность изменений, происходящих в обществе и в природе. Вечных ценностей и абсолютных истин не существует; все понятия и моральные нормы изменяются в процессе истории. Сознание представляет собой свойство высокоорганизованной материи и результат эволюции материального мира.

Учение Маркса и Энгельса стало чрезвычайно популярным во всем мире, породив огромное количество последователей. Вместе

с тем его принципиальная открытость позволяет большое количество толкований, поэтому по сей день не существует единой марксистской доктрины.

Попытки ревизии марксизма

Вскоре после смерти Маркса **Эдуард Бернштейн** (1850–1932) подверг его учение ревизии, заявив, что развитие капиталистического общества происходит не так, как предсказывал «Манифест коммунистической партии»: число собственников растет, а привилегии буржуазии ограничиваются по мере роста демократии. Марксизм граничит с волонтаризмом и не способен прогнозировать будущее. Маркс и Энгельс называли диалектикой отождествление морального идеала и исторической необходимости, а в своей критике государства склонялись к анархизму. Бернштейн выступал против революции, представлявшей ему политическим атавизмом, и призывал к постепенному реформированию общества, которое должно привести его к демократии. Он требовал не витать в облаках, мечтая об идеальном обществе, а решать конкретные социальные проблемы.

Карл Каутский (1854–1938), ставший лидером ортодоксальных марксистов, также стремился реформировать некоторые теоретические моменты марксизма. Базис, утверждал он, состоит не только из материальных элементов, а надстройка — не только из элементов духовных. Все элементы переплетаются и взаимно обуславливают друг друга. Гегелевскую диалектику нужно не только «поставить с головы на ноги»; нужно проделать все ее шаги заново «ногами». Каутский сближался с социальным дарвинизмом, полагая, что история человека — это частный случай общей истории живых существ. После Октябрьской революции в России Каутский стал главным оппонентом В. И. Ленина, обвинив того в оппортунизме: чтобы прийти к власти, большевики отбросили демократию, а чтобы удержаться ее, отбросили и социалистические идеи.

Роза Люксембург (1871–1919) выступила против Каутского, заявив, что социализм, не будучи неизбежным результатом исторического развития, представляет собой тенденцию, которую может реализовать организованный пролетариат. Капитализм обречен на поражение, поскольку в будущем он исчерпает коммерческие возможности. Однако революционные методы русских большевиков Люксембург также считала ошибочными, призывая установить не диктатуру над пролетариатом, но диктатуру самого пролетариата.

Проблема научности марксистского учения была поставлена австромарксистами М. Адлером, К. Реннером, Р. Гильфердингом и О. Бауэром. Австромарксисты отдавали предпочтение цивилизованному переходу к социализму и осуждали большевистскую «диктатуру над пролетариатом». Как и Бернштейн, **Макс Адлер** (1873–1937) настаивал на разделении в марксизме науки и этики, а прогресс считал чисто духовным понятием. Историческое развитие прогрессом не является; для прогресса необходима реализация таких человеческих ценностей, как справедливость, свобода и равенство. Маркс, утверждал Адлер, вовсе не считал идеологию продуктом экономического базиса, но указывал на необходимые связи идеологии с экономикой. Материализм — это метафизическое объяснение сущности мира, а исторический материализм должен стать программой научных исследований. Диалектика Маркса и Энгельса не предлагает собственного взгляда на мир, а потому сводится к исследовательскому принципу. Социалистический идеал должен опираться на моральный императив Канта, который следует изменить в духе социалистической морали: «Рассматривай человека как цель, и никогда — как средство».

Антонио Лабриола (1843–1904) попытался придать марксизму гуманистическую окрашенность и выступил против экономистского понимания учения Маркса. Исторический материализм — философия практики, субъект которой совершенствуется в процессе познания. Марксизм — это метод, из которого недопустимо делать новую натурфилософию. **Антонио Грамши** (1891–1937) также выступал за придание историцизму «обмирщенных» форм. Базис историчен, однако историю нельзя загнать в философские и научные схемы. Русская революция произошла не в индустриально развитой стране, как предсказывал Маркс, а в отсталой. Философия должна опираться на практику и не созерцать, а изменять мир.

ГЛАВА 10

Философия позитивизма

О практике, опыте говорил и позитивизм. Позитивизм исходит из «позитивного», то есть из данного, фактического, несомненного, и ограничивает им свое исследование, а «метафизические» (философские) объяснения считает теоретически неосуществимыми и практически бесполезными. Это направление было реакцией на схоластически-умозрительную философию, поскольку все подлинное положительное знание может быть получено лишь как результат отдельных специальных наук и их синтетического объединения. Философия как особая наука, претендующая на самостоятельное исследование реальности, не имеет смысла, а значит, и права на существование. Главным лозунгом позитивизма является утверждение, что каждая наука — сама себе философия.

Позитивизм представлял собой междисциплинарное течение в европейской философии XIX в., опиравшееся на достижения естественных наук. Его основными представителями являются О. Конт, Дж. С. Милль, Г. Спенсер, Я. Молешотт, Э. Геккель, Р. Ардиго и др. Если во Франции позитивизм стал частью рационализма, то в Англии он влился в эмпиристскую традицию. Позитивисты утверждали примат научного знания и полагали, что естественнонаучные методы необходимо применять в социальных науках. Социология стала результатом применения этого принципа.

Традиционно выделяют три исторические формы позитивизма:

- 1) первый позитивизм;
- 2) второй позитивизм (эмпириокритицизм);
- 3) неопозитивизм.

Первый позитивизм. Французский позитивизм

Основателем позитивизма считается французский философ **Огюст Конт** (1798–1857), ученик Сен-Симона, изложивший свое учение в трудах «Курс позитивной философии» и «Система позитивной политики. Трактат по социологии». Свою цель Конт видел в подготовке человечества к «органическому» существованию. Он подверг критике идеализм и либерализм как его политическое выражение. Конт изобрел термин «социология», под которым понимал научное исследование общества при помощи «позитивных наук», противопоставляемых теологии и метафизике и оказывающих, по его мысли, преобразующее и воспитательное влияние на человека. В социальной теории первенство принадлежит социально-исторической практике.

В социологии Конт выделяет два уровня:

- 1) социальная статика (изучение условий существования и законов функционирования социальных систем);
- 2) социальная динамика (изучение тенденций и основных стадий общественного развития).

Социология не выдвигает проекты преобразования общества, а осмысляет действительность со всеми ее противоречиями. Все формы социальной деятельности и социальные силы определяются состоянием цивилизации. Культура первична, а социальные отношения вторичны. Поэтому человек не может изменить основные тенденции общественного развития; он может влиять только на их темпы. Позитивная социальная наука может познавать и прогнозировать направления социального развития и тем самым отчасти их регулировать. Общество представляет собой организм, все части которого выполняют свои функции, поэтому его следует описывать не через математические модели, но посредством «организмических» аналогий.

Социология подобна физике: если физика открывает законы природных феноменов, то социология устанавливает законы феноменов общественных. Поэтому Конт использует выражение «социальная физика». Так понимаемая социология является необходимой предпосылкой рациональной политики. При этом «политическая логика» должна опираться на исторический метод исследования, подкрепленный наблюдением, экспериментом и сравнительным анализом.

Социальная динамика Конта рассматривает развитие человеческого духа как главную движущую силу в истории человечества. Это развитие выражается в смене форм познавательной деятельности. Соответственно Конт выделяет *три стадии развития человечества*:

- 1) теологическая (или фиктивная);
- 2) метафизическая (или абстрактная);
- 3) научная (или позитивная).

На первой стадии человеческий дух, неспособный постичь внутреннюю природу сущего, выдумывает «сверхприродные» сущности и объявляет их реально существующими. На второй стадии человек придает этим сущностям абстрактный характер и ставит их в соответствие с феноменами. На третьей стадии человек открывает неизменные природные законы, которым подчиняются все феномены. Первой стадии соответствует преобладание военной силы, второй — революции и религиозные реформы, третьей — индустриальное общество, характеризующееся «свободой сознания». Стадии, описанные Контом, обозначают не только развитие человеческих представлений о мире, но и эволюцию основных понятий. Кроме того, сформулированный Контом закон трех стадий описывает и эволюцию каждого человеческого индивида: всякий человек в детстве — теолог, в юности — метафизик, в зрелом возрасте — физик.

Наука дает человеку господство над природой, однако по своей сути она вовсе не обращена на практические задачи. Научное познание носит теоретический характер, его следует отличать от технико-практического знания. Наука состоит не из фактов, но из законов. Поэтому бессмысленно задаваться вопросом о метафизической сущности фактов. Позитивная наука служит мерилем прогресса человечества, а сам прогресс заключается в освобождении человеческого духа от фикций, абстракций и спекуляций и в освоении фактических данных. Этому особенно благоприятствует разделение труда в науке. Однако чрезмерно узкой специализации следует избегать, поскольку она ведет к поиску бесполезного знания. Поэтому наука должна доверяться не ученым, а философам, отстаивающим служение человечеству.

Конт предлагает свою классификацию наук. В порядке усложнения это астрономия, физика, химия, биология и социология. Теология и метафизика не попадают в классификацию, ибо не являются позитивными, а этика — потому, что находит свое разрешение в со-

циологии. Психология частично входит в биологию, а частично в социологию. Преподавать науки следует в том же порядке, который указывает Конт, поскольку более сложные науки основаны на менее сложных. При этом высшие науки не редуцируются к низшим (например, социология не сводится ни к биологии, ни к психологии). Философия не является совокупностью наук; ее задача состоит в точном определении «духа» каждой из них и в суммировании их принципов в соответствии с «позитивным методом». Таким образом, философия выступает в роли общей методологии наук.

Конт пытался сделать позитивную философию и научные законы догматикой новой религии. Научные учреждения должны стать храмами, а папа Римский — укрепить свою власть, способствуя индустриальному развитию. Человечество в этой религиозной системе называется Великим Бытием, пространство — Великой Сферой, земля — Великим Фетишем, что соответствует христианской Троице.

АНГЛИЙСКИЙ ПОЗИТИВИЗМ

Джон Стюарт Милль (1806–1873) в своих взглядах испытал влияние О. Конта. Его главные произведения — «Система логики» и «Утилитаризм». Продолжая традицию британского эмпиризма, Милль разработал феноменалистскую теорию познания. Он отвергал априоризм в любых формах и ссылки на самоочевидность сознания, опираясь на философию Дж. Беркли. Милль выступал против картезианского дуализма, считая материю и сознание сочетаниями ощущений. Материя для него — «постоянная возможность ощущений», а физические тела — комплексы «одновременных возможностей ощущений». Это позволило ему снять психофизическую проблему. Сознание, по Миллю, есть предрасположенность к ощущениям. Человеческий ум может предвидеть и ожидать те или иные ощущения, поэтому в нем могут возникать представления о возможных ощущениях. Ощущения, составляющие сознание, зависят от ощущений, составляющих тело, и наоборот.

Язык выступает одним из главных средств организации феноменального опыта. Здесь явления классифицируются и относятся к различным видам. Милль различает коннотацию и денотацию имен, то есть соозначение (указание на совокупность свойств пред-

мета) и означение (указание на сам предмет). Значение имен состоит в том, что они соозначают, поэтому имена собственные не имеют значения. Неправильное использование языковых средств ведет к философским ошибкам и недоразумениям.

Главным научным методом Милль (вслед за Ф. Бэконом и Д. Юмом) считает индукцию. Полная индукция не может стать основанием науки, поэтому наука опирается на «несовершенную» индукцию — заключение от частного к общему, дающее приращение информации. В основе индукции лежит принцип единообразия природных процессов, который нельзя доказать рационально. Методом перевода гипотезы в каузальный закон служит «элиминативная индукция». Милль перечисляет пять таких методов, вошедших в учебники по логике:

- 1) метод единственного сходства;
- 2) метод единственного различия;
- 3) объединенный метод сходства и различия;
- 4) метод остатков;
- 5) метод сопутствующих изменений.

Даже математические истины имеют индуктивное происхождение. Опираясь на индукцию, Милль не отрицает высокого значения для науки дедукции, в частности, силлогистики, позволяющей анализировать полученное эмпирическим путем знание. Гипотеза строится методом индукции, но проверяется методом дедукции. Тем самым Милль намечает создание гипотетико-дедуктивного метода.

Представление о причинности происходит из обыденного опыта — это ассоциативная связь ощущений, фиксирующая устойчивую последовательность явлений. Поэтому она позволяет предсказывать будущие события. Причина — это совокупность явлений или необходимых условий, за которым следует некоторое определенное явление. Однако это не означает жесткого детерминизма; Милль считает, что человеческая воля способна к самоопределению. Свобода связана с принципом полезности, поэтому она способствует счастью и процветанию. Счастье отдельного человека зависит от счастья общества в целом. Поэтому единственно справедливым является демократическое законодательство, гарантирующее свободу слова и печати. Кроме того, полезность связана с совершенствованием человека и общества, чему способствуют правильное воспитание и образование, не навязывающие индивиду чужие мнения. Лучшим воспитателем является наука, способная ставить вопросы и отвечать на них и не страшась противоположных мнений.

Индивид вправе жить по своему усмотрению. Свобода защищает не только от тирании власти, но и от тирании мнений. Свобода ограничивается только свободой других людей. Она складывается:

- 1) из свободы мысли, религии, высказывания;
- 2) свободы планировать жизнь по своему усмотрению;
- 3) свободы собраний.

Благосостояние народа порождается справедливостью и самоуправлением.

Герберт Спенсер (1820–1903) стремился к созданию синтетической философии, которая объединяла бы данные всех наук и их закономерности. Его главное произведение носит название «Основные начала». Спенсер разработал закон прогресса, понимаемого как всеобщая эволюция. Теорию Дарвина он считал биологическим подтверждением сформулированного им закона. По Спенсеру, философия занимается изучением и систематизацией феноменов чувственного характера. Феномены обусловлены познавательными способностями человека и отражают то, что не дано в познавательном опыте. Первые причины происходящего недоступны интеллекту. Он делит знание:

- 1) на необъединенное (обыденное);
- 2) частично объединенное (научное);
- 3) полностью объединенное (философское).

Общая философия осуществляет концептуальный анализ основных понятий, а философия специальная интерпретирует эти понятия в соответствии с эмпирическими данными различных предметных областей.

Спенсер стремится примирить эмпиризм с априоризмом, признавая значение для познания имплицитно принимаемых предпосылок — *a priori*. Само познание есть выделение сходных признаков явлений, позволяющее достигнуть безотносительного. Вслед за Конттом Спенсер выделяет в науке статику и динамику: статика извлекает из материи, сопротивляющейся внешнему давлению, идею пространства, а сама материя предполагает понятие силы; динамика извлекает из понятия силы понятие времени. Главным законом научного знания является закон постоянства количества силы, который рационально не доказывается. Религиозное представление о силе ведет к гипотезе первопричины; научное представление ведет

к признанию непознаваемости силы. Поэтому и наука, и религия ведут к идее непознаваемого и не противоречат друг другу.

Законом космической эволюции, по Спенсеру, выступает закон взаимосвязи материи и движения, опирающийся на убеждение в постоянстве материи. Процесс эволюции направлен на достижение равновесия сил, то есть структурную организацию материального мира. Выявление структурно-функциональных характеристик общества позволяет обнаружить общие тенденции общественного развития и предвидеть отдельные события. Политическое общество и государство аналогичны живому организму. Однако при этом индивид первичен, а государство вторично и не является абсолютно необходимым. Эволюция государства ведет от однородности к разнородности, то есть дифференциации. Чем более дифференцировано общество, тем больше у него возможностей для эволюционного приспособления. Таково общество индустриального типа, основанное на позитивном знании. Биологическая эволюция связана с эволюцией в области морали. Моральные принципы наследуются, а не выводятся из опыта.

Второй позитивизм. Эмпириокритицизм

Эмпириокритицизм иногда называют по имени его создателя **Эрнста Маха** (1838–1916) *махизмом*, однако это влиятельное течение конца XIX — начала XX в. имело и второго основателя — Р. Авенариуса. Швейцарский философ **Рихард Авенариус** (1843–1896) известен своими произведениями «Философия как мышление о мире по принципу наименьшей меры сил», «Критика чистого опыта» и «Человеческое понятие о мире». Эти сочинения менее популярны, чем работы Э. Маха. Австрийский физик и математик Эрнст Мах изложил свои философские идеи в трудах «Анализ ощущения и отношение физического к психическому» и «Познание и заблуждение».

Представители эмпириокритицизма унаследовали от первого позитивизма критическое отношение к метафизике, стремясь найти в познавательном процессе источники метафизических заблуждений. Сам термин «эмпириокритицизм» означает философию критического опыта. При этом они опирались на психологию как науку

о человеческом сознании. Эмпириокритики стремились обобщить практику научного познания, детально проследив путь научной мысли к истине. Психология оказывалась у них *позитивным* учением не только о духе, но и о мире. Они старались избежать как оппозиции идеального и материального, так и противопоставления субъективного и объективного. Мах характеризовал свою позицию как «теоретико-познавательный идеализм».

Средством ниспровержения метафизики эмпириокритики считали детальное отслеживание познавательного процесса при опоре на позитивную науку, отвергающую универсализм и априоризм. Теория познания при этом оказывается адекватным описанием познавательной деятельности. Сам познавательный процесс отталкивается от ощущений, а потому всякий опыт можно свести к чувственному. Принципиального различия между чувственным и рациональным уровнями познания нет. Фундаментальным законом развития знания служит закон экономии мышления, а потому скачков в познании быть не может. Передовой наукой является биология — позитивная наука о жизни. Она может выступать в качестве универсальной науки, заняв место философии.

Авенариус понимал жизнь как «биологическую экономику», представляющую собой взаимодействие противоположно направленных процессов, уравнивающих друг друга. В жизни организма уравниваются колебания в сторону расхода энергии и колебания в сторону ее потребления. Критерием жизнеспособности организма служит «принцип наименьшей меры силы»: выживает тот организм, который экономнее расходует энергию. Вместе с тем, жизнь есть взаимосвязь внутреннего и внешнего, то есть «мир».

Понимание мира — не его «отражение», но целостное отношение к миру и способ поведения в нем. Дуализма психического и физического не существует. Восприятие — не просто совокупность данных; каждый этап познания мира зависит от предыдущего, а само познание заключается в совмещении новых чувственных восприятий с уже сформированными понятиями. Этот процесс также подчиняется закону экономии мышления. Изучать нужно не абстрактный «субъект познания», но живого индивида в его познавательной активности.

Эмпириокритики стремились вернуться к «естественному» представлению о мире, не замутненному метафизикой. В этом «естественном» представлении все составные части окружающего

мира и элементы знания о них составляют интегральный опыт. Если же понимать мышление как «продукт мозга», мы впадаем в первую метафизическую ошибку. Основным механизмом такой ошибки выступает *интроекция* — процесс переживания феноменов чужого опыта как своих собственных. Изначально единый мир при этом распадается на внешний и внутренний. Избавиться от этой ошибки можно лишь отказавшись от дуализма внутреннего и внешнего, то есть устранив интроекцию. А это может сделать только эмпириокритицизм. Разоблачив интроекцию, философия избавится от метафизики и обретет «естественное» восприятие мира.

Согласно Эрнсту Маху, данное в опыте физическое тело есть «комплекс ощущений». Представление о неизменности субстанции — всего лишь наивный реализм, от которого надлежит избавиться. Данные в опыте «нейтральные элементы мира» не материальны и не идеальны. Восприятия сами по себе не являются субъективными, ведь они существуют до того, как метафизическое мышление разделит мир на субъект и объект. Мир в целом и все вещи в нем — «комплексы ощущений». Задача науки — их описание (с математической обработкой), то есть «чистое описание» фактов чувственного восприятия, к которым «приспосабливается» мысль. Такое описание, согласно Маху, и является идеалом научного исследования, из которого все лишнее (в особенности философские категории и религиозные представления) в целях «экономии мышления» следует удалить. Это надо сделать для того, чтобы наука наилучшим образом удовлетворяла необходимые жизненные потребности людей. Субъективное и объективное имеют общий источник, поэтому и материализм, и идеализм в равной степени заблуждаются. Эмпириокритицизм, по замыслу Маха, должен возвыситься над тем и другим.

Своеобразным продолжением идей эмпириокритицизма стал **конвенционализм**.

Эдуард Леруа (1870–1954) утверждал, что все теории конвенциональны, то есть являются результатом соглашения ученых, а потому не приходится говорить об их объективности. Кроме того, сами факты конструируются теми категориями, которые используют исследователи, эти факты фиксирующие. Такая точка зрения получила наименование *крайнего конвенционализма*. Более умеренный вариант конвенционализма предложили физик П. Дюэм и математик А. Пуанкаре.

Анри Пуанкаре (1854–1912) в своих работах «Наука и гипотеза» и «Ценность науки» считал, что конвенциональность не снижает значимости научных теорий. Наука основывается на некоторых правилах, однако эти правила оказываются действенными, а значит, научное знание все же носит объективный характер. Элементы соглашения носят ограниченный характер, хотя и создают факты в рамках отдельных теорий. Ученые создают не столько факты, сколько язык, эти факты фиксирующий. Факты «предсуществуют», а ученые делают их научными. Ученые отбирают факты, поскольку интерес представляют не изолированные факты, а такие, которые позволяют сформулировать тот или иной закон. При этом единственным источником истины остается эмпирический опыт.

Пьер Дюэм (1861–1916), известный как историк науки, считал, что физическая теория представляет собой не объяснение эмпирических данных, а систему математических положений, выведенных из некоторого числа принципов. Поэтому она не объясняет физические явления исходя из реальности, но представляет набор эмпирических законов. Единственным критерием истины при этом служит опытная верификация. Физика развивается благодаря тому, что опыт находит новые соотношения между законами и фактами.

Литература

1. *Конт О.* Дух позитивной философии. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 1910.
2. *Конт О.* Основные законы социальной динамики, или Общая теория естественного прогресса человечества // Философия истории. Антология. М.: Аспект-Пресс, 1995.
3. *Милль Дж. Ст.* О. Конт и позитивизм. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 1906.
4. *Милль Дж. Ст.* Система логики, силлогической и индуктивной. М.: Философское общество, 1899.
5. *Спенсер Г.* Синтетическая философия. Киев. Ника-Центр, 1997.
6. *Осипова Н. Г.* Социально-политические взгляды Джона Стюарта Милля // Вестник МГУ. Сер. 18. Социология и политология. № 3. М., 2000.

ГЛАВА 11

Постклассическая философия XIX в.

Философская мысль в культуре XIX в.

Девятнадцатый век — для Европы век переломный и довольно знаковый, если учитывать дальнейшее развитие как культуры в целом, так и философии в частности. Хотя на первый взгляд может показаться, что в этот период не случилось ничего существенного, если, конечно, рассматривать происходящие перемены с точки зрения изменения глубинных оснований культуры как таковой. Не изменился взгляд, конституирующий и преобразующий реальность европейца, не исчезла и не трансформировалась в целом ценностная шкала координат европейской культуры, даже темп и стиль жизни не претерпели столь существенных трансформаций, каковые имели место веком ранее. Великие перемены — одна Французская революция чего стоит! — либо уже произошли, либо им еще предстояло произойти.

В чем же тогда заключается знаковость для всей европейской культуры XIX в.? Если мы вспомним Великую французскую революцию и то, чем она завершилась: имперскими амбициями Наполеона и вполне предсказуемой реставрацией, — то без труда поймем, что ее действие проявилось гораздо позднее, плоды ее пожинало последующее столетие. Сознание в эпоху перемен оставалось прежним, а декларации никогда ничего не изменяли. Да, был революци-

онный подъем, был слом всего устоявшегося. Но для того, чтобы обрести действительно новое, требуется новое поколение, поскольку старое поколение смотрит на мир и, соответственно, конституирует и форматирует этот мир по-старому. Не случайна «притча» о Моисее, который 40 лет водил по пустыне еврейский народ, рожденный в египетском рабстве, «выжидая» смены поколения, обладающего рабским сознанием и неспособного создать иной мир.

Новый мир был декларирован в эпоху Великой французской революции, но стал вырисовываться в своих существенных чертах лишь полстолетия спустя. Деятнадцатый век — это век суммирования и действительного обретения нового, а потому является предельно важным этапом исторического дрейфа европейской культуры. Можно сказать, что в культурной и социальной сфере изменения, произошедшие в XVIII столетии, вступили в силу лишь в XIX в. Это столетие знаково тем, что сформированные в этот период позиции стали стартовыми и базовыми для дальнейшего движения всей европейской традиции, а учитывая ее совершенно особое место в современной глобальной культуре, — что произошедшее в позапрошлом столетии в Европе тесно связано с процессами формирования новой мировой традиции, которые протекают уже в наше время. Грубо говоря, именно тогда сформировался тот взгляд, которым европеец до сих пор смотрит на мир и, соответственно, преобразует его, уподобляя под свою оптику «зрения».

В философском пространстве ситуация выглядела несколько иначе: не стоит искать полных соответствий в любом домене культурного пространства. Век классической немецкой философии миновал, великие системы уже созданы. Рационализм европейской мысли, сформированный еще в эпоху Декарта, достиг своего апогея. Можно сказать, что европейский тип рациональности к этому времени полностью прошел возможные пути в философии. Да и что добавишь к Гегелю или Канту? Можно ли быть более «щепетильно»-логическим, чем Фихте? Новации, в принципе, были невозможны на тех путях, которыми шла немецкая классика от Канта до Гегеля, и позднего Шеллинга — лишь красноречивый пример «отката» от чистого рационализма. Наступало время, которое не только не могло видеть по-старому и присягать на верность прежним ценностям, принципам и правилам научного дискурса, но и не видело смысла в опоре на то, что уже исчерпало себя.

М. Фуко говорит о том, что именно в XIX столетии возникла новая конфигурация знания и новые, соответствующие ей методы,

объекты, даже новые «стили» мышления. В этот век тематизируется «жизнь» и как ее коррелирует возникает новая наука биология, занявшая место ботаники. Взгляд XIX в. смог увидеть живое, а не схему, таблицу. Живое же «сопротивляется» тому стремлению познать, которое осуществляло изначально европейское сознание, руководствуясь принципом понимания через расчленение и умертвление живого. Оказалось, что жизнь невозможно уложить в прокрустово ложе рациональности, которое могла ей предложить немецкая классика. А отсюда — попытки найти иной способ понимания, более соответствующий реальности, живой и в чем-то иррациональной. И именно в XIX столетии тематизация жизни оказалась наиболее соответствующей устремлениям, тяге к иным, нерациональным способам постижения мира. Целая плеяда мыслителей, не довольствуясь рациональными рецептами и методологией, попыталась нащупать пульс и течение живого, непредсказуемого и иррационального. Взгляд, который «вдруг» тематизировал жизнь, искал и предлагал иные формы осмысления мира. Это напрямую относится к философии, которая также «смотрела» на мир иным взглядом, нежели немецкая классика, а потому предложила столь неприемлемые для рациональности и даже в чем-то ненаучные подходы, как подход А. Шопенгауэра, Фр. Ницше, С. Кьеркегора, В. Дильтея или А. Бергсона. Возникают, таким образом, не только новые проблемные поля, но и методики, практики философствования, а если «оценить» философию Фр. Ницше или С. Кьеркегора — то и новые стили, манеры философствовать.

Вместе с тем возникновение новых подходов и нового осмысления в сфере философии, даже если они отрицали и опровергали (а иногда просто игнорировали) предшествующие системы, неспособные адекватно охватить реальность, вовсе не означает, что наследие просто отвергалось. Можно сказать, что именно в XIX столетии осуществляется плодотворный диалог с преодолеваемыми системами и «устаревшими» мыслителями. Понять Шопенгауэра невозможно, не зная философии И. Канта, которую он переосмысливает и в чем-то даже «извращает», а религиозно-философские искания С. Кьеркегора невозможно полностью оценить, если не учитывать его полемику с системой абсолютного идеализма Гегеля. Нет нужды говорить о диалоге с прошлым, который «по штату» осуществляло немецкое неокантианство. Философия — это традиция, а потому любая новация соизмеряется с предшествующей мыслью, даже если она с ней не согласна.

Девятнадцатый век — не только век диалога с традицией. Именно в этом столетии определялись горизонты и пути дальнейшего движения всей европейской культуры в целом и философии в частности. Так, экзистенциальная философия невозможна без «предэкзистенциализма» С. Кьеркегора, хайдеггеровская деструкция — без ницшевской; описания бессознательного у Фрейда, действующего вне времени и пространства, до боли напоминают характеристики мира как воли и т. п. В этом отношении мысли философов этого века сформировали горизонт помысленного и в наше время. А потому они принадлежат как истории философии, так и могут быть найдены и востребованы в «археологических» изысканиях нашего сознания, нашей мысли, наших поступков.

После смерти Гегеля появились философы, резко выступавшие против его философии и выдвигавшие свои концепции, отражающие мир, человека и общество. К таким мыслителям относятся А. Шопенгауэр и С. Кьеркегор. Датский философ **Сёрен Обю Кьерёкегор** (1813–1855), анти-Гегель, отвергает возможность системы бытия, не приемлет тождество бытия и мышления, которое превращает логичность в имманентный бытию атрибут, полагая, что то, что логично, не диалектично, что диалектично — не логично. Он отстаивает эмоционально-волюнтаристское понимание субъекта и предлагает экзистенциальную диалектику существования. Понятие «экзистенция» выражает реальность человеческого существования в подлинном мире. Сам факт существования — это:

1) нахождение человека в промежуточном мире бытия, разделенном между Богом и природой;

2) обращенность человека к Богу как предмету любви (любовь как способ постижения Бога);

3) обособленность человека в мире (одинокость и разъединенность человека с Богом символизируют трагичность его жизненной судьбы, так как он никогда не сможет достичь слияния с Богом).

Подобный иррациональный строй эмоционально-ценностных рассуждений о характере человеческого существования прямо противоположен строю познавательно-логических рассуждений.

Артур Шопенгауэр

Общее онтологическое деление универсума на два мира: мир как воля и мир как представление — лишь отчасти отражает то, что пытается донести до нас **Артур Шопенгауэр** (1788–1860) в сво-

ей работе «Мир как воля и представление». Мир един, но можно говорить о мире как он есть сам по себе, и мире, когда возникает рефлексия. Единый мир «распадается» на две части лишь тогда, когда обретает точку рефлексии, точку взгляда. Иными словами, есть мир без рефлексии на самого себя, и это — мир как воля, и тот же мир, который возникает, когда появляется первый видящий глаз, конституирующий мир как представление. Однако, возникнув как рефлексивное отношение к миру как воле, этот мир как представление отныне оказывается для живых существ, обладающих рефлексивным аппаратом, единственной реальностью, в которой они живут и которую они, по сути, конституируют.

Итак, мир как представление есть особое, — возникшая в определенное время, одна из форм преобразования, которой подвергается мир как воля, — рефлексивное отношение к единому миру самому по себе (миру как воле). Данный мир как представление видится обыденной установкой как существующий независимо от человека. Однако это не так, ибо сам этот мир, который мы видим, ощущаем, является результатом нашего воздействия, преобразующего мир как волю в мир как представление. И Шопенгауэр сразу же фиксирует эту зависимость мира как представления — в любых его проявлениях — от нас, нашей познавательной способности и нашего рецептивного аппарата. Центральной точкой мира как представления выступает сам воспринимающий, видящий, представляющий — субъект. И этот субъект может быть уверен только в том, что существует реально лишь его представление о мире.

Данный изначальный посыл, на котором строится вся система Шопенгауэра в целом, — позиция, вытекающая из кантовского априоризма. Но если Кант «мягко» подводит к выводу о том, что мы имеем дело, по сути, не столько с реальными объектами, сколько с объектами, определенным образом преобразованными рецептивным аппаратом и познавательными способностями, то Шопенгауэр предельно откровенно исходит из этой установки.

Центральная точка всего мира как представления — это субъект представляющий. Субъекту всегда противостоит объект, представление, а там, где фиксируется объект, должен быть субъект, представляющий этот объект. Иными словами, мир как представление распадается на две части: субъект, представляющий объект, и объект, который представляет субъект. Субъект и объект ограничивают друг друга. В этом отношении субъект — это не только коррелят объекта и «обратная сторона» мира как представления, но свое-

образная медиальная среда, возникающая между миром как представлением и миром как волей. Но в самом мире как представлении существует лишь объект и субъект.

Мир объектов. Мир, в котором мы пребываем, — это мир представления, мир объектов, и ему противостоит только мир субъектов, конституирующих этот объективный мир, мир представления согласно определенным формам. Объект — это оформленный объект, то есть сущее, преобразованное с помощью определенных схем-форм. Согласно Канту, уже на уровне чувственности происходит оформление чувственных данных согласно априорным формам пространства и времени. Образно говоря, мы размещаем предметы в пространстве и во времени. Сходной установкой придерживается и Шопенгауэр, но расширяет значимость формальной деятельности субъекта: субъект потому и является субъектом, что оформляет в представлении мир, сам по себе являющийся лишь мировой волей. Если, по Канту, пространство и время — являются формами субъекта, то у Шопенгауэра они являются проявлением действия закона достаточного основания и на нем основаны.

Представления бывают двух видов: интуитивные представления и абстрактные (или понятия), которые присущи лишь человеку. Интуитивное представление «объемлет весь зримый мир или всю совокупность опыта вместе с условиями его возможности». Шопенгауэр не просто указывает на то, что оно обладает наибольшей распространенностью среди живых существ, но явно отдает ему предпочтение, ибо оно изначально дает нам полное и исчерпывающее знание, которое потом «вновь» дискурсивно открывается с помощью разума.

Абстрактные понятия относятся к созерцательному через посредство других понятий. Те же понятия, основание которых находится непосредственно в созерцательном мире, — это конкретные понятия. Среди всех объектов, которые действуют и представляются живому организму, есть один непосредственный и центральный объект — это само тело как исходная точка созерцания мира. Можно сказать, что и о воле, и о мире как представлении мы узнаем лишь через тело, выступающее медиальной средой.

Четыре класса объектов и закон достаточного основания. У Шопенгауэра единый мир распадается на субъект и объект. Однако подобная схематика нуждается в уточнении, поскольку следует различить реальный предмет и понятие, слово и т. п., ибо они, будучи объектами для субъекта, обладают разными онтическими

характеристиками. Он выделяет четыре группы, или класса, объектов для субъектов, не только наделяя их различными характеристиками, но и прослеживая, как в этих классах действует основной конституирующий принцип мира как представления, а именно: закон достаточного основания, к которому как к своему основанию сводятся и пространство, и время, и плюральность.

Закон достаточного основания был тематизирован Лейбницем и Вольфом. В редакции Вольфа, которую и использует Шопенгауэр, он звучит так: ничто не существует без основания того, почему оно есть. С точки зрения Шопенгауэра, в этом законе важно не столько то, что любое сущее имеет основание своего существования, сколько то, что через это основание обретается всеобщая связь сущего и основной конститутивный принцип мира как представления: «всегда и повсюду каждое есть лишь *посредством другого*». Достаточное основание выполняет роль «цементирующего» начала в мире как представлении и действует везде и всегда, правда с определенными изменениями, которые связаны с областью его применения. Эти области применения закона и есть различные классы объектов для субъекта.

Первый класс объектов для субъекта — это предметный мир, который предстает субъекту: это природные вещества, вещи, предметы и т. п., то есть то, что рецептивный аппарат субъекта видит и оформляет в предметный мир представления. Формой этих представлений является время и пространство, в коих они и «размещаются». Воспринимаемость этих объектов определяется как материя. Действие в данном классе объектов закона достаточного основания наиболее наглядно — это то, что можно определить как причинность и как закон становления. Два важных следствия, проистекающих из действия закона основания в данном классе объектов: закон инерции и постоянства субстанции, причем субстанция для Шопенгауэра — это синоним материи, то есть действия.

Вместе с тем, данный класс объединяет в себе природный минерал и живое существо, и Шопенгауэр вынужден ввести более детальное членение данного класса: неорганическое, органическое и, подвид данного царства, — животный мир. В первой сфере действует причинность в узком смысле этого слова, когда по действию можно вычислить причину, и наоборот. Второе царство, органический мир вообще, куда включен растительный и животный мир. Ему соответствует иная форма каузальности — раздражение. Последняя форма каузальности — и соответственно подвид объектов — это мотив, который действует только в животном мире.

Второй класс объектов для субъекта — понятия, которые фиксируются в языке с помощью произвольных знаков. К этой же сфере относится сфера суждения — опосредующая область между рассудком и разумом. Суждение, когда оно имеет достаточное основание, имеет четыре вида истинности: логическую, эмпирическую, трансцендентальную и металогическую. Третий класс объектов для субъекта содержит два члена. Это — данные априори созерцания форм внешнего и внутреннего чувства, то есть пространство и время. Здесь закон достаточного основания принимает две формы закона основания бытия — в пространстве и во времени.

Последний класс объектов содержит лишь один объект, а именно субъект, который определяется как непосредственный объект внутреннего чувства. Познаваемое выступает здесь исключительно и полностью как воля, то есть субъект всегда полагается как волящий субъект. Субъект познания никогда не может быть познан, то есть стать «простым» объектом, но, в свою очередь, все познает. Поскольку субъект есть субъект волящий, то и закон основания выступает здесь в форме мотивации.

Субъект и познание. Субъект в точном смысле объектом не является — как познающее и представляющее непознаваемое по своей сути, поскольку оказывается вне форм представления, то есть вне времени, пространства и множественности. Поскольку мир существует как мир представления для субъекта, то субъект каждому объекту-представлению придает форму посредством рассудка. Первое действие рассудка — это интуитивное созерцание действительного мира и познание причины из действия. Именно в силу того, что «зрячие» животные конституируют мир, то есть не только представляют его, но и непосредственно познают действующее из причины, они обладают рассудком, а само созерцание — то есть фактически оформление мира в представление — интеллектуально.

Итак, рассудок — это познание причинности, то есть познание действия закона достаточного основания, который определен как закон взаимосвязи мира представления. Потому правильно познанное рассудком — это непосредственный переход познающего от причины к действию, который осуществляется любым живым существом «мгновенно». Рассудок — это формующий представление механизм, который свойствен любому живому организму. И лишь человек обладает разумом, который использует в своем функционировании «пустые» формы своих операций. В соответствии с указанными способностями выстраивается и познание мира как представления.

Первый род познания — это созерцательное познание. Оно наглядно и непосредственно. Второй род познания — познание дискурсивное, абстрактное. Его отличительной чертой является сообщаемость, а потому именно он стал основанием и науки, и теории.

Мир как воля. Познание причин и их действия лишь проследживает действие закона достаточного основания, не вскрывая подлинной основы мира: воля оказывается за пределами возможного научного познания. Но почему тогда мы можем вообще говорить о мировой воле, если любое абстрактное и созерцательное познание неспособно по своей сути выйти за границы мира как представления? Воля, как безосновная, находящаяся вне пространства и времени, поскольку они принадлежат миру как представлению, не может быть дана нам ни как понятие, ни как созерцание, ни еще каким-либо иным разумным или рассудочным образом.

Шопенгауэр вводит наличие воли через непосредственные данные индивида. Так, тело человека — это непосредственный объект, то есть он нам дан без опосредования другими органами чувств. Субъекту познания — который в силу своего тождества с телом выступает как индивид — тело дано «двумя совершенно различными способами: прежде всего как представление в созерцании рассудка, как объект среди объектов, подчиненный их законам; но вместе с тем и совершенно иным образом — как то, что непосредственно известно каждому и обозначается словом «воля». Индивид действует, и его действие есть реализация его воли. Более того, телесность выстраивается и «создается» как реализация волевых «установок», как материальный механизм, призванный реализовать волевые устремления. Познание же воли непосредственно: она познается как единое, неразложимое в пространстве и времени целое, поскольку даже моя, индивидуальная воля находится вне пространства и времени, которые принадлежат миру как представлению.

Таким образом, тело — это ставшая видимой воля, а потому любое тело — от неодушевленных предметов до тел живых существ — также является реализацией воли. Воля, как «вещь в себе», как то, что не принадлежит миру как представлению, свободна от всех форм, в которых представляющий субъект конституирует внешний мир. О воле мы вообще ничего сказать не можем, поскольку любое сказанное, помысленное предстает в формах мира как представления, а потому не имеет никакого отношения к воле как таковой.

Воля не множественна, а потому воля, действующая как мотив в живом существе, является той же волей, которая слепо действует

как сила в неорганическом мире. Различия существуют в ступени объективации воли, которые совпадают с тем, что может быть представлено как эволюционное развитие от материального мира до высших живых существ. Низшая ступень объективации воли — это силы природы (магнетизм, сила тяжести, химические свойства). Все указанные силы безосновны и не подчинены закону основания. А потому бесполезно спрашивать и пытаться познать причину силы тяжести или твердости тел. Более высокая ступень объективации воли — это органический мир, растительное царство. Но высших ступеней объективации воля достигает лишь в животном мире, где уже развертывается индивидуальность. В растительном царстве воля действует еще вполне бессознательно, как «темная движущая сила», но в животном мире сначала возникает движение по мотивам, что в конечном итоге приводит к качественному изменению — созданию мира как представления.

Наивысшую ступень объективации воля достигает в человеческом существе. Но и здесь она — реальная и единственная причина всего происходящего. Конечно, на данной ступени объективации оказывается возможным не только рассудочное познание и рассудочное конституирование, оформление данных, но и рациональное познание. Но суть происходящего остается неизменной: единственным актором является не человек, а воля, проявляющаяся в индивидуальности как характер. Характер — неизменяемая и не поддающаяся «коррекции» данность, мы способны лишь влиять на последствия, но никак не на саму причину возникновения желания и характера. Каждая более высокая ступень объективации воли поглощает более низшую, которая, в свою очередь, борется за свое существование. Процесс поглощения низшей ступени объективации более высокой протекает как процесс преодолевающей ассимиляции. В мире, таким образом, царствует постоянная, жесткая и беспощадная борьба, где любая победа временна.

Эстетика Шопенгауэра является неотъемлемой частью онтологии, а художественное произведение полагается не только объектом эстетического созерцания, но и выполняет роль своеобразного медиального пространства между миром как волей и миром как представлением. Соответственно, статус художника-гения не ограничивается рамками создания художественного творения, ему отводится роль «проводника» в это пространство идей. Воля, проходя ступени объективации, со все возрастающей ясностью и совершенством переходит в мир как представление. Действительностью все

это становится лишь тогда, когда ступень объективации множится в своих проявлениях. Этот процесс «мультипликации» напоминает Шопенгауэру механизм действия идеи у Платона, и поэтому он именуется ступени объективации, выступающие «прообразами» для множества сингулярных сущностей, платоновскими идеями.

Идея — это непосредственная объектность воли на определенной ступени. Для рационального познания мир идей недоступен. Дело в том, что мы как индивиды имеем форму познания, подчиненную закону достаточного основания, и «прямой» доступ в мир идей для нашего познания закрыт, ибо в мире идей отсутствуют формы рационального схватывания. Поскольку познание (и разум, и рассудок, и чувственность) способно действовать лишь в рамках закона основания, оно «по определению» оказывается не способно проникнуть в истинное основание происходящего (мир как воля).

Однако у человека есть доступ в мир идей через эстетическое созерцание. Переход от обычного познания мира как представления к узрению мира эйдосов происходит тогда, когда познание вырывается из пут служения воле, а субъект становится безвольным субъектом познания. Подобное состояние возникает в момент лицезрения произведения искусства. Мы утрачиваем свою индивидуальность и растворяемся в созерцании мира эйдосов. Субъект обретает способность проникать в мир непосредственной объектности воли, то есть в мир эйдосов. И это — мир искусства, который Шопенгауэр определяет как способ созерцания вещей независимо от закона основания, который дает нам доступ если не к миру как воле, то, по крайней мере, к «междумирию» идей, а потому искусство более онтологично, чем наука, неспособная дать «знание» о подлинной сути мира. Создатель произведения — гений — своеобразный проводник в этот мир.

В эстетическом созерцании произведения искусства Шопенгауэр выделяет две нераздельные части: познание объекта как идеи и самосознание познающего как чистого безвольного субъекта. Само же гениальное произведение не только служит подобного рода познанию, но и дарует нам доступ в мир идей, если, конечно, мы также погрузимся в состояние безвольного созерцания, и способно доставить наслаждение — как блаженство свободного от воли созерцания. По сути, через общение с произведением искусства мы оказываемся способны хотя бы на миг освободиться от служения мировой безжалостной воле.

Особую роль в эстетике Шопенгауэра занимает музыка, его концепция не только оригинальна, но и оказала значительное влияние на Ницше и Вагнера. Особенностью музыки является то, что она является не выражением адекватной объектности воли или идеи, подобно другим видам искусства, но — самой воли. Природа и музыка — это два способа выражения воли. На языке схоластов это можно, полагает Шопенгауэр, выразить следующим образом: «понятия — *universalia post rem*, музыка же дает *universalia ante rem*, а действительность — *universalia in rem*». Иными словами мир как воля может стать и миром как представлением, и объективироваться в мир музыки. Именно в этом обстоятельстве заключается сила воздействия и истинный смысл музыкального произведения.

Этика Шопенгауэра носит отчетливый отпечаток пессимизма, вырастающего из самой метафизической установки мыслителя: любые наши устремления оказываются в конечном итоге подчиненными не разуму и желаниям, а действиям мировой воли, для которой не существует ни законов, ни индивидов, ни каких-либо иных критериев. Воля есть лишь слепое неудержимое стремление к жизни, а мир, в котором мы живем, — лишь зеркало этой единой мировой воли. Формы, в которых проявляется эта воля для нас, — формы представления, то есть пространство, время и причинность, а через них — индивидуальность. Собственно говоря, единственная форма, в которой протекает наша жизнь, — это форма настоящего, то есть вечно текущий неуловимый миг.

Весь универсум — это реализация, объективация единой мировой воли, которая меньше всего «озабочена» как нашим существованием, так и его продлением. Трагизм для индивида заключается в том, что реально все происходит не как реализация его действий, устремлений, желаний или забот, но как объективация единого иррационального «порыва» мировой воли, на нашу долю выпадает лишь расплата, страдание. Фактически мы являемся марионетками, кукловод же — мировая воля — существует вне зависимости от нас, поскольку недоступен для нашего воздействия и изменения. И если на «сцене реальности» существует лишь один игрок — мировая воля, то и все случающееся происходит не по нашему произволу, но по «прихоти» мировой воли.

Стержень, характер человека — непосредственная объектность воли. Никакие действия, никакие воспитательные мероприятия не изменят самого существенного в человеке — его характера. С самого рождения человек неумолимо идет к смерти, которой невозможно

избежать, но только отсрочить. Да и сама жизнь отягчена постоянной борьбой за существование и страданием. Когда же кончается страдание, на смену ему приходит скука — два полюса маятника, между которыми и колеблется наша жизнь. Что же делать в этой ситуации? Ответы на этот вопрос заключены в двух областях. Первая область ответа — это онтологическая сфера. Мы как разумные существа получаем возможность осуществить то, что Шопенгауэр именует «резиньяция», то есть ненасильственное ослабление воли, нечто подобное «рецепту» индийской мудрости.

Вторая область — это сфера практической жизни. В работе «Афоризмы житейской мудрости» Шопенгауэр пытается ответить следующим образом. Что нас волнует в этой жизни, что вызывает в нас наибольшее огорчение, что, наконец, является для нас ценным? Это фактически три проблемы: что я представляю для себя самого, кем я представляюсь для других и что я имею — вот основные вопросы, от которых зависит наша жизнь. Счастье, вообще, «величина» отрицательная, ее невозможно определить позитивно. Позитив, то есть нечто незыблемое, этого мира — страдания, которые можно только минимизировать. То, как я представляюсь другим, от меня не зависит, а потому мудреца не заботит мнение людей. Вторая проблема касается, по сути, собственности. Здесь Шопенгауэр не дает однозначного ответа: собственность, достаток, конечно, важны, но здесь как нигде нужна мера, чтобы «раб» (собственность) не превратился в господина. Единственно важной проблемой для человека должна стать проблема «чем я являюсь сам по себе?» И это та проблема, на которую стоит обратить внимание и над которой стоит задуматься.

Фридрих Ницше

Парадоксальность, противоречивость и странный символизм совпадений сопутствуют всему жизненному пути великого ниспровергателя кумиров, каковым остается до сих пор **Фридрих Вильгельм Ницше** (1844–1900). Укажем лишь несколько. Парадоксальный старт: ярый противник христианства, «певец Диониса» родился 15 октября 1844 г. в деревушке Рёккен близ Лютцена (Саксония) во вполне «благонадежной» семье лютеранского священника Карла Людвига. Парадоксальное имя: будущий нигилист был назван в честь правящего короля Пруссии, поскольку его день рождения совпал с днем рождения монарха. Парадоксальный научный авто-

ритет: величайший мыслитель и философ европейской философии не был понят своими коллегами, более того, подвергнут своеобразной процедуре научного остракизма, которая была запущена уже с первых не совсем удобных для научного сообщества текстов (прежде всего «Рождения трагедии»). Парадоксальный научный путь: от подающего надежды ученого (23 марта 1869 г. Лейпцигский университет без защиты и на основании статей, опубликованных в «Рейнском научном журнале», присуждает Ницше докторскую степень) до маргинала от науки. Парадоксальный стиль жизни: аморалист и ниспровергатель кумиров был в быту вполне миролюбивым и неконфликтным человеком. Парадоксальный резонанс: мыслитель, обнаживший и «тематизировавший» основные конститутивные черты европейской культуры, постигший основные конститутивы этой культуры, ее суть, сам не был при жизни понят своими современниками. Парадоксальный итог: методологически жесткий мыслитель кончил дни свои в сумасшедшем доме. И последнее, странное и символическое совпадение — полуденный певец Диониса умер в полдень в Веймаре 25 августа 1900 г.

Стиль и символизм текстов. При всей «прозрачности» текстов Фридриха Ницше читать его не так уж просто. Иногда просто трудно и тяжело. Тексты Ницше не только шокируют по причине соединения в них различных стилей и обладают сложной символической структурой, с трудом поддающейся рациональной экспликации, но и потому, что требуют от читателя полного экзистенциального соучастия, полной эмоциональной отдачи. При этом не столь существенно «против» ты или «за» Ницше — какая разница? — главное не быть равнодушным. Может, даже лучше, если «против», ибо враг — и это идея самого Ницше — это лучший друг. Друг, который успокоит, который утешит и поддержит, разве он подлинный друг? Друг — это вопрос перспективы. Друг — это тот, кто делает тебя и лучше, и сильнее, кто помогает твоему росту, кто превращает твое существование в борьбу с самой собой, в борьбу на пределе, кто помогает, заставляя переступать предел. С «точки зрения перспективы» враг — это подлинный друг, ибо подлинным другом, а значит, подлинным благом является для нас лишь тот, кто заставляет нас быть начеку, кто не дает передышки, кто вынуждает быть в постоянном напряжении. Сильное, напряженное «против» — это «за». Поэтому лучше ненавидеть Ницше, чем быть к нему равнодушным, поскольку равнодушие — это бессильное ничто, это усталость и лень духа.

Дополнительная сложность — сама манера построения текстов. Тексты Ницше — это, как правило, собрание афоризмов. В. Подорога говорит о его книгах как об архипелаге, где каждое целое — это собрание замкнутых и завершенных островов-афоризмов. С одной стороны, подобное построение облегчает понимание, но, с другой — общая картина движения мысли может быть «закрыта» замкнутостью самих афоризмов.

Можно сказать, что иногда важнее не то, *что* сказал Фридрих Ницше, но *как* он это сказал. Вопрос в большей мере стиля, темпа и искренности. То, *что* сказал Ницше всем своим творчеством, возможно, не так уж и ново. Если пристально посмотреть на основные лейтмотивы его творчества, то мы, если и не поставим под сомнение его оригинальность, то, по крайней мере, можем без труда увидеть сходные жесты в истории мысли. Рассмотрим лишь два примера: идея — переоценка всех ценностей и антихристианство. Неприятие, негация и деструкция предшествующей традиции — это вполне традиционный жест в истории европейской мысли и культуры. Сама стилистика сомнения и упразднения авторитета вписана в историю европейского научного подхода. Укажем лишь известный методологический принцип «сомнения» Декарта. Это же можно сказать об антихристианстве. И до Ницше, понятно, и после него христианство подвергалось нападкам и критике.

Итак, *что* сказано и *как* сказано немецким мыслителем. Вопрос новизны: насколько Ницше является новатором не только в *как* сказано, но и в *что* сказано. Если в отношении стиля и «энергетики» произведений Ницше мало кто сомневается в оригинальности, то в отношении «содержания», «смыслового наполнения» можно посомневаться. Так ли эти темы новы по своему содержанию и по своей интенции? Может, прав М. Хайдеггер, говоря о Ницше как о завершителе традиции европейской культуры, против бессилия и лживости которой он боролся? Завершитель — это не только тот, кто полагает предел, но и тот, кто все же находится «внутри» традиции.

Стоит сразу акцентировать следующий момент: все нижеразбираемые рубрики-темы творчества Ф. Ницше находятся в тесной взаимосвязи. Они не существуют изолированно, наподобие разделенной на столбцы таблицы. Все темы «ссылаются» друг на друга, образуя причудливый интеллектуальный хорост или гипертекст: говорить о переоценке ценностей невозможно без упоминания воли к власти, сверхчеловека или нигилизма. В свою очередь, при анали-

зе темы сверхчеловека нельзя не затронуть тематику воли к власти или переоценки ценностей и т. д.

Заратустра. Как признавался сам Ницше, резон обращения к имени и персонажу Заратустры есть — именно ему приписывают выражение: чтобы быть мужем, необходимы две вещи — умение говорить правду и стрелять из лука. Конечно, реальный основатель зороастрийской религии и Заратустра Ницше — довольно далеки друг от друга, как далек Заратустра от Ницше, выбравшего иранского мудреца глашатаем своих истин. И так, Заратустра Ницше — это рупор его идей и проводник, ведущий нас по маршруту, конечный пункт которого — сверхчеловек. Заратустра — указатель и путь этого «указателя» к сверхчеловеку. Возможно, Заратустра и становится сверхчеловеком, но это происходит после того, как мы закрываем книгу, то есть речь идет о том вынесенном за пределы книги пространстве, которое Ницше уже не описывает в своей книге и которое наступит тогда, когда мудрец преодолеет свою последнюю привязанность, свое последнее «человеческое, слишком человеческое» — преданность и любовь к своему идеалу, к сверхчеловеку. Ибо сверхчеловек не может, будучи целью пути, ставить целью статус-кво, то есть самого себя.

Путь Заратустры к сверхчеловеку — это путь постоянного самопреодоления, отказа от прежних ценностей. Заратустра время от времени уходит в горы, где происходит «преображение», перерождение. Именно в горах, где у него лишь два верных спутника — орел, олицетворяющий полет и смелость, и змея, символ мудрости мира сего, — происходит очищение и самопреодоление. Постоянное преодоление самого себя — это путь Заратустры: его тождественность самому себе обретается в отрицании тождественности; Заратустра может оставаться самим собой, лишь постоянно изменяясь. Речь, понятно, не идет о схематике, например, гегелевской диалектики снятия, но о преодолении, которое «преображает», делает иным, полностью разрушая и упраздняя предшествующее состояние.

Так, в первый свой приход Заратустра стремится к спасению человечества вообще. Стремление к популизму, которым первоначально одушевлен мудрец, желание донести до всех, до толпы учение о сверхчеловеке оканчиваются неудачей. Толпа желает слышать лишь о «последнем человеке», который только и может быть ее идеалом. Заратустра с позором уходит в горы, унося труп канатного плясуна: жестокий урок, из которого он делает «правильные» выводы. И дело тут не только в не понявшей и не принявшей учение

толпе, ее неспособности слушать и услышать. Корень этой неудачи лежит и в самом Заратустре. Стремление к популизму — сигнал к тому, что Заратустра сам еще слишком далек от своего идеала, поскольку выбрал неправильное направление.

Второе возвращение Заратустры столь же неудачно. Теперь он стремится донести учение о сверхчеловеке ученикам. Но и ученики — все та же толпа, пусть немного селектированная. У сверхчеловека нет и не может быть последователей, ибо путь к сверхчеловеку, путь самопреодоления — это путь одинокого странника. Более того, у каждого свой путь, каждому — свое. Заратустра уходит и от учеников, и его напутствие тем из учеников, кто может найти свой путь к сверхчеловеку, следующее: если хотите обрести меня, то нужно меня потерять. Движение к сверхчеловеку есть движение самопреодоления, это движение в одиночестве, где нет ни друзей, ни последователей. Где ростки будущего преображения рождаются из самого себя.

Последний искус и приход Заратустры связан с его последним идеалом — идеалом сверхчеловека. Но опять же, толпа «сверхчеловеков», собравшаяся у Заратустры, — это все та же толпа, но уже мнящая себя сверхлюдьми. Это — последний искус Заратустры: для движения вперед он должен отказаться и от своего последнего «человеческого, слишком человеческого» — любви к своему идеалу.

Идея сверхчеловека. В книге «Так говорил Заратустра» Ницше заявляет устами мудреца: «Я учу о сверхчеловеке». Сверхчеловек — это суть, проективная и пока не раскрывшаяся сущность человека. Вот как говорит нам сам Ницше: «Человек — это канат, протянутый между животным и сверхчеловеком, это канат над пропастью». Величие человека в том, что он есть переход и уничтожение. Уничтожение — это уничтожение «человеческого, слишком человеческого», ибо человек есть «нечто, что должно преодолеть».

Ницше описывает путь к сверхчеловеку аллегорически. Вначале дух становится верблюдом, то есть тем, кто упорно и без сомнений несет свою тяжесть. Чем больше тяжести, тем лучше, ибо для верблюда сила — в несении тяжести. Тяжесть поклажи — это тяжесть наших предрассудков. Но дело в том, что поклажа верблюда не его поклажа, на верблюда ее нагружают. Следующая ступень — это перегрузка духа во льва, целью которого является стремление добыть себе свободу в борьбе с великим драконом, на каждой чешуе которого написано «Ты должен». Дракон — это как раз дух тяжести, тот, кто нагружает верблюда. Но лев — это всего лишь воин, это не конец

пути, поскольку воин обретает свой смысл лишь тогда, когда есть сопротивление, когда есть враг. С победой враг исчезает, а лев, если он продолжает быть львом, не может создать ничего позитивного, он может лишь разрушать. Поэтому последняя ступень превращения духа — это ребенок, дитя. Сверхчеловек — это не борьба «против», но рождение нового. Символ «ребенок» — это не только забвение тяжести и борьбы, это рождение нового, новых ценностей на новых скрижалях. Ребенок — это священное «да», без негации, без отрицания, это сила нового властного и безошибочного утверждения.

Трудный и тернистый путь к сверхчеловеку уничтожает последовательно все то, что может быть маркировано как тяжесть, то есть то, что, с одной стороны, ориентирует нас на прежние ценности, а с другой — то, что подчиняется диктату или обаянию толпы, для которой самое важное — учение не о сверхчеловеке, но учение о «последнем человеке». Уничтожен должен быть и сам идеал, ибо идеал — это то, что, с одной стороны, приближает к цели, но, с другой то, что препятствует *стать целью* самому: сверхчеловек не нуждается в телеологии. Его действия безошибочны.

Безошибочность действия говорит о том, что сверхчеловек обладает сверхрациональностью. В ряде работ Ницше так определяет ее: это инстинкт, разум должен стать инстинктом. Безошибочность инстинкта, утраченная человеком, может быть восстановлена в сверхчеловеке. Сверхчеловек, обладая сверхрациональностью и будучи полностью исторгнут из системы прежних ценностей, и есть тот, кто пишет новые ценности на новых скрижалях. Ценности сверхчеловека — это те ценности, которые обеспечивают движение вперед, которые делают человека соответствующим возрастанию воли к власти или собственному его предназначению.

Переоценка ценностей. Одним из главных лейтмотивов в творчестве Фридриха Ницше является атака на предшествующую ему традицию, попытка переоценки одряхлевших под тяжестью лет ценностей. Вырубить, отштамповать «новые ценности на новых скрижалях» нелегко. Ибо для этого нужно предыдущие ценностные ориентиры упразднить, как бы они плотно ни приросли к «коже» человека: за прошедшие века эти дряхлые ценности стали самой «плотью» человека. Эти ценности имеют императивный, принудительный характер, они требуют безоговорочного повиновения: «Ты должен!» Но кому должен? Почему должен? С этим и пытается разобраться немецкий мыслитель, предлагая новую систему ценностных координат.

Моральные ценности, значимые для Ницше, несовместимы с традиционными для европейского общества ценностями. Подобно тому, как есть нигилизм силы и есть нигилизм слабости, так и ценности ценностям рознь. Вопрос заключается в том, соответствует ли устанавливаемая ценность воле к власти, возрастанию жизненной воли или, наоборот, препятствует ее естественному функционированию. Понятно, что ценности силы, жизнеутверждающие ценности не нуждаются в переоценке. Переоценке подлежат ценности, которые созданы движением деградации, декаданса. Эти ценности угнетают жизненную волю, волю к власти, закрепляя не инстинкт жизнеутверждения, который свойственен сверхчеловеку, а мстительный инстинкт толпы, приобретенной благодаря численному превосходству перевес над сильными, теми, кто поистине должен устанавливать свои ценности.

Итак, есть ценности, которые должны быть, с точки зрения Ницше, «переосмыслены», продуманы заново. Это ценности, которые навязывает торжествующая толпа, чернь. Они — суть «правила игры» социума, толпы, «последних людей», их мораль обеспечивает нормальное функционирование «стада» и подавление всех тех индивидов, которые выбиваются из его «среднестатистических» рядов.

Сюжет, связанный с переоценкой ценностей, — один из любимых ориентиров атак противников Ницше. Но является ли Ницше подлинным новатором в самой попытке пересмотра ценностных ориентиров? Декарт, О. Конт, К. Маркс и т. п. следуют критической интенции, то есть можно утверждать, что стремление к пересмотру оснований лежит в основании функционирования модели новоевропейской науки в целом. То, что Ницше критикует, не столь уж оригинально, весь вопрос *как* он это делает: молотом, яро и беспристрастно.

Ценностная перспектива. Широко известна фраза древнегреческого софиста Протагора — «человек есть мера всех вещей». Но чем мерить самого человека, а также отношения человека и мира? В действительности мера всех вещей для любой культуры, любого народа и даже для любого человека выстраивается каждый раз уникальным образом. Можем ли мы утверждать, что мерой для религиозного человека является человек? Скорее Бог или путь к Богу. Каждая культура для своего времени формирует свою систему координат, систему ценностей, которая позволяет мерить, «измерять» и соотносить вещи и явления. Но именно Ницше обратил наше внимание на значимость ценностной перспективы в выстраивании

и постижении человеческого окружения. Он не только выявляет *ценность* ценностей, но предлагает свою систему меры, которой можно измерять по крайней мере самого человека. Эта мера — возрастание воли к власти, улучшение человеческой породы. То, что согласуется, «однонаправлено» движению воли к власти, — то является ценным, значимым. Эта шкала не совпадала со значимой для европейской культуры того времени системой ценностных координат. По мнению «певца Диониса», те ценностные ориентиры, которые обосновывают современное ему европейское культурное пространство, — христианство, декаданс, философия, политика, демократия и т. д. — выстроены таким образом, что произошло извращение истинной шкалы, истинного и должного направления оценки. Соответственно, необходимо разрушение всей этой системы и ее центрирующих и цементирующих силовых точек. Таковыми являются, например, понятие истины, научные законы, моральные ориентиры. Они нуждаются если не в полной негации, то уж, по крайней мере, в корректировке. По мнению самого Ницше, система координат европейской культуры, во многом сформированная христианством, настолько извращена в самый момент своего зарождения, что несет в самой себе свое отрицание: нигилизм как попутчик европейского декаданса.

«Мы — нигилисты», — заявляет Ницше. «Свободный ум» нигилиста — это не только «свобода-сама-по-себе», но и «свобода от». Упразднение прежних ценностей заставляет тотально усомниться в «доброкачественности» предыдущих ориентиров. Более того, Ницше констатирует некую усталость культурного пространства Европы, декаданс и тесно с ним связанный нигилизм. «Закат Европы» — это одряхление европейской культуры, ситуация, когда не нужно даже толкать, пошатнувшееся само упадет. Но нигилизм нигилизму рознь: нужно отделять нигилизм слабости от нигилизма силы. Нигилизм Ницше — это нигилизм силы и улучшения породы, нигилизм, преодолевающий осуждающие оценки и способный подготовить новые ценности на новых скрижалях.

Аморализм. Ярлык аморалиста накрепко прирос к Ницше. Речь идет, опять же, о попытке упразднения существующих ценностей, ценностей толпы, то есть тех ценностей, которые ориентируют не на прирост воли к власти, не на улучшение породы конкретного индивида, но на «последнего человека» толпы, для которого самое важное — немного тепла, немного спокойствия, немного еды: всего понемногу. Ценности «последнего человека» можно

выразить словами В. Маяковского: «Мы только мошки, мы ждем кормежки». Мораль толпы, мораль бессильного и мстительного христианина — ориентир атаки Ницше. Мораль должна служить не толпе, не государству, но тем людям, которые идут вперед, которые преодолевают и повелевают. Именно они, героические личности, являются аморальными по своей сути, ибо пишут и вырубают новые ценности на новых скрижалях. Таким образом, речь не идет о том, что Ницше отказывается от любой морали, от любых моральных ценностей, но о том, что следует «разобраться» с моралью, с этим могучим инструментом формирования и подавления человека. Пытаясь разрушить прежние моральные ориентиры, Ницше не аморален, но *ино*-морален, морален по-иному. Просто перспектива, которая выстраивает мораль, должна, с точки зрения Ницше, быть переориентирована. Вопросом остается лишь наш выбор — кого мы хотим взрастить: сверхчеловека или последнего человека. Выбор, который решает, что должно быть ценным, значимым. Таким образом, вопрос морали — вопрос ценности. Но как решить, что ценно? Рецепт прост: то, что соответствует возрастанию воли к власти, возрастанию жизненной силы, то и является ценным.

Особое внимание Ницше уделяет генеалогии морали, вернее, генеалогии моральных предрассудков, ибо мораль сама по себе — произвольное допущение, предрассудок, позволяющий регулировать нормальное функционирование общества. Дело в том, что исторически первичный акт установления моральных императивов был осуществлен «героическими» личностями, но никак не толпой последних людей. Более того, сама мораль даже в том жалком виде морали последнего человека, человека толпы, скрывает в себе следы своего властного (а значит, истинного) установления. Мораль — это продукт безнравственности, заявляет Ницше. А хваленая добродетель достигает своих целей теми же самыми способами, что и безнравственность: жестокостью и властным установлением.

К генеалогии морали Ницше подходит, прежде всего, как филолог: сами моральные понятия хранят в себе свои аморальные истоки. Во-первых, мораль — это то, чем оценивают то или иное деяние как доброе или как злое. Исследование генезиса понятий добра и зла говорит о том, что первоначально слова «плохой», «злой» относились к маркировке принадлежности к низшим сословиям, к плебейам. Так немецкое слово *schlecht* («плохой») тождественно *schlicht* («простой»). Подобную картину можно наблюдать во мно-

гих индоевропейских языках. Наоборот, синонимом добра всегда была принадлежность к высшему сословию, сословию, которое в архаические времена как раз и устанавливало «истинную» шкалу ценностей, оценок. Вот вывод, который делает Ницше: изначально установленные понятия добра и зла не имеют почти ничего общего с теми понятиями, которыми мы сейчас пользуемся. Этимология этих понятий-слов сохранила для нас след происхождения, истока этих понятий. А то, что мы имеем на сегодняшний день, — так это извращение исконного значения этих понятий. Эта подмена, став зримой благодаря генеалогическому исследованию Ницше, по-иному «оценивает» существующую шкалу ценностей, а также демонстрирует ту огромную дистанцию, которую исторически прошла мораль, — путь извращений и отката от истоков. Ибо добро и зло декаданса и добро и зло «поднимающегося», жизнеутверждающего сословия диаметрально противоположны.

Анализ генеалогии моральных понятий показывает, что не все так «чисто» в сфере морали. Мораль как предрассудок не лучше других предрассудков. Только необходимо отдавать себе в этом отчет. Отчет, который позволит расставить ценности по иной шкале, нежели традиционная, шкале, которая, с точки зрения Ницше, должна споспешествовать движению к сверхчеловеку, то есть делать человека соответствующим своему определению, а значит — поистине человеческим.

Вечное возвращение. Когда образно говорят о колесе истории, подчас забывают, что колесо — это не только способ движения вперед, но и движение вокруг оси, движение на месте. Европейская культура с ее взглядом, направленным в бесконечность пространства и времени, видит в этой метафоре то, что может и должна увидеть — лишь поступательное движение вперед. Но не надо забывать, что есть и иные взгляды, например, взгляд древнего грека, индуса, для которых важно было в этом выражении не движение колеса вперед, но движение вокруг оси, постоянное возвращение к уже сбывшемуся состоянию. В этом отношении Ницше формулирует и закрепляет в европейской культуре взгляд древнего грека: «Ибо все, что может произойти и на этом долгом пути вперед — должно произойти еще раз!» Идея вечного возвращения для европейской мысли, привыкшей к христианской перспективе исторического развертывания, в конце XIX в., если не нова, то по крайней мере экзотична. Именно благодаря Ницше эта идея в дальнейшем легла в основу выстраивания и, соответственно, постижения циклично-

сти исторического свершения (например, исторические концепции О. Шпенглера или А. Тойнби).

Антихристианство. Певец Диониса, а именно так называл себя Фридрих Ницше, никак не мог «по определению» относиться с симпатией к христианству. Ярое неприятие христианской морали — один из лейтмотивов его творчества. В каких только «смертных грехах» не обвинял Ницше христиан и христианство — справедливо или нет, не нам судить. В чем же причина? Для Ницше существуют достаточно строгие ориентиры, которые позволяют по-новому *оценить* любое явление. Основной ориентир — мораль должна согласовываться с волей к власти, ориентироваться на возрастание жизненной силы, и тогда то, что служит приросту воли к власти, — является добром, что препятствует — злом. Здесь у Ницше речь идет об индивиду, а христианство выступает глашатаем воли толпы. Мораль христианства не способствует инстинкту роста индивида, а ведет к деградации, порче породы, когда уменьшается жизненная сила индивида. Именно поэтому христианство, по мнению Фридриха Ницше, — это деградация, прикрытая «святыми именами», ибо оно проповедует ценности, которые приводят к ослаблению жизненной воли. В противовес добродетелям, созвучным возрастанию воли к власти, христианство устанавливает свою шкалу ценностей — ценностей, сформированных жреческой кастой, узурпировавшей власть, но к ней, к этой власти, не пригодной, не приспособленной. Ведь власть — это война, а воля к власти всегда и везде есть преодоление, борьба.

Узурпация власти, которую осуществило жреческое сословие, конечно, тоже борьба, причем борьба не на жизнь, а на смерть. Главное в этой борьбе — какие средства используются. Средство достижения победы для слабого — хитрость, подлость, то есть то, что исконно считается безнравственным. Исход этой борьбы иудейского жречества и здоровых сил мы знаем: толпа берет своим количеством и мстительностью. Кстати, мстительность оказалась настолько мощным орудием в руках толпы, что ее узаконили и оформили как в самом вероучении, так и в реальной практике христианства, уничтожавшего всех своих противников любыми средствами. Итак, христианство проповедует идеалы декаданса, то есть то, что служит умалению жизненной воли. Мир христианства коренится в извращении естественного мира, это выражается «глубочайшей неудовлетворенностью реальным...» положением дел свойственных слабым, то есть тем, кто страдает от этой действительности, кто — лишний.

Что же делает слабый? Он переориентирует ценности жизни таким образом, чтобы то, что является естественно болезненным, бессильным, оказалось здоровым и обладающим могуществом. Именно такими свойствами, по мнению Ницше, христианство наделяет своего Бога. В противовес Яхве Ветхого Завета появляется страдалец Христос, «добрый и сострадательный божестька». Этот идеал формирует, естественно, и облик христианина, и облик самого христианского мира. Вместо естественных и потому истинных добродетелей миру навязываются искусственные добродетели всепрощения и сострадания: деградация Бога дублируется деградацией adeptов. Это угнетенное сословие после своего прихода к власти не только мультиплицирует через мораль и воспитание низшие ценности в человеке, ослабляя его волю и силу, но и физически уничтожает всех тех, кто представляет для него единственную существовавшую опасность, — расу господ, расу, которая руководствуется одним принципом — возрастанием воли к власти, возрастанием жизненной силы.

Мораль страдания, проповедуемая христианством, — один из примеров искажения естественного порядка вещей. Мораль господ говорила о том, что воину меньше всего пристало страдать, а если он и страдал, то переносил это молча. Христианин, вместе со своим Богом, — страдалец *par excellence*, а само страдание — краеугольный камень религии христианства: Бог терпел и нам велел. Иудеи в лице своих жрецов создали извращенную мораль — некий «дурной взгляд», искажающий действительность. Инстинкт иудея-жреца — это кастовый инстинкт неудачника, угнетенного сословия и народа, получившего шанс отомстить сильным и здоровым силам. Злу надо не противиться, но любить его — ложное утверждение, лежащее в основе многих христианских заповедей, ведущих к бессилию, становящихся страшной заразой, которая грозит любым здоровым силам. Именно это порождает ярость Ф. Ницше.

Христианство — это религия рабов, слуг, а его мораль — это месть любому сильному, здоровому проявлению здоровой породы людей. Психология христианина — это психология раба плюс психология жреца. Понятия, которые наполнили иным смысловым содержанием жрецы-иудеи — вина, страдание, кара, Бог, — принадлежат к арсеналу паразита, но не создателя. Болезненное, бледное, немощное не может нести ничего здорового и полезного. Человек благодаря христианству ставит себе целью извращенные ориентиры. Христианство — это ложь от самого начала и до самого конца.

Аполлоническое и дионисийское начала. Тема дионисийского начала — сквозная тема философских исканий Ф. Ницше. Правда, в различные периоды антитеза Дионису разная. Если в «Рождении трагедии из духа музыки» Дионис противопоставляется Аполлону, то в поздний период — Христу. Исследуя генезис трагедии, Ф. Ницше выделяет у древних греков два диаметральных стремления — стремление к красоте и стремление к безобразному. Двойственность мироощущения грека, а главное, двойственность трагедии, происхождение которой рассматривает Ницше, не случайна, она связана с двойственностью аполлонического и дионисийского начал искусства вообще. Аполлоническое искусство — это искусство пластических образов, дионисийское — непластическое искусство музыки. Аттическая трагедия, генезис которой исследует Ницше, — это результат взаимодействия и борьбы двух противоположных начал.

Аполлоническое искусство по своей сути основывается на мировой иллюзии, рождено из сновидения, грезы покрывала Майи. Аполлон — это олицетворение основного принципа явления, то есть принципа, который контролирует мир как представление. Этот принцип А. Шопенгауэр именуется принципом индивидуализации и множественности мира. Почти все виды искусств являются по своей сути аполлоническими искусствами: они всегда оформлены и через нее принадлежат миру как представлению. Дионисийское искусство представлено лишь одним видом искусства — непластическим искусством музыки. Напомним, что искусство музыки у А. Шопенгауэра наделено особым статусом: музыка является аналогом мировой воли, то есть «непосредственно» репрезентирует волю саму по себе. Дионисийская музыка представляла собой некий дикий набор звуков, какофонию, некий неоформленный прорыв мировой воли, прорыв первоначала, через который мы можем соприкоснуться с этой стихийной, неоформленной, находящейся вне времени и вне пространства основой всего нашего мира.

Воля к власти. Рубрика-сюжет «воля к власти» — центральный стержневой пункт системы Ницше. По свидетельству сестры Ницше Элизабет Ферстер-Ницше, сама идея воли к власти пришла в голову Фридриху в тот момент, когда он наблюдал наступление войска: чеканный шаг, единый порыв, мощь, сила, полная самоотдача, готовность к борьбе и даже к смерти. Живое, если оно живо, если оно возрастает в своей силе, если оно не «прозябает», должно быть готово к борьбе; к борьбе за свой путь, за свое место под солнцем, наконец, за свою жизнь.

Но что же такое воля к власти? Во-первых, это воля, устанавливающая сама себя, конституирующая сама себя, учреждающая саму себя. То есть речь идет о самосозидающей, самоустанавливающей силе, движением которой меряется достоинство и ценность всего живого. Во-вторых, воля к власти есть по существу своему воля преодолевающая, поскольку воля к власти есть воля, преодолевающая другую волю. Но как самосозидающее, безосновное начало, воля к власти разворачивается не только через сопротивление, идущее от чуждой ей воли, но и напряжение самой себя: преодоление захватывает ее саму и поэтому она способна преодолеть другую волю. Момент преодоления, который существен для постижения сути ницшевской воли к власти, дистанцирует его систему от взглядов А. Шопенгауэра, который первым в европейской культурной традиции акцентировал и ввел проблематику воли как мироустроющего начала.

Френсис Герберт Брэдли

Британская философия до XIX в. носила преимущественно «островной характер» и была практически закрыта для влияний извне. Вторжение новых идей с континента началось во второй половине XIX в. со знакомства небольшого круга философов с учениями Канта и Гегеля. Первым исследователем Гегеля был Дж. Н. Стерлинг, автор труда «Секрет Гегеля». Он «сумел «обратить» британские философские круги к изучению и развитию положений гегелевской диалектики». Впоследствии отдельные идеи Гегеля развивали Э. Кэрд, Э. Сет, Т. Х. Грин, непосредственно повлиявший на Френсиса Герберта Брэдли (1846–1924). Б. Бозанкет, Дж. Э. Мак-Таггарт и Р. Дж. Коллингвуд рассматривали сквозь призму диалектики вопросы общества, истории и культуры.

По сравнению с остальными представителями идеалистического направления в Британии, Брэдли в наименьшей степени подвержен влиянию гегелевского метода. Он воспринял и критически переосмыслил определенные положения системы Гегеля, используя их, с одной стороны, как орудие критики современных концепций в философии, а с другой — как скрепы собственной теории, в которой сильно влияние Юма, Беркли, Грина. Воспринимая те или иные идеи Гегеля, Брэдли толкует их в контексте стоящих перед ним задач. Логические категории используются им вне контекста развития. Брэдли принимает метод Гегеля, но отвергает принцип систематичности и развития.

Собственно гегельянским можно назвать только ранний период творчества Брэдли, в котором преобладает интерес к практической философии. Здесь выделяется работа «Этические исследования», которая представляет собой рассуждение, построенное в согласии с принципами диалектического движения. Поздний период, когда Брэдли занимался вопросами метафизики («Явление и реальность»), ознаменован отходом от Гегеля и протекает в духе абсолютного идеализма. Абсолютный идеализм — течение в англосаксонской философии первых двух десятилетий XX в., согласно которому истинная реальность одна, идеальна и представляет собой Абсолют. Всякое партикулярное существование неистинно и есть только через всеобщее. Трактую Абсолют, Брэдли отказывается от идеи развития и от предпосылки познаваемости, чем идет вразрез с философией Гегеля. Абсолют у Брэдли принципиально непостижим во всей своей определенности. Всякое знание есть знание проявлений Абсолюта, но не его самого. Задачу философии Брэдли видит в критике существующих учений и представлений. Критический метод — негативная диалектика, выявление скрытых противоречий: все, что содержит в себе противоречие, — неистинно, мнимо. Реальность тождественна себе. Абсолют исключает саму возможность изменения: в нем нет противоположности, он вне времени и пространства. В нем едины сущность и существование, мысль и ее осуществление, истина и реальность. Абсолют и есть сама реальность. Он есть единое, гармоничное, целое, специфицированное в себе.

Основные принципы и особенности философии Брэдли. Характер философии Брэдли определяется тем фактом, что сочетает в себе элементы двух метафизических школ. Принадлежность к англоязычной традиции выразилась, прежде всего, в психологизме, присущем его работам, который стоит на грани между философией и эмпирической наукой. Исследуя вопросы морали, он обращается к моральному и религиозному сознанию. Брэдли ставит целью не установить, каковы должны быть этические представления, занимается не анализом общих понятий практического разума, но рассматривает моральные представления такими, какими они представлены в обыденном сознании. Он описывает, а не критикует.

В связи с этим уместно сказать о другой отличительной особенности философии Брэдли, которая также находится в русле английской традиции. В работах Брэдли сильно противопоставление «обыденного сознания» и философского сознания. Сознание метафизика, пытающегося объяснить те или иные этические кате-

гории, оперирует устойчивыми теоретическими схемами, которые становятся предрассудками. Философ, таким образом, оказывается заложником теоретических построений, за которыми не видит реальности; обыватель же, напротив, свободен от этих пут, хотя это отнюдь не означает, что он так же свободен и от противоречий. Обыденным сознанием обладает каждый человек, в том числе и философ. Расхожие представления, в которых человек часто не отдает себе отчета, руководят им, когда он принимает решение интуитивно. Потому Брэдли говорит, что «обыденная общественная мораль — основа человеческой жизни».

Еще одна характерная черта этики Брэдли — интуитивизм. В реальной практической ситуации человек выносит моральное суждение не дискурсивно, а непосредственно. Брэдли полагает, что именно интуиция, лежащая в основании морального суждения, подсказывает человеку, что верно, а что неверно в конкретной ситуации. Под «интуицией» он понимает способность непосредственного суждения о благодати того или иного предмета, не опосредованное рассудочным подведением частного случая под общее правило, это — черта обыденного морального сознания, реализуемого в практических ситуациях суждения морали. Но интуитивность морального суждения «стоит в... отношении к определенной системе, которая составляет ее базис». Эта система представлений различна в каждом сообществе, каждой культуре и представляет собой некое общее правило или принцип, к которому человек в конкретной ситуации интуитивно относит тот или иной предмет.

Вопросам морали Брэдли уделяет особое внимание. Его метафизические рассуждения выделяет практическая направленность: знание о том, какова истинная реальность, что есть бытие и сущее, — это знание необходимо для того, чтобы дать человеку представление о том, как он должен поступать, какова должна быть его жизнь. Социум или сообщество, которое выступает как единое целое, как сфера осуществления морали и условие самореализации индивида, Брэдли называет моральным или социальным организмом. Согласно общей дихотомии всеобщего и единичного, которой задается сфера морали, моральный мир делится на две стороны: внешнюю, которая включает «системы и институты от семьи до страны» и которую можно обозначить как «тело» морального мира; и внутреннюю сторону или «душу», которая скрепляет тело. Мир морали есть единство внутреннего и внешнего, и ни одна из сторон, взятая сама по себе, не существует. Брэдли следует определению

человека, данному Аристотелем: человек есть животное политическое. Эволюционный процесс, согласно Брэдли, есть «гуманизация животного основания человеческой природы... посредством реализации человека как бесконечного целого». Эволюция — работа духа над самим собой; это работа над самим собой человека, который, специфицируя себя как индивида и систематизируя свою жизнь из расчета на единую цель, движется от своего животного начала к нравственному идеалу. Эволюция — прогресс в гегелевском смысле. «Изменение» или «становление» характеризуют следующие моменты:

- 1) самоожесточенность субъекта («Нечто должно разворачивать себя, и то нечто, которое есть конец, должно также быть и началом», — поясняет Брэдли);
- 2) единство бытия и ничто: «То, что развивается или разворачивается, должно и быть, и не быть».

Именно тот факт, что человек понимается как существо изменяющееся, дает возможность заключить, что общество проходит в своей эволюции ряд стадий (стадии изменения духа), а, следовательно, идеал, на который оно ориентируется, также изменчив и преходящ, оставаясь, тем не менее, истинным. В этом заключается относительная сторона морали, которая так же является и абсолютной для той или иной стадии развития духа. Мораль, таким образом, есть единство абсолютного и относительного.

Учение о самореализации. Учение о самореализации занимает ключевое место в философии Брэдли. Самореализация показывает, как возможна связь между Абсолютом и человеком. С одной стороны, это процесс осуществления всеобщего через конкретное, а с другой — становления индивидуального через универсальное. Это перевод внутреннего содержания во внешнее существование, который становится возможен только в сфере практического, то есть в моральном действии. Мораль, таким образом, есть превращение в реальность идеала, реализация Абсолюта.

Влияние Гегеля на этику Брэдли проявляется в идее морального целого, аналогичного понятию нравственной субстанции, и трактовке поступка как перевода внутреннего во внешнее. Поступок, для Брэдли, — акт, в котором универсальная воля реализует себя через индивидуальную, то есть самореализация воли. Понятие самореализации определяется диалектически через ряд дефиниций.

- ✦ *Самореализация как цель.* Специфика проблемы цели морального поведения, по Брэдли, состоит в правильном истолковании понятия цели. Цель — это «то, для чего» или «то, ради чего» придает вопросу «почему я должен (быть морален)» следующий смысл: «что благого в добродетели?» или «для чего моральность есть благо?» — тем самым обнаруживая позицию спрашивающего как утилитарную, а подход к моральности как инструментальный. Целью морального поведения, по Брэдли, является сама моральность. Вопрошающий о цели морального поведения вопрошает о том, каково оно должно быть. И, как таковая, цель есть самореализация.
- ✦ *Самореализация как поступок.* Цель, понятая как самореализация, представляет собой определенный образ действия — поступок. Существенным моментом для морального действия является то, что оно имеет свою причину в разумной воле. Самореализация приобретает смысл осуществления в реальность универсальной воли, то есть универсальных законов и идеалов. Как — через осмысленное действие индивида. Суть морального поступка состоит в том, что он служит выражением единства универсального и конкретного, доказательством того, что человек заключает в себе универсальные законы. Через поступок человек реализует себя как нечто превышающее только его индивидуальность, то есть как всеобщее.
- ✦ *Реализация самости как идеала.* Брэдли проводит анализ поступка с двух позиций:
 - 1) рассматривает его структуру как такую, которая мыслится как должная;
 - 2) и как такую, которая имеет место в реальности, и приходит к следующим выводам:
 - ♣ *Я реализует себя как субъект своих действий* (и, таким образом, Я реализует себя как действующее).
 - ♣ *Я реализует себя как истинный и единственный объект своего желания*, то есть в поступке самость осуществляется не только как субъект действия, но и как результат. Но «ничто не приводит нас в движение до тех пор, пока не становится желаемым, а единственный предмет желания — Я или самость. Брэдли исходит из предпосылки, что объект желания как таковой есть — мысль, и — есть *моя*

мысль, и то, что составляет «мое» в этой мысли и есть то, что желается в желании.

- ✦ *Реализация самости как целого.* Существенным моментом воления является то, что *Я желает, а значит, и реализует себя как целое.* Я есть целое как содержание воли и как ее форма. Я как целое или как объект желания в общем смысле есть идеал или «представление о совершенном счастье, которое в реальной жизни никогда не достижимо вполне», которым человек руководствуется в отдельных моментах своего существования. Реализация самости означает приведение в соответствие содержания и формы воли (то есть как целое по форме — воля, тогда реализует себя, когда волит себя как целое — содержание воли): самореализация есть осуществление себя как целого целей.
- ✦ *Реализация самости как истинно бесконечного целого.* Понятие бесконечного у Брэдли близко истинной бесконечности Гегеля. Оно есть такое бесконечное, которое содержит в себе противоположности «конечное» и «бесконечное» в снятом виде, как моменты отношения с самим собой, то есть абсолютная реальность. Я, взятое само по себе, есть противоречие, ибо оно бесконечно как то, что должно быть реализованным, но конечно как реально существующее или реализующее. Но именно это противоречие есть условие моральной жизни как постоянного совершенствования, прогресса, обратной стороной которого является невозможность полного достижения идеала. *Будучи конечным, человек может реализовать себя как бесконечное, только став членом истинного целого,* моментом целого, в котором оно состоит в отношении к себе. Таким целым, по Брэдли, является моральное сообщество (семья, общество, государство).
- ✦ *Самореализация как реализация общественного идеала; идеальная самость как социальная функция.* Брэдли полагает, что целью морального поведения не может быть ни достижение удовольствия (критика гедонизма), ни подчинение формальному императиву (критика практической философии Канта). В реализации следует различать, но нельзя разделять реализуемую и реализующую самости, ибо они есть одно, целое, и вместе с тем, противопоставлены друг другу. Так, реализующая самость — партикулярная, здесь и сейчас существующая воля; реализуемая самость — универсальная воля, не зависящая от желаний и волений того или иного человека и предстающая индивидуальной

воле в качестве закона и долженствования. Добрая воля есть не что иное, как «индивидуально всеобщее», и образует «моральный организм», который существует только посредством воли своих членов, обладающих самосознанием, то есть самореализация должна быть сознательной.

- ✦ *Самореализация как реализация троякого идеала; самость как социальная функция, как представление о совершенстве и как талант.* Цель, к которой стремится самость, трояка: она стремится реализовать в себе идеал, который полностью осуществим в социуме, — положение в обществе и общественный долг; идеал, который не достижим полностью в обществе, будучи связанным, с одной стороны, с представлением о совершенстве себя как существующего среди других, а с другой — с представлением о своих способностях. Все три идеала относятся к моральной сфере, поскольку их реализация понимается как осуществление лучшей самости посредством ее самой.

Эрнст Кассирер

Эрнст Кассирер (1874–1945) — немецкий философ, представитель Марбургской школы неокантианства — сегодня известен лишь узким специалистам. Он принадлежал к той группе ученых, которые пользовались уважением до периода эмиграции, позже были забыты и очень медленно возвращались в культурную жизнь Германии, что существенно отразилось на распространении их идей в других странах.

В творческой эволюции Кассирера условно можно выделить три периода, отмеченные интересом философа к *теории познания* (1874–1919), к *философии культуры* (1919–1933) и к *философской антропологии и социологии* (1933–1945). Каждый последующий этап творческой эволюции не опровергает убеждений предыдущего периода, поэтому философию Кассирера следует рассматривать как целостную систему, развивающую единую *неокантианскую линию* творчества. Второй особенностью творческой эволюции ученого является ее связь с личной судьбой: «Оглядываясь назад на мою длинную академическую жизнь, я расцениваю ее как длинную одиссею». Основными этапами «одиссеи» как духовного пути философа являются следующие произведения: «Понятие субстанции и понятия функции. Исследование фундаментальных вопросов критики

познания», «Философия символических форм», «Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры».

Основные положения символической концепции культуры

Э. Кассирера. На протяжении всего творчества Кассирер находился в процессе философского осмысления культуры. Вопрос, что же представляет собой философия культуры, представлялся Кассиреру достаточно сложным для прояснения. В первом томе «Философии символических форм» *«содержание понятия культуры неотделимо от основных форм и направлений духовного творчества»*. Философия культуры Кассирера — это крайне схематичное, базирующееся по существу на естественнонаучных принципах построение, а не жизненно важная проблема. Можно сделать вывод о том, что только методология междисциплинарных исследований культуры, адекватная ее структуре, может дать объективное представление о культуре.

Философия символических форм осмысляет основной тезис Кассирера: «Критика разума становится критикой культуры». Трансцендентальное философское познание, согласно Канту:

- 1) интересуется видами познания предметов;
- 2) выявляет при этом априорные принципы всякого возможного познания.

Эту сложнейшую задачу — найти «в многообразии внешних выражений духа единство его сущности» — ставит перед собой и Кассирер. Суть трансформации:

а) кантовское понятие разума трансформируется в понятие миропонимания как конститутивного элемента бытия во всем его многообразии;

б) в основании каждой формы миропонимания лежит свой созидательный принцип, который повторяется в каждой форме, но ни в одной не является одинаковым. Это своего рода «априори», называемое Кассирером функциональным понятием.

Таким образом, Кассирер рассматривает человеческую культуру под углом трансцендентального метода, исходя из факта многообразия видов бытия и единства символической функции сознания. Символическое как центральное понятие культуры Кассирера понимается в двух смыслах:

а) как деятельность сознания, выполняющая функцию символического оформления действительности;

б) как совокупность парадигматических реальностей культуры.

Символическая функция сознания упорядочивает многообразие чувственных впечатлений в соответствии с формами созерцания, *«праформами синтеза»*: пространством, временем, числом — и в соответствии с категориями рассудка: категориями количества, качества, отношения, модальности, — преобразуя чувственные данные в *символы*, где сознание прерывает свой непрерывный поток содержаний и фиксирует некий «островок замкнутого на себе формального единства», единства смысла и чувственности. Поскольку содержание, вырванное из потока смыслов, связывается в символе с неким идеальным значением, то и само содержание приобретает новый статус, продлевая тем самым свое существование. Включаясь в целостность сознания, чувственно воспринимаемые элементы впервое приобретают свой смысл. Праформы синтеза в каждом частном случае соединяются универсальной функцией сознания в соответствии с особым структурным принципом, действующим в каждой области: мифе, языке, искусстве, религии, науке. Фундаментальная символическая функция является универсальной точкой отсчета построения символической Вселенной, потенцией всего многообразия духовной культуры, основой деятельности человеческого сознания. Универсальность и изменчивость — это основные принципы символизма Кассирера.

Символическая репрезентация как фундаментальная функция сознания подразделяется на три основные символические функции: функцию выражения, функцию представления, функцию значения. Вместе с тем, «трехчленное качество структуры репрезентации» не во всех символических функциях выражено абсолютно явно: в ранних формах мифа (функция выражения), в которых наименование бога непосредственно являет присутствие представленного бога, представление и знак полностью совпадают; в математике (функция чистого значения), наоборот, следует полностью отказаться от наглядности в искусстве (функция выражения) роль ментальных представлений выполняют во всей полноте лишь художественные (наглядные) знаки. В двух последних случаях «трехчленное качество структуры репрезентации» сокращается. Таким образом, трехчленная структура полностью раскрывается, собственно, только в языковой области (функции представления). Для многих критиков это положение послужило основанием считать язык универсальной формой, в которой реализуется единство всех символических форм.

Итак, символическая функция сознания лежит в основе всякой интеллектуальной деятельности человеческого сознания; характе-

ризует изначальную «активность духа»; представляет собой базис, который обеспечивает единство всех символических форм; преобразует чувственные данные в символы, а, следовательно, имеет созидательную, а не отражающую силу; будучи «всеобщей средой», представлена во всех формах духа, при этом в каждой отдельной сфере духа выражена специфическим образом, сохраняя тем самым своеобразие и автономность каждой символической формы.

Понимание символического в философии культуры Э. Кассирера тесно связано с последовательным анализом различных культурных форм, как в плане генезиса, так и в структурно-типологическом плане. В каждой из сфер символическая функция как фундаментальная функция сознания реализуется в трех основных типах, которые в онто- и филогенетическом плане являются стадиями (и степенями) ее эволюции, — в «функции выражения», в «функции представления», в «функции значения». Любая из символических форм как стадия процесса исторического развития сознания выражает одну из функций по преимуществу. Например, миф, искусство — это феномены культуры, связанные с функцией выражения; язык — с функцией представления; наука связана с функцией значения. При этом следует обратить внимание, что сознание в системе Кассирера является движением функций, а не движением символических форм. Таким образом, в вертикальном рассмотрении сознание — это ряд трех стадий или функций, в горизонтальном рассмотрении на каждой стадии развития сознание представляет собой мозаику различно сформированных символических форм, число которых не ограничено (миф, язык, наука, религия, история, этика, право, экономика, техника и т. д.).

Так выглядит «внешний облик» символической Вселенной. Ее «внутренняя жизнь» также структурирована: «все символические формы в концепции Кассирера проходят *мимическую, аналогическую, символическую* ступень. Исходя из того, что структура каждой из форм представляет собой создание «синтеза в многообразном», общим названием которого служит символ как чувственное воплощение смысла, рассматривается следующее истолкование данной схемы:

- 1) мимическая ступень представляет собой предельную конкретность и неразличимость чувственного и идеального;
- 2) аналогическая ступень демонстрирует постепенное отхождение от чувственности;

2) символическая ступень достигает предельной идеализации знака.

На первой стадии понимание тесно связано с миром конкретно чувственных вещей. На второй стадии понимание направлено на действия субъекта. На третьей стадии символический характер интерпретации приобретает полный размах, наблюдается сложный процесс интеллектуального истолкования.

В пределах каждой из символических форм знак проходит три стадии развития:

- 1) знак, соединенный с конкретной вещью;
- 2) знак, соединенный с конкретной вещью, которая заменяется образом;
- 3) знак, соединенный с образом, который возводится в чистый принцип.

Движение знаков направлено в сторону уменьшения степени зависимости от чувственных представлений, развиваясь в сторону непрерывной идеализации. Степень абстракции в каждой форме, конечно, разная.

В основе образования символа в работе Кассирера скрывается языковое и логико-математическое начало. Результатом этого противоречия является проблематичная «философия символических форм», в которой, с одной стороны, вся культура ужимается в прокрустово ложе языковой формы, с другой стороны, общее развитие символических форм направлено на достижение чистого значения логического символа и тем самым переступает границу языковой сферы. Комбинация обеих перспектив (лингвистической и логико-математической) порождает гибридную и иногда даже противоречивую «философию символических форм».

Рассмотрим пять основных символических форм через функционирование символа в них, то есть сконцентрируемся на принципах типологического, а не исторического анализа символической системы.

Миф

1. На начальном этапе своего существования мифологический образ не осознается как духовное выражение, он является частью самой действительности. Например, танцор, появляющийся в маске бога или демона, не просто подражает богу или демону, а принимает их натуру, превращается в них и сливается с ними, становится ими.

2. Намечается разделение образа и вещи, реального и идеального. Объективный мир становится для мифа понятным, а значит, разделенным на определенные области наличного бытия лишь тогда, когда миф аналогически «проецирует» его на ситуацию человеческого тела.
3. Лишь на третьей ступени развития мифа-формы, ступени зарождения искусства из мифа, столкновение «смысла» и «образа» окажется если и не снятым окончательно, то хотя бы в некотором смысле смягченным, это отношение будет мыслиться не столько как разобщенность, сколько обособление и сосредоточение в единый образ. Если миф видит в образе часть вещного мира, наделенную теми же или более высокими силами, что и мир (1 ступень), религиозное воззрение стремится ко все более чистому одухотворению образа (2 этап), то в эстетическом сознании образ обретает чисто имманентную значимость и признается как таковое. Образ эстетического сознания не противопоставляется духовному, а сам становится выражением творческой силы самого духа и не требует связи с реальностью.

Язык

1. На первой ступени мимического выражения язык стремится к наиболее точному воспроизведению многообразия чувственных впечатлений, что наиболее характерно для языка «примитивных» народов, а также начального этапа развития детской речи. Так, например, в языке эве насчитывается не менее 33 звуковых образов для одного глагола со значением «идти», каждый из которых обозначает особую манеру ходьбы, например, «расхлябанно» или «бесцельно», «хромая» или «пыхтя», «вразвалку» или «покачиваясь», «энергично» или «вальжно» и т. д.
2. На второй ступени аналогического выражения происходит освобождение от чувственного субстрата. Важность приобретают уже не физические, а логические свойства слова. Так, например, различение пространственных отношений берет начало от человеческого тела и его частей, чтобы затем распространиться на весь чувственно созерцаемый мир.
3. «Интеллектуальным итогом процесса образования языка» оказывается ступень символического выражения, на которой знак обнаруживает свой номиналистический характер и выступает как самодостаточная сущность. Языковой знак репрезентирует вещь, создавая присутствие из отсутствия, тем самым дистан-

цируя человека от непосредственно переживаемого им. Ярким примером выступает язык математики.

Наука

1. Первую ступень научного познания Кассирер называет «наивным реализмом». Она исходит из допущения субстанционального единства мира, что обуславливает веру в существование независимых от мышления единичных вещей и убеждение в том, что все воспринимаемое сознанием существует именно в той форме, в какой оно дается непосредственному опыту, что понятие о вещи образуется путем отображения ее в сознании.
2. Следующую ступень в развитии научного познания представляет «идеализм» или этап «метафизического мышления». Здесь различаются субъективная и объективная стороны в познании, выделяется представление и стоящий за ним предмет, которые относятся к разным способам бытия. Основная проблема познания формируется в виде вопроса о способах познания и границах познаваемости мира.
3. Третья ступень, называемая Кассирером «критическим идеализмом», исходит из представления о функциональном единстве мира, предполагающем, что понятие о бытии формируется мышлением. Так, например, математическая физика или теория относительности Эйнштейна не отражают чувственную реальность, а оперируют абстракциями, которые создают символические системы, функционирующие по собственным законам. Основной чертой науки этого периода является понимание относительности знания, что, однако, признается фактором, стимулирующим его развитие.

Искусство

1. На первой ступени художественного формообразования подражание пытается в точности зафиксировать конкретную чувственную природу предмета, который находится перед глазами у художника. Ограниченный предмет (строго заданный природным образцом) воспроизводится ограниченным способом (основанным на точном копировании) и ограниченными средствами (образ ограничен рамками определенного материала, из которого он создается).
2. На втором этапе возникает особая форма художественного языка, в которой выражается не столько простая природа объекта,

сколько «дух говорящего». Предмет противостоит изобразительной силе художника. Художник выделяет в образе характерные черты для того, чтобы отпечатать на них свою собственную художественную сущность. Художник уже не копирует некий эмпирический объект, например, ландшафт, а рисует его индивидуальный облик.

3. Если субъективность художника порождает манеру, то она порождает субъективность искусства, следовательно, производит то, что всякое искусство может делать своими собственными средствами представления, — стиль как вид и способ, в которых оформляется творческая энергия духа. В великом произведении искусства преодолевается разрыв между субъективным и объективным, банальной реальностью физических вещей и индивидуальной сферой художника, за ними обнаруживается новая область — область пластических, музыкальных, поэтических форм. В произведении искусства совершается открытие и субъективного, и объективного. В произведении искусства мир открывается новым образом.

Религия

1. На первой ступени религия впервые вводит противопоставление значения и наличного бытия в область мифа.
2. На второй ступени религия отрывается от своего мифологического основания. Способ этого отрыва определяет историческое и духовное своеобразие различных религий. Но поскольку религия еще не в силах оторваться от чувственных образов, она устанавливает новые отношения с мифологическим миром. Религиозный мир предстает как сакральный, а мифологический — как профанный.
3. Классическим примером отречения религиозной мысли от своих собственных мифологических первоисточков является та форма религиозного сознания, которая доминирует в книгах Ветхого Завета. Фундаментальным отношением нового сознания становится духовно-нравственные отношения Я и Ты, Бога и человека. Все то, что принадлежит элементарному уровню мифологического обожествления природы, приобретает отрицательное значение.

В основе анализа генезиса символических форм лежит семиотический подход, схема которого задается динамикой отношения

«знак–вещь». Функционирование символической культуры состоит в применении общего положения, схемы, правила к некоторой конкретной, частной ситуации. Пять символических форм — миф, язык, религия, искусство, наука — это пять возможных отношений между означаемым и означающим. Кассирер, пытаясь подвести многообразие мира культуры под единый формообразующий принцип, тем самым «умертвляет» культуру, закрывает ее от «дыхания жизни». Это одно из слабых мест его универсальной концепции культуры. Кассирера можно упрекнуть в формальном подходе к культуре, но важнее оценить саму попытку формализации культуры, предпринимаемую философом.

Литература

1. *Кассирер Э.* Жизнь и учение Канта. СПб.: Университетская книга, 1997.
2. *Кассирер Э.* Избранное. Опыт о человеке. М.: Гардарики, 1998.
3. *Кассирер Э.* Избранное. Индивид и космос. М.; СПб.: Университетская книга, 2000.
4. *Кассирер Э.* Познание и действительность. СПб.: Алетейя, 1912.
5. *Кассирер Э.* Философия символических форм. В 3-х т. М.; СПб.: Университетская книга, 2002.
6. *Никоненко С. В.* Английская философия XX в. СПб.: Наука, 2004.

ГЛАВА 12

Русская философская мысль

Русская философия — одно из оригинальных направлений мировой философии. Подобно древнегреческой, китайской, индийской, арабской, немецкой, французской, английской и другим национальным философиям, русская философия занимает свою уникальную нишу в духовной культуре человечества. Философия в России отражает существенные черты развития русской духовной культуры и менталитета российского народа. Будучи результатом взаимодействия разных культур, осмысления исторического и духовного опыта россиян, русская философия выявила свою специфику, теоретическое и мировоззренческое своеобразие. Среди ее особенностей следует, прежде всего, назвать онтологизм — пристальное внимание к исследованию основ бытия и существенных для человека сторон жизни. С онтологизмом связаны такие категории русской философии, как почвенничество, всеединство и соборность. Из онтологизма следует и такая особенность русской философии, как универсализм, «обще-человечность» (Ф. М. Достоевский), стремление к синтезу разных сторон жизни, преодолению разделения духовного и материального, личности и общества, власти и свободы.

Русская философия также по преимуществу ценностна: моральна, эстетична и религиозна. В ней уже с ранних пор получила развитие антропологическая и экзистенциальная проблематика. Это вовсе не значит, что в России не было мыслителей, которые бы исследовали рационально-научные, гносеологические проблемы философии, однако последние все же уступают в русской философии по глубине и охвату тематике морально-антропологической.

Отсюда и известный литературоцентризм отечественной философии. Многие философы в России были писателями и поэтами, как, например, В. С. Соловьев или К. Н. Леонтьев, и в то же время известные писатели писали философские труды, и среди них Л. Н. Толстой и Ф. М. Достоевский. Художественный, символический стиль философского дискурса в русской философии сближает ее с сократовско-платоновской диалектикой античной философии, целью которой было развитие самосознания человека — обретение им мудрости, софийности. Русская философия внутренне и органично связана с личностью самого философа, она личностна, так как русские мыслители зачастую стремились жить в соответствии со своей философией.

Следующее отличие русской философии состоит в историзме. Уже в Древней Руси мы находим труды, посвященные исследованию истории славянских племен: Нестор-летописец, Иларион Киевский и другие писали о русской истории и обычаях славянских племен. Философско-исторический ракурс русской философии в полной мере сохранился и в последующем. Желание изучить прошлое России в контексте европейской и мировой истории характерно для творчества многих отечественных философов, понять настоящее в его основных тенденциях развития; тем самым определенный консерватизм русской философии получает важный творческий смысл, поскольку он оказывается средством постижения настоящего и будущего.

Наконец, следует назвать такую черту русской философии, как ориентированность на социальную практику — «конкретизм» (Б. В. Яковенко). Независимо от своих мировоззренческих принципов русские философы зачастую делали практические выводы из общих рассуждений о человеке и обществе, разрабатывали проекты переустройства общества и государства и улучшения жизни отдельного человека, его воспитания и духовного совершенствования. При этом абстрактные философские рассуждения конкретизировались русскими философами во многом исходя из принципа правды-справедливости, что в некотором смысле усиливает роль и значение моральных принципов в социальных построениях русских мыслителей.

Отмеченные особенности русской философии вовсе не противоречат ее содержательному единству с мировой философией, так как философские проблемы имеют универсальный характер. История философии свидетельствует о наличии внутренней связи филосо-

фии и истории философии, единстве логического и исторического в философском творчестве. Будучи составной частью мировой философии, русская философия имеет с ней общую категориальную основу (метафизика, онтология, гносеология, материя, сознание и т. д.) и сходство в развитии основных течений философии (материализм, идеализм, позитивизм, интуитивизм и т. д.), что позволяет оценивать русскую философию с позиции мировых философских стандартов.

Становление философии в России начинается с эпохи Средневековья X–XVII вв. — времени усвоения и укрепления религиозных форм сознания в России, когда основной категорией философии была категория религиозной веры. Это обстоятельство подчеркивает принципиальное различие генезиса русской и западноевропейской философии. В то время как европейская философия уже прошла в своем развитии длительный период формирования разнообразной в теоретическом отношении античной философии, а также исключительно важную эпоху средневековой теологии, русская философия только начиналась в процессе осмысления основных философских понятий в их православной трактовке. Философские сочинения в это время принимали форму поучений, летописей, притч, посланий и молений князей, церковных деятелей и просто образованных людей своего времени. В них можно было найти нравственно-религиозное понимание сущности человека и власти, объяснение соотношения «закона и благодати», вольности и долга, справедливости и правды. Русские люди приобщались к философии, изучая труды византийских философов-богословов Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста, Иоанна Дамаскина и др. Благодаря этому русские мыслители знакомились и с античной философией, идеями Платона, Аристотеля, Гомера, а также со Священным Писанием и мировой историей. Духовная культура в России в эпоху Средневековья развивалась также и в процессе интенсивного и творческого взаимодействия с южно-славянской культурой.

В это время в ходе дискуссий по поводу различных богословских проблем в России вырабатывалась и оригинальная трактовка тех или иных религиозных вопросов, развивалась философия любому-дрия в связи с методологией символично-аллегорического познания. Последнее предполагало интерпретацию по принципу аналогии различных ветхо- и новозаветных текстов для толкования конкретных вопросов бытия человека и общества. При этом возможно было ис-

пользование не только канонических, но и неканонических и даже нехристианских текстов, что особенно заметно в жанре притч. Само по себе это уже свидетельствует о самостоятельном и творческом отношении русских мыслителей к канонам православия.

Важным исходным пунктом развития русской философии являются философские воззрения первого русского митрополита **Илариона Киевского** (конец X в. — ок. 1054–1055). В его сочинении «Слово о законе и благодати» дается объяснение причин и движущих сил всемирной истории. Она, по его мнению, совершается по определенному Богом заданию и состоит в общении новых народов к христианству. В связи с этим впервые в христианской литературе проводится идея духовного равенства всех народов. Рассматривая проблему соотношения важнейших богословских категорий закона и благодати, Иларион проводит их дифференциацию. По его мнению, Христова благодать универсальна и духовна, а закон национален и материален. Специфика благодати в том, что она строится на правде-справедливости в отличие от закона, который применяется формально. Вместе с тем, согласно Илариону, закон является необходимым путем для постижения благодати.

Важнейшее место в сочинении Илариона занимает рассмотрение отечественной истории, где утверждается право молодого славянского народа быть «новыми мехами для старого вина», то есть христианства, и отрицаются претензии Византии присваивать себе монополию на благодать. Он гордится языческим прошлым предков славян и делает вывод о том, что, с одной стороны, русская история связана с вселенской историей, а с другой — обусловлена прошлым славянских народов. Задачей власти является соединение православия и государственности — создание Святой Руси. Мироззрение Илариона отражает дух национальной независимости, патриотизма и исторического оптимизма.

В философии крупного церковного деятеля XII в. Климента Смолятича присутствуют элементы рационализма, стремление «описанные у евангелиста чудеса Христовы уразуметь иносказательно и духовно». В своем «Послании» он разделяет представление о божественном устройстве и целостности всего сущего и о том, что Бог, будучи сам непознаваем, может быть познан через сотворенный им мир: познание разумности природы и есть путь к познанию Бога. Свободная воля человека в разумно устроенном мире позволяет ему по своему усмотрению распоряжаться создан-

ными Богом вещами и является напоминанием о предназначении человека в мире как венца Божьего творения.

Другой мыслитель Древней Руси Кирилл Туровский выступает с позиции православного антропоцентризма, в соответствии с которым человек — центр Божьего творения, и признает важную роль разума в познании Бога. На основе символично-аллегорического толкования Священного Писания он анализирует и проблему соотношения духовного и телесного, а также природу человеческих чувств. Образно уподобив «град» человеческому телу, а населяющих его людей чувствам, он доказывает бессилие человека, впадающего из-за чрезмерной чувственности в «печаль ума». Смысл жизни для него состоит в аскетизме и смирении. Ограничив деятельность разума главным образом истолкованием книжного знания, Кирилл Туровский оставляет за разумом право испытания веры.

«Поучение» великого князя Киевского **Владимира Мономаха** (1053–1125) также имеет важный философский смысл. В нем указывается на тесную связь правды и власти. Справедливость власти им рассматривается как универсальный принцип, распространяемый на всех и устанавливающий ответственность всех перед законом. Трудолюбие, попечение о больных и неимущих, милосердие и прощение врагов являются этическими нормами для Владимира Мономаха. Власть обязана заботиться о народе и защищать его, придерживаясь христианских заветов. Следуя этим нормам, он сумел законодательным путем несколько смягчить положение низов, покровительствовал духовенству и в целом ряде случаев добился прекращения княжеских усобиц.

В этом контексте особое значение имеет «Моление» Даниила Заточника (XII в.), в котором впервые выражено отношение простого человека к власти. В своем обращении к князю он критикует властолюбивых слугителей князя и бессовестных богачей и предостерегает его от них. Даниил просит князя помочь ему и призывает его к борьбе с неправдами в обществе, исполнению им своих нравственно-религиозных обязанностей. В мировоззрении Даниила Заточника отчетливо проявлена личная позиция человека в оценке проблем средневекового русского общества.

Разумеется, творчество этих мыслителей не исчерпывает всей философской культуры Древней Руси. Философски мыслящих писателей было гораздо больше, и особое значение для понимания отечественной философии имеют «Слово о полку Игореве», «Слово о князьях Борисе и Глебе», летописные сочинения этой поры, жи-

тия князей и духовных лиц. Важны с философской точки зрения и юридические памятники Древней Руси, в частности, «Русская правда» Ярослава Мудрого. Они позволяют понять Древнюю Русь как общество духовно развивающееся, обладающее высокой культурой и своеобразным философским мировоззрением.

Данная тенденция сохранилась и в эпоху Московской Руси. В связи с этим особо выделим известную полемику нестяжателей во главе с Нилом Сорским и сторонников Иосифа Волоцкого — «иосифлян» рубежа XV–XVI вв. Нил Сорский, руководствуясь исихастским идеалом духовного преображения и «умного делания», призывал к монашескому аскетизму и обязательному труду для всех членов христианской общины. Осуждая грехи человеческие, он выделял различные ступени борьбы с ними и особо критиковал при этом грех сребролюбия, выступая против монастырского землевладения. По его мнению, главная задача церкви — забота о душе, о нравственно-религиозном совершенствовании человека. Иосиф Волоцкий был защитником могущественной монастырской организации, оправдывая свою позицию необходимостью совершать благие дела (строить церкви и монастыри, подавать бедным). В его работе «Просветитель» впервые присутствует концепция царя-тирана, аргументирующая право верующих на устранение царя, нарушающего церковные и нравственные законы. Иосифлянство в значительной степени было идеологией, которая выражала необходимость активной социальной и политической позиции православной церкви.

Из других интересных философских идей этого времени следует назвать концепцию «Москва — Третий Рим» Филофея Псковского, а также принципиальную полемику о сущности самодержавия Ивана Грозного и Андрея Курбского второй половины XVI в. К числу крупных мыслителей Московской Руси относятся Максим Грек, Иван Пересветов, Федор Карпов и Иван Тимофеев. Необходимо в связи с этим назвать и такое интересное сочинение Московской Руси, как «Домострой» Сильвестра. В нем мы находим представление о наличии единства божественного мира, государства и домохозяйства отдельно взятого человека. Все эти «дома» управляются на основе принципов нравственного согласия и долга каждого человека перед Богом, государством и семьей. Тем самым Бог, царь и хозяин совпадают в исполнении некоторых существенных функций.

Все эти концепции в той или иной мере внесли существенный вклад в развитие оригинальной философской культуры России

эпохи Средневековья. Этому способствовали и те мыслители, которые приехали в Россию из-за рубежа и остались здесь, создавая замечательные философские труды. Как, например, Максим Грек и Юрий Крижанич.

Завершает эпоху Средневековья XVII в. — преддверие эпохи Просвещения. В это время происходят существенные перемены в духовной культуре, в 1687 г. создается Славяно-греко-латинская академия — первое высшее учебное заведение России, сыгравшее значительную роль в развитии отечественной культуры, в том числе философского мышления. Во главе академии оказались братья Иоанникий и Софроний Лихуды, греческие монахи, получившие образование в Италии и прибывшие в Москву в 1685 г. Преподавание там велось на греческом и отчасти латинском языках в трех классах: низшем, среднем и высшем, в которых изучались греческая грамматика, поэтика, риторика, диалектика. Изучению философии отводилось три года в высшем классе, оно предполагало усвоение естественной (физики), нравственной (этики) и умозрительной (метафизики) философии. С 1701 г. по указу Петра I академия была преобразована по образцу Киево-Могилянской академии с преимущественным преподаванием на латинском языке. С 1704 г. возобновили свою деятельность философские классы.

В это время пишет свои философские сочинения и Симеон Полоцкий (1629–1680) — талантливый писатель, основатель русской силлабической поэзии и драматургии, публицист. Творческое наследие Полоцкого поистине огромно. Он написал «Рифмологион» и «Ветроград многоцветный», изданы сборники его проповедей «Обед душевный» и «Вечера душевная», а также «Псалтырь рифмотворная». Его концепция сформировалась под непосредственным воздействием философии Фомы Аквинского и может быть названа религиозным рационализмом. В соответствии с классическим взглядом на структуру философского знания, он утверждает, что философия состоит из трех разделов: «разумительного» — логики, «естественного» — натурфилософии и «практического» — этики, политики, права. В гносеологии он полагает, что чувства дают представления о мире уму, который их перерабатывает и сохраняет в памяти. Критерий же истины в процессе познания — соответствие полученного знания объекту познания. Роль философии заключена в познании бытия, которое разделяется на «мир первообразный» — Бога (он непознаваем), и познаваемые макрокосм — Природу и микрокосм — человека.

Большое воздействие на русскую теоретическую мысль оказал хорват Юрий Крижанич, который в 1659 г. прибыл в Москву. В своих работах он развивал идеи панславизма — единства всех славянских народов. Он разработал фундаментальную систему классификации всех видов знания. Все знание им делится на теоретическое и практическое. Теоретическое знание разделяется на духовное и мирское, а мирское — на философию, математику и механику. В своем фундаментальном труде «Политика» Крижанич проводит различие между мудростью, знанием и философией. Философия при этом выступает как квинтэссенция человеческого опыта и как высшая ступень познания.

Эпоха Просвещения в России связана с фундаментальными социокультурными реформами, процессам секуляризации, затронувшими основания народного быта и веры. Они стали и предпосылками изменения основных парадигм философской культуры: вместо категории веры основной философской категорией становится категория знания. Секуляризация способствовала тому, что философия обрела вид систематических научных работ, а средневековое любомудрие трансформировалось в рациональную метафизику. Развитие философии в это время в значительной мере находится под влиянием чтения трудов французских, голландских и немецких просветителей, сочинений Х. Вольфа, Ш. Л. Монтескье, Ф. М. Вольтера, Д. Дидро, С. Пуфендорфа и др. На этой основе постепенно формируется современный философский категориальный аппарат, развивается философия естественной и гуманитарной науки.

Одной из характерных философских концепций эпохи Просвещения была философия естественного права, которая впервые появляется у Феофана Прокоповича и В. Н. Татищева. Философия естественного права легла также в основу «Наказа, данного Комиссии для составления проекта нового Уложения» 1766 г. Екатерины II. Под влиянием «Духа законов» Монтескье, идей Вольтера, Дидро, Ч. Беккариа императрица стремилась в российских условиях реализовать идеал просвещенной монархии. Этот замысел получил свое выражение в формуле: подчинение всех одним и тем же законам. В «Наказе» выражалась идея естественного права всех людей на свободу и «вольность», и императрица — «философ на троне» обращалась к разуму и совести людей для совершенствования общества. Просвещенный абсолютизм был философией права сословного государства, но, в то же время, верховная власть выступала выразителем общих интересов господствующего класса. «Наказ»

предусматривал и юридическое просвещение граждан, которое рассматривалось как средство воспитания и отвращения людей от пороков. Следует учесть то, что императрица без колебаний отказывалась от своих гуманистических убеждений, если они вступали в конфликт с реальной политикой и угрожали ее безопасности.

Революционные выводы из философии естественного права были сделаны **Александром Николаевичем Радищевым** (1749–1802) — одним из ярких представителей монархоборчества в России. В 1762 г. Радищев в числе 12 дворян был послан в Лейпциг для дальнейшего обучения. Вернувшись в Россию, он поступает на службу в Сенат. В 1755 г. выходит в отставку. Участвует в журнале Н. И. Новикова, переводит на русский язык работу Мабли «Размышления о греческой истории». Пишет ряд работ, среди которых «Путешествие из Петербурга в Москву» (1790). За это сочинение он приговаривается к смертной казни, которая была заменена на ссылку в Сибирь. В 1796 г. решением императора Павла I возвращается из ссылки и продолжает заниматься философией и практической деятельностью, работая в Комиссии по составлению новых законов.

В философии Радищева можно найти отражение идей французских просветителей, монадологии Лейбница, учения Гердера и христианства. Главный его философский труд — трактат «О человеке, о его смертности и бессмертии» (1792–1796), в котором он пытается ответить на вопрос: бессмертна ли человеческая душа? Отвечая на этот вопрос, он стоит на позиции деизма, согласно которому Бог дает начало миру, однако это не противоречит самостоятельному развитию природы, которая неуничтожима. Развитие в природе идет постепенно и прогрессивно. По его мнению, все сущее состоит из телесных и духовных существ. Общее свойство всего живого, в том числе и человека как части мира живых существ, — телесность. Телесности и вещественности свойственны пространство, время, механическое движение, форма, тяжесть, притяжение, делимость, отталкивание. Свойствами духовных существ являются мысль и чувства, жизнь. Душа проста, непротяженна, неделима и бессмертна. Радищев приводит и ряд доводов в пользу бессмертия души: активность человеческого разума, способность сосредотачиваться на каком-либо объекте, феномены человеческого сознания (сон, сумасшествие, лунатизм), наличие закона неуничтожимости силы (мысленность также сила).

Социальная концепция Радищева строится на основе теории естественного права. По его мнению, целью государственной «ма-

хины» является благо граждан, которое обеспечивается установлением добрых нравов и законов. При этом чем меньше повреждены права людей, тем меньшую нужду государство испытывает в законах. В «Опытах о законодательстве» он писал о том, что источником закона является монарх, но так как он получил свою власть от народа, то в его обязанности входит и забота о нуждах своих подданных. Согласно Радищеву, у всех людей по природе равные права перед законом, и к числу естественных прав личности относятся ее неприкосновенность, право собственности и вольности, а также право на свободу мысли и слова. В связи с этим Радищев отвергал крепостное право как не соответствующее природе человека и полагал, что «недобродетельное» и чинящее беззаконие правление может быть насильственно свергнуто. Повиновение законам и властям, нарушающим естественные права человека, по мнению Радищева, безнравственно. В этом тезисе заключено определенное монархоборчество мыслителя, поскольку он делал вывод о допустимости бунта против существующей власти.

Философия науки в значительной мере представлена в воззрениях **Михаила Васильевича Ломоносова (1711–1765)** — выдающегося отечественного ученого-энциклопедиста, известного своими исследованиями в области естественных и гуманитарных наук. Взгляды Ломоносова формировались на основе трудов его предшественников и современников: Г. Галилея, Р. Декарта, Ф. Бэкона, И. Ньютона. Основой его философских взглядов была натурфилософия, представление о том, что любое явление в природе имеет свои естественные, материальные предпосылки. Данная идея привела к формулированию принципа сохранения материи и движения в природе. В связи с этим Ломоносов дает определение материи: «Материя есть то, из чего состоит тело и от чего зависит его сущность». Он стремился подчеркнуть связь материи и движения и объяснить различные процессы и явления природы как результат особого рода движения частиц-атомов, составляющих материю. Новым для философии природы было признание того, что в природе существуют две реальные и качественно различные формы частиц материи: атомы и корпускулы — совокупность атомов. Взгляды мыслителя на материю позволили ему высказать мысль об отсутствии первотолчка, но она осталась неразвитой. Он все же приписывал Богу роль перводвигателя.

Важными были идеи Ломоносова о принципах научного познания, основанных на опытном исследовании природы. В связи

с этим он разработал научную методологию, которая исходила из необходимости последовательного перехода в познании от эксперимента к научной теории. Для этого было необходимо предварительно выдвинуть гипотезу: от опыта через гипотезу к установлению научной теории — суть метод познания Ломоносова. Конечная же цель познания — открытие объективных законов природы. Энциклопедизм Ломоносова сыграл важную роль в утверждении междисциплинарного характера науки. Он настойчиво пропагандировал и широко применял на практике идею союза наук, и в своем творчестве он показывал пример такого универсализма, являясь одновременно ученым, инженером и даже художником. В целом философские взгляды ученого можно охарактеризовать как тяготеющие к механическому материализму и деизму.

Философия науки в дальнейшем развивалась в трудах мыслителей второй половины XVIII в. Д. С. Аничкова, А. А. Барсова, Н. И. Новикова, Г. Н. Теплова, А. Т. Болотова, Д. И. Фонвизина, М. М. Щербатова. В своих сочинениях они выходили за рамки религиозно-теологического миропонимания. Особый интерес в этом контексте представляют работы Якова Павловича Козельского (1726–1795). Он выпустил в 1764 г. «Арифметические предложения» и «Механические предложения», в которых выступил сторонником естественнонаучного материализма. В эти же годы он перевел с латинского, немецкого и французского несколько книг, в том числе «Статьи о философии» из французской «Энциклопедии» Дидро и Даламбера. В 1768 г. он издает «Философические предложения» — один из самых значительных памятников русской просветительской философии.

Наряду с научной философией в эпоху Просвещения была представлена и религиозная философия в «философии сердца» замечательного мыслителя Г. С. Сковороды, а также в масонстве в концепциях И. В. Лопухина и И. Е. Шварца, Н. И. Новикова. Масонство наряду с элементами просветительства содержало в себе и определенные антипросветительские интенции, исходящие из мистицизма.

Следует указать, что, несмотря на некоторую зависимость отечественной философии эпохи Просвещения от европейской философии, в России в это время создается научный категориальный аппарат философии и обсуждаются общие для европейской философии теоретические проблемы. Это в последующем способствует формированию оригинальных философских школ в России.

В XIX в. теоретическая зависимость отечественной философии от западных философских доктрин существенно уменьшается. Это период расцвета оригинальной русской культуры, который начался, как «золотой век» русской литературы А. Пушкина, М. Лермонтова, Н. Гоголя, И. Тургенева, Л. Толстого и Ф. Достоевского и завершился «серебряным веком» русской культуры, искусства и философии, веком А. Чехова и А. Блока, С. Франка и Н. Бердяева. В XIX в. появляются новые университеты и новые культурные центры, успешно, хотя и не без противоречий, развивается отечественная наука и экономика. Наступает период сложнейших процессов перехода от крепостной России и традиционного общества к новой бессловной государственности.

В это время происходит также и институционализация отечественной философии, появляются первые университетские кафедры философии, логики, истории философии и даже целые философские факультеты. Возникают и успешно развиваются отдельные философские науки: философская антропология, философия языка, философия религии, нравственная философия и философия культуры, философия права и политики. Но не только в стенах университетов появляются оригинальные философские идеи. Многие концепции создаются и вне университетских кафедр, русские мыслители, являясь публицистами, политиками, государственными деятелями, создают оригинальные философские концепции. В тесном и плодотворном взаимодействии университетской, академической и неуниверситетской, публичной философии развивалась философская культура России эпохи модернизации.

Наибольшую значимость имеет для понимания философии XIX в. религиозная философия, представленная наиболее ярко в концепциях П. Я. Чаадаева, учении славянофилов и воззрениях В. С. Соловьева.

Историософия **Петра Яковлевича Чаадаева** (1794–1856) существенно повлияла на многих русских мыслителей и продолжает влиять в настоящее время. Независимо от своих взглядов философы в прошлом и настоящем вынуждены разрешать поставленные Чаадаевым «мучительные» вопросы о специфике русской культуры, государства и права, принять либо отвергнуть его тезис из «Философских писем» о том, что «идеи долга, порядка и права чужды русской действительности». Основная философская проблема, интересовавшая Чаадаева, — сравнение России и Европы в их историко-культурных и религиозно-духовных основаниях.

Прогрессивный ход истории, по Чаадаеву, представляет собой последовательную смену форм монотеизма: ветхозаветный Израиль — учение Платона — европейское христианство (католичество). Близок к этому процессу мусульманский Восток и очень далеки — Япония, Китай и Индия. Данная смена духовных форм отражается в историческом прогрессе, критерием которого являются развитие философии, духовной культуры, свободы личности и ее прав. В своей гносеологии Чаадаев синтезировал принцип единства философии, религии и науки в категории верующего разума. Она отражает характерное для русской философии «религиозное вольнодумство», свободное, творческое философствование по религиозным проблемам, которое проявляется, в частности, в философии славянофильства, С. Н. Булгакова, В. С. Соловьева.

Особое место в философии Чаадаева занимало исследование России. Он пишет о том, что Запад под воздействием католицизма олицетворяет собой тройное единство: религии, культуры, нравственности, и поэтому здесь идеалы Царства Божьего на земле в основном достигнуты. С этой точки зрения все остальные формы цивилизации представляют собой тупиковые формы развития мировой культуры. Россия же после принятия ею христианства от Византии оказалась между цивилизационными путями развития, не став ни европейской, ни азиатской цивилизацией. Тем самым в России потенциально, согласно Чаадаеву, заложена любая возможность дальнейшего культурного развития, и у нее имеется некоторое «преимущество отсталости», поскольку она может не повторять ошибок западной цивилизации. Чтобы стать полноправной цивилизацией, России необходимо ускоренно пройти через все этапы культурного прогресса, которые пройдены Западной Европой. Только в этом случае она сможет занять достойное место в мире и, возможно, разрешит все проблемы западной цивилизации. В этом виден и своеобразный философский патриотизм Чаадаева, в соответствии с которым он утверждал возможность и даже необходимость критиковать и даже «бичевать» свою страну, вскрывая общественные недостатки. Целью этой критики является духовное и социально оздоровление общества.

Славянофильство представлено именами **Алексея Степановича Хомякова** (1804–1860), **Ивана Васильевича Киреевского** (1800–1856), **Константина Сергеевича Аксакова** (1817–1860), **Юрия Федоровича Самарина** (1819–1876). В славянофильстве ключевой является категория соборности, что позволяет опреде-

лять данное течение как философию соборности. Соответственно, в славянофильстве определены следующие критерии соборности: внутренний — религиозно-этический и внешний — социально-политический. Из них первостепенное значение имеет религиозно-этический критерий. По Хомякову, церковный собор выражает идею единства во множестве не только в смысле проявления видимого соединения многих людей в определенном месте, но и в общем смысле постоянной возможности такого соединения. Отличием славянофильской концепции соборности является сочетание трех моментов: православной веры, личной свободы и любви. Любовь свободно объединяет верующих людей в Церкви как в Теле Христовом, и православная церковь, органично сочетая в церковной жизни два начала: свободу и единство, противоположна католической и протестантским церквам. Соборность для славянофилов означает церковную общность людей, объединенных верой, православные ценности, гарантирующие духовную целостность личности, истинность познания, примирение в христианской любви свободы каждого и единства всех. В католической церкви, считает Хомяков, существует единство без свободы, а в протестантизме — свобода без единства, и только в православии принцип соборности, хотя и не осуществлен во всей полноте, но осознан как высшая Божественная основа Церкви. Соборность — единство многих лиц на основе общей их веры к Богу, богочеловеку Иисусу Христу и к Правде Божией. Соборность — не количественное, а качественное понятие, не количеством членов оно определяется, а углубленностью веры. Хомяков признавал, что принцип соборности не осуществлен в православии во всей полноте, что высшее духовенство склонно к деспотизму, однако такое явление, по его мнению, понятно в земной грешной жизни, и главное, что принцип любви, следовательно, свободы провозглашен в православии.

Категория соборности, согласно славянофилам, имеет и внешний критерий, подразумевающий «оцерковление» социальной жизни, восстановление атрибутов первохристианской апостольской церкви. Социальным аналогом соборности выступает община, предохраняющая от проявления человеческого эгоизма, а также органическое государство, построенное не на формальных, а на духовных началах. Соборное общество — хоровая организация, которая строится исходя из принципа «нераздельно, но и неслиянно». В соответствии с этим положением, личность и общество находятся во внутренней гармонии и сохраняют относительную

независимость друг от друга. Категория соборности принципиально отличается от категории коллективизма тем, что соборное общество понимается как единство христиан, православных. Духовное единство православных противоположно социальной разъединенности либерального правового государства, соборность понимается как состояние общества, которое возникает не благодаря форме юридической организации, а на основе морального чувства любви. Идеал соборности противостоит и мнимому социальному единству социализма, так как соборность признает единство не принудительное, а основанное на личной свободе воли индивида.

Основой гносеологии славянофилов является представление о вере. Веру, соединенную с эмпирическим знанием, Хомяков называет «живознанием», знание от веры и знание от рассудка вместе создают цельный разум. Тем самым в соборном сознании индивида присутствует единство разума, свободы и нравственного чувства любви. Хомяков полагал, что индивидуальное сознание отдельного человека бессильно постигнуть истину, что высшее разумение сущего всегда связано с коллективом умов. Соборная гносеология исходит из возможности на основе целостного познания интуитивно проникнуть в опыт, непосредственно постигнуть тайны бытия. Гнозис оказывается не просто теоретическим знанием, но духовным или моральным познанием-убеждением.

В категории соборности важную роль играет этический момент. Хомяков утверждал, что «одна любовь может служить основой общества и общественной науки», предполагая возможность бесконфликтного бытия общества и государства. Идея изначальной бесконфликтности общества обосновывается исторически и культурно. Для Киреевского все общественное здание Руси основано на «общем взаимном согласии всей русской земли». Естественные простые и единокорные отношения и законы, выражающие эти отношения, вытекали из двух источников — «бытового предания и их внутреннего убеждения». Поэтому русское общество, по Киреевскому, принципиально неформализуемо, его социальной основой является симфонизм — соборное согласие всех.

Ценная сторона философии славянофилов заключалась в выявлении нравственно-религиозных основ политики и права, обусловленных всей духовной культурой русского народа. С точки зрения славянофилов, в политике государства должно учитываться материальное положение отдельных сословий, богатые должны делиться своим богатством с бедными. Исходя из этого, государство

не может строиться на формальном праве, а предполагает наличие нравственного права. Этика соборности порождает идею непосредственного взаимодействия власти и общества, власти и подданных, исходящего не из формальных избирательных процедур, а на основе нравственного выбора, осуществляемого народом на разных уровнях его общежития — община, земство, государство. Хомяков также говорил о том, что русские в принципе склонны к демократии, и считал идеальным устройством общества народную монархию с сельской общиной и земской думой.

Славянофильская философия получила свое дальнейшее развитие во второй половине XIX в. Связано это с деятельностью и творчеством представителей так называемого **неославянофильства**: **Николая Яковлевича Данилевского** (1822–1885), **Константина Николаевича Леонтьева** (1831–1891), **Николая Николаевича Страхова** (1828–1896). Этим мыслителей объединяет интерес к проблеме судеб и перспектив развития России в современном им мире, общий методологический подход в постановке и решении философских задач, осознание идейного единства отстаиваемой ими концепции. Мыслителей объединяет стремление понять особенности культурно-исторического развития России и ее самобытной цивилизации. Им присущи также, в отличие от ранних славянофилов, синтетический подход к философии, объединяющий науку, искусство и религию, синтез позитивизма и эстетизма в философии истории и культуры.

Наиболее систематичной и последовательной в своих теоретических основаниях является философия **Владимира Сергеевича Соловьева** (1853–1900) — крупнейшего философа России. Его религиозные взгляды могут квалифицироваться как христианский универсализм, ставший идейной предпосылкой соответствующей философской системы мыслителя. Она получила название философии всеединства, и соответственно последователи Соловьева относятся к «всеединцам». В философии всеединства была поставлена задача раскрытия единства бытия и культуры в контексте христианских нравственно-религиозных ценностей. Органический метод Соловьева был связан с историзмом, стремлением найти объяснение развитию социальных процессов в прошлом, на основе синтеза истории, социологии и философии осуществить всесторонний анализ культурной истории человечества. Обоснованию актуальности христианского вероучения в новых исторических условиях были посвящены сочинения «Оправдание добра», «Чте-

ния о богочеловечестве», «Нравственность и право», «Духовные основы жизни», «История и будущность теократии», «Великий спор и христианская политика», «Россия и Вселенская церковь». Развернутая в этих трудах концепция, являясь отражением философских и религиозно-нравственных убеждений мыслителя, в то же время преследовала и вполне практические цели: осуществление христианских идеалов в сфере политики, права и хозяйства.

Согласно Соловьеву, всякий общественный союз возникает на базе нравственного принципа предшествующего ему союза. Добро или высшее благо, абсолютно существующее — направляющие начала исторического процесса. Предмет человеческой воли составляет истинное благо, моментами которого выступают формальное (материальное) благо, абсолютное существование и справедливость. Из стремления человека к благу проистекают все формы общественных союзов. Так, из стремления к формальным благам возникает государство, из влечения к вечной жизни — духовное общество, а из стремления к справедливости — право. Соловьев стремится обосновать наличие реальной духовной основы общества, видя ее в неизбежности осуществления нравственной организации человечества — Богочеловечестве. В учении о Богочеловечестве Соловьев преодолевает, с одной стороны, крайности социализма, утверждающего первичность общественного бытия, материальных ценностей, а с другой стороны, либерализма, придающего личности абсолютное значение. Он отмечал, что субъектом исторического развития является действительный, хотя и собирательный организм, человечество является единством, обладающим более значимой реальностью, нежели нация и государство. Совершенствование человека находится в основе процесса «собрания» Вселенной, восхождения к всеединству: от минерального царства к растительному, от него к животному, затем наступает природно-человеческое царство и, наконец, царство духовно-человеческое. В человечестве личность и общество образуют духовное единство. «Общество есть дополненная или расширенная личность, а личность — сжатое, или сосредоточенное, общество». Истинные социальные отношения, согласно Соловьеву, должны быть построены по принципу сочетания — сизигии.

Соловьев выделяет три ступени развития человечества.

Первая — экономическая начинается с семьи, где преобладают материальные потребности.

Следующая — политическая: общение всех индивидуумов между собой.

И самая высокая ступень — духовное общение, то есть церковь. В трансформации социальных целей существует определенная последовательность, проявляемая в переходе от целей природных, материальных к целям цивилизационным и далее к духовным целям. Общественный прогресс все интенсивнее проявляет духовные и нравственные начала в государстве, праве и хозяйственной жизни. Жизнь всякого разумного общества, согласно Соловьеву, определена тремя главными условиями: необходимостью обеспечивать свое материальное существование; потребностью в средствах для развития, вырабатываемых цивилизацией; стремлением к достижению высшей цели, что подразумевает существование духовной жизни. В соответствии с данными условиями общество состоит из трех классов: сельского, городского и класса людей, занятых духовной деятельностью (общественных деятелей и вождей народа). В целом в историческом прогрессе проявляется действие общего закона универсализации: первоначальное родовое единство, сохранившееся в семье, уступает свое место национальному государству, которое в последующем сменяется всемирностью.

Философия Соловьева исходит из утверждения ценности свободной личности и ее достоинства. Сущность свободы заключена в добровольном выборе человеком божественной цели, по отношению к которой даже свобода играет подчиненную роль. Она «не определяет цель», а только выражает «способ действия», играет роль средства для ее осуществления. Внутренняя свобода, то есть добровольное и сознательное предпочтение добра злу во всем, есть главное принципиальное условие всякого добра. Согласно Соловьеву, свобода не задана изначально и безусловно, она возникает в процессе постепенного совершенствования человека и его восхождения к Богу. Он при этом подчеркивает, что свобода не освобождает никого от обязанностей перед людьми, а напротив, предполагает выполнение человеком своих социальных обязанностей. Человеческая личность самоценна, поэтому свобода одного определена свободой другого, однако человек должен относиться к другим «не как к границе своей свободы, а как к ее содержанию и объекту».

Он находит в государственной деятельности важнейшее условие культурного прогресса человечества, основанного на сложном сотрудничестве многих сил. Именно оно определяет отношение людей друг к другу непосредственно. Государство и право представляют собой формы преодоления природного эгоизма личности. Государственные повинности служат общественному благосостоянию,

и граждане обязаны выполнять свой гражданский и патриотический долг, даже при несогласии с частными вопросами государственной политики. Оправдывая существование государства, Соловьев отмечает, что оно занимает срединное положение между Церковью и обществом, а государственная власть выступает удерживающей силой зла до тех пор, пока «все человеческие воли не созреют для решительного выбора между абсолютным добром и безусловным злом». Соловьев видел нравственный смысл государственной деятельности в борьбе со злом, которая допускает в случае необходимости и применение силы.

Нравственная политика реализуется как в отношении отдельного человека посредством обеспечения государством его достойного существования, так и на международном уровне: нравственный закон един и для индивидуума, и для народа в целом. «Высший нравственный идеал требует, чтобы мы любили всех людей, как самих себя, но так как люди не существуют вне народностей (как и народность не существует вне отдельных людей) и эта связь сделалась уже нравственной, внутренней, а не физической только, то прямой логический вывод отсюда есть тот, что *мы должны любить все народы как свою собственную народность*». Соловьев полагал, что христианство не упраздняет национальностей, но только в свершении великого дела — создании всечеловечества — народ сохраняет свою душу.

Высшими религиозными интересами христианского государства являются: распространение христианства в мире, мирное сближение народов, а также устройство в каждом народе общественных отношений в соответствии с христианским идеалом. Соловьев подчеркивает, что церковь не вмешивается в государственные и экономические дела, но дает государству и земству — гражданскому сообществу высшую цель и безусловную норму их деятельности. При этом в отношениях христианского государства и церкви действует принцип различения двух сфер жизни: религиозной и политической. Совместные усилия церкви и государства приводят к тому, что государство, следуя христианским началам жалости и сострадания, создает материальные предпосылки для общественного развития, церковь же заботится о внутреннем духовном и нравственном исправлении человека. Государство, возвышая религию над собой, тем самым освобождает общество от государственного всевластия и образует свободное самодеятельное общество. Идеалом Соловьева является свободная теократия — высшая цель развития христиан-

ского государства и нормального общества, где свершилось единство духовной и светской власти, личности и государства.

Идеи Соловьева получили свою конкретизацию в философии права. Он выделяет в праве следующие основания: силу, разум и свободу. Противопоставляя благодатное право и юридическую законность, Соловьев воспроизводит характерную для русской мысли коллизию закона и благодати и видит достоинство русского народа в его «неспособности возводить свое несовершенство в закон». Гуманистическая философия права Соловьева отстаивала «живое» право, в котором сохраняются естественно-правовые, нравственные моменты. Цель государства — разграничение и сохранение равновесия интересов, а в обществе необходимо равенство всех перед справедливой властью. Социальный идеал Соловьева не предполагал ликвидации капитализма, а только требует его «очеловечить», связать присущие ему конкурентные отношения с началами добра. Зло капитализма связывается им с плутократией, экономическим кулачеством, эгоистически заботящимся о своих интересах в ущерб общественным целям. Следовательно, нужна иная жизненная организация — нормальное общество, которая обеспечила бы благо человека в его целостности и абсолютности. Согласно Соловьеву, противоречия капитализма устранимы на почве христианского гуманизма, который вменяет в обязанность «не ставить Маммону выше Бога», не превращать богатство в самоцель, требует «жалеть трудящихся и обремененных и не ценить их ниже бездушных вещей».

Касаясь права собственности, он стремится найти оптимальный подход в решении данной проблемы. С одной стороны, он признает наследственное право, имеющее своим основанием право собственности на землю — моральное отношение к земле. В то же время право собственности не носит безусловный характер и ограничено законной и моральной нормой. Он выступает как против чрезмерных и извращенных потребностей капиталистов, так и против внушаемых завистью социалистических деклараций против богатых, считая необходимым согласование частного богатства с общим благом. Работник произведет гораздо больше, если будет работать с сознанием своего человеческого достоинства и с уверенностью в своей нравственной солидарности с обществом, которое не эксплуатирует его, а заботится о нем.

Наряду с религиозной философией в России в XIX в. творчески развивалась и рациональная метафизика, тесно связанная с развитием философии Канта и Гегеля. В связи с этим в русской философии

возникают неогегельянство и неокантианство, которые, в частности, представлены в философии Б. Н. Чичерина и А. И. Введенского.

Борис Николаевич Чичерин (1828–1904) — один из крупнейших русских метафизиков-гегельянцев, его философский метод продолжал традиции метафизики, восходящие к Аристотелю, Декарту, Канту и Гегелю, и может быть назван метафизическим универсализмом. В период, когда в европейской философии становились популярны иррационализм, мистицизм и позитивизм, метафизика Чичерина оказывалась в стороне от общих настроений. Он ставил своей целью отстоять научную философию, способную к раскрытию Истины — рациональному познанию Абсолюта. В метафизике Чичерина ощутимо влияние гегелевского принципа тождества бытия и мышления, диалектического развития свободного духа в истории, признания свободы как основы государства и права. Однако сам Чичерин подчеркивал специфику своего философского метода и отмечал, что главный недостаток системы Гегеля состоит в том, что у него идеализм получает исключительное значение. Научная метафизика Чичерина преодолевала односторонности позитивистско-эмпирических теорий и мистико-иррационалистических построений. Философско-метафизическая точка зрения включала в себя следующие требования:

- 1) идеальные начала должны оправдываться опытом действительности;
- 2) действительность должна освещаться и направляться «светом философских начал».

Чичерин верил в то, что наука — высшая наставница жизни, и исследовал в этой связи логические основания науки и метафизики.

Эмпирическая школа, по его мнению, в погоне за реальностью покидает всякую действительную почву. Мысли субъекта, который на самом деле есть деятельная сила, источник самого мышления, превращаются в «пустую коробку», в которой сталкиваются и соединяются разнообразные впечатления. В критике эмпиризма Чичерин исходил из декартовского понимания сущности человека как самосознающей себя субстанции, но более определенно связывал этот тезис с категорией реальности. Чичерин доказывал, что в чувстве и воле, входящих в самосознание, субъект относится к внешнему миру и преодолевает свою «отдельность». В чувстве — в форме восприимчивости, а в воле — в форме воздействия. Их опосредует самосознание, выражающее отношение человека к самому себе. Кроме того, по мнению Чичерина, субъект ограничен, но вся-

кое ограничение — отношение одного существа к другому. Поэтому и происходит естественное взаимодействие субъектов и тем самым преодолевается естественный эгоизм личности.

Философ в своем исследовании субстанции полагал, что главным в познании «конечных причин» метафизических оснований является строго логическое исследование. Истинная метафизика, по Чичерину, должна строиться на непротиворечивых положениях и начинать с главного, а именно с определения умозрительных и опытных элементов нашего познания. Чичерин призывал к объединению усилий философии, науки и теологии в познании мира и в раскрытии разумно-нравственной природы человека, так как целостность его духовной субстанции соответствует единству трансцендентно-божественного начала в мире.

Для понимания особенностей русской философии важным было и кантианство. Идеи Канта привлекли внимание ряда русских мыслителей. А. И. Введенский, И. И. Лапшин, Г. И. Челпанов, Б. В. Яковенко и Ф. А. Степун могут быть отнесены к неокантианцам. Из них *Александр Иванович Введенский* (1856–1925) был, по общему мнению, наиболее последовательным приверженцем философии Канта. А. И. Введенский, с 1887 г. — профессор Санкт-Петербургского университета, читал лекции по логике, психологии и истории философии. Он выступил одним из инициаторов создания в 1897 г. при Петербургском университете Философского общества и до 1921 г. являлся его председателем.

Сущность философской системы Введенского может быть определена как критицизм. Этот термин стал характеристикой целого направления отечественной философии XIX–XX вв. Именно Введенскому принадлежит заслуга разработки логико-теоретических оснований критической философии. Хотя главной предпосылкой критицизма Введенского является философия Канта, вместе с тем, в его исследованиях присутствует также влияние Юма, Фихте, Декарта, Конта. Значительное воздействие на воззрения Введенского оказали психологические концепции Вебера, Фехнера, Джемса, Вундта и др. Подвергая критическому анализу их взгляды, Введенский стремился к самостоятельному решению ключевых философских проблем.

Концепция Введенского развивалась в контексте научной философии. Он полагал, что главной задачей философии является изучение возможности и состава несомненного или достоверного познания. Философия как мировоззрение выполняет и определенную

социальную функцию, являясь основой жизнепонимания, руководительницей жизни. Будучи теорией познания, философия дает возможность разграничить знание и веру, метафизические убеждения от научного знания. Такое разграничение, как подчеркивает Введенский, нужно не для того, чтобы ослабить метафизические убеждения, а для того, чтобы расчистить почву для нравственно-обязательного отношения к ним. Философия — не только наука о несомненном познании, но и наука несомненного познания обо всем познаваемом, а поэтому она обязана найти в познании что-либо достоверное, то есть то, в чем нельзя сомневаться. Такой несомненностью обладает сознание нашего Я. Согласно Введенскому, можно сомневаться во всем, кроме существования сознания своего сомнения: в каждом сомнении находится сознание своего сомнения или свое Я. Столь же несомненны и акты сознания-ощущения и наглядные представления.

Обыденное, по его мнению, ни в чем не сомневающееся мышление считает некоторые акты сознания точной копией существующих независимо от нас и вне нас вещей. Однако оно быстро убеждается, что качество предметов остается неизвестным, так как качества вне нас находящиеся вещей — цвета, запахи, твердость, теплота составляют только состояния способности ощущений. Поэтому чувственно-воспринимаемые качества перестают считаться качествами самих вещей, а признаются «отзывами нашего Я на деятельность вещей», которые человек невольно переносит на сами вещи. Сознание же, чуть поднявшееся над обыденностью, вскоре убеждается, что качества предметов, которые оно рассматривает как качества вещей, находящихся вне нас, есть только состояния нашей способности ощущений. Исходя из этого можно разделить бытие на вещи, существующие независимо от «продуктов нашего сознания», — вещи в себе, а также на явления, вследствие присоединения к вещи «продуктов нашего сознания». Введенский подчеркивает, что как только обыденное мышление доходит до вывода о субъективности чувственных качеств, то оно перестает считать предметы опыта вещами в себе или их точными копиями. Но зато предметы опыта — явления предполагаются несомненными указателями вещей в себе. Ощущение, через которое познается данное чувственное качество, рассматривается как «продукт» особой силы, присущей данной вещи в себе. К числу субъективных элементов сознания Введенский относит не только чувственные качества, но и их взаимную связь, достигаемую при помощи форм сознания, — причинности,

пространства, времени, субстанциальности и т. п. Таким образом, закон причинности приобретает особую значимость в критицизме; признание правильности данного закона, определение способов его применения и способности привести к знанию о вещах в себе обуславливает разделение философии на два направления: догматическое и критическое. Первое полагает закон причинности, категории «пространство», «время» и т. д. истинными и универсальными (применяемыми как к явлениям, так и к вещам в себе). Критическая же философия исследует достоверность данных принципов и категорий, определяет границы их применения и выясняет их значение.

Понимание принципов научных исследований, согласно Введенскому, зависит в значительной мере от философской теории, и задача критической философии состоит в том, чтобы построить такие понятия о природе, которые бы имели реальное значение. Под природой Введенский подразумевает совокупность всех данных опыта, каковы бы они ни были, в том числе и все данные в опыте вещи, а под явлениями природы — всякие данные опыта, кроме данных в опыте вещей. Всеобщий закон «явлений природы» подчинен принципу единообразия природы, частным случаем которого является принцип причины. Принципы единообразия и причины не имеют какого-либо объективного содержания, они лишь констатируют обычно наблюдаемую связь «явлений природы», то есть психологических состояний сознания.

Согласно Введенскому, в познании бытия имеются две стороны: приобретение «некоторых способов его существования» и «обнаружение того, как потусторонний мир обнаруживается в данных опыта». Об этом мире можно судить лишь в той мере, в какой он свидетельствует о себе апостериорными данными опыта, и нет гарантий в подчинении этого мира априорным формам опыта. Если же эти формы априорны, то вопрос об их происхождении не имеет смысла. Задачи, которые стоят перед критической философией, — вывести полностью все априорное знание, то есть построить метафизику. Другой задачей философии является критический анализ опыта, то есть выделение из опыта элементов апостериори посредством абстрагирования всего априорного содержания. Философ указывает на границы критической философии: она ограничена той областью познания, для которой обязательны формы сознания, то есть миром явлений. Предмет и задачи критической философии как теории познания неразрывно связаны с определенным методом. Специфические задачи порождают и специфический метод исследования.

В целом определенные Введенским методы позволяют выявить тесную связь философии с гуманитарными и естественными науками. Согласно Введенскому, философия, находясь в тесной связи с другими науками, не должна играть подчиненной роли, которую ей иногда навязывают, утверждая при этом, что ее задача ограничена интеграцией наук. Напротив, философия неизбежно руководит всем познанием и определяет его истинность, а сверх того, изучает самое познание и состав опыта. Вместе с тем, философия сама подвергается влиянию других наук, и философское изучение каждого объекта должно неизбежно принимать в расчет существующие эмпирические сведения об этом объекте.

Введенский анализирует и внутренний мир человека. По его мнению, внутренний мир и есть личность. Подтверждает это и память человека, и если она нарушена, то человек вынужден создавать новую личность. Поставив перед собой задачу «критически изучить познание», философ не мог не обратить внимания на роль и значение в познании логических законов мышления. В рамках логического учения Введенский развивает «русский способ» доказательства метафизики в виде логицизма, который сводит теорию познания к формальной логике, объявляет ее гносеологией и кладет в основу построения философского знания.

Среди важных течений русской философии XIX в. необходимо также назвать позитивизм, представленный в концепциях К. Д. Кавелина, В. В. Лесевича, М. М. Ковалевского, Н. И. Кареева. К позитивизму примыкала философия естествознания, в рамках которой работали И. М. Сеченов, Д. И. Менделеев, Л. И. Мечников, А. А. Ухтомский. В XX в. философия науки успешно развивалась В. И. Вернадским, К. Э. Циолковским и А. Л. Чижевским.

Из магистральных течений русской философии XIX — начала XX вв. следует назвать и философскую антропологию, концепции А. И. Галича, Н. Г. Чернышевского, П. Л. Лаврова, В. И. Несмелова, И. И. Лапшина. Она также ярко представлена в персонализме А. А. Козлова, интуитивизме Н. О. Лосского, экзистенциализме Л. И. Шестова и др.

Русские философы продолжили свое творчество и в XX в. В этом столетии, которое с полным основанием может быть названо революционным, стоит выделить два главных направления развития отечественной философии. Первое — это философия русского зарубежья, вобравшая в себя идеи и концепции мыслителей, многие из которых интенсивно работали в области философии еще до

революции в России, но в связи с эмиграцией и высылкой из страны оказались за рубежом. В их числе такие блестящие имена, как Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, С. Л. Франк, И. А. Ильин. Они стали вынужденными эмигрантами в различных странах Европы и там написали фундаментальные философские труды, которые с новой стороны раскрыли грани их научного таланта.

Из наиболее интересных концепций этого направления следует назвать философию **Сергея Николаевича Булгакова** (1871–1944). Она построена на основе онтологического синтеза христианского мировоззрения и натурфилософии. Особенностью его философских исканий был переход от содержательного анализа экономических отношений к последующему религиозно-метафизическому исследованию хозяйства как универсальной категории культуры и далее — к оригинальному обоснованию православного учения. Уже в ранний, марксистский период своего творчества Булгаков опубликовал ценные исследования: «О рынках при капиталистическом производстве», «Капитализм и земледелие». В сборниках статей «От марксизма к идеализму», «Два града» содержательно разрабатываются предпосылки христианского социального идеала и христианской социальной политики. Обобщают изыскания Булгакова в этой области докторская диссертация «Философия хозяйства» и работа «Свет невечерний. Созерцания и умозрения», развивающая и углубляющая идеи «Философии хозяйства». В работах периода зарубежья проблема освещена в работах «Догматическое обоснование культуры», «Православие».

Концепция Булгакова онтологична, так как он стремится раскрыть натурфилософские основания хозяйственно-практической жизни. В этом контексте вполне оправданным является его обращение к натурфилософии Шеллинга, его философии тождества. Привлекает Булгакова в его философии то, что она, как и философия всеединства В. С. Соловьева, утверждает единство духа и природы, раскрывает важность природно-практических оснований в жизни человека и общества. Булгаков говорит о хозяйстве как месте, где происходит борьба организма с механизмом, свободы с механической причинностью — детерминизмом, которая в конечном счете является борьбой за жизнь. Хозяйство расширяет пространство жизни и свободы, оно покоряет и очеловечивает природу, «оживляет мертвую материю», в хозяйстве отражено естественное право человека на самосохранение, «хозяйство есть самозащита жизни».

Софийное объяснение культуры занимает центральное место в творчестве Булгакова. Рассматривая сущность человека, он говорит о существующих в Божественной Софии идеях как об идеальных моделях, воспроизводимых в хозяйственной деятельности. Софийность хозяйства проявляется в том, что человек осознает в себе идеи и замыслы, отражающие Софию, которая, разделившись на Софию небесную и эмпирическую, связывает два мира — духовный и материальный. Человек творит свободно, но принципиально нового он ничего не создает: хозяйство есть функция жизни, уже созданной Богом и данной человеку. Задача человека — внести свою лепту в процессе свободной деятельности в природно-космический мир, и София является символом тех возможных творческих усилий, которые могут быть предприняты человеком в процессе освоения мира.

Для Булгакова человечество есть трансцендентальный субъект хозяйства. Тем самым утверждается значимость общества и ценность каждого из субъектов экономики в рамках «космического, или метафизического коммунизма». Общество существует как «динамическая сумма индивидуальностей», и субъект хозяйства — Мировая душа проявляется в опыте, действует в истории как количественно неопределенная множественность отдельных независимых центров — индивидуальных человеческих сознаний и воли. Булгаков при этом уточняет, что единство индивидуальностей существует только в «порядке метафизическом», в эмпирическом же мире наличествует эгоизм, действует закон борьбы за существование, между людьми кипит индивидуальная, групповая, классовая и национальная борьба. Тоска же людей по духовному единству реализована пока только в социальных идеалах и религиозных этических заповедях.

Согласно Булгакову, неверно как «брезгливое отрицание» хозяйственного труда, так и полное им порабощение — труд нравственно и духовно оправдан. Он связан с материальной практикой, техникой и цивилизацией и в своих высших формах приближается к искусству — это два модуса человеческого творчества. Поэтому хозяйство никогда не может ограничиться чисто утилитарными задачами, и каждая хозяйственная эпоха имеет свой художественный стиль, в котором отражаются дух эпохи, национальный вкус, художественная преемственность.

Булгаков не отрицает необходимость хозяйства для обеспечения людей средствами пропитания, самосохранения человека. При этом стимулы труда видятся как в экономике, где он является предпо-

сылкой и средством для преодоления бедности, так и в моральной сфере. В связи с этим Булгаков упоминает и пуританскую мораль, повлиявшую на формирование капитализма, а также говорит об аскетизме, который мог выполнять роль религиозной мотивации труда. Аскетическое отношение к труду как послушанию воспитывалось в монастырях Западной Европы и России. Нравственная мотивация хозяйственной деятельности может быть различна для пуританской культуры Запада, которая базируется на этике умножения имущества и богатства, и для России, где в основе позитивного отношения к хозяйству может быть положена этика служения обществу и государству. В последующем эта идея будет развита в евразийстве.

В своей культурологии Булгаков не противопоставляет культуру и цивилизацию и говорит о двух «путях» развития общества, не отменяющих друг друга. Он критиковал недостатки западной цивилизации, и, вместе с тем, у него была надежда на сохранение всех накопленных в европейской истории культурных ценностей. Раскрывая особенности христианского социального идеала, Булгаков подчеркивает то, что он в противоположность утилитаризму–прагматизму пробуждает личность, заставляет человека ощущать в себе бессмертный дух, указывая ему путь и цель внутреннего роста. Христианство воспитывает понимание общественной жизни как системы взаимного служения и приемлет мир как творение Божие. При этом христианское отношение к миру антиномично: оно зовет к освобождению от мира и хозяйственной заботы, но в то же время учит любить мир высшей любовью, как создание Божие, оно освящает всякую природную и хозяйственную деятельность посредством синтеза мироотреченности и миропрятия.

Он выступает против «вынужденного аскетизма» в жизни русского народа. Разговор о духовных потребностях, согласно Булгакову, можно вести лишь при условии удовлетворения элементарных житейских потребностей людей. В частности, критикуя аскетизм героя романа Н. Г. Чернышевского Рахметова, Булгаков подчеркивает необходимость для интеллигенции руководствоваться принципом борьбы за улучшение жизни народа. Он имел в виду оторванность интеллигенции от реальной жизни, ее мечтательность и утопизм, вообще недостаточное чувство действительности. Анализируя эту особенность менталитета интеллигенции, Булгаков находит в ней черты «наследственного барства, свободного в ряде поколений от заботы о хлебе насущном, значительную долю просто некультурности, непривычки к упорному, дисциплинированному труду и разме-

ренному укладу жизни». Согласно Булгакову, стремление развивать производство, собирая для этого определенный капитал, трактуется у нас как буржуизм и страсть к наживе. Но третирование одних видов труда и восхваление других ничем не лучше осуждения одних социальных групп и классов за счет других. Христианство не может мириться с эксплуатацией детского труда, спекуляцией и корыстью. Главный критерий хозяйственных отношений, согласно Булгакову, — это правовая и хозяйственная свобода личности.

Николай Александрович Бердяев (1874–1948) является одним из наиболее известных и плодотворных философов России. Он учился в Киевском университете Св. Владимира на естественном и юридическом факультетах. Был профессором философии Московского университета (1919), получил ученую степень доктора теологии Кембриджского университета (1947). Уже в университете Бердяев начинает изучать марксизм, и его первая работа о Н. К. Михайловском (1901) отразила его увлечение марксизмом как методологией социального анализа, которую он пытался соединить с неокантианской этикой. В 1906 г. совместно с С. Н. Булгаковым он редактирует журнал «Вопросы жизни», принимает активное участие в организации Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева, а также в сборниках «Проблемы идеализма» и «Вехи». В 1922 г. вместе с большой группой выдающихся философов, писателей, ученых он был выслан из страны и в последующем получил возможность осмыслить все происходящее в России и написать об этом. За рубежом вышли лучшие книги Бердяева, создавшие ему славу и серьезно повлиявшие на мыслителей зарубежья. Перу Бердяева принадлежат 43 книги и около 500 статей. Из этих книг следует назвать «Философию свободы» и «Смысл творчества», «О назначении человека», «Русская идея», «Философия неравенства».

Его философский стиль отличается отсутствием стремления к последовательному доказательству определенного тезиса и выстраиванием непротиворечивой теоретической системы. Этот стиль В. В. Розанов называл «высказыванием», он связан с эмоциональным, образно-художественным самовыражением, желанием передать личный духовный опыт, и в этом смысле он носит экзистенциальный характер, характерный для всей русской философии. В своей философии Бердяев откровенно прирастен и субъективен, не стремится к точной фактологии, но он очень убедителен, так как обладает способностью интеллектуально заражать своих читателей, увлекая их не логикой, а общей духовной и культурной

аргументацией. Он, несомненно, является одним из виднейших представителей европейского и русского экзистенциализма, он близок к Кьеркегору, Достоевскому, Ницше, Розанову и Шестову.

Главная философская проблема, которая всегда волновала Бердяева, — это проблема человека, смысла его существования и судьбы. Понятие человека, личности у него отличается от эмпирического человеческого существа, которое составляет, с одной стороны часть Природы, а с другой — элемент социального целого. Такой индивидуум детерминирован как обществом, так и природой. Что же касается личности, то, согласно Бердяеву, она есть реальность духовная. Проблема смысла существования человека заключается в том, что он находится на пересечении двух миров и сознает себя одновременно принадлежащим миру Божественному и природному. Задача религиозного сознания в том, чтобы раскрыть христологическое сознание человека. «Центральная антропологическая идея христианства есть идея богочеловечества, реального богочеловеческого царства». Личность, по Бердяеву, есть не субстанция, а творческий акт, она есть сопротивление, борьба над «тяжестью мира, торжество свободы над рабством». Личность уникальна, поэтому любое всеобщее — государство, наука, культура и даже общий нравственный закон — может стать препятствием для формирования личностного сознания. Только преодолевая эти формы бытия, человек может обрести свое уникальное бытие.

Важнейшей характеристикой подлинного бытия человека является свобода как «безосновная» реальность. Конкретизируя, он разделяет свободу на негативную и позитивную. Первая свобода — свобода в грехе, это дьявольская свобода отрицания. Вторая — свобода божественная, которая проявляется в творчестве. Содержанием положительной свободы являются любовь и истина, воплощенная в образе Христа. Тем самым основанием творческой свободы человека является его религиозная вера. Человек у Бердяева рассматривается не только как творец мира, но в известном смысле и как творец самого себя, и в этом состоит внутреннее единство Бога и человека. Мораль творчества состоит для Бердяева в создании «небывшего» и подлинной жизни. Задача творчества — потрясение и подъем всего человеческого чувства, одухотворение самой жизни. Поэтому истинными творцами для Бердяева являются только гении, которым присущи экстаз мысли и чувства.

Любовь также является содержанием экзистенциального бытия, ибо любящие наиболее свободны в своем отношении друг

к другу. Бердяев не отрицает необходимость государства, которое нужно для наведения элементарного социального порядка, но полагает, что истинная общественность возможна лишь при условии свободного союза людей. Идеалом подлинного общества является духовный союз людей, где присутствуют индивидуализм и свобода, они утверждаются лишь в коммунитаризме, преодолевающим принудительно-тоталитарные режимы.

Философ строит также своеобразную философию истории, согласно которой человечество в своем духовном развитии проходит три стадии, эона. Первая, соответствующая Ветхому Завету, есть фаза законнического сознания, вторая стадия соответствует Новому Завету. Согласно Бердяеву, только в эпоху христианства была открыта иррациональная стихия подлинной свободы, и с ней связан догмат о грехопадении, то есть признание, что в основе мира лежит первая иррациональная свобода. Третий эон, на пороге которого находится человечество, есть эпоха творческого сознания, соответствующая антропологическому откровению в духе. В связи с этим Бердяев в ряде работ рассматривает русскую историю и культуру и ставит также тему русского мессианизма. Он убежден в том, что Россия фатально предрасположена к решению эсхатологических задач. Пространственно она поставлена в мире как великий «Восток-Запад», составляющий узел всемирной истории, заключающий в себе возможность решения всех мировых проблем. Она вне царства середины, буржуазного царства. Культура, по его мнению, перестает быть европейской и становится всемирной. Поэтому Россия получает свой шанс стать центром мировой культуры. Главной отличительной чертой русской идеи, по Бердяеву, является религиозный мессианизм, наполняющий глубоким содержанием все стороны жизни общества, его историю, сознание, культуру. Религиозное призвание делает русскую идею уникальной и противоречивой. В заключение отметим, что Бердяев был одним из тех, кто обличал ложь и бесчеловечность тоталитарных режимов, осуждал насилие и террор в любых формах. Он всегда выступал на стороне конкретного человека, имеющего неотъемлемое право на свободу. В последовательном отстаивании духовной свободы личности — непреходящее значение философии Н. А. Бердяева.

Оригинальным течением русской философии XX в. было евразийство. Оно явилось довольно редким примером междисциплинарного научного синтеза, поскольку объединило специалистов из разных областей знания; философов, историков, юристов, лингви-

стов, экономистов и географов. Это обстоятельство повлияло на предельную широту тематики исследований евразийцев. В 1921 г. в Софии, а позже в Берлине, Праге и Париже был опубликован первый коллективный сборник работ идеологов этого движения: «Исход к Востоку: предчувствия и свершения». Среди первых евразийцев были: языковед и этнограф Н. С. Трубецкой, экономист-географ П. Н. Савицкий, искусствовед П. П. Сувчинский, философ и богослов Г. В. Флоровский. Заметную роль в этом движении в последующем сыграли юрист Н. Н. Алексеев, историки Г. В. Вернадский, Г. П. Федотов, филолог П. М. Бицилли.

Важнейшие идеи евразийства содержатся уже в работе **Николая Сергеевича Трубецкого** (1890–1938) «Европа и человечество» (1920). Основной мотив его книги — критика абсолютизации преимуществ европейской культуры. Он писал, что «та культура, которую поднесли...под видом общечеловеческой цивилизации, на самом деле есть культура лишь определенной этнической группы романских и германских народов». В ходе европеизации происходит потеря культурной самостоятельности европеизируемых народов. Из-за неравного характера процесса культурного взаимодействия импорт ценностей западной культуры всегда превышает экспорт ценностей европеизируемого народа.

Принципиальной особенностью воззрений евразийцев была корреляция культурных, психологических и географических особенностей жизни тех или иных народов. Для евразийцев Россия — это не Запад и не Восток, а именно Евразия — особый географический и культурный мир с ее специфическим субъектом — симфонической личностью. В культуре евразийцы выделяли «два порядка» ценностей: одни связаны с установлением направления и целей народной жизни, другие — со средствами их достижения — техникой и эмпирическим знанием. Из этого следовал вывод о преимуществе духовной культуры России-Евразии. Ее особое место среди славянских культур подчеркивалось указанием на то обстоятельство, что единственным звеном, связующим славянские и русские культуры, является язык. Россия-Евразия унаследовала не только византийские культурные традиции. Важным культурным фактором оказалась и «восточная волна» Монголии.

Евразийство ставило задачу выявить соотношение народности и территории, для решения которой должны были приниматься в расчет давление и сопротивление, оказываемые друг на друга субкультурами Евразии, а равно и степень вовлеченности каждой

из них в сложный оборот европейской культурной, политической и экономической жизни при наличии, с одной стороны, сложных групповых и классовых противоречий, а с другой — «сил центристских и культурообразующих». На теоретическом уровне эта задача формулировалась как проблема взаимодействия различных субкультур.

Евразийство исходило из существования общественно-культурных циклов зарождения, расцвета, упадка и вариативного представления о развитии истории. Симфоническая личность культуры составляется из иерархически организованного комплекса личностей (класс, сословие, семья, человек и пр.), сосуществующих одновременно, но генетически связанных с другим предшествующим ему комплексом индивидуализации прошлого. Чтобы язык культуры стал доступным, в ней за внешними формами следует искать духовный стержень, каковым является господствующая в данной культуре «идея-правительница», определяющая, нормирующая различные модификации культуры. Согласно Трубецкому, идеократическое государство имеет свою систему убеждений, свою «идею-правительницу», носителем которой является правящий слой.

Ведущее место в идеологии евразийства занимает учение **Петра Николаевича Савицкого** (1895–1968) о месторазвитии, которое означает единство географического, этнического, хозяйственного и исторического начал в развитии тех или иных народов. Савицкий подчеркивает, что концепция месторазвития вполне сочетается с признанием многовариантности человеческой истории и с выделением наряду с географическим также и самобытного духовного начала жизни. Развивая свою мысль, он определял Россию, как по своим пространственным масштабам, так и по географической природе, единой во многом на всем ее пространстве и в то же время отличной от природы прилегающих стран. Этому континенту, предельному «Европе» и «Азии», но в то же время не похожему ни на ту, ни на другую, подобает имя «Евразия». Евразийцы обратили внимание на то, что исторические границы Евразии совпадали с историческими границами Российской империи, что свидетельствовало об их естественности и устойчивости. Ограниченная с севера полосой тундры, а с юга горной полосой, Евразия мало соприкасается с Мировым океаном, и для нее исключается активное участие в океаническом (региональном) хозяйстве, характерном для Европы. Вместе с тем огромные размеры и наличие естественных богатств Евразии постоянно подталкивали ее к идее и осознанию экономической само-

стоятельности, превращения в «континент-океан». Все реки России текут в меридиальном направлении, а непрерывная полоса степей объединяет и пронизывает ее с запада на восток. Объединителем Евразии не могло стать государство, возникшее и остававшееся неподвижно в том или ином речном бассейне. Понятие «границы» оказывается важным определением для существа той культуры, которую представляла Евразия.

Важным отличием России-Евразии для Савицкого являлись ее географические и климатические признаки. Первоначально связующим звеном между европейской и азиатской частями называлась линия черноземов, потом таким звеном стала степь, наконец, «флагоподобность» всех основных природно-климатических зон, начиная от тундры и заканчивая пустыней, протянувшихся наподобие полос флага от западных границ России-Евразии до ее Тихоокеанского побережья. С этим у Савицкого связывалось видение особой роли России-Евразии в современном мире. В статье «Континент-океан (Россия и мировой рынок)» он пришел к выводу о существовании двух противоположных принципов взаимоотношений стран — «океанического» и «континентального». Первым типом являлись европейские страны, ко вторым же относилась Россия. Выход из данной ситуации Савицкий видел в создании хозяйственно взаимодействующих друг друга отдельных, пространственно соприкасающихся областей континентального мира.

Приведенные положения об особом отношении континентальных государств к мировому океаническому рынку служили обоснованием неизбежности государственного вмешательства в экономику. Отчетливо осознавая связь с государственным вмешательством в экономику таких недостатков, как бюрократизм, волокита и бесхозяйственность, евразийцы считали средством их изживания, наряду с сознательной борьбой с ними самих государственных органов, также и конкуренцию со стороны частного предпринимательства. Для евразийцев были неприемлемы стяжательский характер западной цивилизации, подчинение человека погоне за прибылью, замена человеческих отношений жестким экономическим расчетом, дух рационализма и конкуренции. Необходимо, по их мнению, третий путь, устанавливающий связь материального с духовным и умело сочетающий то, что должно быть национализировано, с тем, что должно оставаться частным (земля), потому что «хозяйское ценование хозяйства начинается с религиозного корня». Следуя своим принципам, евразийцы разработали концепцию «добротного хозяина»,

который рассматривает хозяйство не просто как средство получения прибыли, а для исполнения некоторой нравственной миссии. Так, **Николай Николаевич Алексеев** (1879–1964) полагал, что общее направление пути, которому должно следовать преобразование собственности, можно выразить в формуле: «ни капитализм, ни социализм».

Евразийская модель смешанной экономики была, по их мнению, наиболее адекватна географическим, экономическим и историческим условиям России. Плановое хозяйство и предоставляемая личности свобода выбора хозяйственных форм, согласно Савицкому, — два внешне противоречивых, а по существу, вполне согласуемых принципа. В связи с этим Алексеев развивал концепцию «праведного государства». Право не должно быть оторвано от обязанности, обязанность должна обосновывать правомочие и сливаться в правоотношении в одно органическое целое, как это и соответствует духу подлинно христианского вероучения. Таким образом, евразийство развивало особую философию культуры, тесно связанную в своих истоках со славянофильством. Оно продолжалось и в последующем в философии Л. Н. Гумилева.

Особую значимость для русской философии XX в. представляет творчество **Ивана Александровича Ильина** (1883–1954) — оригинального ученого, внесшего большой вклад в развитие русской философско-правовой мысли. Он закончил юридический факультет Московского университета. В 1910–1912 гг. жил за границей, где продолжал свою научную деятельность в университетах Гейдельберга, Парижа, Берлина. Преподавал в Московском университете. В 1922 г. был выслан в Германию и там принял участие в создании Центра русской культуры. Был крупным идеологом Белого движения. В 1938 г. был вынужден спасаться от нацистов в Швейцарии. Творческое наследие Ильина огромно и насчитывает более 40 книг и брошюр, несколько сот статей, более ста лекций и большое количество писем.

Его философия во многом посвящена исследованию нравственно-религиозных оснований права. В период, когда в философии права господствовали позитивистские тенденции, он показал необходимость апелляции к духовности человека в решении философско-правовых вопросов, ставил цель снять противоречие между государством и индивидом, частным и общественным интересом, естественным и положительным правом, внешней и внутренней свободой личности.

В творчестве Ильина всестороннее и глубокое освещение получает проблема противостояния злу. Решая ее, он критикует теорию «непротивления злу насилием» Л. Толстого, полагая, что непротивление есть потворство злу. Согласно Ильину, «добро есть любящая сила духа, зло — слепая сила ненависти». Поэтому в борьбе со злом нужно использовать, прежде всего, душевно-духовное воздействие на человека. И если этого воздействия недостаточно или оно неосуществимо, тогда только можно прибегнуть к физическому воздействию, к «заставлению», которое позитивно ориентировано на заставляемого человека и на его душевно-духовный мир. Цель его состоит в том, чтобы направить другого (себя) на путь истинный, искоренить в душе зло.

Отсюда следует необходимость регулирующих и контролирующих правовых норм и государства, и здесь, по Ильину, очевидна тесная связь государства, права и нравственности. Поддержание правопорядка является задачей не только государства, а зависит от каждого человека. Если государство воплощает в себе положительное право, то каждый отдельный человек должен поддерживать в себе идею «живого» естественного права. Важнейшим условием процесса самовоспитания является наличие любви к добру. При этом под любовью Ильин понимает чувство, заботящееся о том, как сделать самого человека лучше. Здесь совесть является важнейшим началом в самовоспитании, она несет в себе печать Божественного присутствия, являясь той ниточкой, которая связывает душу человека с Богом.

Однако путь силы не есть путь праведности. Воспитание и самовоспитание имеют перед собой конечную цель не просто сделать человека высоконравственным, но и сформировать в нем здоровое правосознание, которое является основой нравственности. С его точки зрения, нормальное правосознание является результатом воспитания нравственной культуры человека в семье. Основа нормального правосознания — естественная реакция человека на совершение несправедливости, что предполагает тесную связь права, морали и свободы личности. Духовное единство людей может возникнуть только тогда, когда каждый отдельный человек духовно и религиозно самостоятелен и индивидуален, имеет в себе источник духовного опыта и является субъектом нормального правосознания.

Учение о нормальном правосознании И. А. Ильина было тесно связано с предшествующей отечественной философией права и с классической философией, блестящим знатоком которой он

был. Оно находилось в основном русле исследований русского зарубежья, с работами Б. П. Вышеславцева и С. Л. Франка. В целом же философия русского зарубежья, несомненно, отличалась своим консерватизмом и религиозностью.

Развитие русской философии XX в. тесно связано также и с трудами философов, которые продолжали жить и творить на территории СССР. Г. Г. Шпет, П. А. Флоренский, А. Ф. Лосев, М. М. Бахтин, Л. П. Карсавин, не имея возможности для свободного философского творчества, тем не менее, продолжали писать и создавать интереснейшие сочинения. Некоторые из них: П. А. Флоренский, Л. П. Карсавин, Г. Г. Шпет — погибли в сталинских лагерях. Их труды являются важнейшей составляющей русской философии в ее национальном и универсальном значении.

В контексте отечественной философии XX в. необходимо назвать и советских философов, которые стремились выявить гуманистические стороны марксизма. Работы А. А. Богданова, Э. В. Ильенкова, М. К. Мамардашвили, М. С. Кагана, В. П. Тугаринова и др. раскрывали «человеческое» содержание марксизма. Дискуссии 1960-х гг. о творчестве «молодого» Маркса и публикация его «Экономическо-философских рукописей. 1844 г.» стали важной приметой «оттепели» в советской идеологии и обществе. Они показали, что в марксизме, несомненно, имеется оригинальная антропология — учение о целостном и духовном человеке.

В заключение следует отметить, что русская философия всесторонне проявила себя как феномен многонациональной духовной культуры России. Общей темой русской мысли являются проблемы человека и мира, общества и истории, нравственности и справедливости. Все они решались в русской философии с гуманистических и нравственных позиций защиты интересов человека в контексте общества, народа. Гуманизм русской философии тесно связан с ее «всемирной отзывчивостью» и способностью к усвоению духовных ценностей и обычаев других народов.

Необходимо сказать и о том, что, несмотря на некоторое начальное отставание в своем развитии от западноевропейской философии, русская философия сумела его преодолеть. В XIX в. она продемонстрировала удивительную способность к ускоренному прогрессу, и отношения между русской и западноевропейской философией перестали быть односторонне направленными. В это время происходит расцвет и возникает «цветущая сложность» философской культуры в России, создаются многие оригинальные

и глубокие философские концепции. Русская философия начинает оказывать все большее влияние в странах Запада, где становятся известными имена Н. Г. Чернышевского, А. И. Герцена, Г. В. Плеханова, М. А. Бакунина, Вл. Соловьева, П. А. Кропоткина, Н. И. Кареева, Л. Н. Толстого, Ф. М. Достоевского и др. В это время ярко проявляется и такая особенность русской философии, как концептуальное разнообразие, отражающее ее творческие возможности, соответственно, невозможно свести все идейное богатство русской философии к одному-единственному направлению.

Однако русская философия — это не только прошлое. Она продолжает развиваться и в настоящее время, сохраняя свои основные парадигмы. В этом и состоит внутреннее единство русской философии и философии в России, и в этом залог сохранения духовного преемства многонационального российского народа.

Литература

1. *Бердяев Н. А.* Философия творчества, культуры и искусства. Т. 1–2. М.: Искусство, 1994.
2. *Соловьев В. С.* Оправдание добра: Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Республика, 1988.
3. *Чаадаев П. Я.* Избранные сочинения и письма. М.: Правда, 1991.
4. *Чичерин Б. Н.* Философия права / Под ред. И. Д. Осипова. СПб.: Наука, 1998.
5. *Осипов И. Д.* Русская культурология (в соавторстве): Учебное пособие. СПб.: СПбГУ, 2006.

Часть III

Философия XX–XXI вв.

ГЛАВА 13

Философия прагматизма

Возникновение прагматизма было обусловлено интеллектуальной ситуацией, в которой пребывала американская культура во второй половине XIX в. Одним из влиятельнейших философских течений в англоязычных странах того времени был абсолютный идеализм, представители которого — Т. Грин, Ф. Брэдли, Дж. Мак-Таггарт и Б. Бозанкет в Англии и Дж. Ройс в США — выдвинули, следуя за Гегелем, в качестве главного своего принципа идею о примате целого над частью: согласно ведущему американскому представителю неогегельянства Джосаие Ройсу, человек имеет ценность только как часть сообщества — целостности, от которой зависит и внешнее поведение индивида, и его желания и стремления, и его мировоззрение. Так как цель существования человека задается ему тем целым, в которое он входит как один из элементов, то существовать поистине он может лишь тогда, когда его жизнь посвящена реализации идеалов целого. Существовать — значит осуществлять в своем конечном, ограниченном бытии абсолютную и бесконечную цель. Следовательно, «воплощающий в себе всеобщий смысл абсолютной жизни универсум необходимым образом определяет, согласно рассуждениям Ройса, всю полноту реальности существования человека. Это существование представляется американскому философу в качестве индивидуального воплощения абсолютного смысла»¹. Иными словами, вне социального целого человеческая жизнь как

¹ Сидоров И. Н. Философия действия в США: от Эмерсона до Дьюи. Л.: ЛГУ, 1989, С. 78.

жизнь самостоятельного и самодостаточного индивида не только не имеет никакой ценности и смысла, но и вообще невозможна.

Принципиальная концептуальная трудность этой теории состоит в том, что базовым ее положением является постулат о существовании Абсолюта, обладающего волей и сознанием и способного ставить себе цели и прилагать усилия для их достижения, хотя в нашем человеческом опыте нет ничего, что прямо и непосредственно свидетельствовало бы о существовании такого рода объектов. Более того, в абсолютном идеализме этот объект вводится как не требующий доказательств и не подлежащий никакому сомнению. Другой трудностью была проблема ценностного характера: если индивид ценен только тогда, когда реализует волю целого, то это лишает его практически всякой свободы, так как вся свобода его ограничивается выбором тех или иных способов осуществления абсолютных целей, ставить же цели сам он не может. Абсолютный идеализм стал постепенно сдавать свои позиции как в Европе, так и в Америке по той причине, что социокультурная ситуация в странах Запада менялась и основные положения доктрины неогегельянства все менее и менее соответствовали ей.

Чарльз Сандерс Пирс

Пирс (1839–1914) наряду с Уильямом Джеймсом является «отцом-основателем» философии прагматизма, и это далеко не единственная его заслуга перед современной философией. Он также является одним из создателей семиотики (науки о знаках).

Пирс отталкивался от понятия опыта. Это всегда опыт *человека*, именно человек является его субъектом, и хотя дано ему может быть очень многое, в том числе и непосредственное видение Абсолюта (при ярких религиозных переживаниях или при острых психозах), центром тяжести при этом все равно остается человек, а бог или Абсолют приравнен по своему онтологическому статусу ко всем остальным объектам опыта — реальным предметам, плодам воображения и галлюцинациям. Опыт никак не структурирован. Все есть случайность, нет никаких закономерностей, которые были бы имманентно присущи самому миру, поэтому ориентироваться в такой Вселенной, опираясь на нее самое, невозможно. Кроме того, даже если в самой природе существуют какие-то абсолютно необходимые

отношения между объектами, у человеческого интеллекта вполне может не хватить сил для их познания. Поэтому познание будет зависеть от уверенности человека в том, что сформированная им картина реальности истинна и адекватно отражает саму реальность. «Вера всего лишь восполняет недостаток знания при необходимости незамедлительно принять практическое решение»; у Пирса она становится базисом любого познания.

Человек, утверждает Пирс, всегда стремится действовать, то есть изменять физический мир и поведение других людей, и познание осуществляется им прежде всего с целью уяснить себе те свойства объектов окружающего мира, которые имеют отношение к его намерениям. Иными словами, новация Пирса по сравнению со всей предшествующей философской традицией заключалась в том, что он одним из первых осознал наличие между субъектом и объектом посредника, через которого и идет любой познавательный процесс. Согласно классическому рационализму, мы познаем объект (в идеальном случае, конечно) полностью и во всех его существенных чертах, а если в познавательный процесс вмешиваются наши интересы, склонности, симпатии и антипатии, то познание становится в большей или меньшей степени неадекватным и неточным. Пирс же выдвинул идею о том, что познание всегда в своих специфических чертах обусловлено иррациональным аспектом нашей личности — прежде всего нашими интересами. Он писал: «рассмотрите, какого рода следствия, могущие иметь практическое значение, имеет, как мы полагаем, объект нашего понятия. Тогда наше понятие об этих следствиях и есть полное понятие об объекте».

Отсюда следует и определение Пирсом понятия реальности. Она не существует сама по себе, независимо от человека. То есть для каждого конкретного индивида реальность безусловна, но только в той же мере, в какой безусловна культура, в которой он воспитан. Так, Пирс указывает на существеннейшую роль, которую играет в формировании реальности культура и ее носитель — общество. Однако еще большую роль играет в конструировании этого концепта понятие нашего человеческого интереса и нашей веры вместе с ее антиподом — сомнением.

Для человека важно не достижение внешних, объективных результатов, а определенное изменение его собственного психического состояния, причем внешние объекты выступают здесь только как *инструменты* для этого изменения. Пока человек сомневается, пока он пребывает в состоянии неуверенности, он будет исследовать —

мир, себя, свои взаимоотношения с миром. Мы познаем для того, чтобы успешно осуществлять наши желания, поэтому и в объектах выделяем как существенные те черты, которые имеют какое-то отношение к нашим интересам, то есть свойства, которые в наибольшей степени способствуют устранению в нас чувства сомнения. Поэтому понятие об объектах мы составляем себе в зависимости от того, чего мы пытались достичь при помощи этих объектов.

Пирс предлагает ряд методов закрепления веры, различающихся по степени надежности и эффективности, и первым из рассматриваемых им методов является *метод упорства*. Пользуясь этим методом, человек, раз ухватившись за какое-то воззрение, какую-то идею или теорию, придерживается ее, несмотря ни на какие попытки других людей опровергнуть ее, ни на какие события, происходящие с ним и вынуждающие его изменить своей вере. Этот метод хорош тем, что дает, как правило, очень яркие и выразительные результаты, и прежде всего — совершенный интеллектуальный покой. Однако этот метод — наихудший из всех, ибо против него социальная практика и сама реальность. Социальная практика размывает любое верование, так как человек, видя, что другие придерживаются иных взглядов и более успешны в жизни, чем он, может усомниться в абсолютной ценности и истинности собственных воззрений. Так в душе его снова пустит всходы мучительное сомнение, и с этим чувством придется бороться снова. Кроме того, упорное следование какой-то идее может усложнить жизнь настолько, что вполне может встать вопрос об элементарном физическом выживании человека. Все это делает сферу применимости метода упорства весьма ограниченной.

Второй метод — *метод власти* — более эффективен, главным образом потому, что способствует закреплению верования не только в отдельном индивидуе, как метод упорства, но и в обществе. Суть его выражена в великолепных строках, которые нельзя не процитировать полностью: «Пусть же действует воля государства вместо воли индивидуума. ... Устраним из представлений людей все мыслимые причины умственных изменений. Будем держать их в невежестве, чтобы они не научились думать иначе, чем они думают. Привлечем на свою сторону их страсти, так чтобы они относились к индивидуальному и необычному мнению с ненавистью и ужасом. Запугаем и заставим замолчать всех тех, кто отвергает установленную веру. Побудим народ отворачиваться от таких людей и вываливать их в дегте и перьях или учредим расследование образа мыслей подо-

зреваемых, и если они будут признаны виновными в том, что придерживаются запрещенных верований, подвергнем их примерному наказанию. Если полного согласия нельзя достичь иным образом, то поголовное избиение всех тех, кто не придерживается надлежащего образа мыслей, всегда оказывалось весьма эффективным средством для того, чтобы создать единое мнение в стране».

Однако и этот метод далеко не идеален — в основном потому, что никакая, даже самая тоталитарная власть не в состоянии контролировать абсолютно все мнения и воззрения каждого из своих подданных в течение сколько-нибудь продолжительного времени, поэтому мнения по целому ряду важных вопросов приходится оставлять на усмотрение самих людей, которые необходимо будут формировать свои воззрения, следуя естественному порядку вещей.

С этим порядком наилучшим образом согласуется третий, наиболее эффективный метод закрепления верования — *научный*. Он отличается от двух предыдущих тем, что они зависят от «человеческого фактора». Научный метод дает нам возможность для построения мировоззрения, наименее подверженного сомнениям. Однако если рассмотреть научный метод в сочетании с прагматической максимой, получится, что реальность, хотя и существует независимо от нас, в своих свойствах определяется нашим мнением о ней, ибо мы видим в объектах только то, что отвечает нашим интересам в данный момент времени. По этой причине истиной для Пирса оказывается не соответствие высказывания описываемой им действительности, а удовлетворительность его, способность эффективно устранять сомнение и неуверенность.

Но и научный метод не дает абсолютно надежного убежища от чувства сомнения, так как наше знание в силу его детерминированности интересами субъекта остается неполным. Пирс резко критикует учение о *необходимости* и подчеркивает принципиальную погрешность всякой теории. Эта концепция получила у него специальное название «фаллибилизм» (*fallibilism*). Эта доктрина означает, что никакое знание не может быть окончательным. Реальность понимается Пирсом как объект окончательного всеобщего мнения или верования, или, говоря иначе, реальность — это то, во что будут верить все исследователи. Реальное для него смешивается с мыслью о реальном.

Итак, у Пирса верование в реальность окружающего нас мира превращается в основное условие не только постижения нами этого мира, но и его существования, ибо Пирс фактически вос-

становливая в своей философии, хотя и в несколько измененном виде, известный принцип Беркли — *esse est percipi*. Мы никогда, собственно, не имеем дела с действительностью самой по себе, но всегда вынуждены работать только со *знаками* действительности. Понимание этого побудило Пирса обратить особое внимание на теорию знаков. Понятию знака он дает краткое, но очень емкое определение: знак — это любое А, обозначающее В для С. Например, красный свет светофора для человека, знакомого с элементарными правилами дорожного движения, означает запрет на движение, в то время как для человека, выросшего, скажем, в джунглях Амазонки, он не обозначает ничего.

Знаки делятся на иконы, индексы и символы. Иконический знак — это знак, который обозначает что-то в силу своего видимого сходства с обозначаемым объектом. Таковы портреты как знаки изображенных на них людей, наглядные схемы, диаграммы, чертежи и т. п. При этом, конечно, знак-икона вовсе не обязательно должен обладать абсолютно точным и полным сходством с обозначаемым предметом. Индекс — это знак, физически связанный со своим объектом. Индексами будут следы на снегу как знак того, что здесь кто-то прошел, шрам на лице как знак сабельного удара и т. п. Наконец, символ — это знак в собственном смысле слова, функционирующий в этом качестве независимо от наличия или отсутствия сходства между ним и обозначаемой вещью или их физической связи. Это конвенционально принятый знак, правила формирования интерпретанты которого всецело зависят от социальных установлений. В частности, все слова всех человеческих языков — кроме, может быть, сугубо звукоподражательных (и являющихся поэтому иконами), — а также составленные из них предложения суть именно символы.

Уильям Джеймс

Джеймс (1842–1910) — возможно, самая яркая фигура во всем прагматистском «пантеоне», и довольно часто даже саму философскую систему прагматизма связывают с его именем. К философии он шел от естественных наук — биологии, психологии и т. д. В его учении еще более возрастает роль веры, а понятия опыта и плюрализма становятся ключевыми. Основой личности являются психологиче-

ские данные — информация, поступающая в организм от внешнего мира и вынуждающая его приспособляться к среде, причем эти данные — то есть познание материальных объектов и состояний познающего духа — выступают функциями мозговой деятельности, изменяясь параллельно последней и относясь к ней как следствие к причине.

Джеймс отверг распространенный в его время подход к сознанию как к системе четко отделенных друг от друга, дискретных психических состояний, атомарных «идей» или «перцепций». «Психологический атомизм» можно понимать только как вспомогательные конструкции, но не как что-то, существующее само по себе, независимо от нас. Понятия вторичны относительно психического субстрата, который Джеймс называл «потокосом сознания». Сознание, согласно Джеймсу, в своих основах нестабильно и несамостоятельно. Естественно, что отдельные элементы или компоненты сознания превращаются в относительно неизменные психологические «блоки» только в результате саморефлексии. Для решения вопроса о познании Джеймс прибегает к разделению двух сфер бытия — сферы перцептов и сферы концептов, которые выделяются постепенно из перцептов и снова растворяются в них.

В первом приближении различие перцептов и концептов — это различие между ощущениями, которые вызываются различными объектами внешнего мира и идеями этих объектов. При этом Джеймс замечает, что между уровнем концептов и уровнем перцептов нет никаких прямых и органических связей. Уровень концептов лишь надстраивается над перцептивным и существует благодаря ему, но не за его счет. Концептуальный уровень онтологически самостоятелен, что допускает самодостаточность первоначального ощущения. Иначе говоря, понятия формируются с сугубо прагматическими целями и служат нам удобными инструментами сначала для успешного приспособления к особенностям бытия, а затем и для его активного освоения. Суть понятий, следовательно, заключена в их употреблении.

Джеймс в еще большей степени, чем Пирс, подчеркивает активную, творческую роль человека по отношению к потоку сознания: он не просто активен по отношению к миру, но является его истинным творцом. Как психолог, Джеймс был отлично осведомлен о роли инстинктов в жизни человека и объяснял опыт и отношение его к человеку тем, что всем представителям вида *Homo sapiens* свойственны определенные врожденные формы поведения и способы

реагирования на стимулы окружающей среды, то есть инстинкты, которые определяют интересы человека и их осуществление. Здесь Джеймс придерживается субстанциалистского взгляда на человека как на существо, имеющее природу, которая не подвержена превратностям времени и одинакова у всех людей, во всех обществах и во все исторические эпохи, а то, что отличает людей друг от друга, суть лишь эпифеномены, случайные свойства, которые никак принципиально не меняют человеческую природу.

Духовное и материальное в философии Джеймса выступают только как условные ментальные конструкции, как регионы, граница между которыми устанавливается самим человеком в зависимости от его интересов и намерений и поэтому постоянно изменяется. Отсюда он делает важный вывод: никакого сознания не существует. Конечно, Джеймс далек от мысли, что человек — только биологический механизм, и не отрицает существования личности как таковой со всеми ее мыслями, чувствами, желаниями и намерениями. Более того, существование личности, существование *психики* для него — один из важнейших постулатов, так как именно психика является «передаточным механизмом», связывающим слепые и всегда и везде одинаковые инстинкты с изменчивой и текучей реальностью. Он отрицает взгляд на сознание как на «вещь». Личность существует, но непостоянна и ежеминутно переопределяет сама себя: изменяет свои границы в зависимости от целого ряда разнообразных интересов, управляющих всеми ее реакциями, мыслями и намерениями.

Но, если это так, тогда исчезает и Бог как нечто, что определено отличается от человека. Если представить себе Бога и человека классических рационалистов и обыкновенных верующих в виде множеств, то очевидно, что у этих множеств нет общих элементов. Бог же Джеймса — живой элемент индивидуального человеческого опыта, жизни, ментальный конструкт. Здесь мы видим важную особенность учения Джеймса об истине и путях ее достижения: новое знание может считаться истинным только тогда, когда оно успешно встраивается в систему наших старых представлений о мире и о самих себе. Структура мира, которую мы налагаем на наш опыт, должна быть наиболее комфортной для нас, отвечающей наиболее важным нашим интересам и потребностям. Следовательно, мир как таковой принципиально непознаваем для нас. Мы можем знать только ту часть Вселенной, с которой непосредственно имеем дело и свойства которой могут способствовать или препятствовать осуществлению наших желаний.

Для Джеймса не существует никакого Абсолюта, который мог бы определять свойства вещей. Вещи у него сами по себе самостоятельны и определены могут быть только человеком, поэтому сущность их задана лишь относительно — для данного субъекта в данный момент времени. Поэтому естественным следствием доктрины радикального эмпиризма будет плюрализм.

Следствием субъективизма, предполагающего, что картина мира зависит преимущественно от того, кто ее создает, является и прагматическая теория истины, выдвигаемая Джеймсом. Он пытается выработать такое понимание истины, которое эффективно работало бы во всех областях — житейской, научной, этической, эстетической, религиозной и т. д. Результатом этих усилий стало понимание истины как *работоспособности*: если идея или теория позволяют мне успешно и с наименьшими затратами времени и сил достигать целей, которые я перед собой ставлю, то *для меня* эта теория истинна. Итак, все понятия или интеллектуальные конструкции выполняют определенные функции в нашем опыте, и главная из них — это подготовка индивида к встрече с определенными событиями или объектами в будущем. В классическом рационализме считалось, что истина имманентно присуща некоторым идеям. Джеймс же утверждает, что истина с идеей лишь *случается* — после того, как идея была проверена и мы убедились, что она эффективно работает (в этом случае она истинна) или бесполезна (то есть ложна). До проверки же истинностный статус идеи остается «нулевым». Истина, таким образом, не открывается в процессе проверки идеи, а *создается*, это процесс. Вторая особенность: «истина — то, что „работает“, имеет практические последствия, отвечающие нашим потребностям», а следовательно, истина тождественна полезности.

Это связано с общим пониманием Джеймсом сути прагматизма. Для него это только метод улаживания философских и научных споров, то есть этот метод нацелен не на познание реальности самой по себе, а, скорее, на «наведение мостов» между отдельными индивидами, между индивидом и обществом и, наконец, между разными обществами. Иначе говоря, если для нас нет никакой разницы, примем ли мы как свое мировоззрение идеализм или материализм, то и действительной разницы между ними нет. Точно так же и с Богом: если психологические последствия принятия веры в Бога или атеизма для нас одинаковы, то между верой и неверием нет никакого различия. Однако вера в Бога для человека дает значительно больший психологический комфорт, она полезна.

В концепции Джеймса человек есть продукт тысячелетнего развития культуры, отречься от которой без полного распада личности невозможно. Все это подводит нас к третьей особенности понимания Джеймсом истины: «Истина должна быть совместима с предыдущими истинами и с новыми фактами». Это возможно лишь при условии, что мы не только намеренно отбираем факты так, чтобы они могли уложиться в непротиворечивую концептуальную схему, но и для начала эту схему создаем. Последняя особенность теории истины Джеймса — это то, что он сам называет «кредитной теорией истины». Суть ее состоит в том, что мы можем считать истинной идею, даже если она для нас непосредственно бесполезна или вредна, при условии, что она оказалась полезной для кого-то другого в той или иной жизненной ситуации.

Джон Дьюи

Этот мыслитель — не только один из ведущих философов Америки XX в., но также и творец современной американской педагогики, разработке проблем которой он посвятил немало сил и времени. При Чикагском университете он организовал школу, в которой преподавал потом в течение ряда лет. Помимо научной и философской работы, он также активно занимался общественной деятельностью, много путешествовал, причем посетил и Советский Союз (в 1929 г.), о котором написал впоследствии довольно благожелательную книгу.

В философии Джон Дьюи (1859–1952) следует в русле тенденций современной ему философской мысли США, то есть солидаризируется с «борьбой против абсолютов», поддерживая Джеймса и Пирса против абсолютных идеалистов. Основной проблемой современной философии, утверждает Дьюи, является ее неадекватность нынешней социальной и культурной реальности. Проще говоря, философия сильно устарела и давно нуждается в основательной модернизации. Мы видим, говорит Дьюи, каких успехов добились позитивные науки в своих сферах бытия, какую массу точного и, главное, полезного для человека знания позволил добыть научный метод. Однако в том, что касается этики, религии, экзистенциальных проблем человечества, прогресс далеко не так выразителен — более того, здесь мы наблюдаем такую же стагнацию, которая была свойственна первобытным народам и которая

в условиях современности просто вредна. Прогресс в ценностной и религиозной сферах следует ускорить, для чего и необходима реконструкция — внедрение в гуманитарный дискурс тех же методов исследования и интеллектуальных ценностей, какие характерны для естественных наук. Совершить же эту реконструкцию должна философия, которая, однако, прежде сама должна подвергнуться радикальному преобразованию.

Основная негативная черта современной ему философии виделась Дьюи в том, что философская мысль очень жестко ориентировалась на поиск в природном и социальном мире и укрепление в сознании людей неких «высших» и потому вечных и неизменных ценностей. Склонность европейской мысли к умозрительному постижению мира привела к принижению не только чувственного познания, но и вообще всех познавательных методов, так или иначе связанных с оперированием реальными, материальными объектами, и породила своеобразный «интеллектуальный сомнамбулизм», дав миру целую плеяду квазимыслителей, полностью порвавших с практикой, но имеющих зато среди масс высокий моральный авторитет.

Такое отношение к фактам и теориям было, по мнению Дьюи, обусловлено социально-психологическими причинами: древние общества были статичными, выше всего в них ценился заветный древними порядок (вспомним Конфуция: «Я верю в древность и люблю ее»), бессознательное отступление от которого понималось как грех, сознательное — едва ли не как святотатство. Для идеологического обоснования необходимости сохранения и поддержания когда-то заведенного порядка и выдвигались различные теории, утверждавшие наличие в человеке сотворенной Богом вечной природы, от которой зависит природа общества. Современная Дьюи философия, несмотря на многочисленные достижения науки, техники, политики Запада, все равно оставалась в плену этой парадигмы, которая служила и служит источником большинства наиболее болезненных философских проблем. В действительности философия, равно как и другие формы интеллектуальной практики человека, служит лишь одной цели — делать легче жизнь человека, помогая ему преодолеть встающие на его пути препятствия. Философия, иными словами, должна быть *практичной*.

Как и у других прагматистов, базовым понятием в философии Дьюи является понятие опыта. «Опыт «есть все» ...это — взаимодействие живого бытия с природным и социальным окружением;

того, что создано природой и обществом, и того, что вносит в него индивид собственной деятельностью». Эта концепция опыта показывает, как Дьюи пытался освободить философский дискурс от разного рода метафизических допущений — духа, материи, субстанции и т. д. Опыт у него, как и у Джеймса, нейтрален. Новация Дьюи в понимании этого концепта состоит в том, что он подчеркивает активность субъекта в формировании опыта. Опыт понимается в значительной мере биологически — как адаптация к среде. Это обмен воздействиями между организмом и средой, причем среда источник случайностей, непредвиденных событий, на которые организм должен как-то реагировать, но и своего рода «зеркало» (как правило, кривое), которое может отразить действия организма самым неожиданным образом. В обоих случаях среда вносит в бытие субъекта элемент случайности.

Отсюда вытекает важное следствие: если в раннем прагматизме (как и в классическом рационализме) границы субъекта и объекта полагались абсолютными и не подлежащими никаким изменениям, то у Дьюи они подвижны, так что любой элемент оппозиции «духовное—материальное» может в одних ситуациях считаться частью материального мира, а в других — частью собственной личности того индивида, который с этим миром взаимодействует.

Однако субъект и окружающий мир взаимозависимы, а это значит, что объекты не только детерминированы в своих существенных характеристиках субъектом, но определяются им в процессе активного взаимодействия со средой. До всякого проявления творческой активности, таким образом, субъект лишен знания о мире, а следовательно, он и сам пребывает здесь в состоянии чистой потенциальности и осуществляется в полной мере лишь тогда, когда предпринимает попытки преобразовать среду. Созерцание поэтому Дьюи считает методом познания, сфера применимости которого весьма узка, а эффективность — сомнительна. Новация, привнесенная Дьюи в прагматизм, состоит в том, что у Пирса и Джеймса субъект был «созерцателем», у Дьюи же познание вообще невозможно, если субъект не попытается изменить мир в соответствии со своими интересами.

Впрочем, далеко не всякая ситуация заставляет человека действовать, а значит, и познавать. К этому его побуждают лишь ситуации определенного типа, которые Дьюи называет проблематическими: это ситуации, требующие от нас предпринимать какие-то меры по их преобразованию, приспособлению социального мира

и индивида. Попадая в проблематическую ситуацию, человек должен не только отстраненно познавать ее, но прежде всего пытаться ее изменить, и именно в этих попытках и состоит процесс всякого, в том числе и научного, исследования. Разрешается проблематическая ситуация тогда, когда индивид находит некий *modus vivendi*, который не только обеспечивает душевный и материальный комфорт самому человеку, но и признается другими людьми.

Исключительно для преобразования ситуаций у человека выработалась в ходе эволюции такая специфическая форма реагирования на среду, как мышление. Функция его сугубо утилитарна — оно предназначено для наиболее успешного разрешения проблематических ситуаций, поэтому и все формы мысли суть только *инструменты* для этого (отсюда и название учения Дьюи — *инструментализм*, согласно которому «понятия вовсе не отражают действительность. Их функция чисто инструментальна; *они не более похожи на свой объект, чем ключ на замок, который он открывает*»). Мышление имеет одну главную задачу — так организовать практическую деятельность индивида, чтобы она превратилась «в связное целое, подчиненное единому принципу, каковым выступает цель». Таким образом, познание мира в философии Дьюи — это в первую очередь его преобразование. Познание ориентировано на будущее: мы можем познать мир, только если мы создадим проект нового, лучшего (хотя бы только с нашей собственной точки зрения) мира и предложим способы его реализации. Задачи философии — обеспечить теоретический — ценностный — базис для такого преобразования мира.

Итак, главная цель философии, поставленная перед ней современностью, — помочь человеку адаптироваться к существующему положению вещей прежде всего в моральном, ценностном отношении. Предшествующая философская мысль говорит человеку, что мир покоится на абсолютном и не подверженном течению времени онтологическом субстрате (Бог, материя, Абсолютный дух и т. п.), который выступает вместе с тем и как источник абсолютных норм мышления и поведения. Но современная культура с ее изменчивостью и с широтой ее интеркультурных контактов делает такую мировоззренческую установку явно дезадаптивной, поэтому вслед за изменениями в канонах научного исследования должны наступить и изменения в канонах морали. Благодаря воздействию науки на сферу морали «правила смягчаются до принципов, а принципы превращаются в способы понимания». В современных условиях

«*нравственные*» блага и цели существуют только там, где необходимо что-нибудь сделать. «Мораль — это не каталог мер или свод правил, которым надо следовать так же, как инструкциям аптекаря или кулинарным рецептам. Потребность в морали есть потребность в специфических методах исследования и приспособления к ситуации».

Основной функцией философии является увеличение адаптивных сил личности, а это, естественно, предполагает наличие определенных навыков, «жизненного опыта», который требует постоянного поддержания своих приспособительных механизмов в боевой готовности и постоянного поиска новых инструментов адаптации. Так и современная школа должна учить человека решать необычные задачи, которые имеют целый ряд возможных решений, различающихся не по признаку «правильно/неправильно», а по степени эффективности и перспективности — каждое решение должно открывать человеку новые пути развития и новые возможности личностного роста, то есть вести к новым проблематическим ситуациям, которые человек должен разрешать, вырабатывая уже новые принципы и стратегии поведения. Если же решение ведет человека к тупиковой ситуации, из которой нет осмысленного выхода, то такое решение не *неправильно*, а *неэффективно*.

Интересно, что представление о неэффективных решениях проблематических ситуаций у Дьюи тесно связано с понятием религии. Мир ненадежен и полон угроз. Естественно, что это рождает у человека чувство неуверенности и потребность в какой-то высшей гарантии успешности своих действий, для обретения которой и конструирует образ Бога. Бог — это средство обретения психологического комфорта в ситуациях, вызывающих тревогу, и в этом отношении ничем принципиально не отличается от любых других средств.

Образование же необходимо для того, чтобы избавить человека от потребности постоянно прибегать к помощи иллюзорных объектов и научить его эффективно разрешать все встающие на его пути проблематические ситуации. Образование, по Дьюи, состоит прежде всего в тренировке мышления, развития способностей к исследованию, умение решать нестандартные задачи.

Образование, согласно Дьюи, как система механизмов и стратегий обучения человека разрешению проблематических ситуаций должно быть связано со всем прежним опытом ученика, ибо каждое новое умение, каждая новая поведенческая диспозиция не может противоречить всей массе опыта, приобретенного ранее, и должна

надстраиваться над ней. А так как жизненный опыт у каждого свой, то это означает, что и методы, применяемые в образовательном процессе, должны быть разными и соответствующими специфическому опыту ученика.

* * *

Прагматизм в американской философии довоенного периода занимал поистине центральное место. Даже и в наше время к философскому наследию прагматизма постоянно обращаются самые разные мыслители: достаточно назвать Уилларда Куайна и Кларенса Ирвинга Льюиса, совмещавших прагматистские идеи с неопозитивизмом; Нельсона Гудмена, Уилфрида Селларса, Дональда Дэвидсона, Хилари Патнэма — последователей аналитической философии, в учениях которых, тем не менее, тоже проявляется сильнейшее влияние прагматизма; Сиднея Хука, в философии которого прослеживается явная конвергенция прагматизма и марксизма; одного из ведущих современных американских философов Ричарда Рорти, учение которого прямо называют «постмодернистским прагматизмом».

Неопозитивизм, принесенный в США из Европы в 1940-х гг. эмигрантами, бежавшими от фашизма и войны, на некоторое время довольно основательно потеснил прагматизм на его родине, однако, несмотря на это, доктрина, созданная Пирсом, Джеймсом и Дьюи, сумела сохранить весьма заметную роль в философском дискурсе современной Америки и оказала заметное воздействие также и на европейскую философскую мысль.

Литература

1. *Богомолов А. С.* Буржуазная философия США XX века. М.: Мысль, 1974.
2. *Джеймс У.* Введение в философию; *Рассел Б.* Проблемы философии. М.: Республика, 2000.
3. *Дьюи Дж.* Реконструкция в философии. Проблемы человека. М.: Республика, 2003.
4. *Мельвилль Ю. К.* Чарлз Пирс и прагматизм. М.: МГУ, 1968.
5. *Пирс Ч. С.* Избранные философские произведения. М.: Логос, 2000.

-
6. *Пирс Ч. С.* Принципы философии. СПб.: Санкт-петербургское философское общество, 2001.
 7. *Сидоров И. Н.* Философия действия в США: от Эмерсона до Дьюи. Л.: ЛГУ, 1989.
 8. *Юлина Н. С.* Очерки по философии в США. XX век. М.: УРСС, 1999.

ГЛАВА 14

Феноменология

Феноменология занимает особое место среди других направлений западной философии XX в. Ее основатель **Эдмунд Гуссерль** (1859–1938) разработал такое философско-методологическое учение, которое оказало и оказывает влияние почти на все существующие до настоящего времени школы. Феноменологическое направление можно приблизительно разделить на три группы. Во-первых, это само учение Э. Гуссерля и его непосредственных продолжателей и учеников. Во-вторых, известные мыслители XX столетия, которых не совсем удачно объединяют под одним названием экзистенциалистов. В-третьих, различные психологические, психиатрические и социально-философские школы, часто называемые гуманистическими.

Кроме этого, методологические процедуры феноменологии используют представители религиозной философии, структурализма, постпозитивизма, герменевтики, лингвистической философии и т. д. Феноменологический метод используется в литературоведении, антропологии, теологии, этике, эстетике и т. д. Действительно, в 80–90 гг. XX в. феноменология все больше распространяется как на континенте, так и в англо-американских странах. Все это говорит об общефилософском значении феноменологического метода. У Гуссерля и его учеников метод и теоретическое учение неразрывно связаны, и ныне применение феноменологического метода определенным образом модифицируется в соответствии с общей направленностью учения.

Прежде всего, отметим *эволюцию философии* Гуссерля, в которой очевидно постепенное расширение и обогащение его методоло-

гии. Будучи учеником знаменитого математика К. Вейерштрасса, Гуссерль защищает докторскую диссертацию по вариационному исчислению, но, посещая лекции в Вене известного философа и психолога Ф. Brentano, он решает посвятить себя философии. «Философия арифметики» была его первой философской работой, в которой он пытается дать обоснование важнейшим математическим понятиям — «числа», «множества», «отношения» и т. д. Его он проводит с позиций психологизма, пытаясь вывести эти понятия из элементарных психических актов. Но уже в этой работе он увидел, что эмпиризм и сенсуализм не в состоянии дать такого обоснования, и ввел понятие «чисел в себе».

На непоследовательность позиции Гуссерля указал в рецензии на книгу Г. Фреге и там же рассмотрел главные недостатки психологизма как субъективизма и релятивизма. Под влиянием этой критики, а также после знакомства с «Наукоучением» чешского математики и философа Б. Больцано и работами неокантианца П. Наторпа Гуссерль предпринимает детальную критику психологизма в логике в первом томе «Логических исследований» (1900) и в теории познания во втором. Логика, по мнению психологистов, таких как Т. Липс, Дж. С. Милль, Х. Зигварт и др., является частью психологии. Гуссерль показывает, что логика как теоретическая, априорная дисциплина не может быть обоснована эмпирической психологией как наукой о фактах, законы которой только вероятны. Индукция не может дать нам необходимости и всеобщности логических законов и математических структур. В конце XIX в. такие открытия, как неевклидовы геометрии, кривые, построенные Больцано и Вейерштрассом, не имеющие касательных и др., дискредитировали чувственную интуицию как средство доказательства и показали несостоятельность плоского эмпиризма, на котором основывалась тогдашняя психология. Кризис психологизма во многом был кризисом учения о наглядности любого понятия, как об этом учили Д. Беркли, Д. Юм и Дж. Ст. Милль. В критике психологизма Гуссерль исходит из принципиального различия сущности и факта, рационального и чувственного знания, а также идеального и реального.

Гуссерль старается избежать как объективного, так и субъективного идеализма. Он просто постулирует объективность знания, истины, логических и математических объектов. Обоснование всеобщего и необходимого теоретического знания он видит в различии двух видов переживаний: *чувственном созерцании и идеальной очевидности*, которая, по его мнению, является «Архимедовой точ-

кой опоры», чтобы с ее помощью опрокинуть весь мир неразумия и сомнения. Гуссерль сумел показать, что психологизм в логике приводит к релятивизму и агностицизму.

Во втором томе «Логических исследований» углубляется критика психологизма теоретико-познавательных концепций Д. Локка, Д. Юма, Д. Беркли, Г. Спенсера, Дж. Ст. Милля и дается первый набросок феноменологической теории сознания и метода. Заметим, что Б. Рассел, познакомившийся с «Логическими исследованиями», сказал, что они представляют собой монументальное произведение современной философской эпохи. Обоснование научного знания у Гуссерля похоже на программу И. Канта, поэтому он говорит в последнем своем произведении о радикально коперниканском перевороте, совершенном в феноменологии: он стремится преодолеть недостатки эмпиризма и рационализма и дать их синтез. Он полагает, что старое гносеологическое различие между чувственностью и рассудком находит свое объяснение в различии чувственного и категориального созерцания.

Как и Кант, Гуссерль вначале не принимает исторического развития знаний, поэтому общие понятия, логические структуры, которые лежат в основании всех эмпирических наук, рассматриваются как данные и, конечно же, в этом случае трудно избежать особой формы платонизма. *Идеирующая абстракция* или *зйдетическая интуиция* и является основным средством основания необходимых, априорных истин логики и науки.

Понятие интеллектуальной интуиции, идеальной очевидности Гуссерль развивает в теории и методе *интенциональности*. Интенциональную теорию сознания создает Brentano, оригинальный австрийский мыслитель. Он заимствует понятие интенциональности у схоластов для определения особенностей психических явлений в отличие от физических. Brentano пишет, что каждое психическое явление характеризуется интенциональным наличием предмета. Это то, что мы называем направленностью на предмет или имманентной предметностью. Нельзя думать, что речь идет о реальном отношении между интенциональным актом и предметом.

Совершенно безосновательно упрекать Гуссерля в идеализме, указывая, что всякая предметность у него замыкается в сознании, ссылаясь, например, на его цитату из второго тома «Логических исследований», где он пишет: «Юпитера я представляю не иначе, чем Бисмарка, Вавилонскую башню не иначе, чем Кельнский собор». Свойства действительного, воображаемого и фантастического

существования определяются, по Гуссерлю, соответствующими интенциональными функциями сознания. Гуссерль называет свою философию *трансцендентальным идеализмом*, но уже в «Логических исследованиях» он четко говорит, что понимает под идеализмом не какую-либо метафизическую доктрину, но *форму теории познания*, которая признает идеальное условием возможности познания вообще. Интенциональность есть направленность сознания на объект, всякое сознание есть «сознание о чем-то».

Следует сказать, что Гуссерль правильно замечает важную особенность структуры сознания и познания. Объект сознания не может быть отделен от субъекта. Реальный мир, вещи и события в нем существуют независимо от человека и познавательной деятельности, но объект не существует без субъекта. Объект — это тот образ, который находится перед субъектом, образ, имманентный сознанию. Гуссерль указывает на то, что «вещь, естественный объект, дерево в саду — это и ничто другое является действительным объектом воспринимающей „интенции“». Второе имманентное дерево или также „внутренний образ“ действительного, там наружи стоящего передо мной дерева, ни в коем случае не дано и гипотетически утверждать подобное, ведет к бессмыслице».

Феноменология основательно критикует примитивную концепцию зеркального отражения, не учитывающую активную роль субъекта. В познавательной деятельности субъект сравнивает свойства и отношения рассматриваемого предмета. Поэтому все операции нашего сознания осуществляются в нем самом, главным средством которых является *рефлексия*, направленность акта сознания на результат его деятельности — объект. Гуссерль пишет, что «феноменологический метод осуществляется целиком в актах рефлексии». Иногда метод феноменологии называют субъективным методом, но это не совсем так. Дело в том, что ученый в любой научной области оперирует понятиями, а не вещами. Гуссерль строго разграничивает самонаблюдение и интроспекцию, также как психологическую процедуру и рефлексия. Конечно, он традиционно связывает философский метод с определенными теоретическими положениями, и здесь у него возникает целый ряд трудностей. Резкое отделение и даже противопоставление сферы реального, эмпирического и идеального, сущностного ведет к абсолютизациям, о которых приходится говорить.

Интенциональность, основным видом которой является созерцание сущности, не предполагает какого-либо метафизического

существования сущности ни в сознании, ни вне сознания. Они просто имеются в виду, конструируемые сознанием, как результат его процесса, протекающего по строгим законам. Объект в интенциональном анализе является всегда объектом для сознания. Он никогда не может быть объектом в себе, а объектом воспринимаемым, вспоминаемым, представляемым, воображаемым и т. д. В обыденной практике или в естественнонаучной установке объект и предмет, как правило, не различаются. Однако в философском анализе сознание и объект нераздельные сущности, но находятся в необходимой корреляции. Без объекта нет субъекта, как без субъекта нет объекта. Гуссерль этот корреляционный, интенциональный анализ, на одной стороне которого находится смысл, или *ноэма*, на другой — *ноэза* или акт сознания, конституирующий этот смысл, либо имеющий его в виду, считает основной задачей феноменологии.

Путь к такому анализу открывают операции *редукции*. Метод феноменологических редукций содержит ряд импликаций и, следовательно, различных толкований, на которые нередко указывает сам философ. Это метод «воздержания» (*эпохе*), «исключения» или «заклечения в скобки», который может быть, по его мнению, сопоставлен с картезианским сомнением, но с рядом оговорок. Декартовское универсальное сомнение является попыткой «универсального отрицания». Кроме того, открыв абсолютно достоверную, несомненную основу, чистое *cogito*, Декарт оставил его полностью не исследованным.

Метод редукции у Гуссерля предполагает, прежде всего, исключение естественной установки, которая включает обыденную позицию по отношению к миру как существующему вне и независимо от человека и догматическую установку ученого, также предполагающего само собой разумеющимся существование изучаемой области и научных о ней теорий. *Предварительная* редукция состоит в том, чтобы освободиться от различных предрассудков, готовых теорий исследуемой области, субъективных предпочтений и т. п. То есть от того, что когда-то Ф. Бэкон описывал в учении об идолах. В результате этой редукции мы должны в идеале встать на позицию «незаинтересованного наблюдателя». *Экзистенциальная* редукция — тезис исключения существования мира: вещей, людей, животных; всех индивидуальных предметностей, а также культурных объектов всех видов; эстетических и практических ценностей: права, религии, нравственности, государства. Из сферы суждений исключаются все науки о природе и о духе, как нуждающиеся

в естественной установке. Исключается или «ставится в скобки» формальная логика, так как феноменология ничего не выводит, но описывает, а сама логика и ее законы должны быть обоснованы в чистом, трансцендентальном сознании.

Следующая *редукция* — *эйдетическая*. Гуссерль использует платоновский термин *эйдос* для обозначения сущности. Все случайное и фактическое исключается. Рассматривается только *сущность* в качестве возможности. Сущность мы получаем не из индукции, а в интеллектуальной интуиции, созерцании сущности. Вместо индукции Гуссерль указывает на метод вариаций в фантазии. В «Логических исследованиях» философ сомневался в возможности существования чистого Я и примыкал к Д. Юму и Э. Маху, которые сознание понимают как связь перцепций или комплекс элементов. В «Идеях...» признается существование чистого трансцендентального Я. Ему принадлежат все переживания. Говоря кантовским языком, «я мыслю» сопровождает все мои представления. Это чистое Я исключено быть не может, хотя для многих исследований вопросы о чистом Я могут быть оставлены в стороне.

Гуссерль говорит также о «заклучении в скобки» всех материально-эйдетических дисциплин: геометрии, физики, наук о духе и т. д. — кроме сущностной сферы феноменологически очищенного сознания. Можно подумать, что философ как бы удваивает сущность. Сущность, рассматриваемую как трансцендентную для сознания, например, сущность «число», «вещь» и т. п. и сущности те же самые, но имманентные сознанию. Это, конечно, было бы платонизмом чистой воды. Однако Гуссерль выступает против онтологизации сущности, подчеркивая, что феноменологическая установка всегда должны быть коррелятивной. Наивная, естественная и научно-догматическая позиции предполагают независимыми от сознания не только мир, но и сущностные науки о нем. Гуссерль показывает, что это не так, и его учение акцентирует внимание на анализе ноэтической активности сознания, в которой дается или «конституируется» соответствующий смысл научных положений.

Положительная сторона метода редукции в открытии поля рефлексивного анализа. Конечно, основателя феноменологии справедливо упрекали в невольной онтологизации как сущности, так и самого сознания. Он опирался на традиции всей существующей философской мысли и не мог не использовать ее терминологию, хотя и придавал ей иное значение. Так, он говорит об абсолютном бытии сознания и относительном бытии мира. Другая причина

абсолютизации сознания и его предметностей заключается на этой стадии эволюции гуссерлевской мысли в антиисторическом сугубо логическом и статическом анализе как сознания, так и знаний. Об этом философ прямо заявляет, объясняя независимость сущности от факта и о предшествовании ее факту. Гуссерль подчеркивает, что редукции являются методическими процедурами, которые ничего не изменяют в мире.

Для основателя феноменологии важным было найти радикальное рефлексивное основание для всех областей реального мира, и поэтому в своих последних работах, таких как «Картезианские размышления», «Кризис...» он расширяет поле феноменологической редукции и интенционального анализа на сферы социальности, интерсубъективности и историчности. Статический анализ перерастает в генетический. Но прежде следует рассмотреть проблему конституции у Гуссерля. *Конституция* — это процесс, обратный редукции. Если до редукции мир и вообще все предметности рассматриваются как существующие вне субъекта, то после редукции обнаруживается, что они принципиально не могут существовать вне интенциональной активности сознания, которая в естественной установке сознания оказывается анонимной.

Значит, все то, что редуцируется, уже предполагает конституцию, и не анонимную, а сознательную, иначе откуда бы я знал, что нужно подвергнуть заключению в скобки. На подобные трудности указывает в своих замечаниях Р. Ингарден, полагая, что уже нужно практически осуществить трансцендентально-феноменологическую редукцию, чтобы увидеть ее возможность и необходимость. Подобно тому, как теория редукции допускает метафизическую или идеалистическую интерпретацию, как сведение мира к сознанию, так и конституция, позитивно истолкованная, как раскрытие тех процессов сознания, в которых мы усваиваем социально-культурный мир и готовое знание, может с некоторым основанием истолковываться как выведение мира из трансцендентального сознания.

Целью Гуссерля является исследование *чистого сознания*. В этом смысле он углубляет и расширяет трансцендентализм кантовской философии. В чем Гуссерль не согласен с Кантом? Во-первых, он считает понятие вещи в себе, которая непознаваема, бессмысленным, и в этом отношении говорит о недостаточности радикализма его «коперниканского переворота». Здесь есть на самом деле сложная проблема. Понятие познания вещи самой по себе как она существует в действительности обнаруживает противоречивый смысл.

Можно вообразить многообразие качественно различных мыслящих существ, которые познают одну или ту же вещь, но качественно по-разному, за исключением общих для всех них истин, законов и структур логики, которые в принципе ничего не говорят о содержательных особенностях познаваемой вещи. Гуссерль в критике психологизма справедливо отстаивает абсолютную истину логики против агностицизма и субъективно интерпретируемого положения Парменида: «Человек есть мера всех вещей». Очевидно, что каждый из представителей разумных существ подчиняется одной логике и познает правильно те стороны мира и его вещей, которые соответствуют его природе. Вещь сама по себе могла бы быть абсолютно познана предельной или пограничной сущностью — Богом. Понятие познания вещи такой, как она есть, допустимо в случае единственности существования только человеческого разума.

Несмотря на то что Гуссерль считает интенциональный объект «трансцендентальной основой», предпочтение в конституционной теории дается не *ноэме*, смыслу, но скрытым ноэтическим многообразиям актов сознания, которыми конституируется этот смысл. При этом конституция реальных предметностей является результатом пассивного синтеза, категориальных же — активного, как продуктов «операций» конструктивной деятельности сознания. В «Идеях» и «Картезианских размышлениях» Гуссерль вводит понятие конституции разумом. (В данном случае есть определенная аналогия с кантовским различием рассудка и разума.) Он говорит о «*более точном понятии конституции*»: речь идет не о производстве, не о конструировании предметности, а о прояснении способов их данности в сознании.

В феноменологии разума конституция предметности осуществляется, как существующих или не существующих, истинных или не истинных. Орудием такой конституции оказывается очевидность и ее различные виды. Каждый предмет и каждая область предмета требует своей очевидности. Очевидность для мира живых существ иная, чем очевидность вещей или очевидность математических структур. Было бы, конечно, большой натяжкой считать конституционное учение Гуссерля онтологическим.

Переход от статической к генетической теории и методу интенциональности обусловлен тем, что Гуссерль замечает недостаточность горизонтального рассмотрения активности сознания. Это противоречие особенно выступает в анализе им внутреннего сознания времени. Реальная вещь в восприятии конституируется

не только в пространственном изменении позиции наблюдателя, в пространственном горизонте, но и во внутреннем времени, времени переживания в трех его фазах: прошлое, настоящее, будущее. Для конституции вещи необходим анализ горизонтов не только пространственных, но и временных. В конституции даже логических образов открываются временные горизонты, воспроизводятся первоначальные субъективные процессы, порождающие этот логический образ. Как раз этим занимается *трансцендентальная логика*.

Феноменологический анализ должен показать, как предмет нашего суждения, опыта состоит из последовательностей смысла. *Генетическая конституция* опирается на до-предикативный, то есть первоначальный опыт, который представляет собой внешний опыт, первоначальное восприятие. Этот опыт оказывается у Гуссерля априорным, ведь мы не можем в рефлексии сделать его реальным опытом. Здесь он указывает на реальную проблему становления структуры человеческой психики так в раннем детстве мы должны научиться вообще видеть вещи, и видение должно генетически предшествовать всем другим видам сознания о вещах. Поле восприятия данного в раннем детстве еще не содержит ничего, что могло бы быть объяснено в обычном восприятии как вещь. Именно поэтому пассивный генезис или конституция, например, в счете — число, в делении — часть, в выведении — вывод. Все нам известное указывает на первоначальное знакомство. Что мы называем неизвестным, имеет, однако, структурную форму — форму «объекта», «пространственной вещи», «культурного объекта», «орудия» и т. д. Гуссерль говорит даже о врожденном априори, без которого немислимо Эго.

Первоначальную очевидность нельзя смешивать с очевидностью аксиом. «Аксиомы есть уже принципиально результаты первоначального образования смысла и имеют его уже позади себя». Изменяется и отношение Гуссерля к проблеме чистого Я, как к полюсу, из которого исходят акты сознания. В «Картезианских размышлениях» философ говорит уже, что это Я не является пустым полюсом идентичности. С каждым актом, вытекающим из него и имеющим новый предметный смысл, оно приобретает новое сохраняющееся свойство. Этот субстрат всех свойств является основой для Эго, взятого в полной конкретности, который он называет монадой. Монада включает в себя все многообразие интенциональных переживаний и их продукты. Именно поэтому Гуссерль объявляет, что феноменология самоконституции монады совпадает с феноменологией в целом.

Гуссерль вынужден расширить поле феноменологического исследования на сферу социальности, интересубъективности. Для него эта проблема решается как проблема выхода из солипсизма. Гуссерль правильно указывает на социально конституирующую деятельность человека и на социальный характер каждого субъекта, но ищет его обоснование исходя из монады, моей субъективности, поэтому такое обоснование оказывается искусственным, в результате чего он вынужден признать, что конституция единого для всех монад мира предполагает «гармонию монад» в духе Лейбница.

Последнее произведение философа «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» подводит итог эволюции взглядов Гуссерля и завершению его методологических идей. Период работы над «Кризисом...» (1934–1937) — период расцвета в Германии гитлеровского режима, фашистской диктатуры. Непонятый многими своими учениками, которые либо оставались на позиции статической феноменологии, либо скептически относились к идее трансцендентальной субъективности, вынужденный оставить педагогическую деятельность из-за своего «неарийского» происхождения, он чувствовал себя в одиночестве, несмотря на триумфальную поездку в Сорбонну по приглашению Французского философского общества. Все это определило трагический пафос «Кризиса...», в котором он пытается показать возможность и способы выходы из кризисного состояния наук и общества.

Он указывает, что, несмотря на бурное развитие естествознания и техники, они все более отчуждаются от человека, становятся ему враждебными. Науки о фактах ничего не могут сказать о смысле или бессмысленности человеческого бытия, абстрагируются от всего субъективного. Кризис наук и человечества обусловлен, по Гуссерлю, в первую очередь, кризисом философии, выражающимся в господстве позитивизма, натурализма и объективизма. Весь ход истории и ее смысл определяются борьбой философии объективизма и трансцендентализма, уклоняющегося постоянно в объективизм. Лишь феноменология является последовательной трансцендентальной философией, возникновение которой телеологически определено в истории философии и которая образует фундамент для наук и для самой жизни. Таким фундаментом для Гуссерля является «мир жизни» (*Lebenswelt*).

Он вводит Гуссерлем на основе понятия «до-предикативного опыта», интересубъективной сферы Мы и понятия мира, как «горизонта». Феноменологическая редукция исключает существование

мира, от него остается трансцендентальная сфера горизонта пространственного и временного. Мир жизни — это субъективно-духовное основание нашей теоретической и практической деятельности, бесконечное царство субъективных явлений, остающихся анонимными. Все науки имеют своим основанием этот мир жизни. Науки о фактах, к которым принадлежат все естественные науки, «заклучают в скобки» субъекта и его способы постижения реальности. Ученый говорит как бы от имени самих вещей, часто смешивая или отождествляя бытие и научный язык о нем, что было уже у Галилея, который отождествил природу с ее математизацией. При этом забывается, что наука есть деятельность человека, что мы ее конституируем в соответствии с традицией и человеческими проектами. Мир математических идеализаций происходит из опыта чувственного, где нет чистых плоскостей, линий и т. д.

Эти чистые формы, или формы-границы, необходимы для практических, технических целей. Но они стали настолько оторваны от человека, от его повседневной практической жизни, что исключают всякие аксиологические, культурные измерения, посредством которых объекты имеют смысл и ценность для человека. Необходимо отбросить объективистскую иллюзию, гуманизировать всякое знание, то есть *редуцировать его к жизненному миру*. Гуссерль говорит о приоритете наук о духе над науками естественными, рассматривая философию универсальной наукой, фундаментом всех других. Выход из кризиса европейского человечества он видит в философском просвещении, в разработке единственно научной философии — трансцендентальной феноменологии. Вечным свидетельством для этого духа просвещения, указывает философ, является величественный гимн «К радости», написанный Шиллером на музыку Бетховена. Этот гимн мы сейчас воспринимаем с мучительными чувствами. Нет большего контраста, чем контраст с современной ситуацией. Гуссерль указывает на необходимость создания априорной науки о мире жизни, его онтологии, на которой основываются формы логического априори.

Гуссерль совершенно правильно, во всей широте ставит вопрос о радикальной философской рефлексии по сравнению с любой другой. Именно то, что является само собой разумеющимся и не формулируемым сознательно в науках и в жизни, в философии должно быть сформулировано, и без историко-генетического подхода здесь не обойтись, как не обойтись без возвращения от абстракций к лежащим в их основании конкретным восприятиям и операциям.

Дальнейшее развитие феноменологического метода было весьма неоднозначно у разных мыслителей и школ. Как правило, мало кто следовал за Гуссерлем в его анализах структур трансцендентального сознания, поэтического исследования, способом данности, изучения актов сознания, конституирующих предметности. Ни один из последователей и ревностных учеников Гуссерля буквально не придерживался концепции и метода своего учителя. Об этом говорит сам Гуссерль в одном из примечаний в «Кризисе...». В 1930 г. он отказался от руководства органом феноменологов «Ежегодника по философии и феноменологическим исследованиям» из-за несоответствия ее статей с его программой.

Макс Шелер (1874–1928) первый применил метод Гуссерля в сфере ценностей. Основатель феноменологии с самого начала занимал антиметафизическую позицию. Шелер, однако, утверждает существование двух субстанций *духа* и *порыва*, начал, которые являются двумя атрибутами Бога. Дух воплощен в мире сущностей и существенной структуре мира. Порыв — это динамическая сила, выступающая как жизнь, проявляющаяся в органической природе как реальность. Реальность — это совокупность того, что оказывает сопротивление нашим стремлениям. Она полагается иррациональным порывом, слепой, динамической силой. Современной метафизикой, по Шелеру, является не метафизика предмета, а мета-антропология и метафизика акта. Человек является микрокосмом; в нем мы можем изучать все виды бытия физического, химического, биологического и духовного. В человеке мы находим и высшую основу мира, поэтому «бытие человека как микрокосма является и первым доступом к Богу».

В соответствии со своей метафизикой Шелер изменяет интенциональный анализ и метод редукции. В феноменологическом интуитивном анализе различия между вещью в себе и явлением исчезают. Объект дается непосредственно. По Шелеру, феноменологическая философия является непрерывной *десимволизацией мира*. Феноменологическая интуиция отличается от индукции, так как она не зависима от количества опыта. Достаточен лишь один пример, чтобы перед нами появилась сущность. Это иллюстрирует Шелер из истории буддизма. Для Будды, не знающего нищеты, болезни и смерти, достаточно было встретить одного бедняка, увидеть одного больного и одну смерть, чтобы открыть существенную структуру бытия как страдания. В этом Шелер следует за Гуссерлем, но он отрицает, как и все последующие философы, которые при-

меняют феноменологический метод, трансцендентальное сознание как конституирующую основу.

В понятии трансцендентального сознания мы действительно сталкиваемся со сложной проблемой. Основатель феноменологии, хотел он того или не хотел, но, говоря об абсолютном бытии сознания и относительном бытии реального мира, онтологизирует идеальную природу сознания, что и явилось причиной скептического отношения к ней большинства его сторонников. Но вопрос до сего времени остается открытым. Есть ли то, что характеризует сознание, вообще? Концепция универсальной грамматики, общей для всех языков, предложенная Н. Чомским, до сих пор не получила общего признания. Тот, кто признает сферу трансцендентального сознания, обычно склонен ее онтологизировать, как это случилось, например, в философском структурализме. Тот же, кто ее отрицает, имеет тенденцию к вульгарному материализму или бихевиоризму. Однако, фактически признание, если и не явное, трансцендентальных априорных, общих для всех людей характеристик сознания, можно найти у большинства философов.

Шелер критикует Гуссерля за чисто логический характер его редукции: она является средством дереализации мира. Это не логическая операция, а внутреннее действие, благодаря которому прекращаются функции, присутствующие в естественном рассмотрении мира. Редукция элиминирует реальность, как бытия, так и акта. Но так как бытие не является предметным, а есть бытие сопротивления, то «заключать в скобки» реальность — значит устранить то, благодаря чему мы испытываем реальность, то есть стремление, желание, волю и т. п. Мы не только устраняем реальность, но и освобождаемся от естественного отношения к миру, от предрассудков обыденной жизни.

В процессе редукции духовное отделяется от жизненного, практического. Науки служат практике, они изучают реальность, чтобы человек мог удовлетворить свои потребности, осуществить свои интересы. Наука не спрашивает о смысле бытия. Чтобы достичь сущности бытия, нужно устранить стихийное порабощение практическими интересами, устранить чувство реальности. Сознание сущности зависит от чисто морального отношения, от самообладания, через которое субъект нейтрализует жизненные импульсы, естественные желания. Никакое знание не может существовать без порыва, которым оно достигается. Знание сущностей возможно только на основе некоторого влечения к миру, интереса к «другим»,

который Шелер называет любовью, симпатией. Это чистая, «духовная» любовь, лишенная всякого биологического возбуждения. Она открывает сферу сущностей и ценностей, подобно Эросу Платона. Шелер, таким образом, интерпретирует редукцию Гуссерля в духе мистико-этической концепции ухода от жизни и слияния с Богом, в духе религиозно-философских учений Востока.

Редукция открывает сферу феноменологических данных, разделяемых на логическое и ценностное, эмоциональное априори. Он выделяет два типа интуиции: *эмоциональную* и *интеллектуальную*. Эмоциональная интуиция является средством познания этических, эстетических и религиозных ценностей. Она должна быть отделена не только от мыслительных операций, но и от естественного чувства, например, желания, любви, удовольствия и т. д. Эти чувства возникают благодаря присутствию ценностного аспекта в предмете. Ценностная интуиция — это интенциональный акт, в котором непосредственно схватываются ценности. Это не чувство *возле* предмета, а чувство *о* предмете.

Ценности образуют объективную сферу, поэтому Шелер критикует как субъективизм, так и формализм этики Канта. Интуиция, или очевидность, не имеет конституирующего характера, каким она была у Гуссерля. Эмоциональная интуиция предшествует теоретическому познанию. Эмоциональные акты являются основой для всей познавательной деятельности. Изменение интенционального метода у Шелера предвосхищало его преобразование в учении экзистенциальных философов.

Мартин Хайдеггер (1889–1976), будучи ассистентом Гуссерля, указывает в «Бытии и времени», что это произведение стало возможным на основе, которую заложил Гуссерль в «Логических исследованиях». Однако он выступает против позиции Гуссерля, родственной Декарту, Канту, Фихте; позиции, чуждой историчности мышления. Хайдеггер определяет феномен не как сущность, описываемую или конституируемую в трансцендентальном сознании, а как *существующее*, которое само себя показывает. Сравнивая понятие феномена, видимости и явления, он считает, что существующее может показывать себя так, чем оно в себе не является. Это есть видимость.

В конечном счете Хайдеггер определяет феномен как то, «что прежде всего и чаще всего непосредственно себя не обнаруживает». Посредством феноменологического метода он стремится создать онтологию, но ведет речь о смысле бытия существующих объектов,

которые обнаруживают сами себя. Через учение о человеческом существовании (*Dasein*), тут-бытия и его структуры необходимо прийти к общей онтологии, учению о смысле бытия. Он возражает против того, чтобы его называли экзистенциалистом.

Говоря о позиции Ж.-П. Сартра, выраженной в его публичной лекции «Экзистенциализм есть гуманизм» (1946), он говорит, что для гуманизма идея человека стала главной, потому что он основывается на старой метафизике, забывшей вопрос о бытии. Может ли, спрашивает Хайдеггер, мышление о бытии характеризоваться как гуманизм? «Конечно нет, в той мере, где гуманизм мыслит с точки зрения метафизической. Конечно нет, если гуманизм есть экзистенциализм и определяет себя фразой Сартра: *Мы как раз находимся в плоскости, где существуют только люди*. Если мыслить, исходя из «бытия и времени», нужно было бы скорее сказать: Мы находимся как раз в плоскости, где принципиально есть бытие». Бытие старая метафизика выводила из мышления или отождествляла его с ним. Поэтому формулу Декарта *cogito ergo sum* необходимо перевернуть. Существование предшествует сущности. *Dasein* («бытие-сознание»), это конкретное бытие человека, где неотделимы бытие и сознание.

Именно поэтому Хайдеггер не занимается проблемой сознания. Редукция превращается у Хайдеггера в заключение в скобки эмпирического бытия человека и анализ его априорных трансцендентальных структур, через которые должен быть выявлен смысл бытия. Заключение в скобки естественной установки приводит к интенциональности бытия-здесь как бытия-в-мире. Мир для Хайдеггера — это принципиально мир человека. Избавиться от него невозможно. Отсюда ценностно-эмоциональный характер феноменологического метода у Хайдеггера. Человеческое существование является единственным из всех существующих вещей, которое ставит вопросы. Феноменология уже не просто *описание* данного, но его *вопросание*. Данное выступает как текст, который нужно понять. Поэтому феноменология человеческого существования является герменевтикой в первоначальном значении слова, по которому она обозначает дело истолкования. Конституция заменяется проблемой понимания и истолкования.

Он различает два типа экзистенциального анализа. Первый раскрывает нам *онтологическое* значение бытия, второй — эмпирическое или *онтическое*. Этому делению соответствуют два типа существования человека — подлинное и неподлинное. Неподлин-

ное, *эмпирическое* существование является обычным состоянием человека, несвободным существованием. Подлинное существование человека открывается не теоретически, но в настроенности, через *прочувствование* ситуации. В повседневной жизни человеческое бытие осуществляется в любопытстве, болтовне и двусмысленности. Это неподлинное существование скрывает подлинное бытие, и, напротив, настроенное понимание бытия-в-мире выражается как речь. Именно в речи и через речь, которую нельзя отождествлять с языком, но скорее с его основой, говорит нам само бытие. В поздних работах Хайдеггер рассматривает речь, язык как «дом бытия».

Рассматривая действительные сущностные структуры человека, Хайдеггер глубже, чем кто-либо до него, описывает их. Человек представляет единство трех измерений, он всегда находится в определенной ситуации, заброшен в мир, человек изначально социальное существо, всегда с другими, он также является уникальной неповторимой личностью. Вся эта сложная структура выражается в его понятии озабоченности вещами, другими, самим собой. Бытие человека по своей форме временно, оно конституируется из бытия-уже-брошенного, то есть чувства ситуации (это прошлое), из бытия-занятого-встречаемыми-объектами (это настоящее) и понимания, которое является проектом бытия-впереди-себя (это будущее). Воспринимая себя как бытие-к-смерти, человек становится свободным, избавленным от непосредственных интересов и анонимности бытия в усредненности. Человек, по Хайдеггеру, не во времени; он есть время, забота его другое имя.

Жан-Поль Сартр (1905–1980), как и Хайдеггер, отрицает наличие трансцендентального Эго. Редукция для него является средством заключить в скобки все, что не является сознанием. Сознание определяется само через себя, оно является «полной легкостью, полной прозрачностью», в нем нельзя искать никакой субстанции, какой бы она ни была бесконечно малой и нематериальной. Сознание себя неотрывно и невозможно без сознания объекта. Именно поэтому Сартр считает, что никакого чистого трансцендентального Я нет. Я трансцендентальное, пишет он, есть смерть сознания. Он упрекает Гуссерля в солипсизме, так как всякая предметность у него сводится к смыслам, нозмам. Поэтому он приводит свое онтологическое доказательство бытия вне сознания, напоминающее доказательство Ансельма и Декарта. Бытие как основа всякого познания трансфеноменально и избегает воспринимаемости. Он использует понятие Гуссерля «*оттенки*». Феномен, как предмет

моего сознания, появляется только через серию оттенков временных и пространственных горизонтов, которых бесконечно много, поэтому основанием является бытие в себе, плотность которого, по Сартру, бесконечна. Оно является основанием для сознания, не имея собственного основания.

Так же как и Хайдеггер, Сартр говорит о проективном характере человеческой реальности или свободы. Феноменологический метод, как и у Хайдеггера, становится методом понимания. И на первый план выдвигается его ценностный, эмоциональный характер. Сартр преобразует феноменологический метод в метод экзистенциального психоанализа, точнее, основывает последний на нем. Психика у Сартра конституируется в так называемой нечистой рефлексии, как неудавшемся усилении для себя, чтобы стать другим. Устраняя раздвоенность психофизического Я и трансцендентального, Сартр это же противоречие и оставляет, говоря о различии двух сфер, рассматриваемых разными методами: одна доступна психологии, другая — чистая сфера трансцендентального, доступная только феноменологии.

Такое противоречие характеризует с самого начала понятие у Сартра *сознания* или бытия-для-себя. Так он характеризует экзистенциальный характер человеческой реальности: бытие-для-себя не является тем, чем оно является (прошлое), и оно есть то, чем оно не является (будущее). Сартр не признает различия между подлинным и неподлинным бытием человека и вводит понятие непреднамеренного самообмана и искренности. Из структуры бытия-для-себя, сознания вытекает и недостижимый идеал. Человек ищет для себя свое основание в себе и стремится стать Абсолютом, то есть Богом. «Но идея Бога противоречива, и мы теряем себя напрасно: человек — это бесплодная страсть».

Исходя из определения человека как абсолютной свободы, Сартр рассматривает конфликт как неизбежный во взаимоотношениях людей. Он показывает, анализируя мазохизм, садизм, любовь, речь и др., что во всех этих связях человек обречен на одиночество и поражение. В «Критике диалектического разума» он дополняет и уточняет метод экзистенциального психоанализа методом прогрессивно-регрессивным, включающим исторические, социальные аспекты, который дает возможность рассмотреть в отдельной личности общие условия ее эпохи.

Другой феноменолог **Альфред Шутц** (1899–1959), бывший в последние годы жизни Гуссерля его учеником и секретарем,

и через которого феноменология распространила свое влияние на социально-философскую мысль Англии и Америки, критикует Сартра за его теорию конфликтности. Он считает, что «отношение Мы», взаимодействие «лицом к лицу», доконцептуальные социальные отношения, проявляющиеся, например, в совместном танце, игре в теннис, оркестре, дуэте или квартете в музыке, то есть социальная солидарность проявляется прежде, чем конфликт. Он правильно указывает, что другое Я имеет даже приоритет в понимании. Другой может постигнуть настоящий поток переживаний субъекта, в то время как сам субъект не в состоянии сделать это. Слушатели, например, способны оценить, что речь говорящего человека бессвязна, хотя последний не в состоянии осознать это в настоящий момент.

Феноменология как широкое философско-методологическое направление, конечно же, не исчерпала своих возможностей и является, как и диалектика, синтезирующей основой будущего развития философии.

ГЛАВА 15

Философия экзистенциализма

Экзистенциализм представляет собой несистематическую философию, выдвигающую на первый план проблему конкретной реальности и единичности человеческого существования, которое не может быть постигнуто концептуально. Экзистенциализм полагает, что человеческое существование не задается *a priori* в качестве той или иной «природы», а само выбирает среди своих возможностей. Слово «экзистенциализм» впервые было использовано в 30-е гг. XX в. в итальянском тексте, затем — в книгах Г. Марселя и К. Ясперса, которые, однако, со временем предпочитали не прилагать к своим учениям определений с тем или иным «-измом», поскольку считали, что подлинная философия не имеет теоретической формы. Пропагандистом этого слова стал Ж.-П. Сартр, обозначивший им в лекции «Экзистенциализм — это гуманизм» (1945) направление, к которому отнес М. Хайдеггера и К. Ясперса среди немецких философов и М. Мерло-Понти, А. Камю и себя — среди французских.

Экзистенциализм возник в первое десятилетие XX в. в России (Н. Бердяев, Л. Шестов), после Первой мировой войны — в Германии и Франции (М. Хайдеггер, К. Ясперс, М. Бубер, Г. Марсель). После Второй мировой войны экзистенциализм превращается во влиятельное философское направление, становится популярным, задает мировоззренческие ориентиры для литературы, искусства. Соединение философии с художественно-литературным творчеством особенно характерно для представителей французского экзистенциализма — Ж.-П. Сартра, А. Камю, С. де Бовуар. Близкими экзистенциализму являются религиозно-этические учения

Ж. Маритена, Ж. Валя, Э. Левинаса; концепции «диалектической теологии» — К. Барта, П. Тиллиха, Р. Бульмана. Представители итальянского экзистенциализма — Э. Кастелли, Н. Абаньяно, Э. Пачи. Экзистенциализм в США поддержали У. Баррет, У. Лоури, Д. Эдди, а в Англии — Колин Уилсон.

Различают две разновидности экзистенциализма — религиозную (Бердяев, Шестов, Марсель, Ясперс, Бубер, Тиллих) и атеистическую (Сартр, Камю, Мерло-Понти, де Бовуар). Расходясь в трактовке трансцендентирования как направления экзистенции, обе разновидности ставят в центр философии *экзистенцию* — человеческое существование как «промежуточное бытие», которое имеет трансцендентное измерение и поэтому не может быть понято сугубо имманентным образом, как другие сущие — простые вещи. Экзистенциализм продолжает романтическую традицию в философии, состоящую в критике философии как теоретического знания и в отстаивании иных ее форм, претендующих на конкретный опыт постижения человеческого существования с точки зрения важнейших смысложизненных вопросов.

Многие темы экзистенциализма предвосхитил датский религиозный мыслитель **Серен Кьеркегор** (1813–1855), выступивший против рационализма и научности, господствовавших в философии Гегеля. Человеческое существование не подвластно ни формальным процедурам рассудка, ни гегелевской диалектике, которая подчиняет всеобщему уникальность личности. Определяя экзистенцию через эмоционально-волевые акты, а не через рационально-познавательные, Кьеркегор — в контексте обоснования христианского вероучения — пересматривает проблему истины. Истина субъективна, это результат свободного выбора человека, способ его существования. По сути, экзистенция и является поиском такой истины, движением самоопределения и выбора нравственной позиции. Отвергая этику гедонизма и кантовскую философию морали, Кьеркегор полагает подлинным выбором человека продиктованный только собственной волей религиозный способ существования. Покорность вере, одиночество, страдание, переживание вины и тревоги перед Богом — таковы атрибуты этого выбора.

Философия жизни (Ницше, Дильтей, Бергсон) оказала существенное влияние на экзистенциалистов, поскольку выступала с критикой всеобщей значимости концептуально-дедуктивных форм теоретического знания, которые использовала классическая наука, и реабилитировала непосредственное переживание. Развитая

в немецкой философии жизни идея историзма сыграла важную роль в разработке экзистенциалистами вопросов конкретности человеческого действия, специфичности истории, а также в их критике сциентизма и в понимании философии как герменевтики, то есть интерпретации смыслов жизненных событий.

Не используя форму научной теории для построения своих концепций, экзистенциалисты обратились к описанию сущностного, смыслового содержания человеческой ситуации в мире. Поэтому многие из них органично использовали идеи *феноменологии* Э. Гуссерля, а именно идею дескриптивного анализа предмета. Эйдетическая феноменология Гуссерля, выявляющая сущностные характеристики объектов сознания, стала в экзистенциализме методом описания смысловых структур экзистенции. С целью преодоления разрыва между человеком и миром также было заимствовано феноменологическое понятие интенциональности. В учении немецкого философа экзистенциалисты использовали и разработки, касающиеся кризиса европейской культуры, жизненного мира и ряд других.

Мартин Хайдеггер (1889–1976) — создатель немецкого экзистенциализма. Свою задачу он видит в построении *онтологии* с помощью феноменологического метода, нацеленного на описание феномена бытия сущего. Различие бытия и сущего (онтико-онтологическое различие) является фундаментальным положением Хайдеггера. В сущем как наличности, присутствие сокрыто, но показывает себя взору феноменолога бытие — не в качестве субстанции, но в качестве действия, пути. Бытие и сущее неразрывны: бытие — это «основание» сущего, а всякое сущее есть. В зависимости от конкретной задачи в общем плане построения онтологии и от трансформации феноменологического метода в философии Хайдеггера выделяют два периода. Первый ознаменован появлением труда «Бытие и Время» (1927), в котором философ развернул экзистенциальный анализ, нацеленный на выявление смысла бытия исходя из конкретного сущего, человека. С работы «О существе истины» (1930) начинается второй период, «поворот», свидетельствующий об изживании Хайдеггером даже внешних моментов гуссерлевской феноменологии как научной теории с соответствующим концептуальным аппаратом и о поиске им новых путей «мысли бытия».

По замыслу Хайдеггера, чтобы сформулировать понятие бытия, необходимо начать с интерпретации человека как экзистенции, которая является его исключительной особенностью, «онтологическим преимуществом», состоящим в «экстатическом стоянии в ис-

тине бытия», в «выступании в истину бытия». Другими словами, человек — единственное сущее, которое задается вопросом о бытии. Однако у Хайдеггера речь не идет о человеке как субъекте, сознании, направленном на объект. Бытие, поскольку оно проявляется в человеке, Хайдеггер называет *Dasein*, поясняя, что это такое сущее, которое «всегда мы сами». Сущностью *Dasein* является экзистенция, в процессе феноменологического анализа которой выявляются ее смысловые определения двух видов — экзистенциалы и категории. Специфические онтологические определения *Dasein* называются экзистенциалами, онтические определения любого сущего, в том числе человека, — категориями. Экзистенциалы не могут индуцироваться из конкретно-научных знаний (антропологии, психологии, биологии и т. д.), поясняет Хайдеггер, так как науки сами основаны на онтологии. Они определяют в опыте феноменологического усмотрения, описания смыслового содержания экзистенции. Это описание обращено к обычному эмпирическому опыту и, согласно требованию феноменологического метода, выявляет его сущностные структуры. Так, нельзя дать строгого аподиктического описания тревоги, не имея ее в своем собственном опыте.

Важнейший исходный экзистенциал, сформулированный Хайдеггером, — бытие-в-мире — свидетельствует о полном разрыве философа с «философией сознания». Любое отношение человека к миру, в том числе познавательное, возможно потому, что человек уже *есть* в мире. Следовательно, понятие трансцендентального субъекта, трактуемое, к примеру, Гуссерлем как абсолютная основа любого смысла, — несостоятельная абстракция. Трансцендентальная редукция невозможна, поскольку сущностью *Dasein* по определению является экзистенция, которая есть бытие-в-мире, и, следовательно, нельзя мир «заключить в скобки».

Бытие-в-мире — это «ближайший», дорефлексивный способ существования в мире обыденной повседневности, где человек окружен «подручностями» и другими людьми. «Подручности», в отличие от объектов теоретического созерцания, являются орудиями, средствами осуществления практического поведения человека. Именно так, в опыте непосредственного практического усмотрения даны нам изначально вещи мира. В отношении *Dasein* с другими людьми преобладает модус «дефективности и безразличия»: под другими Хайдеггер имеет в виду обезличенного другого — «людей» вообще (*das Man*). Он описывает повседневный конформизм социума, где утрачена индивидуальность и возникает диктатура

среднего человека, общих мнений, привычных способов поведения, упрощенных и «ручных» оценок. В целом в своем бытии-при-мире, среди «подручностей» и людей, *Dasein* захватывается миром, отчуждается от своей индивидуальности и осуществляет, словами Хайдеггера, «падение».

Далее философ рассматривает в бытии-в-мире сам способ разомкнутости (бытие-в) экзистенции и формулирует три важнейших ряда экзистенциалов. Во-первых, разомкнутость означает всегда определенную расположенность, настроенность экзистенции, которая, не завися от самой экзистенции, конкретизируется с помощью экзистенциала заброшенности — помещенности человека в фактическую раскрытость мира (уже-бытие-в-мире). Во-вторых, способом бытия-в является понимание, в котором экзистенция выбирает ту или иную значимость как собственную возможность и в этом выборе обнаруживает себя как свободу. Оказывается, что *Dasein* вручено самому себе, направлено на свое будущее (вперед-себя). В-третьих, понимание выговаривается в речи. При этом речь, как артикуляцию понимания бытия, следует отличать от «болтовни» безличного человека, проговаривающего лишь принятые публикой истины.

Описав *Dasein* посредством множества экзистенциалов, Хайдеггер, тем не менее, подчеркивает его целостность, которая определяется как Забота. Таким образом, *Dasein* — это Забота, включающая три фундаментальных экзистенциала:

- 1) вперед-себя;
- 2) уже-бытие-в-мире;
- 3) бытие-при («подручностях» и других людях).

Здесь оказывается, что структура Заботы выявляет ее временной характер: вперед-себя соответствует будущее время, уже-бытию — прошлое, бытию-при — настоящее. Экспликация временного характера экзистенции посвящен следующий, второй раздел книги, где Хайдеггер находит новые экзистенциалы, описывающие временной характер обнаружения бытия экзистенцией.

Философ описывает два способа временения *Dasein*: собственный и несобственный. В собственном временении *Dasein* ставит под вопрос свое собственное здесь-бытие. В несобственном способе временения *Dasein* озабочивается настоящим устройством в мире подручностей и людей, будущее получает смысл ожидания повторения настоящего, а прошлое выступает как забытость собственного смысла *Dasein*. Хайдеггер описывает конформизм буржуазной культуры,

утрату индивидуальности и культ массового человека — именно так, по мнению Х.-Г. Гадамера, его прочитывали современники.

«Поворот» Хайдеггера в 1930-е гг. не означает отказа от экзистенциального анализа — последний с самого начала задумывался как предварительный и проводился в свете основной темы бытия как такового. Однако философ ищет новые подходы к бытию, радикально отличные от всей классической метафизической традиции. С этого времени бытие рассматривается им уже не в горизонте повседневных структур человека, а, во-первых, в *горизонте истории*. История бытия трактуется как его сокрытие, забвение, о котором свидетельствует метафизика. Но даже в забвении присутствует истина бытия, так как ничто нельзя мыслить, если при этом не мыслится бытие. Отсюда вытекает задача деструкции истории онтологии: в сказанном открыть несказанное, в метафизике — истину бытия. Во-вторых, Хайдеггер ставит вполне конструктивную задачу — создать онтологию («мысль бытия»), предполагающую новый способ доступа к бытию. Здесь философ обращается к мифологическо-поэтическому мышлению, к языку мифа и поэзии, который совпадает с бытием. Этот язык хранит бытие, в отличие от языка научно-технической цивилизации, порожденной метафизикой. Хайдеггер переосмысливает феноменологический метод, ища его первоначальный смысл в древнегреческой мысли. Так, на семинаре в Церингене (1973), через обращение к Пармениду, он развивает идею о мышлении как пути, который имеет в виду не схватываемое в теории с сопринадлежащим ей понятийным аппаратом, но все-таки видимое феноменологическому взору.

Карл Ясперс (1883–1969). Немецкий религиозный экзистенциалист, получил юридическое, затем медицинское образование. Интерес к философии привел его на философский факультет Гейдельбергского университета. С 1937 по 1945 г. он был отстранен от преподавания в германских университетах. Основные идеи своей философской концепции он изложил уже в книге «Психология мировоззрений» (1919), главная работа — трехтомная «Философия» (1932). Ясперс выступил критиком научной философии, олицетворением которой была для него Гуссерлева философия как «строгая наука», поскольку человеческая экзистенция неподвластна научно-теоретическому мышлению. Цель науки — ориентировать человека в мире посредством объективирующего мышления. Для нее характерен «перспективизм» — рассмотрение объектов с определенной позиции «внутри мира». Но наука не может дать представление

о мире в целом, о начале космоса, возникновении жизни, сознания, человека, о смысле человеческого существования. То, о чем говорит экзистенциальная философия и что не может быть «объектом» науки, Ясперс называет «объемлющим», это сфера изначального опыта человека, которая заключает находящееся вне человека бытие в себе (окружающий мир и трансценденция, Бог), и «объемлемое», то есть «нас самих». Последнее, наше индивидуальное существование, определенным образом структурировано и включает: наличное бытие (душа и тело); сознание вообще, то есть рассудок с его продуктами — суждениями; дух — движение к пониманию целого, которое реализуется в идеях искусства, науки, морали, политики и т. д.; экзистенцию, которая относит нас к трансценденции, в отличие от предыдущих сторон нашего бытия, которыми мы отнесены к миру.

Экзистенция открывается нам в «экзистенциальном просветлении», в «пограничных ситуациях» (борьбе, вине, перед лицом смерти и др.), когда происходит «крушение» привычных мерок жизни и человек остро переживает свою открытость трансценденции, устремленность к вечному, единому, безусловному. К знаку экзистенции, совокупности ее признаков относится свобода, которая, как и собственно экзистенция, не может быть предметом науки, поскольку ее нельзя обнаружить в предметном мире. Свобода обнаруживается как интимный опыт человека, являющийся последним основанием экзистенциальных переживаний, при этом сама свобода ни на чем не основана (в этом состоит «парадокс свободы»). В отличие от произвола, связанного с предметным бытием человека, свобода определена его объективной онтологической структурой — направленностью на трансценденцию.

Несмотря на влияние Кьеркегора и Ницше, Ясперс, начиная с 1930-х гг., стремится отвести в своей концепции важную роль разуму. Он трактует последний как условие экзистенциальной коммуникации между людьми. «Разум есть воля к коммуникации», — пишет философ в «Философской вере» (1948). В отличие от неподлинной коммуникации, где человек направлен на достижение целей в мире практических интересов, экзистенциальная коммуникация — это обращение к другому как экзистенции, в котором мне открывается новая истина. Поскольку истина сообщается в коммуникации — она является делом разума; поскольку экзистенция открыта для другого — она является разумной.

Однако Ясперс создает собственную концепцию разума в контексте своего учения о философской вере. Для каждого из четырех

видов «объемлемого» он устанавливает собственную познавательную способность. Для наличного бытия — инстинкт, для сознания — «очевидность рассудка», для духа — убежденность, а экзистенция постигает истину в «разумной вере». «Верой называется сознание экзистенции в соотношении с трансценденцией». Речь идет об особой — «философской вере», некоем компромиссе между верой и знанием. Это — результат философского познания, которое лежит за пределами науки. Если религия предполагает веру в Откровение, то философская вера — веру в разум. С одной стороны, разум экзистенциален, он есть способ бытия человека в ситуации. С другой — экзистенция разумна и благодаря этому она открыта для другого. Но что мы инвариантно познаем в акте философской веры, какой стороной мы открыты друг другу в экзистенциальной коммуникации? Мы познаем трансценденцию, а другого в коммуникации мы видим как экзистенцию, направленную к Богу: мы совпадаем в акте «веры».

Какими средствами человек может изобразить трансценденцию? Ясперс отвергает не только земные средства изображения Бога, но и возможность его символического представления. Он полагает, что Бога можно мыслить только неадекватно, вмысливая трансценденцию в предметное бытие: последнее становится, таким образом, «зашифрованным письмом». Шифры — это не знаки и не символы. Знак обозначает известную предметную реальность, а символ означает наличие иного в наглядной полноте, то есть символизируемое налично лишь в самом символе. Шифры трансценденции — это предметности, через которые мы мыслим непредметное в трансценденции. Во-первых, это наш изначальный опыт, такие житейские ситуации, как неудача, крушение, вина, страх и др., которые представляют собой первый язык трансценденции. Далее, шифрами могут быть объективации коллективного опыта человечества (поэзия, искусство, миф). И, наконец, третьим языком трансценденции являются метафизические системы, особенно имеющие теологическое содержание.

В философии истории Ясперс отрицал существование всеобщих законов исторического развития. Во всемирной истории человечества он выделял этапы, важнейший среди которых — так называемое осевое время — с VIII по II в. до н. э., когда независимо друг от друга в разных цивилизациях (Китай, Индия, Ближний Восток, Греция) возникают новые духовные ценности, породившие современного человека как духовное существо, личность. Дальнейшую

эволюцию человечества философ видел в движении к единству всех людей на основе свободы и уважения личности. Ясперс был критиком тоталитаризма и сторонником правового государства.

Габриэль Марсель (1889–1973) — французский философ и драматург. Литературная форма его главной философской работы — «Метафизического дневника» (1927) открывает Марселю, как до него Кьеркегору в «Дневнике соблазителя» или Мен де Бирану в «Интимном дневнике», специфические возможности для изображения внутреннего мира и анализа экзистенции. Будучи в молодости увлеченным спекулятивными системами Шеллинга, Гегеля и неогегельянцев, созданием своего оригинального учения, Марсель обязан, однако, французскому спиритуализму. Он отмечал также роль французского писателя, искусствоведа и религиозного мыслителя П. Клоделя, который, протестуя против своего «позитивистского времени», искал в художественном изображении и поэтическом слове идущее от бытия «духовное послание». Дальнейшее становление философии Марселя опосредовано учениями Хайдеггера и Ясперса.

Исходный пункт философии Марселя — «наша экзистенция», человеческое существование не в качестве теоретического понятия, а в качестве непосредственно данного нам в живом опыте. С одной стороны, он критикует идеалистическую философию, которая подменяет человека мыслящей субстанцией и тем самым упускает личностное, игнорирует трагическое, отрицает трансцендентное. С другой — Марсель критикует механистическое сведение человека к сумме различных функций — социальных, психологических, то есть подмену конкретности существования абстрактным понятием, индивида — «регистрационной карточкой». Человеческая экзистенция обнаруживает себя двояко в двух сферах: в эпистемологической сфере *как проблема* и в онтологической — *как та м инство*. Человек в качестве проблемы рассматривается как вещь, объект. И идеалистическая, и материалистическая философии, проблематизируя человека, практикуют «рефлексию первой ступени», которая разрушает его целостность, объясняя его поведение или то или иное свойство характера абстрактным понятием. Этой рефлексии противопоставляется «восстановливающая рефлексия второй ступени», которая обращается к онтологическому условию возможности для человека быть тем или иным «данным». Онтологическая сфера является для Марселя исходной, в ней ставятся под вопрос все проявления человека, в том числе акт мысли (познание).

Так, идеалистическая философия объясняет, как человек познает, полагая *cogito* условием достоверного познания действительности, но она не в силах ответить на вопрос, что *есть* познание, то есть не в силах обнаружить «таинство познания», которое и позволяет ставить проблемы.

Понятие таинства не означает у Марселя чего-то непознаваемого. Таинство не познается как проблема разумом, ибо последний, пытаясь его мыслить, приходит к дуализмам — души и тела, объекта и субъекта, Я и не-Я и т. д. Но по ту сторону формы суждения таинство открывается в акте сосредоточения, «чувства уверенности», благодаря которому человек обретает себя как единство и целостность. Поэтому экзистенция ни идеальна, ни материальна: это единство внутреннего и внешнего, существования и существующего, Я и не-Я. Любой опыт экзистенции демонстрирует эту целостность. В частности, Марсель трактует ощущение не как сообщение, переданное от одного предмета другому, а как нерасторжимую связь человека с миром, причастность человека миру, который его творит. Также и человеческое тело является таинством и не может трактоваться ни как материальное, ни как идеальное: оно есть «воплощенное сознание». Мыслить «мое тело» как таинство означает восстановить изначальную нераздельность души и тела, которую разрушает объективирующая «рефлексия первой ступени», оканчивающаяся психофизическим дуализмом. Тело есть бытие в мире, то есть вовлеченная в мир экзистенция. О вовлеченности экзистенции свидетельствуют и такие состояния человека, как любовь, в которой стирается грань между «во мне» и «передо мной», надежда, устремленная к тому, что от меня не зависит. На уровне метапроблематичного, в таинствах любви, надежды, верности, познания, встречи с другим и т. д. «вы не принадлежите себе», — приводит Марсель слова апостола Павла.

Экзистенция связана в мире с другими людьми: другой дан мне как интимный Ты. «Рассматривая другого как Он, я свожу его только к природе: живой объект, который функционирует определенным образом. Напротив, рассматривая его как Ты, я его познаю как свободу; ... он и есть свобода». Однако Марсель не отождествляет экзистенцию со свободой в мире, а в соответствии с католическим вероучением связывает свободу с благодатью. Человек обладает свободой воли, но и представляем о том, что его мысли и поступки определяются Всемогуществом, Богом, который устремляет его к добру. Эта посылаемая Богом благодать выступает не как внешняя

сила, но как призыв, являющийся в акте религиозного сознания, в котором «свобода жертвует собой перед благодатью». Встреча свободы и благодати — «прилив бытия», непосредственным источником которого может быть и сказанное нам слово, улыбка, жест, — дает нам, пишет Марсель, возможность подняться до утверждения «присутствия Бога». Философ отказывается в состоятельности доказательствам существования Бога, полагая, что уберечь Бога можно, лишь обратившись к внутреннему эмоциональному опыту и испытав «прилив бытия». Современные социальные процессы, переживаемые человеком в виде утраты смысла своего существования, Марсель рассматривает с точки зрения отчуждения человека в индустриальном обществе от своей подлинной сущности. Причиной этого является происходившее последние два столетия «обезбоживание» человека, который перестал соотносить себя с Богом, чьим творением и подобием он является. Преодолеть данный кризис и призвана, по мысли Марселя, его философия, поскольку она имеет метафизический характер.

В философском творчестве **Жан-Поля Сартра** (1905–1980), главы французского атеистического экзистенциализма, выделяют два периода. В первый период (1930–1940-е гг.) он поставил в центр своей философии экзистенцию — «человеческую реальность» как конкретное бытие в мире, суверенный источник смысла. Главные положения экзистенциалистской антропологии получили развернутое выражение в труде «Бытие и ничто» (1943). С конца 1950-х гг. Сартр стремится включить экзистенциализм в более широкую, с его точки зрения, теорию — марксизм, чему посвящена его работа «Критика диалектического разума».

В феноменологической онтологии Сартр продолжает декартовско-гуссерлевскую традицию «философии сознания». Он опирается на идеи раннего Гуссерля, подчеркивая значение феноменологии как дескриптивной науки, занятой описанием эйдетических структур сознания. Однако интенциональное сознание имеет две стороны: это сознание «реально» трансцендентного предмета и одновременно непосредственное «присутствие при себе», абсолютная имманентность, ускользающая от опосредствования рефлексивными процедурами. Исходя из данного понимания он критикует трансцендентальный идеализм Гуссерля.

Во-первых, феноменология, считает Сартр, должна рассматривать интенциональный предмет как обнаружение в сознании реального предмета: следует «открыть скобки» и допустить существо-

вание объективного мира. Это трансфеноменальное бытие Сартр называет бытием-в-себе. В-себе предоставляет лишь материал для работы сознания, но как таковое, вне сознания, оно иррационально, бессмысленно. Во-вторых, Сартр выдвигает идею радикальной редукции. Последняя «заключает в скобки» это найденное в рефлексии трансцендентальное Я, поскольку оно отсутствует в непосредственной жизни сознания и является вторичным рефлексивным конструктом. Радикально проводя редукцию, мы выявляем подлинно изначальную, считает Сартр, форму трансцендентального сознания — анонимный поток интенциональности дорефлексивного *cogito*. С первых работ он развивает дуалистическую онтологию, выделяя два региона бытия: бытие-в-себе, данное человеку как феномен, и бытие-для-себя — интенциональное дорефлексивное *cogito*. Оба региона бытия выступают в качестве абстрактных моментов конкретной «синтетической всеобщности», которой является человек как бытие в мире — предмет феноменологической онтологии Сартра, развернутой в «Бытии и ничто».

Сартровское понятие человека в мире, «человеческой реальности», или экзистенции, одним из важнейших истоков имеет *Dasein* Хайдеггера, а концептуальный аппарат и руководящие идеи феноменологической онтологии в целом многим обязаны «Бытию и времени» немецкого философа. Однако для Сартра характерно антропологическое преломление экзистенциальной аналитики Хайдеггера. Он исходит из антропологически-атеистической трактовки гегелевской системы Кожева, настаивавшего на близости толкуемого в русле «негативной диалектики» диалектического метода Гегеля, экзистенциальной аналитики Хайдеггера и феноменологии Гуссерля. Что касается расхождений с Хайдеггером, то, главное, Сартр считает невозможным отвлечься в анализе «человеческой реальности» от сознания: ставшая в таком случае «вещной и слепой», она не сможет никогда это сознание приобрести. Поэтому исходным в онтологии французского философа является представление о человеческом бытии как субъекте, сознании, интенционально связанном с миром.

Сознание, по Сартру, нельзя уподоблять каузальной последовательности моментов. Оно постоянно отрицает свое прошлое и является абсолютно свободным: речь идет о «картезианской свободе» *cogito*. Свобода — не одна из способностей человека, принадлежащая его «сущности». Наоборот, свобода предшествует «сущности» (той или иной конкретной определенности человека) и создает ее. «Сущность» человека — это результат ретроспективного понимания само-

го себя, это всеобщность бывших особенностей человека, которая якобы «объясняет» его поступки.

Свобода неотделима от бытия человека: для этого бытия в качестве сознания нет различия между «быть» и «быть свободным». Если свобода — это бытие сознания, то сознание есть сознание свободы, которое существует в форме тревоги. Тревога появляется в особом рефлексивном схватывании свободой себя, которое Сартр называет «первой интуицией», погружающейся в абсолютную имманентность сознания. Если этот «экстаз» человеческого бытия бросает его в небытие (свободу), то другой, также совершающийся посредством рефлексивного обращения сознания (здесь уже обычной интроспекции), бросает его во в-себе. Этот другой тип рефлексии, интроспекции Сартр называет «дурной верой», выполняющей определенную моральную функцию. В «дурной вере» человек стремится замаскировать тревогу, рассматривая свои возможности не как основанные в ничтожащей свободе, а как порожденные причиной — уже сложившейся «сущностью», Я. «Дурная вера» — это объективная онтологическая структура сознания, обусловленная тем, что сознание обладает ничтожащей силой и может использовать ее против самой тревоги, становясь в этом случае «тревогой-чтобы-ее-избежать». Поэтому «дурная вера» — не ложь, не надуманная конструкция, но спонтанное рефлексивное определение человеческого бытия. Сознание постоянно рискует впасть в «дурную веру» и, как правило, уступает этому соблазну.

Фундаментальным способом бытия человека является бытие-для-другого. Я обнаруживаю другого в своем опыте как субъекта, который объективирует меня: «Другой — это тот, кто смотрит на меня». Под взглядом другого мое бытие оказывается зависимым от свободы другого, которая выступает в качестве условия моего бытия. Например, я становлюсь предметом оценок, квалифицирующих меня без моего ведома, при этом я не могу воздействовать на эту квалификацию или даже знать о ней. Поскольку я являюсь инструментом чужих возможностей, которые превращают меня в средство для осуществления неизвестных мне целей, — я в опасности. Понятие опасности фиксирует у Сартра не случайность, а постоянную структуру бытия-для-другого.

В конкретные отношения с другим Сартр выделяет две главные установки по отношению к другому, которые выражаются:

- 1) в любви, языковой коммуникации, мазохизме;
- 2) в безразличии, желании, ненависти, садизме.

И в том, и в другом случае бытие-для-другого описывается как конфликт: я либо позволяю другому трансцендировать меня, либо сам трансцендирую другого. К первому виду бытия-для-другого относятся попытки вступить в отношение с другим, используя свои «объектные» возможности. Вторая установка по отношению к другому состоит в попытке объективации чужой свободы. Однако свобода неотчуждаема от бытия человека, поэтому все попытки коммуникации обречены на провал. В целом описываемый Сартром конфликт intersубъективных отношений следует из факта существования в мире нескольких свобод: одна свобода в своем ничем не ограниченном утверждении сталкивается со столь же бесконечно своеобразным проектом свободы другого.

Окончательному ответу на вопрос о смысле человеческого существования посвящена последняя часть трактата, в которой Сартр анализирует человеческое действие, характеризуемое двумя основными категориями — *иметь* и *быть*, охватывающими любое действие. Содержание этих категорий проясняется с помощью понятия желания, которое Сартр определяет как нехватку бытия, присущую для-себя (ничто). Любое действие побуждается желанием компенсировать эту нехватку: мы желаем иметь (купить картину), быть таким-то (быть прекрасным). В качестве нехватки для-себя устремлено к такому бытию, в котором были бы синтезированы оба региона бытия. Это идеальное гипотетическое бытие Сартр называет в-себе-для-себя, Человеко-Богом, или Богом, то есть сознанием, ставшим субстанцией, или субстанцией, ставшей причиной себя. Согласно исходным представлениям Сартра, который поставил в-себе и для-себя лишь в отношении негативности, такое всеобщее бытие невозможно, то есть желание человека бесплодно.

Быть означает для экзистенции изменять облик мира, который дан ей интенционально как феномен: действие интенционально, это осуществление сознательного проекта. По существу, действовать и быть — одно и то же. Поскольку для-себя есть свобода, то любое действие является свободным: никакие данные (ни субъективные — мотивы, ни объективные — положение вещей) не определяют действие. Отсюда Сартр делает вывод, что свободный выбор, осуществляющийся без всякой точки опоры, которую нельзя найти ни в мире, ни в «сущности» человека, и являющийся самой сутью бытия-для-себя, — абсурден. Также выбор абсурден и потому, что человек не может не выбирать. «Мы — свобода, которая выбирает, но мы не выбираем быть свободными: мы осуждены на свободу».

Свободный выбор Сартр называет фундаментальным проектом, ибо именно он (свобода), а не те или иные эмпирически выявляемые частные проекты (стремление быть любимым, воля к власти и т. д.) выражает суть для-себя. В итоге фундаментальный выбор в качестве свободы в ситуации определяется Сартром в виде такого способа удовлетворения желания (стать Богом), когда для-себя стремится присвоить в-себе прямо, самым действием, *бытием* *М* для *М* себя, поскольку оно есть бытие в мире. Однако этот способ обречен на неудачу.

Вторая разновидность действия — *обладание* — связана с желанием иметь в своем распоряжении какой-либо объект. Обладание — это бытийное отношение между для-себя и конкретным в-себе, владельцем и владением, которое в качестве идеальной цели имеет отождествление для-себя и в-себе. Владея объектом, человек тешит себя иллюзией, что объект является частью его Я, которой он может безраздельно распоряжаться. Обладание, таким образом, — не что иное, как вторая разновидность фундаментального проекта — стать в-себе-для-себя. Проект иметь руководствуется той же ценностью, что и желание быть — идеей присвоения мира.

В ряде сочинений и особенно в рукописях 1947–1948 гг., опубликованных посмертно под названием «Тетради по морали», он излагает свою моральную доктрину. Выступая в защиту экзистенциализма от упреков в аморализме, квиетизме, пессимизме, Сартр утверждает, что «нет более оптимистического учения, поскольку судьба человека полагается в нем самом». Цитируя Ф. М. Достоевского («если Бога нет, то все дозволено»), он подчеркивает, что для экзистенциализма человек свободен и не имеет никаких априорных ценностей, которые оправдывали бы его поступки: человек свободно выбирает ценности и полностью сам отвечает за свои действия. Сартровский человек — вовлеченный, окруженный в мире другими людьми, за которых он также несет ответственность. Выбирая себя, мы выбираем всех людей, поскольку индивидуальный выбор значим для времени в целом, и «ничто не может быть благом для нас, не являясь благом для всех». Таким образом, экзистенциализм предлагает мораль свободы и ответственности вовлеченного человека.

Утверждая, что современный марксизм остановился в своем развитии и, догматически повторяя тезис об исторической необходимости, утратил понимание того, что такое человек, Сартр намеревается развить концепцию исторического материализма о закономерности общественного процесса, соединив ее с идеей

свободы индивидуального человеческого действия. Историческую необходимость, которая включает свободную целесообразную деятельность людей, Сартр называет диалектической, противопоставляя ее аналитической, действующей в природе, объекты которой пассивно испытывают действие законов. Марксистская идея общественно-исторической практики, учитывающая и объективные, и субъективные факторы исторического процесса, была блестяще выражена в ряде работ, однако не получила у классиков систематического обоснования, осуществить которое и является новой задачей Сартра.

Процесс исторической практики Сартр называет тотализацией, а его результат — тотальностью, представляющей собой «инертное» единство, «обработанную материю», в которой объективированы результаты трудовой деятельности людей. К материальной составной истории Сартр относит средства производства, орудия, учреждения, а также классовые отношения. Этот «фундаментальный момент истории» препятствует осуществлению свободы человека. Признание материальных условий человеческого действия означает «скандал для *cogito*» (М. Мерло-Понти), разрыв с идеей «картезианской свободы». Однако Сартр настаивает на специфичности человеческого действия, которое, пронизывая материальную сферу, преобразует мир на основе предзаданных условий.

Сартр анализирует человеческие общности с точки зрения соотношения в них инертного и сознательного, творческого начала, подразделяя их на два вида — *группы* и *серии* (коллективы). Аморфная группа представляет собой объединение людей для осуществления общей цели, в ней все охвачены единым порывом, действие всех совпадает с действием каждого. Это, например, население Парижа, штурмующее Бастилию. Хотя творческое начало в данной группе велико, но уже здесь присутствует «деградация» практики — несовпадение в каких-либо конкретных деталях намерения одного участника с общим действием. Если борьба требует времени, то возникает группа, связанная клятвой, в которой общая цель может отчуждаться от участника, занятого той или иной рутинной функцией в структуре организации. Еще более усиливается инерционная составляющая в группе, возникающей в результате бюрократизации группы. Примером этой группы являются профсоюз или компания — со сложной структурой, управлением, где индивиды могут не обладать ясным видением задач и средств движения. Но в целом, по Сартру, все группы осуществляют преимущественно практику,

творческую деятельность в борьбе за общую цель. В отличие от групп, серии (коллективы) являются пассивными общностями, объединяющими людей случайным внешним обстоятельством (слушатели радиопередачи, люди на автобусной остановке). То или иное объединение (класс, нация) может быть то группой, то серией. Так, класс, не осознавший свой интерес и место в истории, является лишь серией, где люди разобщены в своей борьбе, а в другие периоды выступает в качестве революционной группы. Таким образом, на примере «практических объединений» Сартр раскрывает взаимосвязь свободы и необходимости, субъективного и объективного в истории, показывая, как свободная целесообразная деятельность приобретает механический инертный характер.

Сартровская версия марксизма, представленная при жизни автора лишь первым томом «Критики диалектического разума», была принята критически и во Франции, и за рубежом. Р. Арон назвал эту книгу «чудовищным и подавляющим барочным монументом»: в «Опиуме для интеллектуалов» он утверждает, что классовая борьба — это миф и близок «конец века идеологии». М. Мерло-Понти в статье «Сартр и ультрабольшевизм» критиковал ленинистские симпатии Сартра. Зарубежные марксисты, продолжатели энгельсовской линии «диалектического материализма», также отбросили идеи Сартра как ревизионистские. Позже английские философы Р. Лэйнг и Д. Купер заимствовали в «Критике диалектического разума» терминологию для исследования психиатрических институтов. В целом философское творчество Сартра, создателя оригинальной концепции атеистического экзистенциализма, сделавшего попытку затем включить ее в теорию исторического материализма, остается одним из высших достижений французской философии XX в.

Центральная проблема философии **Мориса Мерло-Понти** (1908–1961) — взаимоотношения сознания и мира. В «Феноменологии восприятия» (1945) он отстаивает мысль о том, что классическое противопоставление сознания и мира, души и тела — ошибка рефлексивной философии, преодолеть которую в состоянии лишь верно понятая феноменология. Мерло-Понти стремится найти фундаментальный, предшествующий любому сознанию экзистенциальный опыт бытия в мире. Он обращает внимание в учении Гуссерля на размышления о том, что активной конституирующей работе сознания предшествует некое более примитивное смыслообразование, пассивный синтез объектов жизненного мира, который осуществляется инертным, или потенциальным, сознанием. Следуя

этой мысли, Мерло-Понти различает активную и действующую интенциональность, но в отличие от Гуссерля, относит последнюю не к пассивному сознанию, но к телу. В этом и состоит его главный ход в расширении предметного поля феноменологии. Не сознание, а «живое собственное тело» определяет способ бытия в мире экзистенции, которая является конкретным телесным бытием.

Как и Сартр, он пишет о невозможности трансцендентальной редукции Гуссерля: мы не можем «заключить в скобки» жизненный мир. Феноменологический призыв «назад, к вещам самим по себе» он уточняет как обращение к реальности, какой она дана до сознания, в опыте, предоставляемом нам собственным телом. Отсюда следует то большое значение, которое Мерло-Понти придает не чисто интеллектуальному знанию о мире, а опыту восприятия, или «перцептивной вере», агентом которой является тело. Работа сознания выступает как нечто вторичное, как эпифеномен, сопутствующий телесным процессам. Таким образом экзистенциалистская тема фактичности человека как бытия в мире получает новое звучание с доминантой на проблеме телесности.

В решении загадки человеческой экзистенции — в анализе тела — онтология Мерло-Понти располагается внутри французской традиции размышления о несводимых к логическому мышлению духовных актах человека, присутствующих в работе художника, который творит смысл практическим образом, вне формы суждения (Ш. Бодлер, П. Валери, П. Клодель и др.). В этой традиции «место мысли» художника — не ум, а рука, взгляд, сердце. Особенно важное значение для Мерло-Понти имел произведенный Г. Марселем анализ тела. Для Мерло-Понти тело не является объектом, прочим среди тех, которые нас окружают: оно не вещь в мире, но отношение к миру. Оно есть живое собственное тело, которое я знаю не умом, но которое, наоборот, является условием для моих высших функций, моего «сознательного Я». Будучи таким условием, именно тело, по Мерло-Понти, является подлинным субъектом конституирования. Объекты мира выступают для «сознательного Я» как смысловые единства, поскольку они независимо от него схвачены в качестве таковых телом: последнее, интенционально связанное с миром, осуществляет предварительную конституцию.

Дело в том, что тело это система, все функции которой связаны друг с другом и с окружающим миром: оно представляет собой связный комплекс межсенсорных взаимодействий. Критикуя принятую рефлексивной философией идею конституирования

единства воспринимаемого объекта сознанием, Мерло-Понти полагает, что оно обеспечивается единством и согласованностью объективных телесных механизмов, причем благодаря этому предмет сразу схватывается как таковой. О последнем свидетельствует опыт восприятия, в котором обычное наблюдение не обнаруживает никакого процесса синтеза образа. Мерло-Понти ссылается также на эксперименты гештальтпсихологов, свидетельствующие о целостности восприятия.

Собственное тело деперсонализировано и имеет внеличный анонимный модус, так как в наивном дорефлексивном опыте восприятия отсутствует тело как мое. Оно мне не принадлежит: «сознательное Я» может контролировать его действия не более, чем рождение или смерть. Так, из констатации объективности, независимости механизмов восприятия от «сознательного Я» Мерло-Понти делает вывод об анонимности субъекта восприятия — тела, или «естественного Я». Фактически философ наделяет тело функцией сознания: оно является «логосом эстетического мира».

В концепции философа остается непроясненным вопрос о статусе *анонимного субъекта*, который во мне является субъектом моего видения, но одновременно не зависит ни от тела как моего, ни от моего сознания. Как в таком случае объяснить уникальность моих образов, если они вызваны анонимным действием тела, и почему эти образы я отношу к своему телу, а не к чужому? Осознавая эти трудности, в новой работе — «Видимое и невидимое» (1964), он стремится преодолеть дуализм души и тела, показав, что и мир, и сознание происходят из одного начала, которое он называет «плотью». При анализе художественного опыта, особенно живописи, Мерло-Понти отмечает, что художник изображает внутреннюю одушевленность бытия, в видимом открывает невидимое (для рассудка) — автономный порядок, неразличимую смесь духовного и телесного. Живопись дает видимое бытие тому, что обычное, заурядное зрение полагает невидимым. Это трансцендентное универсальное Бытие — «плоть» — художник наделяет смыслом, мыслит средствами живописи, без обращения к понятию. Так французский философ строит онтологию, которая в поздних работах отчетливо приобретает эстетический характер. К сути бытия нас лучше всех ведет художник, который «мыслит живописью», а о живописи невозможно говорить языком дискурсивной философии Декарта.

Альбер Камю (1913–1960) — французский писатель и философ, лауреат Нобелевской премии по литературе, автор романов

«Посторонний», «Чума» и других художественно-литературных и драматических произведений, философских эссе «Миф о Сизифе» (1942), «Бунтующий человек» (1951). Он развивал тему бессмысленности существования современного человека в мире. Обезбоженность, утрата ценностных ориентиров, предлагавшихся классическим разумом, приводят к переживанию «чувства абсурда», одиночества, отчужденности человека от общества, природы. Однако Камю стремился найти такую нравственную позицию, которая дала бы возможность человеку сохранить свое достоинство. Отстаивая новое гуманистическое миропонимание, он апеллирует к свободно выбранным самим человеком нравственным ценностям, которые позволяют ему в ситуации абсурда осмысленно жить, исполнять нравственный долг, бороться со злом во имя свободы и справедливости.

ГЛАВА 16

Структурализм, постструктурализм, постмодернизм

Структурализм

Структурализм включает конкретно-научные исследования главным образом в области гуманитарного знания, появившиеся с конца XIX — начала XX вв., и философские разработки во французской мысли 1950–1960-х гг., в основе которых лежит особый структурный подход к анализу символических (знаковых) объектов. В работах представителей философского структурализма — К. Леви-Стросса, Ж. Лакана, М. Фуко, Л. Альюссера и др. — собственно философское содержание тесно переплетено с изучением того или иного конкретного предмета, в чем выражается антиспекулятивная направленность структурализма. Структурализм обращается к структурно-семиотическим моделям, позволяющим рационально описывать культурные феномены, имеющие знаковый характер и рассматриваемые как языки или тексты. Общим методологическим основанием структурализма явился так называемый структурный анализ, успешно применявшийся в гуманитарных исследованиях Ж. Дюмезиля, Ж. Кангьемом и др. Однако если структурный анализ представлял собой исследовательский подход, предполагающий изучение системных связей, то структурализм

превратился в своего рода мета-философию, опирающуюся на постулат о существовании четко артикулированной структуры описаний реальности.

Своеобразие структурализма заключается в открытии нового типа рациональности, основанного на формальном анализе смыслопорождающих структур языка и отличного как от логико-математической рациональности, имеющей своим истоком греческое представление об очевидности мышления, так и от герменевтического анализа значения фактов исторической жизни. Новые научные принципы впервые были предложены швейцарским лингвистом **Фердинандом де Соссюром** (1857–1913). По Соссюру, языковой знак связывает понятие и акустический образ (а не вещь и ее название). Акустический образ является «не материальным звучанием, вещью чисто физической, а психическим впечатлом звучания, представлением, получаемым нами о нем посредством наших органов чувств». Таким образом, языковой знак представляет собой двустороннюю психическую сущность, в которой оба элемента тесно связаны между собой и предполагают друг друга. Соссюр предлагает заменить термины «понятие» и «акустический образ» соответственно терминами «означаемое» и «означающее». Языковой знак обладает двумя существенными свойствами:

- 1) связь, соединяющая означающее с означаемым, произвольна;
- 2) означающее имеет линейный характер. Означающее является свободно выбранным по отношению к тому, что оно выражает.

По отношению же к языковому коллективу, который им пользуется, оно, напротив, не свободно, а навязано. Произвольность знака защищает язык от всякой попытки сознательно изменить его. Идеи Соссюра легли в основу лингвистического структурализма, развивавшегося тремя главными школами.

Пражский кружок (В. Матезиус, Б. Гавранек, Н. С. Трубецкой, Р. Якобсон и др.) подчеркнул коммуникативную функцию языка, рассматривая его не только как статическую, но и как динамическую систему, имеющую открытый характер. Одним из важнейших направлений работы кружка была разработка принципов фонологии, особенно **Николаем Сергеевичем Трубецким** (1830–1938), занимавшимся смыслоразличительными закономерностями звукового строя языка и определившим фонему как элементарную лингвистическую единицу для различения двух слов с разными

значениями (например, глас и глаз) и неотделимую от фонематического отношения, соединяющего ее с другими фонемами (с/з).

Копенгагенская (датская) школа (Л. Ельмслев (1889–1965), В. Брендель, Х. Ульдалль и др.) выдвинула концепцию общелингвистической теории — глоссемантики как формальной дисциплины, которая изучает внутреннюю структуру языка, рассматриваемую в виде сети «чистых отношений» между языковыми элементами в плане выражения (означающее) и плане содержания (означаемое), а также отношение этих двух планов. Абстрагируясь от любых «субстанциальных» определений языковых элементов, глоссемантика следует идеалу полной формализации языка и представляет внутри структурализма наиболее радикальную позицию. Идеи Ельмслева оказали большое влияние на французскую семиологию (Р. Барт, А.-Ж. Греймас).

Американская дескриптивная лингвистика во главе с М. Блумфилдом (1887–1949) разработала метод дистрибутивного анализа языка, позволяющего классифицировать языковые единицы исходя из их распределений (дистрибуций) в тексте, то есть с учетом их относительных позиций внутри системы всех остальных единиц. С конца 1940-х гг. аппарат структурной лингвистики стал применяться в других дисциплинах, которые имеют дело с тем или иным знаковым объектом. Благодаря структурному методу эти дисциплины приобретают статус теоретических наук, которые выявляют объективные рациональные структуры, теоретические конструкты, объясняющие реальное функционирование объектов.

Клод Леви-Стросс (р. 1908), создатель структурной антропологии, использовал методы структурной лингвистики в этнологии — дисциплине, занимающейся, согласно его определению, сравнением этнографических описаний и выявляющей бессознательные структуры, которые лежат в основе социальных установлений, верований или обычаев. Философ по образованию, Леви-Стросс занялся этнологией примитивных обществ, увидев в конкретно-научном структурном анализе перспективный путь решения проблем антропологии. Стремясь дать рациональное объяснение культурных фактов, антропология обращается к базовым объективным процессам, располагающимся на уровне коллективного бессознательного. Этнолог интересуют не что люди думают, как они понимают и интерпретируют правила социальной жизни, а объективные бессознательные законы, управляющие жизнью помимо того, осознают

это сами деятели или нет. Эти законы раскрывают загадки функционирования норм человеческой жизни: брачные правила, правила удовлетворения пищевых потребностей, религиозные верования, магические и ритуальные действия и др. Обращение к бессознательному Фрейда и Юнга было обусловлено натуралистическими установками Леви-Стросса.

Работа «Элементарные структуры родства» (1949), принесшая Леви-Строссу известность, была продиктована стремлением сделать этнологию более научной путем использования точных методов фонологического анализа в исследовании системы родства и брачных правил племени южноамериканских индейцев. Автор выделил основные термины родства, которые не существуют как самостоятельные смысловые единицы независимо от дифференциальных отношений, куда они входят и где получают смысл во взаимной детерминации. Смысл для Леви-Стросса — это результат, эффект, производимый в структуре, являющейся сетью отношений между терминами. Комбинации терминов родства соответствуют установки между родственниками, которые производят те или иные единичные «воплощения» структуры в реальности брачных связей; Леви-Стросс использовал в это время идеи Трубецкого, Якобсона, Мосса, М. Гране, а также Фрейда, у которого он воспринял важнейший элемент теории брака — запрет инцеста.

В дальнейшем Леви-Стросс все более формализует структурный анализ и уходит от фрейдовского понимания природы человека. В «Структурной антропологии» (1958) он интеллектуализирует бессознательное: бессознательное — это формальная структура человеческого духа, инвариантный ансамбль законов его символической функции, который является общим для всех людей, первобытных и цивилизованных. С конца 1950-х гг. начинается период творчества Леви-Стросса, отмеченный исследованиями в области религиозных представлений и мифологии. Работы «Тотемизм сегодня» (1962), «Неприрученная мысль» (1962) являются прелюдиями к фундаментальным «Мифологикам» (14 т., 1964–1971), за которыми последовали «Структурная антропология 2» (1973), «Путь масок» (12 т., 1975), «Отстраненный взгляд» (1983), «История рыси» (1992) и др. Предпринимая исследование тотемизма, в противовес французской социологической школе (Э. Дюркгейм, Л. Леви-Брюль), интерпретировавшей данный феномен как воображаемое отождествление человека или группы с культовым предметом (животным, растением), Леви-Стросс предлагает структурный

анализ, выявляющий тотемические коды в качестве логических форм (под логикой он имеет в виду «установление необходимых отношений» между терминами в структуре) умственных операций. Эти операции (нахождение сходства и различия, обобщение и конкретизация, расчленение и соединение) присущи также современному научному мышлению: мысль дикаря не «пралогична», как утверждал Леви-Брюль, а столь же рациональна, она подчиняется строгим формальным законам знаковых систем. Также логика мифологического мышления отличается от «научной» логики не столько качеством логических операций, сколько природой своих предметов.

Свое философское кредо Леви-Стросс также обозначает как свержационализм. Структурная антропология, пишет Леви-Стросс, «создает» свои объекты — структуры, которые относятся не к чувственной реальности, но являются научными моделями. Следует различать социальные отношения как принадлежащие низшему уровню эмпирической реальности и их модели, структуры, которые относятся к формальному уровню теоретического конструирования. Рассуждая в целом в русле французской рационалистической традиции, для которой эталон науки — это математическая наука о природе, Леви-Стросс подчеркивает значение и иных учений. Так, он видит заслугу К. Маркса в том, что тот первый в социальных науках использовал метод моделирования: политэкономическая теория капитализма — это созданная «в лаборатории» модель, сопоставляемая затем с фактами эмпирической реальности. Также у Маркса Леви-Стросс воспринимает идею анализа идеологии как превращенного сознания (в том же направлении шло и влияние Фрейда, стремившегося иррациональное сделать рациональным), а именно необходимость для понимания мышления его отнесение к условиям практического существования людей, что он осуществил в «Мифологиках». Отвергнув представление о достоверности непосредственного опыта мышления и исследуя его условия на уровне бессознательных структур, Леви-Стросс развивает новую трансцендентальную философию «без субъекта», которая не является универсальной, охватывающей весь человеческий опыт, поскольку неуниверсально, с его точки зрения, значение структурного анализа.

Понятие «структура» укоренилось во многих науках, причем каждый автор использует его по собственному усмотрению. В связи с этим деятели западной науки неоднократно пытались выяснить, что же все-таки следует называть «структурой». Понятие структу-

ры стало предметом полемики. В результате были выявлены два основных значения термина:

- 1) употребляемое применительно к реальному объекту;
- 2) определяющее структуру как информационную конструкцию.

Различие в подходах легко увидеть на примерах биологии и математики. Понятие структуры в биологии однозначно отсылает к необходимости трансцендентального объекта, познаваемого эмпирически. Математические структуры конкретной эмпирической реальностью не наделяются. Таковы, например, структуры упорядоченного множества и топологические структуры в математике Н. Бурбаки. Поскольку структурализм оперирует не «самими предметами», а их знаками, предположительно репрезентирующими эти предметы, в центре внимания структуралистов оказались семиология и теория коммуникации.

С точки зрения структуралистской семиологии язык человека аналогичен коммуникационной системе. Поэтому каноническими утверждениями структурализма, по В. Декомбу, являются следующие:

1. Означающее предшествует означаемому. Язык не есть медиум, то есть средство выражения, поскольку код предшествует общению. Сообщение не выражает опыта, но отражает возможности и границы кода.
2. Смысл возникает из бессмыслицы. Поэтому говорящий может создать смысл, только продуцируя бессмысленное («поэтическое») сообщение, непредвиденное в коде.
3. Субъект подчинен закону означающего. Вместо говорящего субъекта всегда говорит язык, а смысл появляется только вместе с означаемым.

Жиль Делёз (1925–1995) предлагает различать структурализм по следующим критериям:

- 1) открытие и признание царства *символического*;
- 2) локализация и пространственность знаков;
- 3) соответствие единичностей дифференциальным отношениям;
- 4) различие и различение в структуре;
- 5) серийность как наличие двух серий;
- 6) присутствие «пустой клетки» — смысла — между сериями;
- 7) существование «нового субъекта» как практическое следствие структурализма.

Действительно, основной спецификой структурализма явилось повышенное внимание к проблеме существования субъекта высказывания, породившее утверждения о «смерти автора» и «смерти субъекта».

Согласно Р. Барту, структуралистская деятельность включает в себя:

- 1) членение (первичное раздробление модели, при котором каждая единица входит в виртуальное множество аналогичных единиц, сгруппированных по принципу наименьшего различия);
- 2) монтаж (закрепление за единицами правила взаимного соединения).

Таким образом, структурализм оказывается деятельностью, которая отождествляет акт создания произведения с самим производением.

Кроме того, предпринимались попытки выделить два варианта структурализма — «жесткий» и «мягкий». Первый (К. Леви-Стросс, Ф.-Ж. Греймас, М. Арриве, Ф. Ратье и др.) ориентирован на лингвосомиотические модели Ф. Соссюра, Р. Якобсона и Л. Ельмслева и стремится имманентные абстрактные единства («языки» или «коды»), лежащие «по ту сторону» эмпирического бытия значащих объектов, подвергнуть формализации на основании структурно-семиотических методов. Второй подход (Ж. Женетт, Ц. Тодоров, Н. Рюве, Л. Мешонник, А. Миттеран, К. Шаброль, П. Гиро, Ж. Коэн и др.) представляет собой структурный вариант общей поэтики и текстовой семиотики.

Жак Лакан (1901–1981) практикующий психиатр и психоаналитик, опираясь на структурализм К. Леви-Стросса и философию М. Хайдеггера, подверг радикальной дебиологизации учение З. Фрейда. По Лакану, обнаружив языковой характер бессознательного, Фрейд не дополнил свое открытие необходимой лингвистической проработкой лишь в силу исторических обстоятельств. Философско-мировоззренческий контекст лакановского психоанализа является двойственным. С одной стороны, французский психоаналитик стремился к научной строгости, опирался на результаты антропологии и экспериментальной психологии. С другой — в его учении присутствует спекулятивно-философская и художественно-поэтическая составляющая, в чем выразилось недоверие Лакана к позитивистской науке и «сциентистским пред-

рассудкам». Эта двойственность в определенной мере отражает двойственность мировоззренческих установок Фрейда, сочетание в концепции создателя психоанализа позитивистской научности и мифотворчества.

Одна из главных идей Лакана выражена его словами: «Бессознательное структурировано как язык», «Бессознательное — это то, что говорит». Он считает, что психоаналитический опыт выявляет языковую структуру бессознательного. Язык — главная характеристика и предельное условие бессознательного, ибо бессмысленно утверждать, считает Лакан, что язык, в свою очередь, чем-то определяется: например, социальной практикой или культурой. Язык не является «надстройкой» над экономическими структурами; культура же, полагает он, может быть вполне сведена к языку, так как структуры культуры обнаруживают языковые закономерности, о чем свидетельствует, в частности, антропология Леви-Стросса. Поэтому лингвистика выступает в качестве основополагающей дисциплины для наук о человеке, особенно структурная лингвистика, поднявшая язык до статуса научного объекта. Однако Лакан существенно переосмысливает идеи Соссюра, фактически отказываясь от его определения знака как комбинации означающего и означаемого. Уже Соссюр в анализе языка отвлеклся от референциальной функции знака, предлагая рассматривать его независимо от объективной реальности.

Лакан идет дальше: апеллируя к аналитической философии, связывающей значение слова с контекстом его употребления, он разрывает жесткую связь означающего и означаемого. Означающее свободно от означаемого (понятия, по Соссюру), но не произвольно, оно определяется другими означающими так, что связи означающих в дискурсе подчиняются порядку, описываемому лингвистами. «Пунктуация» (разрыв, граница одного означающего) в цепи означающих указывает на места включения других контекстуальных означающих: дискурс становится не линейным, как у Соссюра, а многомерным, подобным полифонии вертикальных строк партитуры. Речь идет о символическом языке невротических и психопатических симптомов, который подобен многозначному поэтическому языку и не допускает непосредственной соотнесенности с предметом или понятием. Таким образом, Лакан ведет речь об особой разновидности знака — символе как по меньшей мере двусмысленном слове или выражении.

Для исследования появления смысла в потоке означающих Лакан использует положение Якобсона о двух осях языка: *меМ*

тафорической и *метонимической*. В метафоре одно означающее вытесняет другое, при этом вытесненное «сокровенно присутствует» в силу своей метонимической связи с остальными звеньями цепочки. Метонимия, стилистическая фигура замещения частью целого («тридцать парусов» вместо «тридцати кораблей»), — это также связь двух означающих. Лакан иллюстрирует возникновение данных стилистических фигур примером с «лентой Мебиуса» — топологической моделью односторонней поверхности: вместо сосюрковского образа знака как листа бумаги с двумя сторонами (означающее и означаемое), метафора и метонимия располагаются на одной стороне означающего. Причем «вытесненное» означающее играет роль своего рода «означаемого», а проработка, скольжение по всему потоку означающих позволяет психоаналитику «вывернуть наизнанку» поток дискурса и войти в сферу вытесненного. Лакан переводит динамические процессы психической жизни, обнаруженные Фрейдом, в термины риторики: Фрейдовой компенсации соответствует метафора, смещению — метонимия. В этом переводе он видит возврат к подлинному смыслу учения Фрейда, строго изложенному с помощью формального аппарата лингвистики.

Разумеется, проработка дискурсивного потока может проходить на основе тех или иных принимаемых исследователем содержательных принципов, и Лакан черпает их у Фрейда, заимствуя у него идеи об исключительной роли сексуальности, о значении детства в становлении личности, об Эдиповом комплексе, о первобытной орде. Предложенная Лаканом структура субъекта также соответствует Фрейдовой модели, хотя именно эта сфера анализа отличается у него наибольшей новизной. Лакан выделяет три инстанции — *реальное*, *воображаемое* и *символическое*, которые воспроизводят фрейдовские Оно, Я и сверх-Я. Символическое представляет собой фундаментальную инстанцию субъекта, так как реальное («объект желаний») и воображаемое (образ Я) конституируются исходя из символического, а сбой внутри символического порядка объясняют расстройства реального, воображаемого и их отношений. Символическое складывается из-за столкновения со знаковыми системами, имеющими репрессивный характер и подавляющими индивида. Решающим моментом в его формировании выступает «стадия зеркала» (понятие А. Валлона), когда ребенок впервые начинает реагировать на отражение в зеркале. Репрессивный характер Символического как *Закона* или как *Отца* сказывается в том, что ребенок должен отождествить себя со своим отражением,

то есть с определенным образом организованной совокупностью знаков. Реальное производится эффектами взаимодействия Воображаемого и Символического и представляет собой область всегда-уже-утраченных вещей, то есть реальности как таковой. Отношение самодостаточного сознания к бытию принадлежит сфере воображаемого, где создаются иллюзии, место же истины — в бессознательной структуре, в языке.

Мишель Фуко (1926–1984) — философ, историк и психолог, идеи которого превосходят рамки структурализма. Со временем на первый план во французской философии выходят новые идеи (особенно следует указать на влияние Хайдеггера, не трактуемого больше антропологически, а также Ницше), которые породили критику структурализма и «мысль о различии», поиск средств выражения многообразного, случайного, иного — всего, что ускользает от присутствия в сфере объективирующего разума, не поддается сведению к структурным закономерностям системных объектов. Философские концепции, связанные с обсуждением границ структуралистского дискурса, концептуально или тематически, во многом обусловленные структурализмом, называют *постструктуралистскими*. Французские постструктуралисты — Ж. Деррида, Ж. Делёз, Ф. Гваттари, Ж.-Ф. Лиотар, Ю. Кристева, Ж. Бодрийяр, отчасти Р. Барт и Фуко — самобытные мыслители, в работах которых, пожалуй, различий не меньше, чем объединяющего начала. Возвращаясь к Фуко, отметим, что в наибольшей мере структуралистские идеи содержат две его работы: «Рождение клиники. Археология взгляда медика» (1963) и «Слова и вещи. Археология гуманитарных наук» (1966), которые наряду с «Археологией знания» (1969) относят к так называемому археологическому периоду его творчества. В 1970-е гг. Фуко занимается проблемой генеалогии власти и публикует работы «Надзирать и карать. История тюрьмы» (1975) и «Воля к знанию» (1976) — первый том «Истории сексуальности». Во втором и третьем томе, вышедших в 1984 г., в центре внимания Фуко — субъект сексуальности, «человек желающий», те формы, в которых индивид осознает себя в качестве такового.

В работе «Слова и вещи» Фуко сосредотачивается на исследовании структурного порядка, управляющего *дискурсом* (системой высказываний, языком, взятым в его функции обозначения). Одним из главных понятий работы, как и мысли Фуко в целом, является понятие порядка. По Фуко, следует различать первичный порядок — порядок фундаментальных кодов культуры, который

управляет ее языком, схемами восприятия, техникой обменов, ценностями, и порядок научных теорий и философских интерпретаций, объясняющих, почему имеется тот или иной первичный порядок. Кроме них структурализм выделяет привилегированную сферу — «промежуточную» область «чистого порядка», анализом которой занимается дисциплина, которую Фуко называет археологией. По ту сторону «реальной» истории наук (эмпирический порядок) и ее воображаемых дубликатов (объясняющие теории) Фуко открывает более глубокую знаковую область как «чистый порядок» мест в структурном пространстве — «историческое априори», или *эпистему*, как способ отношения «слов» и «вещей». Каждая эпистема характеризуется собственным способом связи языка и мира, представляет специфические условия функционирования осмысленных языковых структур. Ограничив анализ гуманитарных наук тремя сериями отношений («дискурсивными регулярностями») — лингвистической, экономической, биологической, Фуко выделяет в качестве их совокупностей три эпистемы — возрожденческую, классическую и современную.

Возрожденческая эпистема (XV — середина XVII в.) характеризуется «тождеством» языка и мира: язык рассматривается как вещь, естественный предмет, а мир отождествляется с языком, «книгой». В классической эпистеме (с середины XVII до конца XIX в.) отношение языка и мира опосредовано идеей, представлением субъекта. Современная эпистема, в конце XVIII в. «знаменующая порог нашей современности», отмечена исчезновением теории представления как общего основания всех возможных порядков. Вещи (предметы гуманитарных наук) начинают подчиняться не законам мышления, а законам их собственного бытия: осознается историчность человека. Коперниканский переворот действительно был совершен Кантом, считает Фуко, полагая немецкого философа создателем трансцендентальной философии. В центре кантовской антропологии — конечный человек, обладающий познавательной способностью, которая, однако, понимается отлично от того, как ее трактовали мыслители докантовской классической эпохи. Не подлежащей обсуждению предпосылкой классической философии являлась идея абсолютной соизмеримости мира и мысли (представления): мир совершенно прозрачен, раскрыт мышлению. Задача его истории — показать, каким образом нечто можно мыслить или не мыслить в рамках той или иной эпистемы. Если для классических мыслителей познавательная способность не нуждается в обосновании,

вании, поскольку она не могла быть тематизирована в то время, то для Канта, исходящего из конечности человека, эта способность подлежит критике на предмет исследования ее границ.

Так открывается трансцендентальная сфера, благодаря чему любой предмет (Фуко интересуется человеком как предметом гуманитарных наук) можно исследовать в его собственном бытии: предмет перестает существовать в «пространстве представления» и способом его бытия становится история. В биологии (Кювье), языкознании (Бопп) и политической экономии (Рикардо) соответствующие ипостаси человека (жизнь, язык, труд) исследуются в их собственном бытии, несводимом к законам сосуществования идей. Так, язык образует особую специфическую область анализа. Он рассматривается как система грамматических законов, которые не сводятся ни к каким универсальным законам представления (мышления), как то было в классической грамматике Пор-Рояля, которая выводила грамматические формы из логических. Науки, изучающие человека, лишают его автономности, ограничивают: биология — организацией жизненных функций, языкознание — законами языка, экономическая наука — выявляемыми ею механизмами труда. В итоге Фуко настаивает на химерическом характере гуманизма, настаивающего на исключительности всемогущего *cogito*, и соответствующей антропологии.

Сохраняя некоторые технические приемы археологии, в 70-е гг. XX в. Фуко приступил к генеалогии современного человека, используя «интерпретативную аналитику» власти, истины, тела и представлений субъекта о себе. В книгах «Надзирать и наказывать» и «Воля к знанию» представлено новое понятие власти, не отождествляемой только с запретами и прямолинейной оппозицией «верхов» и «низов». Согласно Фуко, в обществе существует несколько типов власти, форм господства и подчинения, которые функционируют локально и независимо друг от друга — в тюрьме, полиции, школе, больнице, армии, на производстве и т. д. Все эти формы власти разнородны, имеют свой собственный способ функционирования, свою технику. Частные формы власти, по Фуко, в качестве основной осуществляют не запретительную функцию, а производительную — создание продукта: власть есть производство.

Современные общества, считает Фуко, обладают особым «дисциплинарным» типом власти, специфической властной технологией, пронизывающей все социальные институты и обнаруживающейся

в виде локальных «мультиформ», которые тесно связаны со знанием и практикой наук, особенно гуманитарных (политических, юридических, психологических и др.). Связанная со знанием власть принимает незаметный «кроткий» вид, благодаря чему она эффективно ограничивает, направляет, то есть воспитывает, «производит» человека. Фуко разоблачает за этой кротостью новую «политическую экономию тела», которая производит и распределяет продукт, «позитивный результат» власти. Он анализирует различные процедуры осуществления («диспозитивы») власти, которые рассматривает как технику власти, которая изобретается, совершенствуется и развивается без конца. «Диспозитив» — это механизм осуществления власти, вырастающий из мира повседневности и включающий языковые формы, общественное мнение, декларации и предписания разнообразных социальных учреждений (на производстве, в системе образования, в клинике, суде, тюрьме и т. д.).

Ролан Барт (1915–1980) — литературовед, глава французской «новой критики». В отличие от представителей господствовавшего в то время феноменологически или психоаналитически ориентированного литературоведения Барт стал использовать формальные методы структурного анализа. Так, после знакомства с идеями Соссюра и Ельмслева он применил концепцию семиологии для разоблачения идеологического языка мифов. В противоположность Соссюру Барт рассматривал лингвистику как более широкую научную дисциплину, нежели семиология: за дискурсом знаков, имеющим социальное измерение, всегда, с его точки зрения, присутствует язык. Это дало ему возможность в семиологической критике того или иного предмета культуры (литературные тексты, произведения музыки, кино, телевидение, фотоискусство, мода, реклама, кулинария и т. д.) использовать понятия лингвистики. Семиология выступает в виде критической науки, метаязыка, на котором ведется критика иллюзий, порождаемых языковыми конструкциями буржуазного сознания.

До середины 1960-х гг., в «структуралистский» период творчества, сциентистские убеждения Барта, стимулировавшие его работу по дезавуированию идеологического письма, опираются на положение о существовании в литературных произведениях «всеобщей» морфологии, универсальных структур как законов формального построения повествования. Начиная со статей «От науки к литературе» (1967), «Смерть автора» (1968), «От произведения к тексту» (1971) и работы «S/Z» (1970) он существенно переосмысливает

предмет, методы и цели литературного анализа. Под влиянием постструктуралистских концепций Барт устраняет разграничение литературы как языка-объекта и науки (семиологии) как метаязыка с целью подорвать «авторитарные» предписания рационального порядка, закона науки. Теперь авторитаризму науки противопоставляется письмо как система кодов, все части которой находятся между собой в отношении «плавающей иерархии».

Практике письма соответствует создаваемая Бартом теория *текста* — нового объекта литературного анализа. В последних сочинениях «Удовольствие от текста» (1973), «Гул языка» (1975) и др. Барт, развивая эту теорию, занимается проблемой чтения-производства субъектом текста. В отличие от традиционного понятия произведения как воплощающего единственный, «теологический» смысл («сообщение Автора-Бога»), текст — это многомерное пространство, где сочетаются и спорят друг с другом различные виды письма, ни один из которых не является исходным. Барт пересмысливает роль автора, который «исчезает» как самоотждественное основание, источник текста, превращаясь в «дрейфующего», «рассеянного» субъекта, который присутствует в «слепой точке» текста. Бесконечная же задача критика состоит не в том, чтобы открыть «истинный» смысл текста, но чтобы «взорвать» текст, «рассеять» первоначальный образ содержания, вскрыть бесконечную множественность заключенных в нем смыслов.

Таким образом, текст есть символический аспект произведения, его языковое базовое основание, которое определяет процесс образования смысла. Он никогда не закончен, представляя собой постоянное производство, подключение к другим текстам, связывающим его с обществом, историей, культурой, отношениями не внешней детерминации, а внутренней цитации. Сферу текстуального взаимодействия внутри отдельного текста Барт, вслед за своей ученицей Кристевой, называет «интертекстом». Потребительскому удовольствию от чтения он противопоставляет наслаждение от текста в чтении, являющемся одновременно производством этого текста, новые смыслы которого ставят под вопрос привычные вкусы и ценности читателя. Семиологическая концепция Барта, наряду с идеями Деррида, Делёза, Фуко, оказала существенное влияние на теорию и художественную практику прежде всего французского авангарда, группировавшегося вокруг журнала «Tel Quel» и близких к нему авторов (Ю. Кристева, Ф. Соллерс, Ж. Женетт, Ж. Рикарду, А. Роб-Грийе, Ц. Тодоров).

Жак Деррида (1930–2004) — один из ведущих представителей французского постхайдеггерианства, в противоположность экзистенциалистскому прочтению Хайдеггера выдвинувший на первый план его объективизм, «антигуманизм» и идею деструкции истории онтологии (метафизики). Структурализм, также набиравший в то время силу, становится предметом пристального внимания Деррида. Он исходит из положения структурализма о языковом характере феноменов культуры, которые рассматривает как знаковые системы, тексты, и разделяет его идею о том, что теория языка и знака имеет фундаментальное значение. Однако Деррида показывает непоследовательность структурализма, присутствующую в нем метафизическую тенденцию и выступает чаще всего как оппонент структурализма. Метафизический симптом *фонологоцентризма* Деррида обнаруживает в европейской культуре уже у Платона, Аристотеля, Руссо, Гегеля, Гуссерля, Леви-Стросса, Лакана и даже в некоторых текстах Хайдеггера, что связано, считает он, с практикой фонетически-алфавитного письма, где буква сливается со звуком и скрывается последним, но главное — с господствующей метафизической установкой (для новоевропейской мысли) искать смысл в непосредственном присутствии в сознании субъекта.

Подчеркивая значение идеи Хайдеггера о деструкции метафизики присутствия, Деррида исходит из хайдеггеровской концепции об онтико-онтологическом различии бытия и сущего. Европейская философия, по Хайдеггеру, подменяет бытие сущим (бытие как присутствие), тем самым происходит забвение различия и даже забвение этого забвения. Забвение — не просто человеческое заблуждение, а процесс самого бытия. Это также определенное понимание бытия исходя из сущего, так как ничто нельзя мыслить, если при этом не мыслится бытие. Следовательно, метафизика также предполагает истину бытия, но не мыслит ее. Поэтому Хайдеггер ставил задачу деструкции истории онтологии, которая в сказанном (метафизике) открыла бы несказанное (мысль бытия). Соглашаясь в общем с данной программой, Деррида указывает на непоследовательность некоторых фрагментов философии Хайдеггера и стремится найти такой оператор деконструкции (аналог деструкции), который сделал бы эту программу радикальной.

Таким условием не может быть субъект или субстанция, так как эти понятия управляются метафизикой присутствия и сами подлежат аналогичному исследованию. Это условие Деррида называет *differance*, выбрав данное обозначение для того, чтобы подчер-

кнуть его генетическую связь с хайдеггеровским онтологическим различием, а также чтобы даже графически проиллюстрировать «ускользание» *differance* от метафизики. Дело в том, что во французском языке слово «различие» — *différence* произносится так же, как и неографизм Деррида *differance*. Различие *e* и *a* — чисто графическое, оно пишется и читается, но не слышится, свидетельствуя тем самым, что буква (грамма) не может быть сведена к звуку (фоне) и что чистого фонетически-алфавитного письма не существует. Европейская мысль отдает предпочтение фонетической субстанции, репрессировав другую — графическую, лишь в силу традиции, этноцентризма. Чтобы преодолеть фоноцентризм, следует деконструировать традиционную семиологию. Деконструкция предполагает два этапа. На первом бинарная оппозиция звуковая речь/письмо «переворачивается», речь лишается своей привилегии, а письмо восстанавливается в правах. На втором формулируется условие возможности различия речи и письма, главное требование к которому — избегать «присутствия», быть «между» речью и письмом.

Этот процесс означивания, игру производства различия Деррида и называет *differance*, представляющее собой движение, с помощью которого язык или любой код, любая система отсылок к своему иному конституируется как ткань различий. *Differance* можно выразить с помощью его «заместителей» в конкретном контексте. Так, этим «заместителем», условием оппозиции речь/письмо является *архиписьмо*; Деррида называет грамматологией дисциплину, занимающуюся архиписьмом и условием всех других бинарных оппозиций (сознание/бессознательное, разум/чувство, мужское/женское, запад/восток и т. д.), так как все они имеют языковой характер. Игра различий в *differance* исключает «присутствие» того или иного элемента деконструируемой структуры: каждый из них конституируется на основе «следа» другого, даже «стертости следа», «следа следа». «След» — это преодоление оппозиции присутствие/отсутствие. Поиск в тексте «следов» (других текстов) приводит к умножению смыслового содержания текста, рассеянию его видимого единства, центра. Деконструктивистская работа с текстом направлена не на нахождение его «истинного смысла», а на подрыв его метафизичности и экспликацию бесконечной многозначности.

Влияние концепции и практики деконструкции Деррида сказалось и за пределами Франции. В США практика деконструкции вплоть до середины 1980-х гг. была определяющей в области лите-

ратурной критики (Йельская школа), хотя был разработан и собственный вариант **Полем де Маном** (1919–1983).

Жиль Делёз в работах «Различие и повторение» (1968), «Логика смысла» (в 1969 г. был занят анализом условий производства смысла, апеллируя к «мысли без образа», вне пространства представления субъекта. Если в первой книге традиционная форма скрывает неклассическое содержание, то архитектоника, серийная композиция второй уже больше соответствует сути концепции. Сочинения, написанные совместно с психиатром Ф. Гваттари: «Анти-Эдип» (1972) и «Тысяча плато» (1980), два тома «Капитализма и шизофрении», наглядно демонстрируют новый стиль письма, который Делёз обозначает как «практическое осуществление множественности». Книга не воспроизводит последовательное движение смысла: отдельные части (серии или плато) представляют собой локальные единства, развивающиеся параллельно. Концепция книги как множественности, *ризомы* (корневища как пучка самостоятельных единиц), противопоставленной древовидной системе «философии единого» (сводящей ветви к стволу, общему основанию), предполагает движение мысли, которое подчиняется не обобщающей логике, а «логике множественности», учитывающей разнообразие частей, не сводимых к единству. Дерево собирает и подчиняет порядку, ризома рассеивает и творит новое.

Делёз говорил, что пишут для того, чтобы дать жизнь, освободить ее там, где она в заключении, найти концептуальные инструменты для «ускользания» от стагнации, деспотизма, фашизма, всех реактивных сил отрицания жизни. Отметим, однако, что последние работы Делёза — «Френсис Бэкон: логика ощущений» (1981); «Кино», т. 1–2 (1983, 1985); «Что такое философия?», совм. с Гваттари (1991) и др. — написаны в более классической манере, что отчасти связано со спадом волны авангардистских теорий и уходом «философии мая-68». Подобную эволюцию пережили многие представители авангарда, в частности Ж. Деррида и Ф. Соллерс.

Философия для Делёза — не рефлексия и не анализ языка для достижения консенсуса, это — создание концептов, продолжение жизни в мышлении. Она не просто теоретическое предприятие, но имеет смысл, поскольку открывает новые проблемы, «жизненные пространства», будучи всегда творческой и революционной. Следует отметить, что, занимаясь концептуальным творчеством, Делёз обращался особенно часто к материалу литературы и искусства. Он написал работы о Прусте, Захер-Мазохе, Кафке (совм. с Гваттари),

Беккете, о живописи Бэкона, двухтомник о кино, анализировал в своих книгах творчество многих писателей, музыкантов, художников. Привлекал Делёз и широкий спектр научных знаний, от математики до неврологии, особенно в последние годы, рассматривая науку как одну из форм мысли и творения, так же как философия и искусство обращенную к различию, становлению.

В 1960-е гг. он обращается к особому типу мысли — «чистой мысли», не апеллирующей к представлению, в отличие от мысли «банальной» и «гротескной». Решающий шаг Делёза состоит в том, что он переоткрывает гетерогенное время, чистую длительность, вечное возвращение как *повторение различия*. «Банальная» мысль — это здравый смысл и философия, апеллирующая к представлению субъекта. Различие и повторение в этом случае — изолированные операции: различать означает отрицать противоположное; повторять — воспроизводить одно и то же. Это выражающий реактивные силы жизни негативный образ мысли, принцип действия которой — отождествление различного, синтез разнообразия в общем основании. В «чистой мысли» различие и повторение объединены в повторении, утверждении различия. Такое положительное утверждающее мышление — исходная форма мысли: здравый смысл приходит вторым, он соответствует остановке «кочующей» мысли, ее фиксации в «оседлых» формах представления. В мире существуют только становления, непрерывные линии движения, потоки производительной силы. Философия Делёза отрицает субстанции Природы, Сущего, Единого, Субъекта. Есть только процессы, среди которых могут быть, конечно, и унификация, централизация, субстанциализация, субъективация, но последние не имеют никакой привилегии, наоборот, это часто тупики, которые мешают росту, производству нового. Также Делёз — сторонник имманентной философии: все, что производят машины становления, находится на той же плоскости, что и механизмы самой машины, является ее продолжением.

Рассуждая о производстве смысла, Делёз во многом использует структуралистские идеи: «Структура — это фактически машина по производству бестелесного смысла». Характерно, что он выявляет динамический потенциал структурализма. Структура, воплощаясь, превращается из виртуального в реальное (или воображаемое), тем самым имеет временной, генетический аспект. Логика события реализуется в серийной форме, предполагая наличие, по крайней мере, двух серий, одна из которых играет роль означающего (знак, несущий в себе какой-либо аспект смысла), другая — означаемого

(коррелят этого аспекта). Связь означающего и означаемого и есть смысл, а роль «связки» играет «парадоксальный элемент» структуры, отсутствующих среди ее терминов: не имеющий смысла, но выступающий условием его появления в структуре. Рассуждения Делёза о «парадоксальном элементе» движутся в русле соответствующих идей семиотики, предложившей много аналогичных понятий («позиция нуля» Фреге, «нулевая фонема» Якобсона, «плавающее означающее», «мана» Леви-Стросса). Значение делёзовских исследований состояло во всесторонней проработке данной семиотической модели и построении соответствующей ей онтологии, логики, эстетики, поэтики и т. д.

Событие Делёз называется также единичностью (*singularite*), или совокупностью единичных точек, представляющих все виртуальные конфигурации структуры. «Это — поворотные пункты и точки сгибов; узкие места, узлы, преддверия и центры, точки плавления, конденсации и кипения; точки слез и смеха, болезни и здоровья, надежды и уныния, точки чувствительности». Единичности виртуальны, обладают особой «идеальностью», которую нельзя смешивать ни с образом, ни с идеей. Поскольку единичности размечают мир становления, то к ним неприменимы предикаты индивидуального, личного, которые относятся к миру сущностей, трансцендентального субъекта, «высшего Бытия» и т. д. Распределение единичных точек, будучи подвижным в силу движения «парадоксального элемента», характеризуется как *номадическое* (кочевое). Траектория производства смысла предстает как подвижная множественность событий-единичностей. Место субъекта классической философии в пространстве представления, где она является условием смысла, занимает «практика», «дионисийская смыслопорождающая машина». Другими словами, «субъект» кочует, распределяется в игре серий, пробегает по ним, разветвляя структуру: он выступает как свободная, анонимная и номадическая регулярность.

В соавторстве с Гваттари Делёз указывает на идеалистическую суть доктрины Фрейда и особенно Лакана, утверждая даже, что «нет особой формы существования, которую можно было бы назвать „психическая реальность“». Они выделяют три заблуждения относительно бессознательного (желания) — *нехватка, закон и означающее*, которые все имеют идеалистическую суть. Во-первых, «Анти-Эдип» направлен против понимания желания как нехватки, которое исчезает, поскольку удовлетворяется. Желание, считают они, — это производство реального объекта. Во-вторых,

бессознательное создает фантазии, за которыми стоит не структура Эдипова треугольника с законом, воплощенным в «имени отца», но социальная, историко-политическая ситуация. Желание связано с социальным производством, причем последнее имеет «желающий» характер: и социальные процессы, и желание суть производительные машины. В-третьих, бессознательное не сводится к языку, потоку означающих: они подходят к нему с точки зрения его функционирования.

Радикальный материализм «Анти-Эдипа» диктуется также принятой в работе установкой на внутренний анализ бессознательного: бессознательное производит в плоскости имманентности, будучи механизмом, создающим другие присоединенные механизмы, но не идеальный смысл. Исследование имманентных условий бессознательного производства для выявления его легитимного и нелегитимного функционирования Делёз и Гваттари называют *шизоанализом*, который выступает как «трансцендентальный и материалистический». Задача этого анализа — освободить бессознательное. Нелегитимное употребление бессознательного происходит, когда желание направляется на собственное подавление. Так, фашистское, расистское, «параноидно-сегрегационное» использование состоит в полагании господствующим классом себя как «высшей расы», а угнетенным — как «животного, негра». Легитимное, «шизономадическое» использование машин желания — их освобождение от пут идеального, застойно-определенного. «Шизоанализ» должен подсказать линии ускользания от всякой определенности, препятствий, тормозящих «шизопотоки» желания, он реактивирует реакционные становления, отождествляемые авторами с разрушением сложившегося порядка: желание «взрывает» социальную сферу. «Анти-Эдип» выразил бунтарские настроения левого движения во Франции и признан «философским манифестом мая-68».

Если первый том «Капитализм и шизофрения» — критический, то второй, «Тысяча плато», развивает позитивную концепцию — «теорию множественностей», или номадологию. Термин «множественность» означает ризоматическую структуру, где отсутствует единое основание. Все «плато» книги — онтология, физика, логика, психология, мораль, право, социология, политика и т. д. — рассматриваются как самостоятельные проблемные поля. Термин «теория» понимается прагматически — как производительная машина, которая создает новые концепты. Основные проблемы книги формулируются согласно логической модели бинарных оппозиций:

гладкое пространство/изборожденное; ризома/дерево; скорость, интенсивность/движение, экстенсивность; кочевье/оседлость; машины войны/государственный аппарат; воспоминания/память; становление/уподобление и т. д. Авторы, противники дуализма и бинаризма, опираются на теорию единого основания, чтобы преодолеть ее.

Идеи Делёза имеют своих почитателей в США (Ф. Джеймисон), Латинской Америке, особенно в Бразилии (на португальский язык переведены почти все его книги), а также в Англии, где поддержку находит не столько ницшеанский, сколько постструктуралистский аспект его творчества. Его концепция явилась одним из наиболее ярких выражений французского ницшеанства, которое в той или иной степени представляют работы Ж. Батая, П. Клоссовски, М. Бланшо, М. Фуко, Ж. Деррида, Ж.-Ф. Лиотара, Ф. Лаку-Лабарта, Ж.-Л. Нанси и др. Идеи ницшеанства стали особенно популярными во Франции в 1960–1970-е гг., но постепенно ушли с первого плана «интеллектуального пейзажа».

Наиболее яркие представители структурализма (Р. Барт, Ж. Лакан, М. Фуко и др.), зачастую отрицавшие свою принадлежность к движению, впоследствии подвергли структурализм радикальной критике, перейдя на позиции постструктурализма. Началась эта критика структурализма с разных сторон с середины 1960-х гг. Так, итальянский семиолог **Умберто Эко** (р. 1932), размышляя о причинах частого отождествления семиологии и структурализма, заявил, что структурализм гипостазировал в качестве философской истины то, что первоначально было оперативной гипотезой: мыслительные операции воспроизводят реальные отношения, а законы природы изоморфны законам мышления. Так, бинарный принцип, первоначально бывший рабочим инструментом логики кибернетического моделирования, становится философским принципом. Однако если предположить, что Структура как Прасистема действительно существует, она

- 1) не может быть системой или структурой;
- 2) ее нельзя ни увидеть, ни определить.

Иными словами, философским следствием признания существования Структуры должно быть отрицание структурного метода познания реальности, а принятие идеи бинарной оппозиции в качестве метафизического принципа приводит к отмене самого понятия структуры.

Постструктурализм

Постструктурализм — течение в философии, генетически происходящее из структурализма и критически преодолевающее его. Во многом оно стало теоретическим осмыслением глобальной культурной ситуации, получившей название *постмодерн*. Поэтому постструктурализм часто называют философией постмодернизма. Как философское движение постструктурализм сформировался в конце 60 — начале 70-х гг. XX в. во Франции, затем перекинулся в США. Постструктурализм не является единой школой, под этой рубрикой объединяются самые разные мыслители. Однако общие для них установки можно обозначить следующим образом:

1. Философия постструктурализма является закономерным продолжением западноевропейской критики трансцендентального субъекта. Философия Хайдеггера и французский экзистенциализм закрепили отказ от традиционной субъектно-объектной схемы бытия человека и мира. Это предполагало создание новой онтологии субъекта. Обращение к философии Гегеля, с которой французская философская мысль познакомилась через лекции А. Кожева, обусловило пристальный интерес к проблематике «желания» как центра субъективности.
2. Философия постструктурализма подвергает деконструкции классическое представление о трансцендентальном субъекте как элементе субъектно-объектной оппозиции, вскрывая его историческую обусловленность и репрессивный характер. Она стремится разоблачить репрессивный характер субъектно-объектной установки и подвергает критике все метафизические конструкты, попадающие в поле ее внимания. Деконструкция субъектно-объектной схемы в постструктурализме мыслится как «освобождение» наук о человеке. Орудиями освобождения мыслятся, с одной стороны, альтюссеррианское прочтение марксизма, согласно которому становление индивида субъектом происходит в знаковом поле, с другой — «генеалогия» Ницше.
3. Философия постструктурализма рассматривает окружающую человека реальность не как заданную извне совокупность объектов, но как исторически складывающееся и перманентно конституируемое дискурсивное поле, то есть как культурно-знаковую среду с развивающимися законами функционирования. Мир

рассматривается как размеченное пространство, в котором действуют нарративные коды (Барт), властный дискурс (Фуко), экономика знаков (Бодрийяр). Концепт пантекстуальности во многом роднит постструктурализм с философией марксизма и генетически происходит от концепции становления субъекта Л. Альтюссера. Вместе с тем постструктуралистский подход к этой проблеме представляет собой существенную критику марксистского положения о становлении дискурсивного поля в процессе товарной фетишизации, основой которой выступает отчуждение труда и его продуктов от производителя. Основой такой критики становится деконструкция традиционной онтологии субъекта.

4. Анализ дискурсивного поля в постструктурализме производится «в отсутствие» трансцендентального субъекта, что на концептуальном уровне выражается в методологическом подходе, получившем наименование «смерть субъекта». Она становится не столько констатацией сверхдетерминированности субъекта в дискурсивном поле, сколько методологическим приемом, позволяющим предпринять анализ дискурса, не опираясь на понятие субъективности с присущим ему постулированием деятельностного начала всякой практики.
5. Констатация исчезновения суверенного мыслящего субъекта осмысливается постструктуралистами двояко:
 - 1) как подавление индивида в буржуазном обществе;
 - 2) как ситуация необходимости трансформации философского понятия субъективности. Соответственно этому в философии постструктурализма соседствуют критика буржуазности как «тотализирующего дискурса», подавляющего и нивелирующего любую автономность, и философские попытки сконструировать новую модель субъективности.
6. И та и другая посылки ведут к «левым» политическим декларациям, которые сводятся к требованиям революционизирования мышления и преобразования социальных отношений. Преобразования в сфере философской мысли рассматриваются как неотъемлемая часть социальных трансформаций. По выражению Ж. Лакана, «структуры выходят на улицы».
7. Обращение к опыту психоанализа и переосмыслению фрейдизма Ж. Лаканом приводит к представлению о человеческой

личности как параноидальной по своему характеру. Это, в свою очередь, обуславливает тяготение современной гуманитарной науки к клиническому мышлению.

8. Взамен онтологии «наличия» и «присутствия» в постструктурализме предлагается «плюральная» онтология, выраженная в концептах «складки» (Ж. Делёз), «следа» (Ж. Деррида), «симулякра» (Ж. Бодрийяр) и др. Критика онтологии «наличия» в постструктурализме является продолжением критики платонизма и гегельянства, заложенной еще в работах А. Шопенгауэра. Постструктурализм рассматривает мир как пространство симуляции, в котором все «тождества» симулированы игрой «различия» и «повторения». Это — мир, в котором индивидуальности лишены персонификации, а особенности доиндивидуальны.
9. В связи с этим упраздняется понятие «центра» или «структуры», в силу чего событийная ткань бытия описывается как «ризома». Критика «центра» ведется в постструктурализме сразу в трех направлениях: критика централизованного психического субъекта, «бинарной оппозиции и метафизической онтологии». Концепцию централизованного бытия постструктурализм заменяет такими понятиями, как «ризома», «плато» (Делёз), «симулякр» (Бодрийяр), «эпистема» (Фуко) и др. Платонический дуализм «симулякр/бытие» заменяется представлением о неограниченном ветвлении бытия, в котором отсутствует какая бы то ни было репрезентация.
10. Философия постструктурализма опирается на «генеалогическую» концепцию истории, противопоставляющую традиционному пониманию «длительности» истории как последовательности дискретных состояний, причем переходы от одного состояния к другому мыслятся как обусловленные трансформацией общественных дискурсивных практик. «Генеалогия» истории, предложенная М. Фуко в качестве исследовательской установки, является развитием традиции цивилизационного критицизма, основы которого заложили Ф. Ницше и Франкфуртская школа социальной философии.
11. Философы-постструктуралисты отказываются от любой методологии исследования как от исторически сложившегося логического продукта, декларируя своими работами мифопоэтический характер философствования. Любой метод пред-

ставляется возвращением к «центрированному» мышлению, что ведет к сознательному отказу от какой бы то ни было фиксированной методологии, что, впрочем, не исключает возможности использования самых различных методов и процедур применительно к конкретным ситуациям.

Жак Лакан утверждает, что человеческая психика по своей природе параноидальна, поскольку все психические процессы определяются столкновением с насильственно данными языковыми феноменами, разворачивание которых происходит в пространстве самой психики. При этом параноидальное сознание обладает своей собственной логикой, которая может отличаться от общепринятой. Психиатрическая норма — неизлечимая параноя, являющаяся результатом полного подавления индивида Законом. Учение Лакана оказало большое влияние практически на всех постструктуралистов, подвергнувшись творческому осмыслению и став инструментом *деконструкции* метафизики.

Мишель Фуко обозначил познавательное поле (эпоху) как *эпистему*, в основании которой лежит *архив*, то есть совокупность концепций, теорий и обобщений. Эпистема характеризуется определенным типом *дискурса*, то есть речевой практикой, порождающей те или иные суждения о мире. Это потребовало новой модели истории, состоящей не из развивающихся во времени длительностей, но из отдельных эпистем. Фуко предложил оригинальный исследовательский подход, позволяющий изучать архивы — *археологию*. Методом исследования общественных институтов при этом становится генеалогия — прием, который Фуко заимствовал у Ницше. При этом Фуко заявил о том, что предложенные им подходы позволяют проследить трансформации эпистем в *дискурсивном поле*, но ничего не сообщают о причинах этих трансформаций. Поэтому следует отказаться от метафизики истории, выражающейся в идеях провиденциализма или исторического прогресса. Исследователь, пребывающий в пространстве *тотализирующего дискурса* и сам в этот дискурс вписанный, не в состоянии исследовать эпистему. Поэтому археология обращается к зазорам между дискурсами, то есть к маргинальным культурным феноменам. Объектами исследовательского интереса Фуко становятся безумие, болезнь, преступление и сексуальность. Отказавшись от метафизики сверхчувственного мира, Фуко своеобразно решает вопрос о движущей силе *дискурсивных формаций*: таковой выступает *воля к знанию* как форма ницшевской воли к власти. Власть, по Фуко, не является чем-то внешним по

отношению к индивиду. Напротив, она исходит от индивида в силу его *заботы о себе*, пронизывает его и функционирует в форме *дисМ позитива знанияМласти*. Поэтому власть не только довлеет над индивидом, но и позволяет ему сформироваться в качестве субъекта. Это формирование происходит благодаря сопротивлению индивида *властному дискурсу*.

Жиль Делёз предложил пересмотреть онтологию в свете постструктурализма. Выступая против метафизики сверхчувственного мира и вытекающего из нее бинаризма, Делёз предложил упразднить представления о «сущности», «глубине» и «внутреннем» предметов, рассматривая их так, как они даны феноменологически — как *поверхности*. Структурирующим моментом поверхности выступает *складка*, которую можно понимать максимально упрощенно — как сгиб бумажного листа, складку земной поверхности и т. п. Смысл, то есть качественная определенность, *складка*, «пробегает» по всей ее линии, нигде не присутствуя по преимуществу.

В соавторстве с психоаналитиком **Феликсом Гваттари** (1930–1992) Делёз разработал критическую теорию *фрейдМарксизма*. Авторы предложили рассматривать человеческого индивида как *желающую машину*, техническими элементами которой выступают машины-органы, «тело без органов» и субъект. В социально-экономической сфере этим элементам соответствуют пролетариат, собственники средств производства и капитал. Работа желаемой машины имеет три стадии:

- 1) «параноическая машина» («тело без органов», останавливает первоначальное производство, которое является естественным состоянием индивида, и вызывает первичное подавление «желания»);
- 2) «чудодейственная машина» («тело без органов» и «машины-органы» испытывают взаимное притяжение, которое выражается в записывании процессов производства на поверхности «тела без органов», появляется видимость того, что все производство зависит только от «тела без органов»; точно так же возникает иллюзия ведущей роли капитала в промышленном производстве);
- 3) «холостая машина» («желание» «просачивается» через «тело без органов, «порождая в нем деятельность, каковую потребляет субъект»). Освобождение «желающего производства», то есть подлинная революция, возможно лишь сразу на двух уровнях — организменном и социальном.

Ролан Барт предпринял критику традиционной метафизики с точки зрения литературоведческого анализа. В основе его учения лежит представление о том, что в основании любой знаковой системы лежат механизмы *денотации* (наделение того или иного элемента реальности определенным значением) и *коннотации* (означивание второго и более высоких порядков, когда означаемое всякого предыдущего уровня становится означающим последующего). Коннотация всегда представляет собой буржуазный *миф* и работает на капиталистическое общество. Мифом оказывается даже предпринимаемое Бартом разоблачение мифов, а «нулевой степени» значения вообще не существует. Так выражается в концептуальной форме общее для всего постструктурализма представление о знаковой природе реальности, в своем пределе ведущее к *пантекстуализму*.

Для того чтобы избежать создания *мифов*, Барт предлагает принимать анализ *сем* — элементарных единиц любой знаковой системы, — а также тех *текстовых кодов*, которые задают определенное прочтение. Он выступает против *аналогии*, являющейся основным механизмом создания мифов о *природности* и *естественности* того или иного социокультурного явления. Развенчание метафизики природности становится у Барта борьбой против власти любых *идеологий*.

Ученица Барта **Юлия Кристева** (р. 1941), практически применяя его идеи, выдвинула программу производства критических текстов, которое в то же время является критическим производством текстов. Критические тексты, будучи такой же литературой, как и критикуемые тексты, несут в себе те же мифы. Мифотворчества можно избежать, создав новую научную дисциплину, которая, сознавая собственные происхождение и характер, подвергает себя критике, — *семиологию*. Опираясь на выдвинутую Мао Цзе Дуном программу «культурной революции», уделяющую большое внимание преобразованию языка и самокритике, и опираясь на идеи Барта и Кристевой, группа журнала «Tel Quel» занялась практикой создания новой литературы, преодолевающей себя в критическом жесте.

Жак Деррида, отталкиваясь от феноменологии Э. Гуссерля, развернул программу критики *фонологизма* как опоры западноевропейской метафизики. Фонологизм — представление о приоритете звучащего голоса перед *письмом*, то есть очередной вариант бинарной оппозиции *речь/письмо*, в которой имеет пре-

имущество первый член. Деррида предложил не просто перевернуть эту оппозицию, но подвергнуть *деконструкции* метафизику как таковую. Деконструкция последовательно сворачивает любые возможные оппозиции, не отдавая предпочтения ни одному из их элементов. Однако деконструкция процедурно имеет утвердительный характер: если философия и есть деконструкция, ей всегда необходим материал, подвергаемый деконструкции. Поэтому деконструкция сама же утверждает свой собственный объект, делая его одновременно и возможным, и невозможным.

Жан Бодрийяр (1929–2006), обратившись к исследованию общества, выработал ставший чрезвычайно популярным концепт *симуляции*. Симуляция, по Бодрийяру, является основным механизмом всех социально-экономических процессов. Опираясь на данные этнологии, он подверг резкой критике учение К. Маркса, утверждая, что потребление не опирается на удовлетворение потребностей, но носит статусный, символический характер. В связи с этим Бодрийяр предлагает на место *потребительной стоимости* марксизма поставить *стоимость символическую*, которая разворачивается в форме *симулякров* — элементов символического пространства, симулирующих реальность. Бодрийяр выделяет четыре порядка симулякров:

- 1) «подделка», характерная для *классической* эпохи (от Возрождения до промышленной революции);
- 2) серийное производство, господствующее в промышленную эпоху;
- 3) собственно симуляция, преобладающая в постиндустриальном обществе;
- 4) фрактальное размножение симулякров, утративших всякую отсылку к реальности и распространяющихся неукротимо.

Симуляционные процессы составляют *систему* симуляции, которая успешно симулирует направленные против нее критические выступления и революции, обретая при этом все большую мобильность. Всякая революция, направленная против системы, но действующая по ее правилам, обречена на провал. Единственно действенной формой революции становится отказ от производства/потребления, представляющий собой символическую или реальную смерть революционера. Жан Бодрийяр известен своим пророчеством о падении башен ВТЦ (1976 г.), представлявших собой, с точки зрения философа, идеальный символ бинарного обмена симулякров, обменивающихся только друг на друга.

Постмодернизм

Термин «постмодернизм» впервые употребил Р. Панвиц в своей книге «Кризис европейской культуры» (1917). Затем термин использовали Ф. де Онис (1934), Д. Соммервил (1947), А. Мердок (1959). Конституирование понятия как обозначения культурного сдвига произошло в статье Л. Фидлера «Пересекайте границы, засыпайте рвы» (1969), опубликованной в «Playboy». В работе было заявлено, что новому, постиндустриальному обществу должны соответствовать и новые искусство, литература, философия, которые «стирают границы» между «массовостью» и «элитарностью», чудесным и вероятным, демонстрируют единение публики и художника, расширяют границы литературы, искусства, философии. Так формируется новая позиция, основными установками которой становятся осознанный плюрализм языков, моделей, методов, жанров, стилей, неразличение эстетического и метафизического. В это же время фиксируется сдвиг акцентов в сторону большего выявления поэтической, эмоциональной и амбивалентной природы произведений живописи и скульптуры.

Однако популярным термин стал благодаря книге Ч. Дженкса «Язык архитектуры постмодернизма» (1975). Применительно к архитектуре он обозначил этим словом тенденцию к отходу от нигилизма и авангарда, частичный возврат к традициям и акцент на коммуникативной роли архитектуры. Термином «постмодернизм» на Западе часто обозначают эстетическую концепцию, в основании которой лежит специфическая «постмодернистская чувствительность».

Вопрос о том, когда возник постмодернизм, по сию пору широко дискутируется. Большинство западных исследователей считают, что переход от модернизма к постмодернизму произошел в середине 1950-х гг., а господствующей тенденцией в литературе и литературной критике постмодернизм стал к середине 1960-х гг. (именно в это время в литературной критике формируются понятия «мир как текст», «интертекстуальность», «двойное кодирование», «пародийный модус повествования» («пастиш» Р. Барта), «фрагментарность», «метарассказ» и т. п.).

Радикальная критика, которой постмодернизм подвергает традиционные науку и философию, имеет многочисленных предшественников: «новая схоластика» неотомистов Жильсона и Маритена,

которая возродила на Западе интерес к комментаторской работе; работы философов науки, заложивших основания эпистемологической перспективы ее изучения; социальная философия Франкфуртской школы, срывавшая маски «идеологий»; литературоведческий функционализм Ж. Женетта, М. де Серто, Х. Блума, П. де Мана.

Устоявшейся терминологии на сегодняшний день нет не только в России, но и на Западе. В США наиболее употребимым остается термин «деконструктивизм», в Великобритании — «постструктурализм», в Германии — «неоструктурализм». Поэтому возникают перегруженные терминологические конструкции вроде «постмодернистско-постструктуралистского комплекса представлений». Во Франции для определения современных литературоведческих и критических концепций по-прежнему нередко употребляется термин «модернистский» (в США этим термином обозначают старые формы научного знания, причем часто с негативным оттенком).

Термин «постмодерн» стал общеупотребимым в гуманитарных исследованиях после выхода в свет книги **Жана-Франсуа Лиотара** (1924–1998) «Состояние постмодерна» (1979). Лиотар говорит о том, что слово «постмодерн» появилось в работах американских социологов и критиков и обозначает «состояние культуры после трансформаций, которым подверглись правила игры в науке, литературе и искусстве в конце XIX в.». Самого же Лиотара эти трансформации интересуют применительно к «кризису рассказов». Наука всегда конфликтовала с «рассказами», однако ей постоянно приходится вырабатывать некий легитимирующий дискурс, определяющий правила научных «игр», — философию. Когда философия эксплицитно прибегает к метанарративам («великим рассказам») (гегельянство, герменевтика, марксизм и т. п.), соотносимую с ней науку называют «модерном». Знание здесь легитимируется через «метарассказ», включающий в себя философию истории, а «справедливость», то есть законность институций, ведающих социальными связями, оказывается соотносимой с «великим рассказом» в той же мере, что и с «истиной». Метарассказы представляют собой «объяснительные системы», которые организуют буржуазное общество и вместе с тем служат для него техника самооправдания — религия, наука, история, искусство и т. п. Постмодерн — принципиально иное состояние науки, которое выражается в недоверии к метарассказам. Это состояние является результатом прогресса науки, но, в то же время, прогресс предполагает это недоверие.

Кризис метанарративного механизма легитимации влечет за собой кризис метафизической философии.

В том же русле мыслит американский теоретик коммуникации Дж. Шоттер, который считает характерной чертой постмодернистской науки формирование «метаметодологии». Радикальное изменение позиции ученого в эпоху постмодерна заключается в том, что он больше не довольствуется ролью отвлеченного зрителя, бесстрастно оценивающего научные теории, но становится заинтересованным участником социальных процессов, ведущих к созданию знания. Наука постмодерна, по мнению Шоттера, испытывает интерес прежде всего к «практике», к выработке вероятностных объяснительных конструкций, а идея вневременного универсального знания вытесняется принципом его ситуационной обусловленности и исторической конечности. При этом напряженные поиски «хорошей теории», объясняющей «объективные факты», сменяются изучением способов и методов научного исследования. Иными словами, метатеоретические дискуссии сменяются дискуссиями метаметодологическими.

Американский исследователь Ф. Далмайр в качестве одного из наиболее важных концептов постмодернизма рассматривает «неидентичность». Это понятие объединяет в себе различные представления о путях «дестабилизации *cogito*», которые выступают как оппозиция классическому рационализму и прежде всего гегелевской диалектике. Постмодернизм, таким образом, оказывается противостоянием империализму. Эта позиция является общей для всех философов-постструктуралистов, для которых критика метафизики и «центра» становится противостоянием любому империализму — империализму «центра», империализму «структуры», империализму «рацио» и т. п.

Еще один важный для понимания этого феномена концепт — «повседневность» или «повседнев» (*quotidien*). Уже феноменология акцентировала вопрос о специфике *Lebenswelt*. Однако широкое распространение в гуманитарных науках концепт «повседневна» приобрел благодаря работам французской Школы анналов (прежде всего М. де Серто), категорически отказавшейся от изучения истории «великих» людей и обратившейся к истории «молчаливого большинства», оставившего после себя письменные памятники. Именно такой подход мы встретим в работах Фуко, Барта, Бодрийяра и др. Изучение «повседневна» тесно примыкает к феноменологическим исследованиям *Lebenswelt*, который П. Бурдьё рассматривает как

тот горизонт жизни, в котором коренятся язык и поведение и который только и дает нам возможность понимать друг друга. В этом же русле лежат работы Ж. Бодрийяра.

Весьма оригинальную точку зрения высказывает итальянский писатель и критик У. Эко: постмодернизм, говорит он, не фиксированное хронологическое явление, а некое духовное состояние, которое может возникать, в принципе, в любую эпоху. У любой эпохи, говорит он, есть свой собственный постмодернизм. Метаисторически понимаемый модернизм, выступая как авангард, разрушает прошлое, так что все выразительные формы сводятся к немоте. При этом модернизм создает метаязык, описывающий невозможные тексты, то есть то, что в искусстве называется концептуализмом. Постмодернизм является ответом модернизму, он занимается переосмыслением прошлого. Это серьезное восприятие ироничного дискурса.

В настоящее время существует и альтернативный, *конструктивный*, или ревизионистский постмодернизм, который стремится преодолеть модерн путем конструирования постсовременного мышления, посредством пересмотра предпосылок модернизма и нововременных концепций. В науке обнаруживается зародыш нового мировоззрения, поддерживающего экологию, движение за мир, ненасилие, феминизм и т. п.

Литература

1. Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс, 1994.
2. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального. Екатеринбург: Уральский университет, 2000.
3. Делёз Ж. Складка. Лейбниц и барокко. М.: Логос, 1997.
4. Делёз Ж. Логика смысла. М.; Екатеринбург: Уральский университет, 1998.
5. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? СПб.: Алетейя, 1998.
6. Деррида Ж. О грамматологии. М.: Ad Marginem, 2000.
7. Деррида Ж. Письмо и различие. СПб.: Академический проект, 2000.
8. Ильин И. П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М.: Интрада, 1996.
9. Козловски П. Культура постмодерна. М.: Республика, 1997.

10. *Кристева Ю.* Избранные труды: Разрушение поэтики. М.: РОССПЭН, 2004.
11. *Лакан Ж.* Функция и поле речи и языка в психоанализе. М.: Гнозис, 1995.
12. *Леви-Стросс К.* Структурная антропология. М.: Наука, 2001.
13. *Лиотар Ж.МФ.* Состояние постмодерна. М.; СПб.: Алетейя, 1998.
14. *Ман П. де.* Аллегории чтения. М.: МГУ, 1999.
15. *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М.: Прогресс, 2007.
16. *Фуко М.* Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. М.: Магистериум, 1996.
17. *Фуко М.* Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М.: Ad Marginem, 1999.
18. *Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне. М.: Весь мир, 2003.
19. *Эко У.* Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб.: Симпозиум, 1998.

ГЛАВА 17

Философская герменевтика

Философская герменевтика (греч.: *hermeneutikē*) как способ систематического размышления о специфике проблем понимания и интерпретации является одним из самых влиятельных направлений философского анализа конца XX — начала XXI в. Возникнув в античности как искусство толкования священных текстов, герменевтика имеет дискретную историю. Будучи изначально нацеленной на прояснение явлений и проявлений культуры, которые были чужды и непонятны интерпретатору, она актуализировалась лишь в пограничных, так называемых «герменевтических ситуациях», то есть в эпохи разлома или столкновения традиций. На всех этапах своего развития герменевтика была обращена к проблемам соотношения культурных установок, адаптации текстов культуры к новым историческим условиям.

Занимаясь разработкой конкретных процедур и методов, обеспечивающих понимание, герменевтика не сразу превратилась в единую дисциплину. Ее эволюция разворачивалась не по типу становления естественнонаучной мысли (то есть на путях критики и отрицания результатов предшествующего этапа), но как рост и развитие живого организма, когда последующий этап является продолжением предыдущего. Благодаря этому история герменевтики представляет собой прерывистое, но органичное приращение парадигматической консолидации. Современная философская герменевтика несет в себе живую традицию целостного понимания и практического применения результатов познания, поэтому постановка проблем в ней остается непонятной без учета предшествующей традиции.

Истоки философской герменевтики

Герменевтическое искусство (*hermeneutikē tēchne*) возникло в античности. Оно носило сакральный характер и представляло собой толкование высказываний оракула, не дававшего прямых указаний, но говорившего намеками. Слова *hermeneutikē tēchne*, *hermeneutikē*, *hermeneús* встречаются уже у Платона. Они использовались им для характеристики поэтов и поэтической деятельности. Поэты, говорил Сократ в диалоге «Ион», «не что иное, как толкователи воли богов, одержимые каждый тем богом, который им владеет». Позднее в античной традиции поиск сакрального смысла уступил место ученому истолкованию. Об этом свидетельствует название работы Аристотеля «Об истолковании» (*Peri hermenēias*). В этом произведении герменевтика рассматривается как вид логической грамматики, которая анализирует грамматические и логико-семантические проблемы высказываний и утверждений в отношении функции истинности и ложности высказываний.

Движущей силой развития герменевтики в античности было «напряжение» между двумя принципиально различными способами истолкования текста — *грамматическим* и *аллегорическим*. Грамматическое истолкование, переформулировав, сохраняло буквальный смысл старого текста, в то время как аллегорическое, напротив, придавало каноническому тексту в его исходном звучании новый смысл в контексте иного мышления.

Процедуры аллегорического истолкования были расширены позднее **Филоном Александрийским** (ок. 25 г. до н. э. — ок. 50 г. н. э.), который пытался примирить ближневосточное мифическое мышление с античным рациональным, и, далее, христианскими мыслителями из так называемой «Александрийской школы» — **Тием Флавием Климентом** (150–215) и **Оригеном** (ок. 185–253/254). В средневековой европейской культуре для обозначения истолкования Священного Писания применялось слово «*экзегетика*». В качестве нормативных экзегетических сочинений следует назвать четвертую книгу «О началах» Оригена, третью книгу «О христианском учении» *Августина* (354–430). Однако рассуждения о толковании ни в античности, ни в Средние века не носили систематического характера. Предметом герменевтики были тексты античных авторов и содержание Библии, которое оценивалось как конкретное и однозначно истинное.

Употребление слова «*герменевтика*» в качестве понятия вошло в культурный обиход лишь в XVII в., что было вызвано актуализацией проблемы *понимания Библии* в связи с церковным расколом. Немецкий протестантский теолог **Иоганн Конрад Даннхауэр** (1603–1666) в работе «Священная герменевтика, или О методе истолкования Священного Писания» придал старому слову «герменевтика» понятийное значение. С развитием протестантизма герменевтика постепенно освобождалась от теологических интенций. Возникли сочинения о толковании, касающиеся не только Священного Писания, но и других текстов. Искусство истолкования оформилось как самостоятельная дисциплина. В эпоху протестантизма складывается так называемый *герменевтический триумвират* — относительно самостоятельные формы герменевтического знания: *теологическая, юридическая и филологическая герменевтика*. Все они существуют и в настоящее время.

Романтическая герменевтика

Универсализация герменевтической проблематики произошла в европейской культуре в эпоху разрыва традиции, вызванного движением романтизма (1789–1848). Он принес с собой *принцип историзма*: тексты стали интерпретироваться как исторически изменчивые сущности. Развитие этой идеи привело к убеждению о возможности правильного понимания текста лишь в случае знакомства с его историей. Кроме того, романтиков стало интересовать не только корректное истолкование определенного текста, но и возможность истолкования вообще. В этом смысле закономерно, что для **Фридриха Шлейермахера** (1768–1834), центральной фигуры так называемой *романтической герменевтики*, трудности понимания носили не случайный, исключительный характер, а были принципиально связаны с непониманием или недопониманием. Утрата единой культурной нормативности привела Шлейермахера к необходимости поиска *оснований* понимания чужих текстов.

Шлейермахер усматривал эти основания, прежде всего, в реконструкции *первоначального замысла автора*. Для этого необходимо «настроиться» на ситуацию автора, «перенестись» в его психику, в его душевное состояние, в язык, в мир его идей и представлений, в его интенции. Такая процедура возможна, прежде всего, на пути

психологического перенесения. Этот принцип получил название «принципа конгенитальности», которая основывается на *дивинации*, некоей боговдохновенности, непосредственном вчувствовании интерпретатора в индивидуальность автора. Однако Шлейермахер описал не только чисто психологические процедуры истолкования, но и грамматические правила интерпретации. Он подчеркнул значение «компаративного понимания», которое выводит общий смысл посредством операции «сравнения» из контекста высказывания при опоре на предметное, историческое и грамматическое знание. По мнению Шлейермахера, методы сравнения и дивинации являются взаимодополняющими.

Безусловным теоретическим достижением Шлейермахера в области герменевтики была тематизация эвристической метафоры *герменевтического круга*, описывающей продуктивное движение мысли. С одной стороны, представляется очевидным, что часть понятна из целого, а целое — из части. С другой стороны, в процессе понимания мы словно движемся в некоем круге, ведь понимание целого возникает не из частей, поскольку они лишь из уже понятого целого могут интерпретироваться как его части. Для Шлейермахера понимание было принципиально незавершаемой деятельностью, всегда подчиняющейся правилу циркулярности, то есть движению по расширяющимся кругам. Повторное возвращение от целого к части и от частей к целому меняет и углубляет понимание смысла части, подчиняя целое постоянному развитию.

Таким образом, понимание у Шлейермахера представляло собой единство нескольких моментов: исторического и дивинаторного метода, с одной стороны, и объективной и субъективной интерпретации, с другой стороны. Однако последователями Шлейермахера (прежде всего, **Германом Штейнталем** (1823–1899) и **Вильгельмом Дильтейем** (1833–1911)) сам он был воспринят, прежде всего, как основатель *психологической герменевтики*, то есть толкования, основанного на дивинации. Соотношение двух основных процедур герменевтики явилось предметом длительной дискуссии, которая не завершилась и в настоящее время.

Историческая герменевтика

Вильгельм Дильтей обратился к интерпретации истории. Он отвергал внеисторические (как теологические, так и философские) априорные критерии для ее объяснения. По Дильтею, критерии

интерпретации истории находятся в ней самой. Но, в отличие от текста, который представляет собой законченное произведение и объективирован нами, история не завершена, и сам интерпретатор принадлежит ей и определен ею. Следовательно, как субъект истории исследователь является частью своего же собственного объекта и не может выйти за пределы истории и превратить ее в объект. Возникает ключевая для Дильтея проблема: как для исторически обусловленного историка возможно получение объективного знания об истории?

Для решения этой проблемы Дильтей предложил превратить историчность в позитивное качество. Историческая наука возможна потому, что человек является историческим существом. Если естествознание пытается элиминировать субъект для того, чтобы добиться объективности знания, то история исходит из исторического живого субъекта, а не из теоретической абстракции. Фундаментом исторического знания, следовательно, становится *переживание* (*Erlebnis*), которое возможно, ибо история — непрерывный поток жизни. Жизнь и переживание объективируются, с одной стороны, в различного рода «культурных системах», под которыми Дильтей понимал «хозяйство, право, религию, искусство и науку» и, с другой стороны, во «внешней организации общества» — «семье, общине, церкви, государстве».

Таким образом, Дильтей полагал возможным переход от индивидуальной жизни к истории только посредством приобщения к надындивидуальным контекстам. Эти надындивидуальные образования существуют как нечто, произведенное человеком, а не природно-данное. Ориентируясь на идеал объективности, Дильтей полагал возможным преодолеть ограниченность исторического местоположения посредством тематизации специфики «исторического сознания». Это сознание, с одной стороны, передается посредством исторической традиции, но, с другой — оно относится к этой традиции рефлексивным образом.

Систематизация законов герменевтики Эмилио Бетти

Идеи Шлейермахера и Дильтея получили развитие в работах итальянского историка права и теоретика герменевтики **Эмилио Бетти** (1890–1968). Он предпринял попытку разработать герменевтику,

связанную со строгим научным подходом. Его усилия были направлены на разработку *всеобщей теории интерпретации*, выявление общей гносеологической структуры, лежащей в основе всех форм научного истолкования (филологических, исторических, теологических, юридических).

Наиболее значимым теоретическим результатом Э. Бетти является тематизация герменевтических законов, которые он назвал канонами. Бетти свел множество правил и принципов, разработанных на протяжении истории герменевтики в качестве специфических техник интерпретации, к *четырем канонам*: «канон герменевтической автономии», «канон герменевтической целостности», «канон актуальности понимания», «канон герменевтического консонанса». Координация канонов позволяет более подробно описать отношения герменевтического объекта (*интерпретандума*) и субъекта (*интерпретатора*). Каноны автономии и целостности описывают структуру герменевтического процесса со стороны его объекта. Канон герменевтической автономии в качестве позитивного установления требует соблюдения автономии текста, то есть учета интенций автора. В качестве негативного установления этот закон налагает запрет на произвольную интерпретацию авторского текста. Для разрешения этого противоречия был введен принцип различения авторского и предметного смыслов.

Канон герменевтической целостности требует соблюдения процедур, способствующих пониманию исходного текста. Чтобы правильно понять, о чем говорит автор, необходимо знать культурный, социальный, политический, идеологический, психологический контексты, а также историю творчества автора, историю произведения, историю жанра, к которому относится данное произведение, особенности авторского стиля, трансформации этого стиля и т. д. Именно поэтому канон герменевтической целостности и может быть назван *законом контекста*. Кроме того, сам интерпретатор должен «подчиняться» этому канону, то есть сам он является частью, фрагментом некоторой целостности.

Следует обратить внимание на взаимодополнительность, или корреляцию, канонов. Правила, относящиеся к субъекту интерпретации, указывают на тип стратегии, которую выбирает исследователь. Канону автономии соответствуют процедуры, подчиненные канону консонанса, прежде всего, — осуществление принципа конгениальности, перенесения и т. д., то есть различного рода эмпатических процедур. Канону целостности соответствует канон актуаль-

ности понимания. Соблюдение канонов требует от интерпретатора определенной стратегии действия: осознания своей историчности, определенности традиций и стремления не самому перенестись в мир автора, а актуализировать текст применительно к своей ситуации.

Классическая и философская герменевтика

Координация принципов Бетти позволяет выявить специфику *современной философской герменевтики* как стратегии интерпретации. Зафиксированная симметричность помогает выявить наличие двух типов поведения интерпретатора. Один из них характерен для классической, другой — для философской герменевтики. Дифференциация двух указанных стратегий позволяет понять существенное различие, существующее между классической и философской герменевтикой. По Бетти, процесс понимания состоит из *трех моментов*:

- 1) автор, инициатор «манifestации»;
- 2) текст, подлежащий пониманию;
- 3) интерпретатор (адресат, понимающий субъект).

Отношения, возникающие между автором, текстом и интерпретатором, можно изобразить следующим образом: *автор* (S_1)—*объект (текст)*—*адресат* (S_2). Классическая герменевтика акцентирует внимание на связке «Автор—Текст» и полагает, что можно добиться адекватного понимания, реконструировав первоначальный процесс. Поэтому в современной теории герменевтики этот тип действий характеризуется как «тип реконструкции». Второй тип действий центрируется на связке «Текст—Интерпретатор». Понимание достигается в этом случае посредством «актуализации, или интеграции, поэтому этот тип герменевтики называется «типом интеграции». Если интерпретатор отдает предпочтение канонам автономии и консонанса, то каноны целостности и актуальности относятся на второй план. Если, напротив, для нас важны каноны целостности и актуальности, то на второй план отступают каноны автономии и консонанса.

Основные направления современной итальянской герменевтики

Рецепция Э. Бетти и полемика с программой Гадамера оказали большое влияние на дальнейшее развитие герменевтической программы в Италии. Традиционной для итальянской герменевтики была и остается юридическая проблематика. В силу специфики культурных условий Италии здесь всегда уделялось большое внимание отношению герменевтики и теологии. Причем если ранее для итальянских философов влиятельной была идея «экзистенциальной интерпретации» Бульгмана и раннего Хайдеггера, то после институционализации «философии религии» актуальным оказалось творчество позднего Хайдеггера. Кроме того, под влиянием Гадамера современная итальянская мысль обращает внимание на парадигматический характер юридической и теологической герменевтики, преодолевая, таким образом, притязания гуманитарного знания на методичность.

Необходимо отметить имена крупных современных итальянских герменевтов: Итало Манчини (1925–1993), занимавшегося проблемами герменевтики права и философии религии; Альберто Карачиоло (1918–1990), занимавшегося проблемами эстетики и философии религии; Марио Руддженини (р. 1940), занимающегося проблемами философской герменевтики. Его важнейшие работы: «Истина и субъективность. Феноменологический идеализм Эдмунда Гуссерля» (1974), «Нигилизм Ницше» (1983), «Воля и интерпретация» (1984), «Философия, вера и утрата Бога» (1988), «Бог и ничто» (1991).

Помимо проблемы отношения герменевтики и религии существенное влияние на развитие итальянской философии оказала также критика эстетического и исторического сознания, осуществленная Гадамером. Наиболее значимых результатов в исследовании этой проблематики добились **Луиджи Парейсон** (1918–1991), занимавшийся проблемами эстетики, историей немецкой философии, и **Джанни Ваттимо** (р. 1936), занимающийся проблемами эстетики и немецкой философии XIX и XX вв. Работы Ваттимо «По ту сторону субъекта» (1986), «Конец современности/модерна» (1990) и «Ницше. Введение» (1992) переведены на немецкий язык; на английский — «Приключения дифферанса» (1981).

Серджио Дживоне (р. 1944) занимается проблемами эстетики и философии культуры. Им опубликован ряд интересных ра-

бот: «Гибрис и меланхолия» (1974) «Герменевтика и романтизм» (1983); «Достоевский и философия» (1984), «Проблема романтизма» (1992). Франко Бьянко (р. 1932) занимается проблемами историзма, современной герменевтики, теоретико-познавательными проблемами гуманитарных и социальных наук. Существенной чертой итальянской герменевтики оказывается не только влияние Хайдеггера, но и влияние семиотических идей Ч. С. Пирса. Герменевтика и семиотика в Италии взаимодополняемы. Виднейшим представителем этого направления является У. Эко. В последнее время большое влияние на развитие итальянского герменевтического мышления оказывают идеи П. Рикёра, особенно его исследования проблемы понимания действия, центральной в современной демаркации гуманитарных и социальных наук.

Однако теоретизации, полученные Э. Бетти, помогают прояснить суть дискуссии в современной герменевтике и оттеняют своеобразие позиции его оппонентов, прежде всего Хайдеггера и Ганса-Георга Гадамера.

Герменевтика фактичности Хайдеггера

В отличие от классической герменевтики, ориентированной во многом на идеал объективного понимания, Хайдеггер сконцентрировал свое внимание на первичности самого феномена *понимания*. В «Бытии и времени» (1927) философ поставил вопрос о «действительности» мира, который в качестве «окружающего мира» существенным образом принадлежит самому человеку. Он полагал, что человека нельзя представить как некий принципиально изолированный от мира субъект познания, который теоретически познает мир, объект. Конкретный человек (*Dasein*) есть изначальное бытие в мире. Человек без его отношения к миру невозможен.

Хайдеггер описывает два способа изначального *бытия-в-мире*:

- 1) «находимость», настроенность, непосредственность сознания;
- 2) понимание, бытие как возможность.

Таким образом, речь идет о феноменах, которые лежат в основании всех теоретических и практических действий: человек в непосредственности своего бытия-в-мире уже заранее «понимает» свое положение в нем. *Понимание* обладает двумя существенными

характеристиками. Оно имеет структуру *проекта* и *заброшенности*, которая предполагает неизбежность ответственности за свое существование. С одной стороны, человек не является готовым существом, которое может понять все вещи во всей их определенности, он, скорее, представляет собой существо, открытое будущему. Сам человек открывает для себя пространство свободы своих действий и возможностей. Такое открытие пространства есть *проект*, а то, что человек проектирует, является *смыслом*, в свете которого становятся понятными все вещи.

Таким образом, понятие проекта манифестирует идею о том, что человек сам полагает себе план своей жизни, проектирует ее. Для человека не существует твердых, предписанных природой целей. Поскольку только в свете проектируемого смысла вещи становятся для человека понятными, то не существует никакого заранее данного человеку смысла. Понимание мира не определено раз и навсегда, но зависит от меняющихся проектов. С другой стороны, к структуре первоначального понимания относится *заброшенность*, невозможность для человека абстрагироваться от своего собственного бытия. Его бытие, его происхождение предшествуют ему и определяют его. Мы определены в нашем понимании нашим прошлым. Таким образом, понимания не может существовать без предпонимания. Такое *понимание понимания* исключает любые претензии на универсальную и абсолютную истину. Истина всегда связана с первоначальной открытостью миру.

Философская герменевтика Гадамера

По мнению **Ганса-Георга Гадамера** (1900–2002), именно эти идеи Хайдеггера и оказали влияние на возникновение собственно *философской* герменевтики как явления качественно нового, принципиально отличного как от протестантской герменевтики, так и от методологической герменевтики нового времени. По Гадамеру, философская герменевтика не занимается проблемой метода, с помощью которого можно было бы осуществить «более правильную» интерпретацию. Она принципиально выходит за пределы этого понятия и пытается описать, скорее, те трансцендентальные элементы познания, которые не поддаются методическому постижению, но внутренне присущи всякому опыту и любой научной методике. По

существо, герменевтика, которую разрабатывал Гадамер, является развитием *дескриптивной феноменологии*. Она пытается осознать то, что предшествует всякой науке, и ставит вопрос кантовского типа, вопрос об условиях возможности познания и понимания.

Утверждая процессуальный характер понимания и настаивая на том, что понимающий идет к пониманию через диалог с Другим, Гадамер расширяет область применимости герменевтических процедур, обеспечивающих понимание. Ядром данных процедур является установка, названная им «благочестием вопрошания». Основой понимания является «искусство слушать», базирующееся, в свою очередь, на «искусстве вопрошать». Гадамеровский призыв к «благочестивому вопрошанию» — не просто воззвание к толерантности. Истоки этой установки усматриваются в гадамеровской феноменологической концепции истины. Подлинное вопрошание включает в себя предположение о неисчерпаемости познания. Приближение к истине возможно лишь на путях поэтапного вопрошания и поэтапного познания. Истина множественна, но любой человек обладает лишь ее ограниченной частью, причем каждому доступны определенные аспекты бытия, составляющие вместе некий порядок. Следовательно, Другой всегда может быть прав, поскольку, возможно, имеет не меньшее отношение к порядку бытия. Вступая в коммуникацию с ним, можно столкнуться с иным образом мира, иным фрагментом разбитой на части, разделенной на обломки истины. Однако все потоки познания сущностно едины и нуждаются в интеграции, после которой порядок точек зрения восстанавливается и возникают новые возможности познания.

Кроме того, неисчерпаемо познание и любого феномена, и артефакта, что делает приближение к образу Другого «поэтапным». Вначале этот образ может быть неточным, искаженным собственным «предвосхищением». Но бояться этого не стоит — важно лишь не останавливаться в познании Другого. Преодоление границ — стимул для вопрошания и мышления, дающий возможность двигаться дальше. Непрерывность процесса, включающего единство познания как предпосылку для понимания Другого через взаимодействие, обеспечивает постижение «сути дела» и эволюцию каждого из познающих. При «доброжелательном» вопрошании, нацеленном не на то, чтобы «озадачить или посрамить противника», а на поиск некоей фактической истины, сути дела, вступая в коммуникацию с Другим, можно не только познать через Другого самого себя, не только «продвинуться» к пониманию Другого, но и «подобраться» к сути

дела, которая находится «посредине между собеседниками». В этом случае «взаимопонимание, объединяя собеседников, преобразует их так, что они уже не являются более тем, чем были раньше».

Более того, по Гадамеру, возможность взаимопонимания обеспечивается сущностной диалогичностью и «необманчивостью» естественного языка, то есть его способностью обеспечивать общение. Непрерывность предания делает язык «местом» возможной истины и фактической понятости. Общность «языкового предания», связывающая говорящих, обуславливает предпонимание, превращающее разговор в ситуацию изначального согласия. Разрабатывая принципы «герменевтического диалога», Гадамер опирался на опыт искусства, истории и языка, показав ограниченность применения понятий *объекта* и *объективности*. Эти понятия недостаточны там, где речь идет не об овладении предметом, но о возвращении причастности смыслу, которое и называется пониманием. Интерпретатор идет к пониманию объекта, отталкиваясь от своего собственного опыта, перемещая объект в свой собственный духовный горизонт. Интерпретатор не может абстрагироваться от своей собственной субъективности.

Таким образом, процесс понимания нельзя отделить от субъекта понимания, но и объект не может быть адекватно понят без субъекта. Гадамер фиксирует не только историчность предмета интерпретации, но и историчность *самого интерпретатора*. В интерпретации неизбежно действенной оказывается и точка зрения интерпретатора, связанная с историческими обстоятельствами деятельности, связанной как с теоретическими, так и с фактическими условиями такого предприятия. Рефлексия по поводу как теоретических условий, так и осознания собственной исторически предопределенной точки зрения становится, тем самым, необходимой составной частью знакомства с историческим феноменом.

С точки зрения философской герменевтики позиция интерпретатора уже задана определенными установками, которые Гадамер называет *антиципацией*¹. Другими словами, интерпретатор оказывается частью, фрагментом того, что он интерпретирует. Он является частью целого. Наше познание зависит от исторически обусловленных предпосылок. Понимание же возможно лишь при восприятии целого, исходя из которого только и становятся понятными соот-

¹ *Антиципация* — предвосхищение; предугадывание событий; опережение в познании.

ветствующие манифестации человеческого духа. Но сами эти предпосылки обладают субъективным характером. Можно обозначить их особым образом в качестве «предрассудков» или указать лишь на бесспорность того, что наше мышление и воля, наши вопросы и понимание носят ярко выраженный исторический характер. В любом случае здесь «вступает в игру» *конкретная субъективность*, которая только и может оправдать представление об актуальности понимания. Итак, философская герменевтика вопрошает не о происхождении, а о *восприятии произведения* (текста, события) в соответствующей — то есть понимающей — современности. Центр интереса в интерпретации произведения смещается на *историю воздействий* произведения на последующую традицию. Герменевтика отделяет *историчность* как таковую от *истории влияний* и *истории восприятия*. Благодаря этому методическому приему она становится методологией не только филологии, но и гуманитарного знания в целом.

Концепция Гадамера, особенно выдвинутый им тезис об универсальности герменевтики, вызвали в конце 60 — начале 70-х гг. XX в. критические возражения многих немецких философов, защищавших позиции самых разных школ. Наиболее значимой является критика герменевтики со стороны двух философских направлений: *критической теории*, позиции которой в споре с Гадамером защищал **Юрген Хабермас** (р. 1929), и *деконструктивизма*, представленного в данной дискуссии преимущественно Жаком Деррида и его американскими последователями. Эти дискуссии сыграли особую роль в развитии философской герменевтики Гадамера, постоянно конкретизировавшего и детализировавшего свою позицию в ходе активной полемики с оппонентами.

Юрген Хабермас: проблема универсалистских притязаний герменевтики

Споры об универсалистских притязаниях герменевтики начались в 1967 г., когда была опубликована статья Хабермаса «О логике социальных наук», в которой философ доказывал возможность лингвофилософского обоснования нормативного социального знания. Подчеркивая свое согласие с тезисом о сущностной диа-

логичности естественного языка, Хабермас указал на то, что язык охватывает все определенные грамматики, а его единство основано на эмпирическом разнообразии трансцендентальных правил. Однако гадамеровский тезис о необманчивости языка как «выражения согласия» был поставлен им под сомнение путем указания на необходимость различения согласия подлинного и неподлинного, то есть достигнутого в результате подлинного диалога и в результате псевдокоммуникации.

По Хабермасу, для философской герменевтики характерна недооценка принудительного характера общественных условий. Каждому пониманию, действительно, предшествует принципиальное согласие. Однако заданное согласие, которое, с одной стороны, определяет, а с другой стороны, ограничивает всякое понимание, не обязательно является рациональным. Язык — не только выражение согласия, но и средство социального господства, поскольку служит легитимации организованной силы и является идеологическим образованием. Владение естественным языком представляет собой своего рода власть, которая равным образом может быть использована как для толкования, так и для манипуляции. В этом смысле и «непрерывность языкового предания» может быть превращена в место фактической лжи и постоянного насилия. Следовательно, для достижения подлинности диалога ложное согласие, достигнутое на основе существующего положения вещей, необходимо подвергнуть рефлексивной критике, основанной на некотором потенциально возможном идеальном дискурсе. Для этого необходимо дополнение герменевтики практикой и теорией психоанализа, что и может быть осуществлено в рамках критической теории.

Не оспаривая достижений психоанализа и критики идеологии, Гадамер привел аргументы в пользу того, что освободительная сила рефлексии, на которой настаивает Хабермас, ограничена общественным сознанием, которым заданы оба: аналитик и пациент. Но тем самым аналогия между психоаналитической и социологической теорией становится проблематичной. Противоречия и различия в общественной и политической областях — это результат процессов взаимопонимания, следовательно, они никогда не могут иметь окончательного характера. Постоянное возобновление принадлежит к самой структуре *разговора* в идеальной бескрайней общности интерпретации.

И это не случайно, поскольку лежащее в основе критики идеологии понятие рефлексии включает в себе абстрактное понятие сво-

бодного от принуждения дискурса, теряющего из виду собственные предпосылки человеческих практик, и связано с неправомерным переносом терапевтической ситуации психоанализа на общество, что Гадамер отверг как прием, неадекватный герменевтическому диалогу. По его мнению, Хабермас не учел принципиального различия, существующего между практикой психоанализа и социальной практикой: в случае психоанализа есть принципиальная основа для терапевтического вмешательства врача; при этом добровольное подчинение пациента является основанием для излечения. В социальной жизни, напротив, основной предпосылкой является сопротивление противника и сопротивление противнику, противоположность мнений, различия в подходах и оценках.

Дискуссия Гадамера и Хабермаса была плодотворна для обоих ее участников. Признав продуктивность критики Гадамера, Хабермас отказался от глубинно-психологического обоснования концепта понимания и заменил его «универсальной прагматикой», с помощью которой обосновал нормативные масштабы критической теории общества. Гадамер же, со своей стороны, выступая с возражениями против позиции Хабермаса, учел при этом и некоторые его замечания. Отвечая на упрек в недооценке принудительного характера общественных условий, Гадамер тематизировал саму герменевтическую трактовку социальной общности, указав на то, что, с позиции герменевтической рефлексии, социальная общность при всей ее напряженности все же сводится к социальному согласию, благодаря которому она и существует. Как результат дискуссии можно отметить распространение тезиса о возможности достижения взаимопонимания (консенсуса) в процессе диалогического взаимодействия.

Герменевтика и деконструктивизм Жака Деррида

Спор Гадамера с французским деконструктивистом Жаком Деррида значим для развития философской герменевтики в силу прояснения определенных теоретических нюансов и уточнения методических и методологических подходов к проблеме *понимания*. Принципиальное различие герменевтики и деконструктивизма как стратегий текстового анализа заключается в том, что герменевтика исходит из идеи *диалогического отношения* текста и его интерпретатора, дающе-

го основание для все более совершенного понимания заключенного в тексте сообщения. Именно на этом основании в герменевтике допускается возможность реконструкции первоначального смысла. Деконструктивизм занимает противоположную позицию: сам текст указывает на свои собственные предпосылки и основания, их отрицает и с помощью подобного парадокса порождает смысл.

Деконструктивистская критика герменевтики касалась в основном ее взаимоотношений с метафизикой и метафизическим мышлением. С точки зрения Деррида, философская герменевтика — это продолжение метафизики. Она логоцентрична и навязывает свою рациональность, подавляя индивидуальность и различие, сковывая возможности множественной интерпретации текста. Подобный тезис Деррида вызвал несогласие Гадамера. С его точки зрения, философская герменевтика и деконструкция имеют общие исходные установки, восходящие к хайдеггеровской попытке преодоления метафизики и ее языка.

Однако от хайдеггеровской программы преодоления немецкого идеализма, по Гадамеру, возможны два пути. Это путь от диалектики к диалогу, который осуществляет герменевтика, и путь деконструкции, ведущей речь вовсе не о прояснении давно забытого смысла диалога, а, напротив, об исчезновении смысла вообще, о его растворении в многозначном переплетении смысловых связей, предшествующих языку. Данное положение вещей Деррида и закрепляет в онтологическом понятии письма, понятии, принципиально противоположном гадамеровскому концепту диалога или разговора. Разговор определяется тем, что сущность понимания и взаимопонимания заключается не в *значении*, к которому стремится слово, но в том, что хочет «быть сказанным» поверх всех искомым и найденных слов.

Таким образом, при, казалось бы, общих истоках философской герменевтики и деконструктивизма существенными являются два различия. Во-первых, это различие трансцендентальных оснований исследовательских программ: в одном случае это *разговор*, в другом — *письмо*. Во-вторых, различие в истолковании понятия *смысла*, который, по Гадамеру, потенциально существует всегда, согласно же Деррида, по-видимому, отсутствует вообще. При этом герменевтика совпадает с деконструкцией в одном значимом моменте. Ее понимание истины как *причастности*, возникающей в процессе *разговора*, свидетельствует о недоступности предметного смысла, что предполагается метафизикой наличия и классической философией

языка. Гадамер в этом случае говорит о *внутреннем слове*. Фундаментальным для герменевтической философии является убеждение в том, что ни одно слово не может передать *внутреннего стремления души*. Никогда нельзя принимать слово или знак как окончательную фиксацию смысла. Слово лишь указание, намек. Эта идея совпадает с тем, что Деррида обозначает понятием «дифферанс». Сохранением дифферанса между словом и полаганием и живет диалог.

Однако, с точки зрения Гадамера, это не означает, что знаки постоянно и без всякого значения указывают друг на друга. Последнее утверждение и является собственно метафизическим. Возвращение к позитивизму знаков в конечном счете равняется отрицанию внутреннего слова или внутреннего диалога с самим собой, питаемого и демонстрируемого языком. Восприятие языка как чистого звука, который не должен был бы высказывать ничего другого, кроме себя самого, означает продолжение метафизики наличия. Только воспоминание о внутреннем слове дает возможность видеть живость и насыщенность языка, зависимость диалога от заданного слова, которым высказывается смысл, не растворяющийся в знаках.

Зафиксировать же язык на однажды достигнутом и более не «выспрашиваемом» письме означает, по Гадамеру, позитивистским образом сузить широту Логоса. Логос метафизики нельзя свести к метафизике воли, которая принципиально слепа к Другому. Если мы понимаем Логос как разговор друг с другом и зависимость друг от друга, то логоцентризм имеет свое собственное место в разговоре и, прежде всего, в разговоре души с самой собой. Что в данном случае значимо для Гадамера, легко понять. Диалог, разговор, протекающий в форме вопросов и ответов, — не «опрашивание», в результате которого формулируется точная дефиниция, но общее соглашение о положении вещей.

Дискуссия Гадамера и Деррида имела значимые последствия для становления философской герменевтики. Спор с Деррида помог Гадамеру прояснить, что под «возможностью понимания» герменевтика имеет в виду способность человека понять не «все», но лишь то, что он является существом, *стремящимся к пониманию*. Понимание же достигается лишь в процессе диалога как принципиально незавершаемого разговора. Кроме того, в противовес деконструктивизму, Гадамер подчеркнул необходимость говорить как о значении, так и о том, *кто* его воспринимает и передает далее, обладая «доброй волей». Указание деконструктивизма на то, что в диалоге зачастую используются только риторические фигуры,

лишенные содержания и истины, требует не отказа от идеи истины как таковой, но *герменевтической бдительности*.

Философская герменевтика Гадамера получила развитие в концепциях ряда его учеников и последователей, таких как **Хайнц Киммерле** (р. 1930), **Курт Вухтерль** (р. 1931), **Ричард Палмер** (р. 1933), известный итальянский философ **Джанни Ваттимо** (р. 1936), **Манэ фред Ридель** (р. 1936), **Рюдигер Бубнер** (1941–2007), основатель «символической герменевтики» **Андре Ортиз Осес** (р. 1943).

Герменевтический проект Поля Рикёра

Собственную, отличную от гадамеровской, версию философской герменевтики предложил **Поль Рикёр** (1913–2005), который также начинал свою философскую карьеру как феноменолог и последователь Хайдеггера. Однако очень рано феноменология соединилась у него с психоанализом Фрейда. Для концепции Рикёра характерно также включение элементов структурализма и нарратологии¹. Философская герменевтика Рикёра сфокусирована на исследовании проблемы *понимания действия*, центральной в современной демаркации гуманитарных и социальных наук. Им осуществляется перенос герменевтической модели в область социальных исследований, а модель текстуальности используется им как основа для анализа значения, распространяющегося на письмо, речь, искусство и действие.

В творчестве Рикёра можно выделить три этапа. На первом, *феноменологическом-экзистенциальном*, философ публикует книги «Карл Ясперс и философия существования» (совм. с М. Дюфреном, 1947), «Габриэль Марсель и Карл Ясперс. Философия таинства и философия парадокса» (1948), «Философия воли. Часть 1. Произвольное и непроизвольное» (1950), «Философия воли. Часть 2: Конечность и виновность. Том 1. Погрешимый человек» (1960). Со вторым томом «Философии воли. Часть 2. Символика зла» (1960) связан «*лингвистический поворот*» в его взглядах и начало второго этапа,

¹ Сам Рикёр называл свою герменевтику «герменевтикой подозрения». Считая, что «проблематика существования» дана в языке и должна быть разрешена в дискурсе, он утверждал, что дискурс одновременно и выявляет, и скрывает что-то о природе сущего.

ознаменованного появлением работ по герменевтике: «Об интерпретации. Очерк о Фрейте» (1965), «Конфликт интерпретаций. Очерки по герменевтике» (1969), «Живая метафора» (1975), «Время и повествование», т. 13 (1983–1985). Начиная с 1980-х гг. (третий этап) Рикёр уделяет внимание преимущественно практической, моральной и политической, философии: «От текста к действию. Очерк по герменевтике, ч. 2» (1986), «Сам как другой» (1990).

Выделение этих этапов достаточно условно, поскольку на всем философском пути Рикёра его волнует вопрос о человеке и его месте в мире, который получает специфическое очертание в различные годы, так что каждая работа мыслителя посвящена той или иной конкретной проблеме. Это не означает, что Рикёр подменяет философию теми или иными конкретными исследованиями или тем более защищает тезис о «конце философии»: он защищает идею философской антропологии. В построении антропологической концепции — проблематизируя человека то как обладающего волей, то как существо, которое говорит, то как агента действия в социальном мире, — Рикёр использует обширный историко-философский и конкретно-научный материал. Он сторонник диалога философов с науками и «примирения» конфликтующих интерпретаций.

Рикёр с самого начала стремится отстраниться от трансцендентального идеализма Гуссерля. Он отдает предпочтение эйдетическому анализу, позволяющему описывать объективные смыслы, и отбрасывает идею о трансцендентальном сознании как источнике любого внешнего содержания. Под влиянием экзистенциализма Марселя и Ясперса, своих «первых учителей», в центр философии Рикёр ставит конкретное человеческое бытие: феноменология как философия смысла получает субъективно-антропологическое основание. Большое влияние на раннее творчество Рикёра оказал также осуществленный Мерло-Понти в «Феноменологии восприятия» (1945) анализ интенциональности человеческого тела. В дальнейшем, после знакомства с «Бытием и временем» Хайдеггера, Рикёр признает близость понятия интенционального тела и хайдеггеровского экзистенциала бытия-в-мире, но навсегда сохранит традиционную для французской феноменологии и экзистенциализма субъективную ориентацию и будет развивать умеренную критику хайдеггеровской и постхайдеггеровских онтологий, настаивающих на объективности «смысла бытия».

Первая крупная работа Рикёра, «Философия воли», реализует антропологический проект, в центре которого — эйдетика челове-

ческого волевого акта, переходящая затем в «эмпирику воли» — анализ погрешимости, конститутивной слабости человека, которая ответственна за возможность злого умысла и ошибки, и завершающаяся герменевтикой символов зла. Акт воли представляет собой диалектическое единство произвольного, сознательного, и непроизвольного. Его анализ показывает, что человеческая свобода не абсолютна: рефлексивный анализ субъективности не обнаруживает, как это было у Гуссерля, свободного активного конституирующего сознания, ибо воля, движущая тело, невозможна без «согласия» с необходимостью, действие которой она испытывает, проявляя в этом некоторую «пассивность». Например, характер человека есть данность, которая специфицирует любой его выбор, не определяя его, однако. Переходя к антропологии погрешимого человека, Рикёр ставит вопрос: как можно мыслить зло? Классический разум, проникнутый «духом геометрии» (Паскаль), строил концептуальные системы — философские и религиозные теодицеи, обосновывающие и оправдывающие зло, выводя его из тех или иных общих положений «геометрическим» способом. По Рикёру, зло невозможно оправдать, оно неприемлемо и постыдно — отсюда неудача теодицей. Однако он согласен с классическими мыслителями в том, что зло можно понимать через повествование — об этом свидетельствует опыт людей, которые рассуждают о зле, рассказывая о нем истории, с помощью языковых символов.

Отныне философия Рикёра становится *герменевтической*: между реальностью и понятием располагается в качестве посредника мир знаков, символов, текстов, ибо любой человеческий опыт имеет языковой характер. Рикёр указывает на несостоятельность идеи прежней рефлексивной философии от Декарта до Гуссерля о непосредственной достоверности *cogito*, утверждая, что человек знает о себе посредством тех представлений, которые выработаны и функционируют в современной ему культуре. Кроме того, греховное сознание, маскируясь и сопротивляясь разоблачению, усугубляет общую «мутность» сознания. Поэтому рефлексия злой воли должна учесть опосредующую роль символов. Критикуя прежнюю «философию сознания», Рикёр ссылается на аргументы «мэтров подозрения» — Маркса, Ницше и Фрейда.

Рикёр стремится укрепить свою критику прежней рефлексивной философии, а также разработать более тщательно «объективную» *методику интерпретации* любых символических систем (не только символики зла). Использованный ранее метод интерпретации

Рикёр считает теперь одной из двух возможных герменевтических процедур, а именно «увеличивающей», или «возмещающей», которая предполагает, что культура имеет проспективный характер и в символах мифов, религий, искусства присутствует творческая «добавка», результат исследования. Этот тип интерпретации ориентируется на телос и восхождение к полноте смысла и подобен феноменологии Гегеля, где дух осуществляет прогрессивное движение смысла от наиболее бедных к наиболее богатым позициям. Данная герменевтика диалектически дополняет другую — «редуцирующую», которую использовал Фрейд, сводя в «регрессивном» движении символ к архаическому инфантильному уровню вытесненного желания. Но обе герменевтические позиции — телеологии и археологии смысла — являются по-своему плодотворными и дополняют друг друга.

Следующий этап философии Рикёра заключен в переходе к *герменевтике повествования* и ознаменован появлением фундаментального труда «Время и повествование». Отвергая классический идеал интуитивной достоверности *cogito*, Рикёр трактует теперь рефлексивную философию как герменевтику текстов, поскольку последние (в отличие от отдельных знаков и символов) являются наиболее полным и автономным звеном, опосредующим познание субъективности. Если мир метафоры для Рикёра — обитаемый, то мир повествования — *временной*. Установить связь времени и повествования — новая задача герменевтики. Исходные представления о времени и повествовании он формулирует в результате параллельного прочтения «Исповеди» Августина и «Поэтики» Аристотеля, обнаруживающего в соответствующих концепциях времени и греческой трагедии сопоставимые моменты «связи разнородного», «единства в многообразии». У Рикёра повествование получает свое основание во времени, и «рассказанное» время приобретает смысл, становится понятным, соединяя изменяющиеся факты жизни человека.

В центре политической и моральной философии Рикёра — человеческое действие, которое определяется через включение в ход событий и публичное обнаружение. Обращение к «философии действия» было обусловлено предшествующими работами по герменевтике, особенно стремлением найти в текстах и его элементах, отдельных выражениях, подразумеваемый онтологический смысл, заключенный во внетекстовой сфере человеческого действия, которое образует ядро бытия-в-мире. Рикёр исходит из автономного

субъекта, намереваясь показать, что его автономность, самость может быть понята только с учетом неотъемлемого момента «другости» и ведет, таким образом, к социальной общности и политике.

Итак, в теоретической философии Рикёр обновил рефлексивную философию с учетом критики со стороны «мэтров подозрения» и структурализма; перевел проблематику «философии субъекта» в лингвистическую плоскость; подчеркнув противоречие между временем (повествования) и (вневременной) логической формой мысли, показал, что человек, будучи историческим существом, может мыслить себя только через повествование, историю. В практической философии Рикёр разработал антропологические основания связи этики и политики, рассматривая последнюю как сферу совместной жизни в соответствии с правилами. Несомненным достижением философии Рикёра является также перенесение герменевтической модели в область социальных исследований.

Литература

1. *Богин Г. И.* Филологическая герменевтика. Калинин: КГУ, 1982.
2. *Гадамер Х.М.* Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991.
3. *Гадамер Х.М.* Истина и метод. Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988.
4. *Гайденок П. П.* Прорыв к трансцендентному. М.: Республика, 1997.
5. *Гафаров Х. С.* Философская герменевтика Ганса-Георга Гадамера. М.: Искусство, 2003.
6. Герменевтика и деконструкция. СПб.: Б. С. К., 1999.
7. Герменевтика: история и современность. М.: Мысль, 1985.
8. *Дильтей В.* Герменевтика и теория литературы. Т. 4. / Собрание сочинений в 6 т. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001.
9. *Михайлов А. А.* Современная философская герменевтика. Мн., 1984.
10. *Рикёр П.* Конфликт интерпретаций. Очерки герменевтики. М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 2002.
11. *Хайдеггер М.* Бытие и время. М.: Наука, 1997.

ГЛАВА 18

Постпозитивизм (историческое направление в философии науки)

С 30-х гг. XX в. в противовес логическому эмпиризму, представившему формалистскую, «физикопоклонническую», унифицирующую и статичную модель науки, начали создаваться новые концепции, учитывающие исторический момент знания, его философские и иные мировоззренческие предпосылки, этические, социальные и политические аспекты наук. Во французской мысли, где развитие позитивизма на рубеже XIX–XX вв. было блокировано критикой логицизма в работах А. Пуанкаре, критикой эмпиризма и индуктивизма — тем же А. Пуанкаре и П. Дюэмом, где была сильна рационалистическая и истористская, идущая еще от О. Конта традиция, возникла неорационалистическая историческая эпистемология. К ней относятся те представители неорационализма, включая структурализм и феноменологическую эпистемологию, которые в обосновании науки обращаются к истории, в том числе неорационалистические историки наук и знания: Ж. Кавайес, Г. Башляр, Э. Мецжер, А. Койре, Ж. Кангийем, М. Фуко, С. Башляр, Ж.-Т. Дезанги, Д. Леккур, Ф. Эваль и др. В этой постклассической эпистемологии историческая и неорационалистическая составляющие взаимосвязаны.

Понятия научной рациональности и истории определяются с постметафизических позиций: «разум» — не беспредпосылочная инстанция, а зависимые от обстоятельств внутреннего и внешнего порядка исторически ограниченные внеэмпирические посылки познания. Неорационалистический историзм также заключается не

в метафизической идее высшего разума, направляющего развитие науки, но в признании различных типов рациональности, изменчивости рациональных детерминант наук. Эпистемология приобретает форму критического исторического исследования, исторической эпистемологии или эпистемологической истории, где выявляются меняющиеся формы научной или мыслительной диалектики, формы означивания, специфицирующие конфигурации знания, связи наук с социокультурным окружением, особенности постановки проблем и решений, археологические начала понятий, специфика конституирования и динамики смысловых структур науки.

В 1920–1930-е гг. во франкоязычной философии оформляется диалектическая эпистемология, представители которой, отказываясь от априорных схем «философии сознания», искали в «самой» науке ее адекватную философию. Хотя история наук не всегда была их специальным предметом, но знание рассматривалось с точки зрения его диалектического развития: диалектика касалась не только внутренней структуры науки, но и ее исторического движения. Так, у **Жана Кавайеса** (1903–1944) есть набросок диалектической эпистемологии математики, где знание представлено как открытая система, для которой не может быть абсолютного трансцендентального условия. В науке нет вечных оснований, в противном случае она стала бы «закрытой», потеряла бы свой «воинствующий», динамический характер. Математика имеет историческое измерение, отразить которое должна эпистемология. Получившая развитие в это время новая алгебра и аксиоматический метод давали общий язык для исследования различных областей математического знания, выявляли общие структуры (понятия). Однако эти структуры не априорны: общий формальный язык связан с конкретными процедурами прикладной математики. Он формулирует задачу создания философии развития математических структур как «философии понятия» (создатели новой алгебры математические структуры называли также понятиями). Выдвигая свою точку зрения, Кавайес критикует логицизм и трансцендентальную философию, для которых прогресс как «вечный пересмотр содержания» представляет неразрешимую трудность. Развитие математики нельзя свести ни к логической дедукции, ни к развертыванию содержания из посылок, абсолютная достоверность которых удостоверена трансцендентальным сознанием.

Аналогичные идеи «открытой» философии отстаивал **Фердинанд Гонсет** (1890–1975), выступавший против априоризма

и конвенционализма. В целом диалектическая эпистемология Кавайеса и Гонсета исходит из признания революционных изменений в науках, осмысляя которые, она выдвигает следующие посылки, определяющие ее ориентацию на реальную историческую науку. Это: понимание науки как специального предмета, не сводимого к общим параметрам теоретического разума классической философии; требование создать философию «самой науки», выражающую эту специфику; отрицание априоризма «философии сознания», логицизма и позитивистского эмпиризма; дисконтинуизм в истории математики и естествознания (физики); зависимость чистой математики от наличных запросов со стороны прикладных исследований; диалектическая связь рационального и эмпирического, теории и эксперимента в физике; развитие естествознания как прогрессивное приближение к реальности; критика релятивизма.

Главой диалектического неорационализма был **Гастон Башляр** (1884–1962). Выступив против «общего рационализма», он выдвинул понятие региональной философии, обращенной к многообразию наук. Он отстаивал идею научного прогресса, который связывал с математизацией знания, обеспечивающей рациональную достоверность; требовал от истории наук оценивать прошлое с позиций «нового научного духа»; выдвинул понятие «прикладного рационализма» науки, согласно которому объект рациональной науки — это конструкт, «вторая реальность», отличная от реальности, данной в чувственном опыте. Исследуя бессознательные детерминанты познания, он выдвинул понятие *эпистемологического препятствия*, блокирующего объективное знание материального мира; рассматривал историю знания в психологической плоскости, как диалектику эпистемологических препятствий и эпистемологических актов; отстаивал дисконтинуистскую модель развития науки, ввел понятие эпистемологического разрыва (между обыденным и научным знанием, классической и неклассической наукой); в духе сциентизма рассматривал науку как высшее достижение культуры; использовал в эпистемологии идеи диалектики. Эти эпистемологические посылки Башляра обуславливают особенности его концепции истории «разума» — как в качестве истории наук, так и в качестве истории формирования индивидуального мышления (то есть в качестве своего рода психологии интеллектуального развития). В обоих случаях речь идет о движении от заблуждений «эмпиризма» к научному рациональному и, далее, к «сверхрациональному» знанию.

Башляровская эпистемология, сфокусированная на разрыве между наукой и донаучными формами, связана с его историей наук и психологией познания. С одной стороны, часто именно психология является связующим звеном между эпистемологией и историей науки. С другой — рассуждая о науке и ее развитии, Башляр в иных случаях обходится без психологических определений познания, когда пишет о категориальной структуре науки, диалектике рационального и эмпирического, материи, научном факте как конструкте и т. д. — всех тех традиционных вопросах теории познания, которые он переосмысливает в своей эпистемологии. Поэтому башляровское понятие «разума», по крайней мере, двусмысленно: это определение и психологической способности творческого мышления, и исторически изменчивых рациональных посылок познания. Эпистемологию Башляра характеризует антиметафизическая направленность, что выражается, в частности, в критическом отношении к спекулятивной диалектике.

Последователем Башляра и сторонником исторической эпистемологии является Д. Лекур, который в последних работах обращается к этическим вопросам науки, важность которых он отстаивает наперекор позитивистской «калькуляторской» версии рационализма и его «когнитивистского апофеоза». Он стремится соединить башляровскую эпистемологию с тем образом науки, который присутствует в «исторической школе» философии науки (Холтон), в социальном конструктивизме (Лепенис).

В неорационалистических концепциях истории знания **Элен Мецжер** (1889–1944) и **Александра Владимировича Койре** (1892–1964) анализ научных революций происходит согласно неорационалистическому и антипозитивистскому критерию изменения внутренних мыслительных, в частности философских, диспозиций наук, формирующих лежащие в их основании рациональные принципы. При этом у Мецжер присутствует также учет внешних факторов развития знания. Исследуя историю химии XVII–XVIII вв., от алхимии до возникновения эволюции и крушения механистических доктрин, она создает «историю теорий», полагая, что последние — главное звено, вокруг которого структурированы остальные элементы науки. Она говорит об истории как смене теорий, определенных прежде всего метафизической концепцией, а также состоянием смежных научных дисциплин, экспериментальных исследований, социальными и социально-психологическими причинами (особенности научной коммуникации, образования,

научной «моды», «рекламы» и т. д.). С релятивистских позиций историк рассматривает исторические типы знания (алхимия, механистическая химия и др.) как равноценные, одинаково демонстрирующие работу человеческого разума с природой. История Мецжер стала прообразом концепции научных революций Т. Куна. Его ключевые понятия (парадигма, допарадигмальное состояние, нормальная наука, научная революция) выражают внутренний смысл ее исторического анализа, хотя не сформулированы у французской исследовательницы эксплицитно. Общими являются и релятивистская установка, и внимание к социальной психологии как фактору принятия теории.

Представления главы интерналистского направления в истории и философии науки А. Койре находятся в русле французской рационалистической традиции: для него наука (физика) — это математическое знание о природе. В понимании мышления как автономной сферы Койре придерживался общей идеалистической традиции западной мысли, связанной с Платоном, Гегелем, Гуссерлем. Скрытая аксиоматика науки, то есть философские представления о пространстве, времени, движении, материи и т. д., подразумеваемые научными теориями, раскрываются с необходимостью в их исторической смене, поэтому философское размышление о науке приобретает исторический характер. Развитие науки — результат внутренней диалектики мышления, на которую внешние факторы (социальные, психологические, эстетические и т. д.) не оказывают влияния. Антипозитивистское идеалистическое положение Койре о единстве и имманентности мышления, связи науки с философией и теологией лежит в основе его интерпретации научной революции XVII в. как ниспровержения аристотелизма и создания «новой науки» благодаря обращению к пифагорейско-платоновской традиции. Суть изменения философской установки Галилея заключается в признании примата бытия над становлением, из чего вытекает новое понятие движения как геометрического перехода от одной точки к другой. Койре критикует толкование научной революции как обязанной обращению к опыту, как обусловленной техническим прогрессом. С идеалистических позиций он рассматривает отношение теории и опыта, теории и экспериментации, а также науки и техники, науки и технологии. Историко-научные работы Койре, выявлявшие философские, теологические и мифологические предподсылки в науке, использовались западной философией в борьбе против позитивистского эмпиризма. Его концепция научной ре-

волюции внесла ощутимый вклад в разрушение кумулятивистских представлений об истории науки.

Концепция эпистемологической истории **Жоржа Кангийема** (1904–1994) обращена против как «философии сознания» и телеологической истории классического разума, так и позитивистского нормативизма. Кангийем подчеркнул различие между наукой и донаукой, теоретическим и эмпирическим уровнем познания, несостоятельность эмпиризма и кумулятивизма. Историк показал, что нельзя отождествлять историю и логику развития знания, необходима критическая и рациональная историография, которая сводит счеты с позитивизмом. При этом он опирался на философское и методологическое осмысление исторического знания представителями неогегельянского историзма. Критика эмпиризма, представление о предшествовании понятия научному исследованию, в результате которого на вопрос дается ответ, а также акцент на внутренней связности научного мышления и выявление его метафизических предпосылок несут след концепции истории Р. Дж. Коллингвуда. Кангийемовская критика созерцательности исторической «хроники» содержит аллюзии на теорию истории Б. Кроче, полагавшего, что хроника — это история, поскольку ее перестают обдумывать или вспоминают в абстрактных рассуждениях. Кангийем отверг существование независимого «интеллектуального пространства», в котором развиваются научные понятия и теории, и требовал учитывать «культурное обрамление» науки, в чем проявляется его связь с социологией знания. Он отказался от башляровского психологического истолкования понятия эпистемологического препятствия и определил его как препятствие идеологического характера, обусловленное общественным интересом.

Выступая против эмпиристского объяснения генезиса науки и полагая, что она образуется в результате переработки уже существующего знания в форме идеологически нагруженных представлений и концепций, он выдвинул для определения донаучного комплекса понятие «научной идеологии». Наука преодолевает идеологическое знание, поскольку предполагает критическое отношение к своему объекту: в этом смысле рационально сформулированная проблема предшествует объекту, «голому факту» науки. Возможность критического отношения науки к идеологии определяется ее самокритичностью, качеством ее теоретического синтеза, с позиций которого перерабатываются идеологические представления. Суть научного подхода состоит в том, что необходимо работать на

уровне понятий, понимать его специфичность, дистанцию между реальностью и понятием о ней.

Работы М. Фуко по истории знания включают его в традицию исторической эпистемологии. Это обнаруживается в общей рационалистической установке на поиск теоретических посылок научных проблематизаций; понимании науки в рамках мыслительной атмосферы времени; неорационалистическом представлении об объекте познания как исторически определенном конструкте; анализе знания, в том числе научного, в контексте социальных, политических, экономических, юридических, моральных обстоятельств; принятии дискретной модели истории и анализе специфических для каждой эпохи эпистемологических оснований знания; критике эмпиристской и кумулятивистской истории.

Смыслы наличных математических и физико-математических структур в концепциях **Жака Туссена Дезанти (1914–2002)** и С. Башляр раскрываются через их отнесение к типу интенционального акта рационального сознания, в котором они усматриваются. Описание своеобразия актов «разума» и коррелятивных им объектов средствами феноменологического метода было подчинено той же цели, которую преследовала диалектическая историческая эпистемология: выявить своеобразие рационального знания и особенности его развития, дать критику эмпиризма и трансцендентализма. Дезанти, продолжая в философии математики традицию французской эпистемологии (признание исторического измерения математики; «внутринаучный» характер эпистемологии; критика «философии сознания»; дисконтинуизм), занимается ноэтически-ноэматическим анализом математического опыта. В последние годы в развиваемой им онтологии, дополняющей его эпистемологию, он ввел мерло-понтиевское понятие плоти — первоначала, находимого в результате деструкции наличного объекта. Философ видит свою задачу в анализе генезиса «искусственной» данности математики, которую «нельзя мыслить», из изначальности ее порождающей плоти.

Так, в философии Дезанти проявляется тенденция возврата к «метафизическим» вопросам, в последние три десятилетия характерная для западной философии науки в целом. С. Башляр подчеркивает отличие математического мышления от эмпиристской установки здравого смысла, состоящее в его тематизированной связности, сложности (многоуровненности) редукции, «памяти», удерживающей целостность предшествующих рассуждений, спо-

собности к развитию как пересмотру прошлого. Фактически здесь на язык феноменологической эпистемологии переведены идеи диалектического рационализма Г. Башляра. В отличие от Гуссерля, она не рассматривает эйдетические структуры математического сознания (понятия, дедукции) как абсолютные. Математические структуры — это «конденсации» данного состояния математического знания, поэтому новые опыты мысли могут обогатить их смысл. Они автономны от эмпирического содержания, но их реальность не помещается в рамки платоновского идеализма в связи с их «эпистемологическим становлением». Аналогичную попытку синтезировать феноменологическую эпистемологию и диалектический рационализм предпринял Н. Мулуд.

Важной вехой в критике логического эмпиризма и индуктивизма явились работы австрийского философа **Карла Рэймонда Поппера** (1902–1994), главы критического рационализма. В «Логике исследования» (1934) он представил новую модель обоснования науки, сохранив взятую у неопозитивистов идею логического анализа, но отвергнув базирующийся на индуктивизме принцип верификации. В качестве критерия демаркации научного и ненаучного знания Поппер выдвинул *принцип фальсификации*: теория сообщает информацию об эмпирическом мире, если способна подвергаться опытным испытаниям, результатом которых может быть ее опровержение, то есть фальсификация. Прошедшая эмпирическую проверку теория считается подтвержденной, или условно поддержанной, пока новый опыт не окажется способным ее опровергнуть. Моральным долгом критически мыслящего ученого является поиск не подтверждения своей теории, а ее опровержения. Этот же долг требует фальсификации всех предложений научной теории, в том числе базисных (опытных), сингулярных предложений. Однако поскольку такое требование уводит методологию в дурную бесконечность фальсификации, Поппер ограничивает его и признает, что в определенном контексте исследования базисные предложения принимаются без проверки и должны рассматриваться как конвенции. Также сам принцип фальсификации является конвенцией, а методология представляет собой совокупность правил, определяющих научную «игру». Эта методология исключила из обсуждения вопрос объективности (истинности) знания и его прогресса и тем самым создала угрозу скептицизма и релятивизма. Такова была цена, заплаченная Поппером за построение логической модели научной рациональности.

В 1960–1970-е гг. Поппер создает новую концепцию *эволюционной эпистемологии*, базирующуюся на аналогии между развитием научного знания и эволюцией живых организмов. Он считает, что мир науки (мир объективного содержания научного мышления), существующий наряду с физическим и психическим мирами, возник в результате решения вопросов биологического выживания людей. Рост научного знания — это частный случай единого эволюционного процесса через естественный отбор и следует общим принципам эволюции. Среди последних Поппер выделяет следующие: все организмы (в науке — теории) решают объективные проблемы; решение происходит методом проб и ошибок; развитие начинается с постановки проблемы, после чего следует конкурентная борьба выдвигаемых пробных решений и элиминация обнаруживающихся ошибок и, наконец, исходная проблема переформулируется в свете проведенного исследования. Сдвиг в формулировке проблем Поппер трактует как прогресс знания, рост третьего мира, а процесс движения знания называет пониманием. Так как философ занимается объективным содержанием науки, то речь идет о понимании без понимающего субъекта. Поппер предлагает свою герменевтику как универсальный метод познания, приемлемый для всех наук.

В англо-американской философии науки проблема развития знания становится актуальной во второй половине XX в., в контексте инициированной Поппером проблемы рациональности, то есть поиска рациональных критериев научного знания, его связей с вненаучными, внешними факторами — социальными, экономическими, техническими, политическими, а также с философией и другими духовными образованиями. В книге «Структура научных революций» (1961) **Томас Сэмюэл Кун** (1922–1996) в полемике с неопозитивистским эмпиризмом и концепцией Поппера подвергает сомнению решающую роль эмпирических опровержений теории, показывая на материале истории наук, что их реальная значимость зависит от принятых в то или иное время конкретным научным сообществом стандартов рассуждений (парадигм). Статус приемлемости научной теории обеспечивается не опытом в первую очередь, а ее соответствием господствующей парадигме. Кун выявляет важную роль в функционировании научного сообщества социальных и социально-психологических факторов. В истории наук он выделяет два периода — нормальной науки, кумулятивного развития внутри парадигмы, и периода научной революции, смены

парадигмы. Поскольку в последовательности парадигм когнитивные связи не эксплицируются, это дает возможность утверждать их несоизмеримость, в чем и выражается релятивистская склонность в методологии Куна. Релятивизм и выявление внешних, социальных факторов движения науки стали предметом дискуссий и критики со стороны попперианских рационалистов.

Среди них выделяется **Имре Лакатос** (1922–1974), который выступил с критикой попперовского конвенционализма, утверждая, что методологические правила науки не являются конвенциями — они должны соответствовать реальной исторической науке. Методология науки должна опираться на факты ее истории. Он подверг критике и идею фальсификации, поскольку история науки свидетельствует об устойчивости теорий по отношению к негативному опыту. Оставаясь сторонником попперовского рационализма, Лакатос выдвинул понятие исследовательской программы как серии теорий, объединенных «метафизическим ядром», куда входят главные научные принципы, философские идеи. Ядро окружает предохранительный пояс, состоящий из теорий, ассимилирующих новый опыт по конвенциональным правилам негативной и позитивной эвристики, направленным на расширение эмпирической мощности программы и на недопущение ее опровержения. Неизменные элементы программы — ядро и правила эвристики, изменяется предохранительный пояс. Методология исследовательских программ объясняет устойчивость теории в связи с негативным опытом: речь может идти только о временной потере поддержки теории, которая сохраняется благодаря поддержке ядра и правил эвристики. Заслуга Лакатоса состояла в признании существования в науке вненаучных (метафизических) положений.

Концепцию «панкритического рационализма» выдвинул английский последователь Поппера У. Бартли, который распространил попперовский критицизм на философию науки. Общее в традиции обоснования знания — от гносеологии Нового времени до критического рационализма Поппера — некритическое постулирование последней инстанции обоснования (разум, чувства, конвенции и др.), что выдает иррационалистическую склонность этих форм рационалистической философии. Можно избежать иррационализма, если ставить своей задачей не обоснование критериев рациональности, а их критику, фальсификацию. Согласно Бартли, критика может быть не связана с обоснованием своей позиции. В связи с этим он считает важным проводить демаркацию рационального и иррацио-

нального в философии, разграничивать критические и некритические метатеории философского уровня обобщения.

В дискуссиях по проблеме рациональности выделяется концепция «личностного знания» английского ученого **Майкл Полани** (1891–1976), обвиненного попперианцами в иррационализме, поскольку тот отверг идеал «чистой» науки и показал, что объективность научного знания неразрывно связана с субъективными моментами личности ученого, которые невозможно вынести за скобки. В методологии Полани ставится акцент на ценностном характере знания.

В Германии проблему рациональности в философии науки изучают Х. Альберт и Х. Шпиннер, которые, так же как П. Фейерабенд, критически относятся к возможности логического обоснования науки и ее сведения к тем или иным рациональным стандартам. В «Трактате о критическом разуме» (1968) Альберт выдвинул требование отказа от постулата обоснования, поскольку при любом варианте обоснования знания догматически полагается та или иная конечная инстанция, фундамент обоснования. Философия традиционно толковала человеческую деятельность так, что противопоставляла «чистый разум» экзистенциально-волевой деятельности, основанной на ценностях. Следует превзойти эту дихотомию, что в теории познания приведет к признанию «волевой основы» в постулировании фундаментальных принципов научного знания. Шпиннер выдвинул концепцию теоретического плюрализма, согласно которой методология науки не может быть догматической и должна допустить изменчивость научных норм.

В связи с этим метаметодологические правила Шпиннера (чем больше идей, тем лучше; плюрализм точек зрения является плодотворным; бесплодные теории отбрасываются, но следует остерегаться их преждевременной элиминации) свидетельствуют о близости его позиции концепции «анархической эпистемологии» **Пауля Карла Фейерабенда** (1924–1994). В книге «Против метода» (1975) австрийский методолог выступил с критикой попперианского рационализма, полагая, что границы рациональности (логического обоснования знания) существуют. Наука сближается с другими формами сознания — религией, магией, искусством, мифом, которые имеют аналогичную мотивационную схему. Реальная наука является единством стандартов и их нарушений, догм и ересей, норм и ошибок. Ее развитие не следует имманентной логике ученого, преданного истине — с этим утопическим идеалом следует рас-

статья. Социология знания свидетельствует о значении внешних, «ненаучных» факторов ее развития. Такая картина анархического развития науки, по Фейерабенду, соответствует требованиям современного западного либерально-демократического общества. Книга Фейерабенда стала программной для осуществления ряда исследований в области релятивистской социологии знания, «антропологии лабораторий», постмодернистской эпистемологии.

ГЛАВА 19

Современный (западный) марксизм (неомарксизм). Основные проблемы и достижения

История этого учения за более чем полуторавековую традицию многообразна и многозначна. Марксизм — это и теоретическая конструкция, и практика, и система мировоззренческих установок, в которых есть исходное ядро и разнообразные идеологические подходы и мифологемы. В настоящее время существует множество версий марксизма (ортодоксальный, ревизионистский, «неомарксизм» и проч.), однако можно с определенной долей условности выделить основные. Среди них: классический марксизм основоположников Маркса и Энгельса; марксизм их соратников; ленинское толкование марксизма применительно к российской действительности и условиям революционного движения; сталинский вариант тоталитарной практики; социал-демократическая версия марксизма и европейский опыт социал-демократического правления, близкий к ним специфический (меньшевистский) вариант социал-демократического направления в марксизме; неомарксизм Франкфуртской школы, югославского «Праксиса»; марксизм восточно-европейских стран; евромарксизм; марксизм латиноамериканских троцкистов; концепции маоизма, или крестьянского марксизма, национального марксизма азиатского и африканского

толка; кубинский марксизм; психоаналитические трактовки марксизма, или фрейдомарксизм; аналитический, структуралистский, постмодернистский марксизм.

При этом не стоит говорить о большинстве этих версий как о фундаментальных теориях, ибо они, как правило, представляют отдельные стороны марксистской теории, а чаще всего национально-региональную теорию строительства посткапиталистического общества. Есть марксистские теории, проблематизирующие революционное преобразование общества, теории, раскрывающие структуру диалектики, отношение в обществе и т. п. Одни теории стали достоянием истории, другие — критически переосмысливаются, третьи являются источником современных преобразований теории и практики бытия. Сегодня новые теории марксизма далеки от марксистского революционаризма и интернационализма. У посткоммунистов произошло идейное размежевание с классическим марксизмом.

Исследование особенностей интерпретации марксизма в России неизбежно ограничивалось в недавнем прошлом критикой «отщепенцев» и навешиванием ярлыков «ревизионизма», «оппортунизма», «левачества», «ренегатства», «предательства» интересов рабочего класса и т. п. После распада социалистического лагеря и СССР предубеждения против марксизма у нас в стране и за рубежом оказались ничуть не лучше его ортодоксии и апологетики.

В действительности же оказалось, что большинство отечественных апологетов и противников марксизма не знают истинного положения вещей. Что касается зарубежных аналитиков, то положение здесь таково. Так, в работе «Сто философов XX века» марксизм как направление и по персоналиям представлен достаточно скупой и невнятной: В. Ленин, А. Грамши, Д. Лукач, М. Цзедун, Л. Альтюссер и представители Франкфуртской школы Т. Адорно, В. Беньямин, Г. Маркузе, и вторая генерация ее — Ю. Хабермас. Философская концепция марксизма В. И. Ленина как политическая теория представлена через работы «Что делать?», «Материализм и эмпириокритицизм», «Империализм как высшая стадия капитализма», «Государство и революция», «Философские тетради» по 47-томному (четвертому) изданию собрания сочинений на английском языке, вышедшему в 1960–1980-е гг. С другой стороны, отмечается, что его эффективная идентификация философского материализма с реализмом и репрезентативистской теорией восприятия имели решающее значение для советской философии и интеллектуальной

истории. В равной мере отмечается влияние на некоторые западные школы глубины и оригинальности ленинских работ и почтительные суждения о его философских заслугах. Тогда как утверждаемый Лениным принцип «партийности» понимается как «совершенно открытое проявление несдержанной брани против его оппонентов».

Засуживает внимания и определение «постмарксизма». С одной стороны, это попытка пересмотра марксистской доктрины в свете современного развития теории и социального развития, которые изменили многие предположения и категории классического марксизма, а с другой — это отрицание той или другой части марксистской теории. Этот постмарксизм сформирован новым пространством общественных движений протеста — феминизмом, антиинституциональной экологией, этикой ненасилия, идеологией национальных и сексуальных меньшинств. Изменилась и ценность многих классических марксистских предположений, таких как роль рабочего класса в общественных движениях, его гегемонии и понимания исторической необходимости. Конечно, «новый марксизм» прокламирует иные цели в плюралистическом подходе к политике, к экономике, к праву, и его следует воспринимать в комплексе идей и концепций, которые связаны с именами Маркса, Ницше, Фрейда, Гадамера, Маркузе, Альтюссера, Хабермаса, Фуко, Джеймисона, Лакана, Дерриды и др. Постмарксизм — это больше позиция утраченной иллюзии по отношению к марксизму, утверждает автор зарисовки, чем специфическая система мысли и уникальных положений.

Показателен тот факт, что такие известные современные мыслители, как П. Рикёр, Ж. Деррида, Ю. Хабермас, Ф. Джеймисон, полагают, что марксизм будет актуальным и в XXI в. Если в конце XX в. Маркс признавался современным мыслителем, весьма вероятно, что и в XXI в. он и его теория будут оказывать влияние не только как «великая утопия прошлого» (Л. Бофф) и использоваться для решения задач освобождения людей. И, конечно же, не стоит абсолютизировать заявления, декларированные в пылу идеологической борьбы. Вот почему утверждения, что опыт истории и ее уроки свидетельствуют о несостоятельности самого учения марксизма, требуют объяснения.

Важно отделить насущные идеологемы критицизма канонизированной и догматизированной системы идей как идеологической основы тоталитаризма от подлинной сути теории, которую необходимо анализировать в ее развитии, отказавшись от жесткой редукции ее к какой-либо версии, как и осознания их с точки зрения той

или иной «строгой научности». Р. Арон верно отметил, что Маркс «взялся за дело, стремления и размах которого и сейчас превосходят возможности науки». Можно утверждать, что экономическая интерпретация истории неотделима от философского материализма, что «Капитал» представляет собой «экзистенциальную философию человека в экономических категориях».

Футурологический прогноз марксизма из-за своей сверхдальности включает социальные (нерелигиозные) пророчества и утопизм, отношение же к нему как конкретному проекту социального будущего чревато не только крахом иллюзий, но и потерей реального направления социальных изменений. Такие понятия, как «производительная сила науки» или «свободное время», выступающее в качестве истинной меры общественного богатства», представляют собой «символические шифры», концептуальные эскизы, ограниченные рамками культурно-технологических ассоциаций того времени. Поскольку марксизм создавался в XIX столетии и на нем лежит отпечаток определенной социальной обстановки, печать культуры эпохи, то необходимо осознать, насколько все тенденции века минувшего, и опыт века уходящего, соответствуют современным реальностям.

Вторая половина XIX в. в Европе — это время революций, баррикад, национальных войн, обостренной классовой борьбы, эпоха индустриального развития капитализма. Практика века подсказала Марксу пути освобождения человека через классовую борьбу, через уничтожение класса угнетателей, через революцию. Маркс — родоначальник формационного и цивилизационного анализа человеческой истории — создает материалистическое понимание истории, что позволило выработать и новый взгляд на философию. Он выявил тенденции к усилению общественного характера труда, превращению науки в производительную силу общества, которые взломают узкие рамки классово-национальных отношений, создадут условия раскрепощения человека, превратят историю человечества во всемирный процесс. Разработанная теория общественно-экономической формации была основана на материале европейской христианской цивилизации и культуры и, по существу, была попыткой осмысления становления, самореализации и развития гуманистического проекта техногенной цивилизации.

Да, Маркс был яростным критиком абстрактного гуманизма Канта, но учение о перемене труда, всесторонне и гармонично развитой личности разработал не он, а Фурье, который часто говорит

языком Евангелия. Марксизм формировался на основе критического усвоения и развития самых передовых учений и теорий своего времени — Гегеля, Смита, Рикардо, Сен-Симона, Фурье, Бабефа и др. Не лишены оснований и разговоры Бердяева о несоединенности в марксизме элементов материалистического, позитивистского, идеалистического и религиозно-эсхатологического. Марксизм — гетерогенная совокупность весьма неравноценных в научном отношении теорий, между которыми существует парадигмальная и концептуальная связь, не отменяющая их значительной самостоятельности. В теоретическом наследии Маркса были идеи ошибочные на момент своего создания, идеи, неверно отражающие реалии современности, и идеи, сохраняющие свою силу и поныне. Так, оказался несостоятельным марксов проект мессианского назначения пролетариата. Колоссальная сложность объекта показала, что даже гений не в состоянии совмещать в одном лице функции ученого и революционера-практика. Принцип партийности показывает, что идет борьба между ученым и идеологом на страницах его трудов. Идеологемами полна его теория научного социализма.

Однако при анализе марксизма следует учитывать тот факт, что социально-философская теория в наши дни также переживает кризис. Критика экономистами концепции «базиса и надстройки», обвинение гуманитариев в растворении марксизмом человека в безличных социальных структурах, в невозможности историкам оперировать «пятичленной» схемой формационного развития, критика политологами концепции классов и т. д. имеет совершенно другой адресат. Современный общественный процесс существенно изменился, возникает отчетливо выраженная его направленность на будущее, что и заставляет пересмотреть базовые марксистские определения, но не означает отмену его «принципов», а требует перевода их в объект тонкого научного рассмотрения.

В марксистском наследии, в его понимании общественного прогресса имеется несколько смысловых пластов, которые необходимо разделить с тем, чтобы определить их ценность и дальнейшие перспективы его развития. Это:

- 1) смысложизненные ориентиры, которые коренятся в глубинных ценностных структурах техногенной цивилизации;
- 2) пласты идей, которые конкретизировали эти структуры применительно к индустриальной фазе техногенного развития;

3) прозрения и открытия, намечающие выход за рамки менталитетов техногенной культуры.

Если первые два слоя ограничены, то третий способен играть свою роль в поиске новых мировоззренческих ориентаций. К ним относятся разработанные Марксом методы анализа исторического процесса; отстаиваемый им идеал будущего как интегрированного человечества, которое строит свои отношения на гуманистической основе, на приоритете общечеловеческих ценностей, сменяющих классовые приоритеты; выраженное в философско-экономических рукописях понимание природы как «неорганического тела человека»; марксовы представления о будущем научно-технического прогресса, когда человек и его развитие становятся исходными целями и ориентирами технологического прогресса, когда происходит синтез наук о природе и наук об обществе в единую науку о человеке, и т. д.

Современные общества западноевропейского региона прошли многовековой путь, вехами которого были три революции: промышленная, демократическая и революция в образовании. С другой стороны, ни идеологи, ни пропагандисты-философы компартий развитых стран капитала не смогли вовремя оценить значение и глубину происходящих перемен в XX в., самообучение капитализма, высокую эффективность его приспособительных реакций. Следовательно, существу марксизма противоречит его превращение в «завершенную» концепцию, решение проблем на все времена, оперирование лишь непререкаемыми истинами, изоляция от динамичного мира. Марксизм не дает прогнозов: теория и практика не совпадают в той же мере, в какой не совпадает сущность с явлением.

Интенсивность работы этих регулятивов, начиная с 1930-х гг., была беспрецедентной. Внушительно одно простое перечисление теорий и концепций: кейнсианство, неклассический синтез, теория индустриального общества, «социальное рыночное хозяйство», «смешанная экономика», «революция управляющих», «государство благоденствия», новые модификации теории социальной стратификации и конфликта, институционализм, «человеческие отношения», теория конвергенции и т. п. В конце XX в. были предложены «новое индустриальное общество» Дж. Гэлбрейта, «многомерное общество» К. Керра, «технотронное общество» З. Бжезинского, «корпоративное общество» Г. Минза, «экологическое общество» В. Феркинесса. Д. Белл насчитал 18 определений будущего только с приставкой «пост».

Что касается марксизма, то уже в конце 1940-х гг. югославские идеологи вырабатывают «критический марксизм» на основе юношеских сочинений Маркса (журнал «Праксис»), а затем позиции альтернативного «гуманного марксизма» (журнал «Телос»). Критиковали советский марксизм и его практику в Польше, в Венгрии, в Чехословакии. Гуманный марксизм вскоре породил структуралистский марксизм (Л. Альтюссер). Кризисные тенденции (в Италии, Франции, маоизм в Китае и т. д.) показали, что пришло время отказаться от догматического подхода к теории и признать многообразие путей к социализму. Волна сочувствия и восхищения азиатским марксизмом-социализмом была остановлена только «культурной революцией».

В конце 1960-х западноевропейские компартии все больше разрабатывают национальные пути движения к социализму, а в 1970-х исследуют корни сталинизма, разрабатывают еврокоммунизм. В дальнейшем негативную роль сыграла концепция «зрелого, развитого социализма», выдвинутая в период диспропорций, дефицита, отставания СССР от развитых капиталистических стран. Трезвый, реалистический взгляд на социализм и его проблемы пробивался с трудом. Еврокоммунизм достаточно определенно заявил о необходимости сохранения всех гражданских свобод, характерных для буржуазного государства, о плюрализме демократии при многопартийности, «неидеологическом государстве», о том, что переход к социализму возможен только через постепенный, конституционный парламентаризм. Это было, по сути, подгонкой новой социал-демократии под капитализм.

Кризисные моменты в развитии марксистской теории, выражающиеся в ее плюрализации, в неспособности предвидеть сюрпризы, особенно в последней четверти XX столетия, выявили тот факт, что в трудах по теории диалектики не находилось места вопросу об условиях, в которых законы диалектики оказываются в принципе применимыми. Они объявлялись универсальными и абсолютными. Диалектика же, игнорирующая поливариантность, плюралистичность нашего мира, неизбежно обречена на отход от реальности. Это же касается изменений, дополнений или обобщений, касающихся закономерностей развития, не укладывающихся в рамки известных законов диалектики.

Вот почему известный французский марксист Л. Альтюссер говорил о возможности обращения наступающего кризиса марксизма, как предвестника качественных изменений в развитии теории, на

пользу самому марксизму. И действительно, в начале 1980-х стали выходить работы М. Корнфорта, Л. Сэва, А. Тозеля, К. Преве, Э. Хобсбаума и др., творчески развивающие теорию марксизма. Западные теоретики стали говорить в конце 1980-х не о «кризисе марксизма», а о кризисе «плохо понятого» марксизма. Время «кризиса марксизма» в связи с распадом государственных систем, избравших его своей идеологией, требует пристального внимания к этой теории. Становится ясно, что необходимо не только повышение уровня теоретической строгости марксизма, что было продемонстрировано А. Грамши, Л. Альтюссером и К. Уно, «аналитическими марксистами», такими авторами, как Н. Пулантзас, Л. Джеймонат, Э. Хобсбаум, но и глубокий анализ современной зарубежной марксистской теории и практики. То, что было сделано ориентированными на марксизм авторами в Европе, оказалось не востребованным исследователями в отечественной литературе. Симптоматичным выглядит призыв Ж. Деррида в «Призраках Маркса» к необходимости создания некоторой общности интеллектуалов, которую он называет Новым Интернационалом.

Полифоничность и гетерогенность «марксизмов» привела, прежде всего, на Западе к поиску «аутентичного» Маркса. Итогом изысканий было обоснование важного методологического принципа: целостность марксизма в его генезисе во многом определяется субъектом (носителем, создателем) возникающей и развивающейся теории. Изучение эволюции взглядов К. Маркса от «молодого» к «зрелому», от философии к политической экономии и политике позволило тесно увязать марксизм с развивающейся целостностью европейской философской обществоведческой культуры, с целостностью исторического процесса. Неокантианец М. Ланге, марксолог И. Фетчер заявили, что марксизм не плод «восточного склада ума», а коренится в философской и социалистической традиции Запада. Ю. Хабермас полагал, что, если «истинный Маркс» — Маркс ранних произведений, то необходимо произвести переоценку его поздних произведений и пересмотреть их в духе философско-антропологического периода. Было заявлено об отсутствии диалектики в вещах и природе (Т. Адорно, А. Шмидт, Ж.-П. Сартр, К. Поппер), ибо Маркс редуцировал диалектику на практику, на отношение субъекта и объекта, и понимал ее не онтологически, а как метод «исторического сознания». В этом случае не материя, а субъект является конституирующим для объекта (Р. Гароди, Л. Колаковски). Предметом философии объявляется «тотальный

человек» как инкарнация всего творческого. В результате этих исследований были получены интересные аргументы в пользу того, что марксизм лишь дал ответы на вопросы, поставленные самой историей. С другой стороны, социальные науки предложили и иные ответы на эти же вопросы истории, что осталось вне внимания обществоведческой науки.

Французский марксизм основывался главным образом на серии лекций, прочитанных Кожевым в 1933–1939 гг., и комментариями Ж. Ипполита на перевод гегелевской «Феноменологии духа» (1939–1941). Гегель у них — экзистенциалист, который своим противоречием между господином и рабом натолкнул Маркса на мысль о классовых противоречиях как движущей силе истории. Такое толкование в значительной мере строилось на книге М. Хайдеггера «Бытие и время» (1927), философии К. Ясперса и на большом интересе к Кьеркегору в 1930-е гг. В 1932 г. опубликована юношеская работа Маркса «Экономико-философские рукописи». Последнее стало важнейшим вдохновением во французской дискуссии о марксистской философии истории.

На историю с точки зрения экзистенциализма смотрел Анри Лефевр. Он пытался показать, что в философии Маркса речь шла по существу об освобождении человека. Центральная идея у Маркса — теория отчуждения и возможность преодоления его в революционной практике. Поэтому материализм Маркса был гуманизмом, ставил в центр человека, а не строился на метафизическом понятии о решающем воздействии объективной материи на развитие истории.

Р. Гароди ратовал за социализм с «человеческим лицом» и отстаивал «персоналистский марксизм», устанавливая преемственность философии Фихте и Маркса, ибо последний соединил фихтеанскую идею человека-творца с открытием социально-исторических условий развития человека. Лефевр отметил, что неокapитализм разобщил рабочий класс и превратил его в класс потребителей общества мнимого благосостояния. Гольдман в социологии культуры пытался освободить марксизм от диамата. Сартр утверждал, что человек — «практический проект», «осужденный быть свободным». Гароди требует радикальной трансформации общества через творческое воображение в сферах школы и культуры, религии и веры, жизненного смысла и любви, философии и революции, как и через диалог марксизма и христианства. Но такие сферы, как познание экономических законов развития капиталистического способа

производства, анализ политического механизма буржуазного государства, стратегия классово́й борьбы, необходимая для свержения этого государства, — не рассматривались. При этом отметим, что буржуазно-демократическое государство никогда не было предметом исследования Маркса, Ленина, как и механизм представительной демократии как зрелой формы буржуазной власти.

К середине 1960-х гг. появились «новые левые», утверждающие, что рабочий класс интегрирован теперь в капиталистическое общество, «обуржуазился», и выдвигающие на передний план *качество* человеческого освобождения, то есть тезис о том, что эксплуатация наемных рабочих определяется не жизненными условиями или определенным уровнем заработной платы, а *отчуждением* наемных рабочих.

Все это позволило получить совершенно новое представление о взаимосвязи различных аспектов теории в рамках развивающейся целостности. Примером тому является концепция отчуждения, отчужденного труда, которая в рамках неосталинской интерпретации выглядела чуждым элементом марксистского наследия. Одной из причин подобной трактовки являлась устойчивая тенденция представления *одномерного Маркса*, у которого философские, политико-экономические взгляды, концепции социалистического будущего являются лишь дополнением центральной проблемы политической доктрины — учения о классово́й борьбе и диктатуре пролетариата. Ограниченность «одномерного» прочтения марксистской теории подтверждается и тем фактом, что одни и те же взгляды ученого и идеолога получают различную оценку, интерпретацию, понимание теории и тактики в один и тот же момент, но у одних в условиях жесткого идеологического кризиса, а у других — в условиях социальной стабильности. При этом оказалось, что от интерпретаторов и уровня развития общественного сознания зависит степень сохранения принципов и оснований теории при изменении ею своего статуса — переходе в элемент общественного сознания, от теории к идеологии и истории. Так, Бухарин не видел различий между американским фермером и русским общинным крестьянином, а Ленин трактовал русского крестьянина как мелкого буржуа.

Следовательно, адаптация марксизма в России, переход к новой исторической эпохе и механический перенос аутентичной марксистской теории в новые условия невозможны без трансформации марксизма из взглядов автора во взгляды «проповедников» и формы «священного писания» или, наоборот, релятивизацию и размывание

сущности его принципов. Марксизм приобретает своеобразные национальные формы, он неизбежно был приспособлен, переосмыслен применительно к особенностям исторического развития стран и регионов, национальным культурам и традициям. Первым опытом этого прочтения был вывод Бернштейна о коренном изменении социального места пролетария в буржуазном обществе, превращающегося из паупера в гражданина общества, как результата роста производительных сил и производительности труда, успехов борьбы за человеческие условия труда и радикального изменения функций государственной власти в обществе.

Выводы современных обществоведов говорят, что содержание социалистической идеи в эпоху постиндустриальной цивилизации и единого информационного общества должны быть заново определены, ибо любая модель будущего должна опираться на национальную культуру и традиции, должна уходить своими корнями глубоко в многовековую историю страны, всех составляющих ее народа. При этом должен быть равноправный диалог с инакомыслящими, способность к самокритике, к саморазвитию, ибо противоречивость теории — это симптом и выражение противоречивости человеческой истории.

Разговор о *кризисе марксизма* переносится в иную плоскость. Надо ответить на вопросы:

1. Сохраняют ли содержательную значимость теоретико-методологические принципы материалистического понимания истории и преобразованной на этой основе общеполитической теории?
2. В какой мере не утрачивает свою значимость экономическая теория Маркса для существенно изменившегося современного капитализма и для социализма?
3. Меняется ли подход к марксову учению о социализме как осмыслению положительного и негативного опыта реального движения от общества частных собственников к социуму, основанному на общественной собственности?

Ответ на первый вопрос многозначен. «Капитал» Маркса является конкретно-научным экономическим сочинением, в котором раскрывается суть и теоретико-методологическое значение материалистического понимания истории. Естественная гибель капитализма в результате обострения присущих ему противоречий не подтвердилась, как и идея построения социализма как планомерно-

го развивающегося социума. Это общие положения (фиксирующие сущность), а не конкретные явления. С другой стороны, в обществе действуют два рода законов: законы материальной системы и совокупности людей, их связей. Капитализм сознательно выработал регулятивы сохранения и устойчивого развития системы, но *не устранил экономических основ* социального, политического и духовного *неравенства*. И наконец, потерпела крах идея волюнтаристского социализма, не более. При этом надо помнить слова Энгельса, что миропонимание Маркса не доктрина, а метод, дающий отправные пункты для исследования и метод этого исследования.

Необходимо иметь в виду, что теоретическое ядро классической политэкономии А. Смита и Д. Рикардо заключено в понятии *стоимости*. Идея трудовой стоимости стала основой теории революции Маркса, которая должна была положить конец институту частной собственности и открыть эру коммунистического общества. Однако в 1871 г. Карл Менгер опубликовал в Вене «Принципы политической экономии», а в Англии У. С. Джевонс — «Теорию политической экономии». «Элементы чистой политической экономии» француза Леона Вальраса вышли в свет в 1874 г. Эти сочинения знаменовали собой рождение *неоклассической экономии*, которая отвергла трудовую теорию стоимости и выдвинула закон убывающей предельной полезности. Как писал Менгер, теория, согласно которой количество затраченного труда и производственные затраты регулируют товарообмен, противоречит практике и при дальнейшем рассмотрении оказалась недоработанной. Множество предметов, несмотря на солидные затраты и высокую себестоимость, на рынке не находят покупателя и продаются за бесценок, тогда как дары природы часто достигают огромных цен. Притом однажды затраченный труд, по Джевонсу, не влияет более на будущую стоимость предмета: труд исчезает как таковой. Стоимость товара зависит исключительно от конечной степени его полезности.

Австрийскую школу Менгера продолжил Е. Бём-Баверк, а также его ученик **Людвиг фон Мизес** (1881–1973), который показал неизбежность краха социалистической системы, основанной на обобществлении средств производства и запрете частной собственности. И, наконец, Д. М. Кейнс (1883–1946) обнаружил, что кризиса капитализма можно избежать путем наращивания инвестиций и стимулирования потребления. Все эти факты говорят о том, что приверженцам современного марксизма необходимо учитывать открытия и изменения в мире, отмежевываясь от дискредитировавших

себя неверных программ и установок, а также привести теорию «классиков» в соответствие с современными реалиями — экономической экспансией развитых капиталистических стран, сохранением и упрочением буржуазной демократии, развитием техники, философии, естественных, математических и гуманитарных наук.

Уже марксисты *Второго Интернационала* (1889–1917) идеи Маркса прочитывали либо сквозь позитивистские очки, либо с точки зрения эволюционной теории, при этом ревизия осуществляется через концептуальный аппарат неокантианства. Третий Интернационал (1919), легитимировав победу большевизма, воспринимает Маркса уже с поправкой на гегелевскую диалектику. **Эдуард Бернштейн** (1850–1932), которому Энгельс доверил редактирование и публикацию своих работ после смерти, в своих работах показал, что нарастающий пауперизм, пролетаризация среднего слоя, ужесточение классовых конфликтов, учащение экономических кризисов, крах капитализма — все эти прогнозы не нашли подтверждения в реальности. Он настаивает на неустранимости этического аспекта в практике марксизма и выступает против волюнтаризма якобинского и бланкистского типа, критикует диалектику, выступает против революции и диктатуры пролетариата, раскрывает ошибочность марксистского понимания природы и роли государства как репрессивного органа, действующего от имени собственников, отстаивает демократию как «высшую школу компромиссов».

Лидер ортодоксальных марксистов **Карл Каутский** (1854–1938) защищает марксистский тезис об утверждении капитализма через колонизацию и серию кризисов, реформирует исторический материализм, ратует за эволюционистский фатализм, против чего резко выступает Р. Люксембург, как и против методов Ленина. Австромарксисты (М. Адлер, К. Раннер, Р. Гильфердинг, О. Бауэр) в основание своей работы положили доказательство научности марксизма и обоснование социализма как ценности. Коммунистическую идеологию О. Бауэр назовет «утопической иллюзией, в ловушку которой обычно попадает плебейская часть революционной буржуазии». М. Адлер (1873–1937) считал, что как понятие прогресс у марксистов принадлежит законам не природы, а духа, и он наступает, когда реализуется одна из ценностей (справедливость, свобода, равенство).

В западной историографии закрепилось мнение, что «западный марксизм» начинает формироваться в трудах Лукача, Корша (неогегельянская ревизия философии марксизма) и Блоха. **Дьёрдь Лукач** (1885–1971) известен как автор «Истории и классового со-

знания» (1923), в которой он утверждает, что марксизм ценен своей ортодоксальностью по отношению к методу, отказ от которого ведет к потере познаваемости истории, рассуждает о тотальности членов общества и диалектике базиса и надстройки. Классовое сознание — это осознание исторической ситуации класса. При достижении пролетариатом классового сознания познание трансформируется в действие. Только пролетарское сознание может указать выход из нескончаемых кризисов. Его критикуют ортодоксальные марксисты за субъективизм.

Карл Корш (1886–1961) в книге «Марксизм и философия» (1923, 1930) не приемлет гносеологическую теорию отражения Ленина за «примитивные, дотрансцендентальные и додиалектические представления об отношении сознания и бытия». Диктатуру пролетариата он трактовал как диктатуру над пролетариатом со стороны партийной верхушки. Материалистическую диалектику Корш считал возможным применять только конкретным образом — в решении противоречий между капиталом и пролетариатом и замене буржуазного общества бесклассовым коммунистическим. В эмиграции в США он публикует работу «Карл Маркс» (1938), где называет марксизм «формой сугубо эмпирического исследования», критикой общества и экономическим его анализом. При этом он считал, что материализм как научно обоснованное поведение, руководствуется тремя методологическими принципами — спецификации, изменения и критики.

«Философия надежды» **Эрнеста Блоха** (1885–1977) примыкает к неомарксизму. В своих многочисленных работах он утверждает, что пренебрежение диалектикой Гегеля ведет к непониманию историко-диалектического материализма. В центре его философии не бытие, не познание, не государство и не сознание, а — надежда, ибо изначально человек устремлен в будущее. Только действующий и познающий человек может построить из подвижных конструкций дом и родину, царство человека. Где надежда, там и религия, но его эсхатология — земного плана.

Как известно, западный марксизм продвигался в стороне от какой-либо революционной практики. На глубинном уровне судьба марксизма в Европе определялась отсутствием сколь-нибудь значительных революционных выступлений после 1920 г. Явно проявилась неспособность социалистической революции выйти за пределы России. Причем коммунизм исчез как реальная сила в рабочем классе Западной Европы. Формальное членство в рабочих

партиях (Лукач, Делла Вольпе, Альгюссер), выход из них (Лефевр, Колетти), братский диалог с ними (Сартр), однозначный отказ от какой-либо с ними связи (Адорно, Маркузе) — все эти действия были не способны соединить марксистскую теорию с массовой борьбой. Пропадала надежная опора на социальный класс, ради интересов которого теоретическая деятельность в марксизме лишь и имеет смысл. Сартр и Маркузе прошли этот путь по-своему. Личное участие Сартра в деле международного социализма не имеет равных. Он писал важные работы о Франции, Венгрии, Алжире, Кубе, Конго, Вьетнаме, Чехословакии, хотя и не оказал воздействия на рабочее движение.

Формальные изменения в западном марксизме

Отказ от исследования экономических и политических структур сопровождался смещением центра тяжести европейского марксизма к философии. Наблюдается полное преобладание в западной традиции профессиональных философов и усиление академизма теории, создаваемой в новую эпоху. Произошло перемещение марксистской философии в университеты (профессорами были Лукач, Лефевр, Гольдманн, Корш, Маркузе, Делла Вольпе, Адорно, Колетти и Альгюссер).

Решающее событие — запоздалое открытие ранней работы Маркса «Парижские рукописи 1844 года». Расшифровывал их Лукач под руководством Рязанова. Рукописи показали ключевое значение философских основ исторического материализма на всех стадиях работы Маркса. В Италии отвечал за перевод Делла Вольпе, в Париже — Лефевр и Сартр, написавшие влестствие книги по этому материалу.

Формируются марксистские эпистемологические принципы систематизированного объяснения мира — принципы, которые сам Маркс четко так никогда и не изложил. Актуализируются дискуссии о методе, которому Маркс ни на одном из этапов эволюции своих взглядов не уделял внимания. Открыла эту дискуссию книга Лукача «Марксизм и Философия» (1923). Затем были опубликованы: «Разум и революция» Маркузе, «Разрушение разума» Лукача, «Логика как позитивная наука» Делла Вольпе, «Проблема Метода» и «Критика диалектического разума» Сартра, «Негативная диалек-

тика» Адорно, «Читать „Капитал“» Альтюссера. Язык этих работ становится все более профессионально философским и непонятным для публики. Особенности их публикаций: у Лукача — перегруженная академичность, у Грамши — загадочная отрывочность, у Беньямина — афористическая краткость и уклончивость, у Вольпе — непостижимый синтаксис и самоцитирование, у Сартра — лабиринт неологизмов.

Характерная черта западного марксизма — последовательно возникавшие в работах классиков разновидности того или иного европейского идеализма, под чьим влиянием он находился. Ф. Лентрича называет их «стереофоническими сиренами идеализма». Широкий диапазон — от принятия идей до отказа от них, от переписывания — до критики. Лукач демонстрирует влияние Вебера и Зиммеля, Дильтея и Ласка; делает заимствования у Башляра, Кангийема, Лакана (симптоматическое чтение), Фрейда; использует идеи структурализма, Грамши, Кроче и Де Санктиса, представителей Франкфуртской школы — Фрейда, Гуссерля, Хайдеггера, Сартра, Гуссерля и Хайдеггера. Работа Альтюссера была задумана как принципиальная критика и полемика с Грамши, Лукачем. Башляр воодушевлял Лефевра, Сартра и Маркузе. Последний в ранний период пытался объединить экзистенциализм Хайдеггера, диалектику и исторический материализм под знаком экзистенциализма, что дало право Хабермасу назвать Маркузе «первым Хайдеггер-марксистом». Однако философская генеалогия обязательно уходила в домарксистский период.

По сути, западный марксизм берет свое начало с двойного отрицания философии Энгельса — со стороны Корша и Лукача. После того как заслуги Энгельса были отвергнуты, стала более очевидной ограниченность наследия Маркса и возникла необходимость дополнить его. Недостаточно обсуждалась сентенция Маркса из «Тезисов о Фейербахе»: «не объяснять, а изменять мир». Для западно-марксистской философии исключалась возможность революционного единства теории и практики, которого требует 11-й Тезис о Фейербахе. Маркс никогда не занимался анализом или стремился преодолеть всю прежнюю этику, метафизику, эстетику и даже не касался многочисленных коренных проблем классической философии. Вот почему и существуют постоянные попытки установить связь Маркса с домарксистскими философами.

Первую новую интерпретацию марксизма, сыгравшую существенную роль, представил Лукач. Он возвысил Гегеля и сделал

доминантной фигурой в предыстории мысли Маркса. Главное же в том, что он заимствовал у Гегеля два теоретических тезиса. Речь идет о концепции пролетариата как «идентичного субъекта-объекта истории», чье классовое сознание преодолевало проблему социальной относительности знания, и о тенденции рассматривать «отчуждение» в качестве внешней объективации человеческой объективности, обретение которой вновь было бы возвращением к первоначальной внутренней субъективности. Это позволило Лукачу относить достижение рабочим классом истинного сознания самого себя ко времени совершения социалистической революции. Сам он спустя 40 лет назвал эту работу попыткой «перегегельянить Гегеля». В дальнейшем он пытался неоднократно открыть категории Маркса в теории Гегеля, а не вводить категории Гегеля в марксизм.

Маркузе 3 года спустя публикует «Разум и революцию», с подзаголовком — «Гегель и подъем социальной теории» — это была первая попытка провести марксистский анализ всего развития мысли Гегеля во всех ее фазах с точки зрения подготовки и предпосылки работы Маркса. Сартр пересмотрел эту оценку и придал вес философии Кьеркегора как нейтрализующей влияние Гегеля на марксизм. По его мнению, Маркс преодолел антиномию Кьеркегора и Гегеля, но марксизм превратился в застывшее неогегельянство в XX в. Вольпе в Италии критиковал гегелевскую философию, заявляя, что мысль Маркса представляет собой полный разрыв с Гегелем. Место Маркса он усматривает в нисходящей линии от Аристотеля через Галилея к Юму; все они в свое время критиковали гипостазис, так же как Маркс по отношению к Гегелю. Ученик Вольпе Колетти писал, что Гегель был христианским интуитивным философом, а основная задача его — уничтожение объективной реальности и принижение разума в угоду религии, то есть он — антипод Маркса. Подлинным предшественником Маркса является Кант, который предвосхитил тезис материализма о несводимости бытия к мышлению. Вольпе и Колетти утверждали, что Маркс не осознавал, что опирается в своей политической теории на Руссо. Альюссер не затрагивал понятийный аппарат Маркса и включил всю домарксистскую философию в марксизм. Предшественником Маркса объявлялся Спиноза, как отец беспрецедентной теоретической революции в истории философии. Альюссер заимствовал новые марксистские понятия Спинозы, даже скрытый монизм его, объединяющий два полюса этого дуализма. Альюссерянская «всеобщая сущность производства» — общая для мышления и бытия,

была переводом максимы Спинозы (порядок и связь идей есть то же самое, что и порядок, и связь вещей). Радикальное устранение философской проблемы критериев знания и истины также следовало монизму Спинозы.

Точно так же центральная концепция «структурной причинности» способа производства в работе «Читать „Капитал“» была секуляризированной версией представления Спинозы о Боге как о *causa immanens*. Альтюссер систематически вводит идеи Спинозы в исторический материализм. Относительное безразличие Спинозы к истории заставило Альтюссера дополнить свою идею о философской родословной Маркса второй линией наследования от Монтескье (который открыл концепцию социальной тотальности), чтобы установить между ними связь, подобную той, что обнаружилась между Кантом и Руссо в генеалогии Колетти. Гольдманн избрал Паскаля в качестве ключевого предшественника диалектического материализма в книге «Скрытый Бог», Лефевр — Шеллинга в качестве философской предтечи. Адорно и Хоркхаймер ввели в марксизм концепцию «падшей природы» Шеллинга. Маркузе обратился к эстетизму Шеллинга. У Грамши — заимствования Макиавелли: сама революционная партия превращается в современный вариант «государя» с единоличной властью. Проблема исторического блока пролетариата и крестьянства рассматривается у него через призму прообраза его планов в отношении флорентийской народной «милиции». Типология государственных систем основывается на его триаде: территория, власть, согласие.

Подобные расхождения в значительной степени способствовали поддержанию внутренней жизнеспособности и разнообразию этой традиции. Для западного марксизма характерно то, что он сам никогда точно или в какой-либо степени не определял свой собственный интеллектуальный ландшафт. Но самая поразительная черта — отсутствие с 1920 г. в ней интернационализма, как и радикальный отход от канонов марксизма. Западные марксистские теоретики не участвовали в международных спорах. А если у них и есть упоминания о своих единомышленниках, то лишь в виде небрежных замечаний Сартра в адрес Лукача, разрозненных ссылок Адорно на Сартра, ожесточенных обвинений Колетти против Маркузе, полного отрицания Альтюссера со стороны Вольпе или «ответов» Альтюссера Джону Льюису. Нет ни одного обстоятельного обсуждения между мыслителями-марксистами разных стран и континентов или конфликта между школами. Хотя обсуждения среди итальян-

ских («Ринашита», 1960-е гг. по поводу концепции Делла Вольпе) или французских (по поводу теорий Лефевра, Гароди, Альгюссера) марксистов проводились.

Колетти, раннего Лукача, Адорно, Маркузе, Хоркхаймера и Сартра объединяли общие нападки на науку и отрицание материализма, что коренилось в утверждении о том, что противоречие есть принцип реальности, а не разума — притом что диалектический материализм, которого придерживались Лукач и Альгюссер, был лишь натуралистической разновидностью того же скрытого идеализма. Оба были производными метафизической критики мышления Гегеля, целью которой было философское уничтожение материи.

Школы Делла Вольпе и Альгюссера имели общие черты — враждебность к системе Гегеля. Подчеркивается решительно научный характер «Капитала» Маркса. Тема отчуждения была заклеяена Альгюссером как архигегельская, а ее отрицание — как предпосылка научного материализма. Колетти, критикуя Гегеля радикально и глубоко, считал концепцию отчуждения центральной в работе зрелого Маркса. Пересечение линий иногда далеко отстоит от марксизма по сути. Критика Альгюссера была направлена против Сартра, доминировавшего во Франции в 1960-х гг. Колетти в основном критиковал Франкфуртскую школу и рассматривал двойственность марксизма как науки и революции. Дополнительные связи каждого теоретика с различными течениями в современной буржуазной культуре углубляют проблему сходства и расхождения между западными марксистами. Можно говорить и о двусмысленности в отношении западных марксистов к коммунизму, что нашло свое яркое интеллектуальное отражение в трудах Сартра.

Проблема отношения между марксизмом и Гегелем, по мнению итальянских марксистов, стала ключевым вопросом в том постоянном пересмотре собственной феноменальной формы, который должен проделывать теоретический марксизм при подходе к конкретным проблемам определенной исторической фазы классовой борьбы. «Соотнести Маркса с Марксом» — это не филологическая операция, а классификация теоретических методов и самих теорий в данный конкретный период. Возврат к Марксу означает постановку вопроса о значении тех орудий и методов, которые дали классики, а также о значении различных идеологических форм марксизма, выработанных на Западе начиная с 1930–1940-х гг. Характерно одно — грамшианцы, тольяттинцы, гегелевско-экзистенциалистские марксисты, марксисты неопозитивистские, фрейдистские, структу-

ралистские, аналитические, несмотря на все их глубокие разногласия, сходятся в одном: они боятся малейших подозрений в том, что они причастны к вульгарному или механистическому материализму. Из-за боязни этого «греха» они вместе с вульгарностью и механицизмом (посредством диалектики историцизма, марксистского гуманизма или соединения марксизма с эмпириокритицистской и прагматистской эпистемологией) отбрасывают прочь и материализм как таковой.

Новое в теории западного марксизма

В первую очередь западный марксизм большей частью сосредоточился на анализе надстройки, на тех элементах, которые больше всего отдалены от экономического базиса. В фокусе — культура и искусство. Лукач, Адорно, Беньямин, Гольдман, Лефевр, Вольпе, Маркузе, Сартр, Альтюссер, Джеймисон рассматривают эстетику как мост, соединяющий философию с реальным миром. Для классического или доктринального марксизма искусство — вторичный по отношению к социально-экономической реальности вопрос. Это «зеркало» классовой борьбы, и оно должно по возможности наиболее адекватно отражать происходящее в социально-экономическом плане. В неомарксизме эстетическая форма приобрела важное значение потому, что «эстетическое» для неомарксистов — это по преимуществу форма социального. Иначе говоря, эстетическая форма — это способ данности социального.

И только «моральный галилеизм» Делла Вольпе, соединяющий марксизм и научный метод, был направлен на создание «марксистской логики», как универсальной науки, которая была бы ни труднообъяснимым поверхностным соединением диалектики и классической формальной логики, предложенным Энгельсом, ни теорией отражения, которую Вольпе отрицает за гносеологическую некритичность, как Брехт отвергал ее из-за эстетической некритичности. Грамши предложил понятие «гегемония». Воспринял его от Плеханова и Аксельрод, но вложил в него новый смысл — описывал огромную силу и сложную организацию буржуазного классового правления в Западной Европе, что воспрепятствовало повторению Октября в Европе. Система власти основана на гегемонии; кон-

тролирующим механизмом служит школа, церковь, пресса, партии и ассоциации.

Общества без гегемонии не бывает. Борьба между двумя классами за господство — борьба двух гегемоний. Кризис гегемонии неминуем (в этом суть революции), он выявляет пустоты в структурах власти, создаваемые одним из непокорных классов. Развивается новый руководящий класс, заявляющий свои права на гегемонию. Различие между господством и гегемонией ведет Грамши к уяснению разницы между обществом политическим (в форме государства, власти как силы) и обществом гражданским (взаимосвязи отношений как институтов: партий, церкви, печати, школы). Посредством этих институтов претендующий на гегемонию класс реализует свои верования, ценности и идеалы, создавая некое морально-интеллектуальное единство социальных групп, свой образ культуры, свою шкалу ценностей и укореняющий их в массовой национальной культуре как детерминант социальных перемен.

Между Востоком и Западом: австромарксизм и Франкфуртская школа

Особую роль имеет австро-марксистская школа, возникшая в начале XX в. (М. Адлер, К. Раннер, Р. Гильфердинг, О. Бауэр), представители которой были объединены характером своей научной деятельности, когда Штаммлер, Виндельбанд и Риккерт критиковали марксизм с точки зрения философии. В философии они находились под влиянием неокантианцев и пытались выработать новые гносеологические и научно-теоретические основания марксизма. Почти все они учились у профессора государства и права при Венском университете Карла Грюнберга (1861–1940), который наряду с А. Лабриолой, был первым профессором марксистской ориентации. Марксистский исследовательский институт сначала возглавлял Питер Грюнберг, затем Фридрих Поллок (1927) и Макс Хоркхаймер (с 1931). В журнале института публиковались работы К. Корша, Д. Лукача, Д. Рязанова, Г. Гроссмана, Т. Адорно, литературоведов Л. Левенталя, В. Беньямина, психоаналитиков Э. Фромма и Г. Маркузе и др. Первые проблемы, которые иссле-

довались — соотношение между различными областями культуры, их независимость друг от друга и закономерности их изменения. Теоретик-критик ищет путь рационального развития общества, где нет эксплуатации. Все они нашли пристанище после 1933 г. в Колумбийском университете Нью-Йорка. После окончания войны вначале Т. Адорно, М. Хоркхаймер, Дж. Поллок, а затем А. Шмидт, О. Негт и Ю. Хабермас вернулись во Франкфурт.

Основы критической теории *Франкфуртской школы* отчасти напоминали взгляды Лукача на марксизм, поскольку относились к общественной науке (и к науке вообще), как к чему-то, что тоже участвует в создании социальных условий, в которых живут люди, поэтому они критиковали веру позитивистов в абсолютную объективную науку. В работе «Диалектика просвещения» (1947) Хоркхаймер и Адорно утверждают, что вера периода просвещения в способность разума создать лучшее и более свободное общество должна быть поставлена под сомнение. Разум обратился в свою противоположность, в неразумность и гнет. Он стал скорее инструментальным, чем критичным. Адорно утверждает, что негативная диалектика должна перевернуть ложную уверенность философских систем и актуализировать индивидуальное.

Макс Хоркхаймер (1895–1973) утверждал, что прибыль и планирование порождает репрессии, фашизм. Логика структуры индустриального общества заменила плановый принцип прибылью, положив в основание этого общества понятие рациональности, так что коммунизм, как госкапитализм, оказался заурядной версией авторитарного государства. Исследование исторической логики западной цивилизации и инструментального разума привело его к выводу, что эмансипация человека может обернуться эпохой варварства. Неотделимый от природы цивилизованный разум породил болезнь господства над природой, что в итоге сделало человека инструментом, ибо техника, расширяя горизонты мысли и действия, лишает человека автономии, силы воображения и независимости собственного суждения. Прогресс угрожает разрушением идеи человека и философией индустриального общества становится философия расчетливого разума, при котором мышление не более чем инструмент социальных действий. Тогда как объективистские философии оказались несостоятельными, массовая культура навязывает неадекватный образ жизни, «продуктивность» соизмеряется с пользой, так что разум должен разоблачить свое неподлинное бытие. Закономерно, что Хоркхаймер в «Ностальгии по совершенно

Иному» (1961) заявляет, что социальное положение пролетариата улучшается и без революции, что существует и непролетарская солидарность, что наша конечность не доказывает существования Бога, а теология стала выражением ностальгии по справедливости, так что у философа остается одна задача — критика существующего порядка бездушной социальной организации.

Герберт Маркузе (1898–1979) утверждал, что культура, или цивилизация, подавила человеческие инстинкты («Эрос и цивилизация», 1955): трансформировала принцип удовольствия в принцип реальности, что сделало инстинкты превратностями психического аппарата цивилизации (по Фрейд), а человека «организованным Я». Освобождение от прошлого не заканчивается примирением с настоящим. Науку и технику можно трансформировать путем бунта и «раскрепощения чувственности». Его «Одномерный человек» (1964) показывает человека в тоталитарном обществе одного измерения, без оппозиции, когда технический универсум стремится стать политическим универсумом и превратить природу в простой объект подавления. Развитие капитализма изменило структуру и функции классов, рабочий класс, интегрированный системой, потерял роль трансформирующего исторического фактора, так что борьба за обновление не может идти путем, указанным Марксом. В итоге в «Очерке об освобождении» (1969) он заявляет, что необходимо соединить социально-экономическую и экзистенциальную революцию. Согласно Маркузе, развитие производительных сил стало инволюцией, а изобилие позволило капитализму интегрировать пролетариат в монолитный социальный порядок подавления и конформизма, в котором он перестал себя ощущать отдельным и эксплуатируемым классом. Демократия просто превратилась в личину, прикрывающую *господство терпимости*, в гибкое орудие манипулирования в гомогенной системе, в которой массы, лишённые негативного сознания, механически сами себе выбирают правителей и хозяев.

Наследником франкфуртцев является в наше время **Юрген Хабермас** (р. 1929), который работал с Э. Ротхакером, М. Хоркхаймером, Т. Адорно и с социальным философом марксистской ориентации В. Абендротом. Круг источников, синтезированных в его теориях, чрезвычайно широк. Испытыв сильное влияние Маркса и марксизма, он приобщился к традиции Франкфуртской школы как «бескомпромиссный ревизионист», однако сразу стал отходить от их толкований, полагая, что философия должна осмысливать по-

литические процессы. Соглашаясь с Марксом относительно труда и языка, как главных факторов антропогенеза, отделяющих человека от животных, он полагает, что Маркс гиперболизирует значение труда (ловушка инструментального рассуждения), забывая о роли языка (который возвышает нас над природой), коммуникации и моральных установках, которые решительно выделяют человека из животных. Примат экономики недостаточен для объяснения развития современной эпохи, что дает ему основание переформулировать идею способа производства: каждый тип общества управляется своим собственным институциональным комплексом.

Доминирующими и определяющими чертами современного этапа для Хабермаса выступают «логика развития» человеческого сознания, господство инструментального знания (уже достигшего критической отметки) и технократического мышления, когда прогрессирующий рационализм общественных решений и компьютеризация демонстрируют неадекватность социолого-экономических, классовых марксистских установок в понимании общества. Соединение теорий социального действия и социальной структуры, по его мнению, призвано разрешить современные проблемы. Однако он допускает двойное упрощение, сводя действие к взаимодействию и рассматривая любое взаимодействие как эквивалент «коммуникативного действия», при этом не определяя четко механизм эволюционных изменений, сводя политическую сферу к простым коммуникативным связям, повторяя структурных функционалистов в разграничении системной и социальной интеграции. В конечном итоге Хабермас перешел на умеренно-либеральные позиции, создав теорию общественной эволюции, которая смещает анализ капитализма в сторону мягкой критики общественных патологий, чье излечение благодушно видится делом «коммуникативного разума», неуклонно раздвигающего сферу демократической общественности.

Эти философы ввели, отразили и предварили реальные и острые проблемы. Так, Грамши говорил о гегемонии, а отражал будущую стабилизацию капитализма. Мысли Адорно о природе обрели актуальность в экологических дебатах. Анализ сексуальности Маркузе — предчувствие самоинституциональных эротических организаций, эмансипации как расслабления, характерной для буржуазной культуры 1960-х гг. Погружению Альгюссера в идеологию способствовала волна студенческих выступлений конца 1960-х. Сартр наметил схему неизбежного формирования и разрастания бюрократии после социальных революций в отсталых странах.

Заслуги западных неомарксистов — в выводах. Величие идей классиков нуждается в дополнительных доказательствах. Есть три круга проблем, в которых теория Маркса представляется наиболее уязвимой с точки зрения современного видения перспективы:

1. Его отношение к капиталистическому государству. Признано, что он не дал анализ демократии, недооценивал репрессивный характер «пацифистских» государств (Англии, Дании, США), ему не удалось дать стройное учение о классовой власти буржуазии.
2. Он не уловил огромные сопутствующие изменения, сдвиги в международной государственной системе второй половины XIX в. Поражение революции 1848 г. привело его к ошибочному выводу о невозможности в будущем буржуазных революций из-за повсеместного страха капитала перед рабочим классом. Последние годы его жизни как раз пришлось на время буржуазных революций (в Германии, Италии, США, Японии и др.), и проходили они под знаменем национализма, а не демократии. Он же предполагал устранить национальные различия в новой общности.
3. Экономические идеи «Капитала» небыстречны. Заслуживает внимания теория стоимости, но игнорируется проблема исчисления самих затрат труда и превращение последних в цены, различие между производительным и непроизводительным трудом. Сомнительный постулат о тенденции нормы прибыли к снижению и постулат о постоянно увеличивающейся классовой поляризации между буржуазией и пролетариатом. Ни одно из них не получило адекватного подтверждения. Первое подразумевало экономический крах капитализма, второе — социальный крах или из-за обнищания пролетариата, или его абсолютной численности. **Эрнст Мандель** (1923–1995) первым заговорил о позднем капитализме или «капитализме третьей стадии», то есть более «очищенной» форме, нежели та, которая была известна Марксу.

Практически не проводится работа по *марксистской стратегии*. Альтернативных тенденций не появилось. Из марксистской традиционной сферы совсем выпали такие темы, как семья, сексуальность, гендерные проблемы, хотя Энгельс и прилагал к этому усилия. Демография — непознанная и неисследованная область истории. Какова связь между уничтожением неравенства полов и построением бесклассового общества? Нельзя отождествлять

одно с другим. Универсализм международного мира — тоже проблема, как и поиски мира без войны. Есть и область переосмысления — это то, что можно назвать социально-культурной моделью «уравнивания свобод», то есть средств уничтожения классового неравенства и неравенства между полами после передачи средств производства непосредственным производителям.

Работа Алека Ноува «Экономика осуществимого социализма» (1983) похоронила целое столетие неисследованных иллюзий и предубеждений относительно того, что может находиться по другую сторону капитала. Он представил, как может выглядеть социалистическая экономика в условиях демократии. Подход основан на том, что при социализме во всех формах планирования должна главенствовать стоимость, созданная трудом; что план может полностью заменить рынок; что само централизованное планирование может преодолеть противоречия между различными уровнями принятия решений; что на смену разделению труда может прийти перераспределение функций и навыков. Этим *ложным* представлениям Ноув противопоставляет следующее: соображения спроса и выгоды при социализме должны быть главными; что рынок и деньги необходимы как самые эффективные посредники демократического выбора на уровне микроэкономики в условиях массового потребления и это не противоречит генплану; необходимы самые разнообразные типы общественной собственности и производства в любой «свободной ассоциации производителей» (госсобственность, институты финансирования, самостоятельные местные кооперативы и индивидуалы). Ирония в том, что его работа, как сугубо реалистическая, основана на типично утопической абстракции, далекой от исторической действительности, от реальных сил.

С другой стороны, есть и особые работы типа «Капиталистическая революция» (1986) П. Бергера, который поставил новые вопросы для социальной мысли на основе создания широкой, универсального охвата теории капиталистического развития, которая помогла бы ответить на наиболее важные вопросы современности. Маркса Бергер оценивает весьма высоко и считает, что это был единственный, кто пытался «интегрировать в единую теоретическую конструкцию экономическое, социальное, политическое и культурное измерение капиталистического феномена».

Вывод таков: «У марксизма нет оснований покидать свою выгодную позицию, которая заключается в том, чтобы заниматься поисками сил, способных вести эффективные действия, направ-

ленные на смещение объективно существующих структур», писал П. Андерсен.

Структуралистский марксизм: *школа Альтюссера*. Основные идеи изложены в работах Луи Альтюссера (1918–1990) и Никоса Пулантзаса (1936–1980) в 1960-е гг. Их концепция была противопоставлена «волюнтаризму» и «экономизму» теоретического марксизма. Авторы декларировали «очищение» марксистской истории и описание действительных утверждений Маркса, но Альтюссер по-своему развивает и интерпретирует многие классические идеи. Пулантзас считал, что «каждая социальная формация или исторически существующее общество есть структурное сосуществование нескольких способов производства».

Структуралистский марксизм пытается максимально широко осмыслить социальную реальность, двигаясь от общества к поведению личности. Методологические противоречия обнаружались у Альтюссера сразу — они в смешении марксистских и структуралистских «метафизических предположений». С одной стороны, наблюдаемый мир в некоторой степени «создается» структурой используемой теории (наши представления о мире и есть сам мир), а с другой — как марксист он утверждает «научность» своих конструкций, поскольку они являются подлинным отражением реальности и способны ее объяснять, прогнозировать и изменять. Пытаясь преодолеть это противоречие, он вводит критерии «научности» теории: открытость по проблематике, определенный «порядок экспозиции» (логически стройной и рациональной).

Используемые понятия (практика, структура, их соединение — социально-экономическая формация) восходят к марксистской терминологии. Практика выступает синонимом деятельности, действия, моделью ее служит экономическая деятельность, состоящая из исходного материала (мотивы, опыт, сырье), средств производства (способов достижения цели) и конечного продукта (результата действия). Из всех видов практики он выделяет три основные: экономическую, политическую и идеологическую, которые включают в себя большинство аспектов социальной жизни. Логика взаимоотношений, или «структура» основных практик, составляет соответствующие «уровни общества», взаимоотношения которых и составляют социальную формацию (структуру структур). Движущей силой развития общества являются противоречия, имеющиеся на каждом уровне (но наиболее важные — экономические, скрытые внешними политико-идеологическими), так что

изменения социальной системы есть результат взаимоотношения противоречий разных уровней во внутренней структуре структур. Соотношение противоречий в структуре структур называется сверхдетерминацией.

В совместной работе с Э. Балибаром («Читать „Капитал“») Альтюссер определяет способ производства как логику взаимоотношений элементов экономической практики (средства производства), в которых важную роль играют «социальные позиции» (работающих и не участвующих в производстве людей). Связи между элементами неизменные и делятся на отношения собственности и отношения контроля. Комбинация этих отношений между тремя элементами (и механизм присвоения прибавочного продукта) дают четыре типа способа производства — феодализм, промежуточный, капитализм, социализм. Это структуралистское рассмотрение способа производства дает нетрадиционную концепцию классово-структурной структуры общества: внутренняя структура экономического уровня (способ производства) позволяет обнаружить собственно внутренние структуры политического и идеологического уровней. Но в действительности Альтюссер и его последователи рассматривают «поверхностные» институты, ибо не признают «свободу воли» автономной «подсистемы личности».

Специфичность марксизма в том, что он выступает по мере своего развития в одной из трех функций — апологетической, экзегетической или практической. Последняя функция делит мир на основе классовых антагонизмов, а науку — на «буржуазную» и «пролетарскую». Альтюссер разделяет науку и идеологию, которая предстает у него не описательной теорией реальности, а «волей, надеждой и ностальгией». Поиск новой концепции науки и отстаивание «радикальной специфичности» Маркса связан в предпочтением сочинений раннего Маркса. (Предыстория: вначале он рационалист и либерал в духе Канта и Фихте, затем «рационалист-коммунитарий» и ученик Фейербаха. И только с 1845 г. совершается переход в «эпистемологическом изломе» от идеологии к науке, в результате которого возобладали не сущность человека и отчуждение, а новые категории научного познания истории — производительные силы и производственные отношения.)

Структуралистская двухтомная работа **А. Катлера** «„Капитал“ К. Маркса и капитализм сегодня» (1975) пересматривает марксизм с точки зрения стройности его логических построений. Очистить структуралистский марксизм от противоречий пыта-

ются постструктуралисты-альтюссерянце из Англии П. Хёрст и Б. Хайндесс. Через анализ «контекста» и «ситуации» расовых, половых и национальных конфликтов они приходят к выводу о невозможности их интерпретации в марксистско-альтюссерянских категориях, отрицая саму идею социально-экономической формации. Только структурализм дает способ описания сущности «свободно текущих идеологических и политических явлений». Как правые, так и левые теоретики поставили под сомнение возвращение альтюссерянцев к «истинному смыслу» работ К. Маркса. Так, М. Фуко заявил, что противопоставление «реальной бороды» Маркса «фальшивому носу» Сталина — напрасная трата времени.

Истрепанного слова «диалектика» хотели избежать и предпочитали называть критику Марксом политической экономии анализом «логики капитала». **Роман Роздольский** в «Истории появления „Капитала“ Маркса» (1968) показал, что Маркс работал на двух разных уровнях абстракции. В первой книге «капитал вообще», а в третьей — «капитал в формах его проявления». И не только в молодости, но и в зрелом возрасте Маркс находится под влиянием Гегеля. Это дает ключ к пониманию марксовской критики экономии как теории о том, каким образом понятие капитала (потребительская стоимость, меновая стоимость, наемный труд и т. п.) во все большей мере организовывало собой общественные условия. В отличие от Альтюссера, который видел экономику, политику и идеологию как относительно автономные структуры, сторонники логики капитала рассматривали экономическую теорию Маркса в первую очередь как теорию о буржуазном *обществе* (а не только экономике). Речь идет о том, что понятие капитала логически развивается в истории.

Теоретики логики капитала (Роздольский, Зелены, Выгодский) дают возможность переориентации исследований в западном марксизме на анализ современного государства, школы, социализации и т. д. Но общим была работа с диалектикой форм сущности и явления, что являлось, по их мнению, особым методом Маркса в анализе капитала. Сущность в логике капитала означает скорее скрытую структуру, которая все более проявляется в действительности: логика капитала пытается вторгнуться в действительность, и люди могут и должны этому оказывать сопротивление. Но развитие государства, реформы школы, процессы социализации, даже мысли и чувства людей по мере развития капитализма все более подчиняются «логике капитала», мысль такова: капиталистическая экономика, в буквальном смысле, все более «обобществляется», все больше

сфер подпадает под капиталистический принцип формирования капитала посредством извлечения прибавочной стоимости. Триумф логики капитализма настолько всеобщий, что модернистское разделение в социальных сферах приходит в упадок. Культурное становится экономическим, а экономическое и политическое превращается «в множество форм культуры». Эти идеи своеобразно развиваются Ф. Джеймисоном.

Фредрик Джеймисон (р. 1934) — американский философ и культуролог, является ведущим представителем современного западного марксизма («Марксизм и форма: Диалектические теории литературы XX века» (1971), «Тюрьма языка» (1972), «Политическое бессознательное» (1981), «Поздний марксизм» (1990), «Постмодернизм, или Культурная логика позднего капитализма» (1991), «Валентности диалектики» (2009) и др. Он принадлежит к *левому деконструктивизму*, или *неомарксизму*, с очевидным влиянием книги П. Рикёра «Об интерпретации», поскольку разграничивает негативную, деструктивную и позитивную герменевтику. Первая демистифицирует иллюзии — эта традиция выводится Джеймисоном из идей Маркса, Ницше, Фрейда и Дерриды и объявляется близкой марксистской критике «ложного сознания». Вторая пытается получить доступ к «сущностным истокам жизни» и связывается с диалогичностью и карнавальностью М. Бахтина, социальным утопизмом франкфуртских социологов и «антропологической марксистской философией» Э. Блоха с ее «принципом надежды». Джеймисон утверждает, что марксизм на сегодня «является единственной живой философией, которая обладает концепцией единого целостного знания и монизма дисциплинарных полей; он пронизывает насквозь сложившиеся ведомственные и институциональные структуры и восстанавливает понятие универсального объекта изучения, подводя фундамент под кажущиеся разрозненными исследования в экономической, политологической, культурологической, психоаналитической и прочих областях».

Джеймисон работает в рамках «критики культуры» и пытается создать свой вариант философии. Для левых деконструктивный анализ — часть «культурных исследований», или «дискурсивных практик» как риторических конструкций, обеспечивающих власть господствующих идеологий через соответствующую идеологическую «корректировку» и редактуру «общекультурного знания» той или иной исторической эпохи. Джеймисон вместо «вульгарно-марксистской теории уровней», основывающейся на соотношении

базиса и надстройки, где «главной определяющей инстанцией» является экономика, предлагает схему «альтгюссеровского понимания проблемы», в которой способ производства отождествляется со структурой в целом или со «структурой во всей ее совокупности». История в этом случае «доступна нам не только в текстуальной форме, и наша попытка постичь ее, как и саму реальность, неизбежно проходит через предварительную стадию ее текстуализации, нарративизации в политическом бессознательном». С другой стороны, эстетическое для него — это форма социального, способ данности социального. Но также эстетический акт сам по себе, структурно есть акт идеологический.

Принадлежа левому крылу теоретиков культуры, он сочетает современный аналитический аппарат (психоанализ, лингвистика, текстуальный анализ) с критической отстраненностью к современному состоянию общества и определяющим типам рефлексии над ним (сциентистского толка или ориентированных на «свободную игру»). Являясь автором неомарксистской концепции постмодернистской культуры, Джеймисон приспособил марксистскую теорию к анализу постмодернистских культурных и социальных форм. Он показывает, что в то время как марксизм предоставляет широкие рамки для анализа капитализма и его системных эффектов, постмодернизм является лишь очередной культурной доминантой, которая как раз и поддается наиболее продуктивному анализу в рамках марксистской теории. Джеймисон заявляет, что сама постановка вопроса о «смерти марксизма» является абсурдной, а рассмотрение «отжившего и до сих пор актуального» в данном способе философского мышления — не совсем корректным.

Американский философ считает, что марксизм подвергается реинтерпретации на каждом этапе развития капитализма, и это совершенно нормально, поскольку он является сложной и совершенной системой, которая способна модифицироваться согласно требованиям современности. Джеймисон составляет периодизацию истории капитализма, связывая различные культурные стили с различными стадиями капиталистического развития. Он постулирует: «реализм, модернизм, постмодернизм соответствуют культурным уровням рыночного капитализма, монополистического капитализма и мультинационального капитализма». Он связывает кризисы марксизма с периодическими преобразованиями капитализма как системы. Возникает эффект новизны: появляются новые проблемы, на которые «прежний» марксизм не может дать ответов. Но, как

выясняется, после того как смятение проходит, данные новые проблемы могут быть помещены в концептуальное поле марксистского анализа. В эпоху капитализма «третьей стадии», пишет Джеймисон, «капитал проник в прежде нетоваризованные зоны мира». Что в капитализме не меняется (он не претерпел принципиальных изменений по сравнению с временами Бернштейна) — так это нацеленность на извлечение прибыли, составляющая основу рыночных отношений. И именно с эффектами подобной нацеленности и призван «работать» марксизм.

Особо можно выделить *постструктуралистское понимание марксизма Жаком Деррида (1930–2004)*, выраженное им в «Позициях» (1972), и постмодернистское — в «Призраках Маркса» (1993). В интервью он заметил, что марксизм не является чем-то единым, ибо нет одного марксизма, как и единой марксистской практики. Существует некая связь между «открытым марксизмом» (трансформирующейся, неограниченной теорией, а не догмой и стереотипом), на котором он настаивает, и тем, чем он интересуется. Процесс превращения марксизма в открытую систему был медленным, неровным и нерегулярным. Он огорчен антимарксизмом, господствующим во Франции по политическим соображениям, при этом из анализа марксизма им выводится (как и большинством представителей леволиберальной интеллигенции Запада) проблематика бессознательного, представление о языковой природе сознания, весь круг вопросов феноменологически-герменевтического комплекса.

«Призраки Маркса» (книга появилась после посещения Москвы в 1989 г.) — это анализ текстов Маркса через призму их культурной реализации с дополнительными направлениями, идущими к марксизму от Шекспира («Гамлет»), П. Валери («Кризис разума»), Ф. Фукуямы («Конец истории и последний человек») и М. Бланшо («Три голоса Маркса»). Сквозная тема — прояснение взаимоотношений философии и жизни, и попытка «научиться жизни» — проявляется через обращение к посмертным судьбам Маркса и созданного им учения, и в связи с Марксом — к проблемам посмертного бытования вообще, теме жизни и смерти, сопровождающим смерть призракам, фантомам, духам. Мы все, живущие, — призраки по отношению к присутствию. Призраки, которые анализирует Деррида, это призраки:

- 1) преследовавшие Маркса;
- 2) порожденные Марксом;
- 3) призраки самого марксизма;

4) общество, в котором утвердился марксизм;

5) призраки, распространяемые этим обществом по всему миру.

Авторы, анализируемые Деррида, все соединяются по признаку принадлежности к анализу призраков. Само понятие «призрак» близко разуму, на котором основывается весь проект западной культуры.

Урок марксизма, преподнесенный всей западной цивилизации, состоит в том, что марксизм не просто верил в призраков, но наделил их реальным существованием в культурной утопии социалистического государства, так что не изучать их непростительно. Марксизм успешно осуществил то, что стало модой интеллектуалов 1990-х гг. — рассуждения о конце истории, философии, человека, культуры. «Апокалиптический тон» в философию был внесен марксизмом. Похороны философии необходимо повлекли появление призраков. Призраки Маркса привили культуре мессианский тон. Коммунизм не только начинался как призрак, но таковым и остался, ибо у него нет ни бытия, ни смерти, и странствия его еще не закончены. Маркс в «Капитале» отождествил образ с призраком, идола с фантазмом. Он пытается уловить призраки в зеркале онтологии присутствия, как актуальной реальности и объективности. Вывод таков — «мы должны учиться говорить с призраками и слушать их, если хотим научиться тому, чему марксизм считал возможным научить нас — жизни».

В 1980-е гг. развивается **аналитический марксизм**, который стал соперничать с альгюссериянством. Термин появился в 1986 г., хотя само течение стало складываться в конце 1970-х гг., когда выходит книга канадского, но пишущего в Англии философа Джеральда А. Коэна «Теория истории Карла Маркса. Защита» (1978). В ней он дает подробный анализ понятий исторической теории Маркса — производительные силы, производственные отношения, базис и надстройка. Он считает, что Маркс строит функционалистическую объяснительную модель. «Аналитические марксисты» — Дж. Коэн, Дж. Рёмер, Дж. Элстер, А. Вуд и др. — во многом согласны между собой: их объединяет стремление придать марксистской социальной теории более строгую, «современную» форму, используя методы исследования и способы доказательства, развившиеся и усовершенствованные за более чем сто лет после смерти Маркса, но главная их задача — построить современную теорию социализма. Аналитические марксисты внесли определенный вклад и в развитие теории классовой борьбы. Во введении к сборнику «Аналитиче-

ский марксизм» Джон Рёмер считает, что «неуверенные» победы социализма и «крах» капитализма говорят о «серьезном вызове марксизму», унаследованному от XIX столетия. Но нельзя отбрасывать хорошее орудие только на том основании, что оно не работает в отдельных случаях. Надо выяснить, почему оно в одних случаях работает, а в других — нет, и эта задача — исходная для марксистов подобного типа.

«Аналитики» предлагают усовершенствовать марксистскую теорию общества с помощью логико-математических моделей, применяя модальную логику, теорию рационального выбора и различные формы теорий игр или действий — из собственных предпочтений и т. п. Вопросы, которые ставятся ими, до сих пор вызывают интерес: почему возникли классы как важные коллективные производители действий? Почему эксплуатация, систематическое присвоение прибавочной стоимости являются ошибочными? Представляется ли социализм интересным для современных рабочих при капитализме? Является ли возможной социалистическая революция или мирный переход к социализму? Угнетаем ли пролетариат? В своих работах они и пытаются дать ответы на эти вопросы.

Литература

1. *Андерсон П.* Размышления о западном марксизме. М.: Интер-Версо, 1991.
2. *Монсон П.* Современная западная социология. СПб.: NOTA BENE, 1992.
3. *Джеймисон Ф.* Реально существующий марксизм // Логос. 2005. № 3 (48),

ГЛАВА 20

Философская антропология XX столетия

Антропологический поворот в философии имел важное значение для уяснения образа человека. В философских и научных теориях он определялся в самых различных ипостасях: как часть природы, как подобие бога, как познающее существо, как социально-политический, юридический субъект, как нравственная личность, как элемент экономической, национально-государственной структуры и, наконец, как культурное существо. Сущность человека философская антропология усматривала в его «неукорененности», незавершенности и недостаточности. Он не имеет природных инстинктов и вынужден сам искать формы своего существования. Уникальность положения человека в космосе выражается в том, что он не имеет в нем заранее фиксированного места, и чтобы утвердить себя, он создает культуру. Рассматривая человека как культурное существо, ориентированное в своих действиях на высшие ценности, философская антропология прорывает узкий горизонт философии сознания. Человек — это не только познающее, но и переживающее, не только разумное, но и духовно-телесное существо. Важным достижением антропологического поворота можно считать разрушение прежнего образа человека, который строился на путях поиска его «природы» или «идеи». Возникла задача его самоопределения, которое было бы свободно от редукции как к животному, так и божественному.

Однако устранение субстанциальных и атрибутивных, функциональных и структурных характеристик привело к неопределенности «человеческого», и оно стало постепенно претерпевать все усиливающуюся инфляцию. Психология стала отказываться от изучения души, философия — от познающего субъекта, литературоведение — от автора. На передний план в XX в. выдвинулись учения Фрейда и Маркса, в которых результаты духовной деятельности сводились к над- или подсознательным структурам. Эти идеи, так или иначе, присутствуют во всех влиятельных философских течениях нашего времени.

Тема человека уже не может обсуждаться с наивно-гуманистических позиций. Новый подход стал следствием революционного прорыва мышления XIX столетия, в результате которого можно сегодня говорить о наступлении постметафизической эпохи. Речь идет о повороте к человеческой практике, которая определяется на младогегельянский или на прагматический манер. Также важным является открытие Дарвина. Следует напомнить об импульсах, идущих от Ницше и Фрейда, а также от представителей экстремистских философских движений XX в. Важным условием нового подхода к человеку является синхронизация антропологических открытий в области морфологии, палеонтологии, исторической лингвистики с хайдеггеровской экзистенциальной аналитикой и философской антропологией М. Шелера. В результате история человека может быть описана как драма формирования им пространства для своего существования, которая не может быть понята без учета истории вещей, как она реконструирована школой исторической антропологии.

Человек рассматривается как продукт эволюции или творения, но в том и в другом случае идея человека лежит в основе объяснения, и таким образом налицо логический круг. Хайдеггер попытался обойти эту трудность, определив человека как «просвет бытия». Самым большим чудом он считал то, что бытие вообще есть. Причем надо понимать, оно «есть» для человека. Оно открыто для него, и благодаря этому человек может рассуждать, является оно ему как мир или окружающая среда. Конечно, тут приходится поправить Хайдеггера, который был противником антропологии, а самого человека считал предметом изучения науки, а не философии.

На самом деле противопоставление науки и философии в вопросе о человеке бесплодно. Именно философская медитация позволяет указать трудности научного определения и, наоборот, дан-

ные антропологии корректируют и направляют ход философского размышления. Очевидно, что попытки двигаться вниз по лестнице эволюции организмов, возможно, интересны для палеонтологов, но они бесперспективны для решения принципиального вопроса о том, что есть человек. Онтологическая версия романа о происхождении человека, как и проблема космогенеза, опираются на старую идею всеединства. Принципиальный подход состоит в том, чтобы не предполагать заранее идею человека и не вкладывать ее на более низкие или более глубокие уровни, чтобы затем вывести оттуда закономерное происхождение человека, которое представляется как продукт целенаправленных усилий обезьян, стремящихся стать людьми.

Антропологический поворот в философии XX в.

Теономная антропология Макса Шелера

Ситуация, в которой оказался человек в XX столетии, хорошо выражена словами М. Шелера: человек сегодня не знает, что он есть, но он знает, что он этого не знает. Отвечая на вызов времени, он сам должен осознать свое назначение в мире. При этом человек может стать не только выше, но и ниже животного, и его путь полон опасностей. Если животное царство, несмотря на его видимую жестокость, устроено в целом достаточно гармонично и соответствует условиям окружающей среды, то мир людей полон противоречий, источником которых является самодостаточность, автономность человека: он является такой частью целого, которая одновременно репрезентирует весь род, и поэтому склонен к самовозвышению.

Свобода самопроектирования ограничена личным, бытием, и поэтому человеческое существование сопровождается чувством заброшенности. Наиболее радикально эта идея была продолжена Сартром: у человека сущность не предшествует существованию, и он проектирует себя сам; он обречен на свободу и это налагает на него особую ответственность. Идеи экзистенциальной философии происходят из крайне развитого в европейской цивилизации чувства индивидуализма. Философы недооценивали цивилизационное значение культурных форм повседневности и считали их репрессивными, подавляющими индивидуальную свободу струк-

турами власти. Творчество действительно связано с преодолением необходимости и освобождением от природного и социального принуждения. Но именно поэтому оно легко переходит в производ, а разрушение сложившихся форм культуры нередко оборачивается властью утопий и фантазий. Платон, Аристотель, Кант, Гегель и другие философы-классики ограничивали волю человека идеальными, божественными или нравственными нормам. Но в XX столетии человек занял место, ранее принадлежавшее Идеям, Природе и Богу, он сам стал считать себя творцом и ниспровергателем ценностей. Между тем творчество — это не просто создание нового, но и исполнение необходимого, служение тому, что выше человека, и его смирение перед ним. Только в случае признания ценности природы, других людей и уже имеющихся культурных традиций и произведений возможно сохранение и развитие человечества.

В 1920–1930 гг. три автора внесли особо важный вклад в развитие философской антропологии. Это М. Шелер, соединивший методы феноменологии и основные идеи философии жизни, Г. Плеснер, синтезировавший обширный биологический материал и философскую рефлексию, заявивший, что биология без философии слепа, а философия человека без биологии пуста, и, наконец, это К. Лёвит. Их пионерские работы были творчески развиты в дальнейшем. Среди авторов, оставивших значительный след в развитии философской антропологии, нужно выделить Дж. Мида, Ж.-П. Сартра, А. Портмана, Э. Кассирера и А. Гелена.

Г. Плеснер в построении философской антропологии исходил из того, что она дополняет биологию. И даже А. Гелен, развивавший теорию недостаточности, незавершенности, человека построил свою теорию институтов, которые организуют общественную жизнь вместо инстинктов, учитывая принципы биологии.

Пионером антропологического поворота в философии по праву считают **Макса Шелера** (1874–1928). В своей работе «Место человека в космосе» он ищет ответ на загадку человека, опираясь на философию, а не на биологию. Он указал на глубокую двусмысленность слова «человек». С одной стороны, оно означает существо, венчающее животный мир, то есть прямоходящее, обладающее большой массой мозга животное. С другой стороны, оно означает нечто радикально противоположное, а именно живое существо, наделенное разумом и способное говорить. Вместе с тем Шелер не отрицает природное начало, но рассматривает его как ступень духа. Человек, по Шелеру, соединяет в себе все ступени жизни, в нем природа при-

ходит к концентрированному единству своего бытия. Он построил своеобразную теорию эволюции духа. Первой ступенью является растительный порыв, примером которого является стремление растений к свету. Второй сущностной формой души Шелер считает инстинкт, который как специфическая форма поведения животного является врожденным. Третья ступень — ассоциативная память или условный рефлекс (Павлов). Шелер признает у высших животных наличие интеллекта. Об этом убедительно свидетельствуют опыты с обезьянами, которые, чтобы достать плод, «додумываются» до того, чтобы связать вместе две палки.

Здесь возникает вопрос: если животному присущ интеллект, то можно ли говорить о принципиальном отличии его от человека? Ответ Шелера таков: «То, что делает человека человеком, есть принцип, противоположный всей жизни вообще, он как таковой вообще несводим к „естественной эволюции жизни“... Греки отстаивали такой принцип и называли его «разумом». Сам Шелер предпочитал слово «дух», понимая под ним экзистенциальную независимость от органического, свободу, отрешенность от принуждения и давления, от жизни. Дух делает человека открытым миру, он определен бытием.

Поведение животных определяется влечениями и инстинктами, которые соответствуют структуре окружающей среды. Человек, напротив, затормаживает влечения и ориентируется на структуру внешнего мира. Более того, он способен осознавать не только мир, но и самого себя. Животное слышит и видит, не *зная* об этом, оно переживает свои влечения как динамическую тягу, как притяжение или отталкивание. Наоборот, у человека есть воля, которая существует независимо от импульсов влечения. Человек дан самому себе в самосознании, он способен опредмечивать свои душевные состояния. Отсюда он имеет понятие вещи как субстанции, благодаря чему одна и та же вещь воспринимается как тождественная, независимо от того, какими органами чувств она ощущается. Человек имеет понятие пространства, но у него нет пустых форм пространства и времени, которые предшествуют восприятиям и строятся как схемы порядка движения и действия. Точно так же, в отличие от животных, только человек способен оторвать количество от вещей. Способность к рефлексии о мире и о самом себе означает рождение духа. Специфику духа Шелер раскрывает как идеацию, то есть способность задумываться о том, что есть число, причина, пространство, истина и красота сами по себе. «Идеация, — писал

Шелер, — означает постижение сущностных форм построения мира». Различие существования и сущности составляет главный признак человеческого духа.

Таким образом, человеком Шелер считает такое существо, которое способно осуществлять акты феноменологической редукции. Первая ступень редукции, по Гуссерлю, состоит в «вынесении за скобки» суждения о реальности воспринимаемого предмета. Сначала следует осознать его сущностный смысл, а затем уже проверять, существует он реально, или нет. Шелер переносит этот метод в антропологию и делает вывод о том, что человеком является такое существо, которое способно сказать нет своим инстинктам и сосредоточить внимание не на предмете, а на его сущности. У животных, полагал Шелер, есть практический интеллект, но они не способны к рефлексии.

Еще А. Гелен, ссылаясь на Гердера, определил человека, как неполноценное существо. Он полагал, что на лабильность и избалованность индивидов общность реагирует укреплением дисциплинарных институтов. Наоборот, М. Шелер не разделял эту авторитарную гипотезу и показал, что слабость и неполноценность человека не недостаток, а важное условие его выживания, обеспечивающее цивилизацию стресс-программы.

М. Шелер видел главную опасность нашего времени в инфляции идеи человека и работал над проектом философской антропологии, которая опирается на «порядок сердца». Он писал: «Если и есть философская задача, решения которой наша эпоха требует как никогда срочно, так это задача создания философской антропологии». Антропология Шелера исходит из нетрадиционного понимания самой сути философствования как соучастия и сотрудничества человека с бытием, которое состоит в исполнении высших ценностей. Такая установка резко отличается от классической и исключает возможность рассмотрения бытия как бы извне, с позиций нейтрального наблюдателя. Настаивая на участности человека в бытии, Шелер вместе с тем стремится избавиться от традиционного гуманизма, ставящего человека в центр мира, человека не только наблюдающего, но и преобразующего и покоряющего мир. Человек Шелера — не своевольное существо, ставящее превыше всего свои потребности и интересы, а такая единственная сущность во Вселенной, благодаря которой мир обретает свое самосознание. Изучая человека в этом аспекте (как исполнителя внемировых ценностей), Шелер дает ответ на вопрос метафизики о том, что есть абсолютно сущее бытие.

Акт философствования он определяет как смирение, готовность служить вещам, миру и Богу, и, думается, эти «экзистенциалы» являются важным дополнением хайдеггеровской аналитики дазайна (*Dasein*).

Шелеровская концепция феноменологии, лежащая и в основе антропологии, находит свое воплощение в общей теории человека, согласно которой центром личности выступает дух, бессильный и свободный относительно телесных и витальных аффектов, зато способный направлять волю на осуществление тех или иных поступков. Благодаря духу человек возвышается до божественных ценностей и таким образом впервые становится человеком. Вместе с тем он не отбрасывает, а сохраняет и культивирует низшие функции — облагораживает окружающую действительность, стремится к красоте телесного облика и доброте сердца. Этим преодолевается репрессивное отношение к природе, животным, телу и полу, которое характерно для технической маскулинной культуры.

Вечно струящийся от Бога поток любви и ответная человеческая любовь задают динамику личности. Благодаря любви человек общается к Богу, к другим людям, ценностям, миру. Шелер, в отличие от Платона, настаивает на бесстрастности любви, раскрывает ее как спокойное обладание полнотой бытия. Ее динамический аспект определен не влечением к наслаждению, а стремлением к сущности и высшим ценностям. Поэтому любовь имеет творческую природу; она всегда и везде созидательна, продуктивна, а не репродуктивна, и представляет собой активную деятельность трансцендирования от низших ценностей к высшим.

В своей известной работе «Сущность и формы симпатии» он раскрывает приоритет интенционального духовного акта любви, описывает многообразные формы и способы исполнения этого акта на различных ступенях биологической и социальной эволюции. Увлеченный католической харизмой, он вместе с тем стремится синтезировать христианскую любовь не только с биологической, но и с социальной эволюцией. Человек, по Шелеру, прежде всего житель духовного царства: «...как духовная сущность он подчиняется новому порядку и новому единству, основанному на любви». Этот порядок любви не отменяет, а одухотворяет и облагораживает бытийно-энергетическую и социально-формирующую составляющие культуры.

Феноменологическая трактовка любви приводит к редукции ее телесно-чувственной оболочки и связанных с нею влечений к об-

ладанию объектом. Во втором издании книги «Сущность и формы симпатии» телесно-чувственные компоненты любви представлены как равноправные с духовными. Здесь Шелер комбинирует ницшеанские биологические импровизации с космической мистикой Эроса у Платона. Половая любовь трактуется как личностная встреча высочайшей космической концентрации, как выражение вселенской любви, инструментом которой выступают любящие. Такая космически-мистическая трактовка любви дополняется христианским переживанием любви как духовного чувства, выводящего человека за рамки животного существования. Человек, полагал Шелер, должен был понять как независимый от биологической природы дух, подчиненный новому порядку и новому единству, основанному на любви, что она возможна лишь в свете идеи Бога, как движение и переход к божественному. Это определяет теоморфизм учения о человеке, который явственно проступает в заключительной части известной работы Шелера «Место человека в космосе».

«Личность», как известно, по своему происхождению понятие религиозное, а не философское. Оно сформировалось в ходе затяжных споров о тринитарности, инкарнации и евхаристии и применялось первоначально по отношению к Богу, а не к человеку. Признавая Бога Перволичностью, Шелер стремился избавиться от новоевропейской традиции активизма и гуманизма. Человек осуществляет личность дуалистически: он дитя не только Бога, но и природы. Поздний Шелер настаивал на том, что человек способствует саморазвитию Бога. Это проявляется в его стремлении к любви и совершенству, к преодолению телесно-чувственных аффектов и страстей, к достижению духовности. Поскольку духовность трактуется Шелером не только как рефлексивный, но и интенциональный акт переживания любви, веры, надежды, доверия, примирения и т. п., то контакт Бога и человека приобретает личностный характер. Личность Бога — не идея, а предмет любви, она не познается, а сопереживается и сострадается.

Шелер критикует сведение личности к предмету, или субстанции, и определяет ее как центр исполнения и переживания духовных актов. Она не сводима к мыслящему Я, а существует в полноте осуществления интенциональных актов. Собирающим началом личности выступает сверхличный дух, но ее единство имеет уникально-индивидуальный характер; чем свободнее индивид от давления биологических и социальных условий, тем он уникальнее. Исполнение высших ценностей личность осуществляет на основе

индивидуального вкуса и такта. Индивидуальность — своего рода вещь в себе — непостижима, как и внешняя реальность, но вместе с тем она образует горизонт, необходимый для реализации интенциональных актов.

В своих работах Шелер различает понятие психического, телесного и личного Я. Он выделяет внешнее и внутреннее, индивидуальное и общее тело. При этом тело выступает не как машина, которая исполняет команды духа, а само фундирует специфические духовные чувства и переживания. В работах по социологии знания Шелер настаивает на приоритете эмоционального восприятия мира перед рациональным: любовь к природе выступает как предпосылка ее познания, констатирует сохранение телесных кодов и ритмов в развитии культуры.

Цель человеческой жизни — не достижение материальных благ, душевного комфорта, свободы и независимости. Путь жизни направлен к святости, которая является высшей ценностью и раскрывается через труд и образование. Труд возвышает и цивилизует человека; образование приобщает к высшим образцам духа и связано не только с познанием, но, прежде всего, с усвоением добра, красоты, святости, милости, любви и признания. В процессе образования складывается такой индивидуальный микрокосмос, который со-причастен миру и Богу, соучаствует в жизни других личностей.

Война напомнила нам, отмечал Шелер, что наш мир был и остается единым и неделимым целым, в котором мы существуем не поодиночке, а как моральное единство. Это единство отдельных личностей реализуется благодаря воспитанию чувства нравственной солидарности, составляющего основу естественного человеческого разума. Анализируя общественную природу человека, Шелер отмечал, что ее нельзя раскрыть на основе биологических, социальных факторов. Общность как духовное единство выстраивается на любви, а социальная система — на принуждении. Поэтому общая личность — это не сумма индивидов, а центр специфических духовных актов, главными из которых выступают нравственная солидарность, вина и покаяние.

Онтоантропология Мартина Хайдеггера

В противоположность Шелеру Хайдеггер акцентировал онтологическое измерение человека. Он писал, что «сущность» человека покоится в его экзистенции. Если «экзистенция» в переводе с латинского

означает «существование», то не есть ли предложение Хайдеггера всего лишь объяснением одного слова другим, противоположным. Однако в приведенном определении «сущность» заключена в кавычки, что предполагает, по меньшей мере, ироническое отношение к обычному употреблению этого понятия. Хайдеггер полагал, что оно не годится для определения человека. Он понимается либо как живое существо в биологии, либо как духовная субстанция, субъект в метафизике. «Метафизика, — писал Хайдеггер, — отгораживается от того простого и существенного обстоятельства, что человек принадлежит своему существу лишь постольку, поскольку слышит требование Бытия».

В своей, в сущности, антропологической, посвященной анализу человеческого существования работе «Бытие и время» (1927), в противовес гуманистической и антропологической точке зрения, Хайдеггер выдвинул проект фундаментальной онтологии, в которой человек был поставлен в зависимость от бытия. Хайдеггер писал, что мы должны обращаться к бытию как таковому через рассмотрение особого рода сущностей, которые имеют к нему привилегированный доступ, а именно *Dasein*. Особенность человеческого существования в том, что в нем раскрываются другие сущности, включенные в мир. Для описания особого характера включенности *Dasein* в бытие Хайдеггер использует понятие *Antwesenheit* — присутствие, которое не является сущностью. Способом бытия *Dasein* является существование. Это слово Хайдеггер использует в его греческой этимологии как присутствие внутри или снаружи. Существуют не все, а только такие сущности, у которых есть мир, которые раскрывают себя как раскрывающие другие сущности. Проект Хайдеггера можно назвать антропологической онтологией или онтологической антропологией. Его особенность состоит, во-первых, в допущении особой близости бытия и *Dasein*; во-вторых, в понимании его как индивидуального существования.

Парадоксальным образом попытка обосновать независимое от существования *Dasein* самостоятельное существование бытия, которое определяется как присутствие, сопровождается явным антропоморфизмом языка. Он содержит все больше человеческих метафор, на место *Dasein* приходит фигура мыслителя-поэта. Рассуждения позднего Хайдеггера явным образом центрированы на человеке. Конечно, утверждается, что речь идет о бытии, однако это читается как чисто формальное утверждение, ибо ясно, что речь идет о человеке, способном входить в просвет бытия. Собственно,

человек и есть этот просвет, во всяком случае, язык, техника, искусство — главные антропологические константы, являющиеся экстазами и медиумами бытия.

После войны Хайдеггер часто пользовался метафорой забвения или уклонения бытия. В «Письме о гуманизме» он писал о безродности и бездомности людей. Это непонятный текст, может быть, потому что был написан на французском языке. Но именно там, на наш взгляд, сформулирован весьма перспективный проект, который и может быть назван онтологической антропологией. В «Письме о гуманизме» Хайдеггер писал: «Сверх того, и прежде всего надо еще наконец спросить, располагается ли человеческое существо — а этим изначально и заранее все решается — в измерении „живого“ (*animalis*). Стоим ли мы вообще на верном пути к существу человека, когда и до тех пор пока — мы ограничиваем человека как живое существо среди других таких же существ от растения, животного и Бога?» Вопрос Хайдеггера направлен против биологического и метафизических подходов к человеку. Если мы мыслим его как *animalis*, то недомысливаем как *humanitas* и наоборот.

С философской точки зрения существует большой разрыв между открытиями палеонтологии и их истолкованиями. Фактов много, но все они уложены в крайне убогие, да еще к тому же фантастические схемы. Становление человека можно и нужно понимать не только как процесс совершенствования его нейрофизиологии, но и как создание, соби́рание бытия вокруг себя. Именно сегодня, когда расшифровка генетического кода показала, сколь ничтожно различие человека и животного, вновь актуален вопрос о своеобразии человеческого. Проблема в том, что нельзя отрицать ни соседства, ни пропасти, как соединяющих, так и отделяющих нас от животных. Человек ощущает свою близость богам, противопоставляя себя животным. В этом проявляется экста́тичность его бытия.

Человек — это не животное и не объект, но он как бы живет в них. Эта партиципация человека и животного, человека и объектов преодолевается экста́зом, благодаря которому окружающая среда превращается в мир. Собственно, бытие-в-мире и означает онтологическое преодоление человеком животного статуса. Значение онтологической антропологии состоит в том, что она прояснила различие между миром и окружающей средой. Между тем слово «окружение» содержит указание на круг, в который попадает живое существо и который должен раскрыть или разорвать человек. От-

крытость миру — сущностная особенность человека, признаваемая и биологами. Окружающая среда означает открытость живого существа природе и одновременно — это своеобразная клетка, в которой оно пребывает в единстве с природой, осуществляет бесперебойный обмен веществ, сохраняет и воспроизводит свой вид. Хайдеггер характеризовал положение животного как промежуточное между безмирностью и мировостью. Как окружающая среда мир раскрывается, так сказать, «пунктирно», только в тех качествах, которые обеспечивают выживание животного. Онтологической особенностью *homo sapiens* является экзистенциальность, отношение к миру не как к «клетке», а как к открытой системе.

Именно эти метафоры позволяют использовать онтологическую концепцию Хайдеггера в антропологии для решения вопроса о том, каким образом дочеловеческое живое существо осело между постобезьяной и дочеловеком. Используя хайдеггеровские метафоры можно ответить, что это произошло благодаря открытию места формирования человека. Из-за своей антиантропологической позиции Хайдеггеру не удалось раскрыть подлинный смысл заботы, которая по своей сути является заботой о месте, доме своего обитания. Чтобы обеспечить свое существование, человек вынужден заботиться не только о себе, но и о своем панцире — культуре, технике, этосе своей группы. Мы должны были становиться озабоченными животными, то есть беречь, копить и откладывать на будущее, чтобы гарантировать свою природную недостаточность. Человек начинает жить в нескольких измерениях и преодолевает врожденную беззаботность животного.

Подводя итоги сравнению антропологического проекта Шелера с онтологическим проектом Хайдеггера, можно отметить, что у них много общего. Оба ученика Гуссерля стремились избавиться от трансцендентализма учителя. Но если Шелер настаивал на приоритете любви как нереплексивного чувства, способствующего единству человека и космоса, то у Хайдеггера главным экзистенциалом выступает забота. Точно так же оба мыслителя разделяют убеждение в том, что сегодня главным является вопрос, где мы, а не кто мы, то есть вопрос о месте, а не о сущности. Эти общие, но по-разному реализованные установки делают их спор о приоритете онтологии или антропологии в философии скорее терминологическим, чем принципиальным.

Культурно-историческая антропология

Антропология как наука о человеке была предложена еще в XVII столетии и представляла собой религиозно-философское учение о двойственной духовно-телесной природе человека. Затем это название было заимствовано биологией, которая под влиянием дарвинизма вплотную занялась проблемой происхождения человека. Археологические раскопки останков первобытных людей, скелетов так называемых неандертальцев возбуждали всеобщий интерес, и в XIX в. во всех европейских центрах появляются антропологические общества, где предпринимались попытки реконструкции истории гоминидов. В XX в. в это относительно спокойное развитие наук о человеке вторглась философия, не только заявившая свои права на изучение человека, но и подвергнувшая резкой критике естественнонаучный подход к его природе. Притязания философии на открытие уникальности положения человека в мире получили резкий отпор со стороны ученых, которые считали, что человек отличается от животного не более, чем другие существа отличаются друг от друга.

Вряд ли можно оспорить, что человек — это такое существо, которое ищет и находит представление о собственной сущности и строит свою жизнь в соответствии с этим идеалом. Будучи незавершенным природой, он осуществляет себя в культуре и даже самые простейшие жизненные акты осуществляет не инстинктивно, а в соответствии с общественными образцами. Отсюда многообразие форм хозяйства, семьи и общения. Чтобы творить — необходимо иметь образ творимого, так человек вынужден спрашивать себя, что он есть. Он изменяет себя, благодаря познанию и это причина недостаточности объективистского подхода к человеку. Если вещи равнодушны к познанию, ибо познание не меняет их сущности и они движутся по своим законам, то человек, не имеющий фиксированного и заданного места в мире, сам должен определить себя и свою позицию, чтобы реализовать и утвердить себя. Идея человека не является чем-то совершенно нереальным. Так, успехи греческой цивилизации во многом обязаны самопониманию человека как разумного социального существа. С новой силой идея человека действовала в эпоху Возрождения, а в Новое время открывшейся бесконечности универсума человек противопоставил готовность бесконечного познания и самосовершенствования, что эффективно содействовало развитию века просвещения и прогресса.

Антропологический поворот в философии XX столетия был вызван протестом не только против научного подхода к человеку, но и против классической философии, которая абсолютизировала разум и сводила человека к абстрактной идее. Не только разум и поиски истины, но и духовные переживания высших ценностей — стремление к любви, вере, надежде, нравственной солидарности — отличают людей от животных. Рассматривая человека как культурное и социальное существо, философская антропология не редуцирует его к психофизиологическим и социальным структурам, а считает свободным и ответственным субъектом решений и поступков. М. Шелер поэтому с полным правом писал в своей основополагающей работе «Положение человека в космосе»: «Задача философской антропологии состоит в том, чтобы выработать на основе частнонаучных определений единую систематическую теорию человека».

Несмотря на усвоение биологического и этнографического материала, в целом философская антропология тяготеет к методам гуманитарных наук, которые рассматривают человека не как объект, а как чувствующее и переживающее существо, способное к саморефлексии. Такой подход был характерен и для русской философии, выдающиеся представители которой — В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк и др. существенно расширили философское понимание человека дополнением традиционного набора телесных и разумных качеств духовными константами, определяющими порядок душевных переживаний. Если ранее полагали, что всеобщие и необходимые понятия и принципы достижимы лишь на основе разума и что чувства и переживания людей индивидуальны и противоречивы, то отмеченные мыслители указали на достаточно твердый *порядок сердца*, выражающийся в ценностной структуре личности. В любви и вере человек также выходит за рамки животных инстинктов и определяет свои желания высшими ценностями, которые он считает божественными или общечеловеческими. Эти темы близки экзистенциальной философии, представители которой стремились отыскать некоторые фундаментальные структуры человеческого существования. В жизни, рассматриваемой как противоположность строгому познанию, в беспорядочной борьбе слепых страстей и эгоистических интересов они открыли такие события и переживания, которые присущи человеку как человеку: страх, забота, тревога, свобода, ответственность и тому подобные модусы человеческого бытия в мире, бытия конечного, направленного к смерти. Конеч-

но, такого рода аналитика характеризует структуру современных переживаний и не является универсальной для любых культур. Однако в ней нашли отражение сущностные характеристики человека и его места в бытии: он отличается от животных осознанием своей смертности, слабый и беззащитный, как былинка в поле, он становится равным могущественной природе благодаря познанию и культурному творчеству.

Еще одним источником антропологии стала *этнология*, которая получила распространение во Франции и в англосаксонских странах, переживавших эпоху колонизации. Первоначально она занималась праисторией, а затем и осмыслением чужих культур народов, колонизированных европейцами. Хотя она страдала европоцентризмом, ибо принимала в качестве масштаба оценки чужой культуры стандарты собственной, ею были получены важнейшие результаты, которые и сегодня актуальны для социальной и политической антропологии.

В начале XVII столетия европейские короли считали своей обязанностью распространять на суше и на море христианские обычаи. Так, была сформулирована задача христианизации неевропейских народов, которые считались дикими и кровожадными. Два столетия спустя вместо христианизации стали говорить о цивилизации. В газетах того времени нередко мелькали зарисовки, изображающие акты каннибализма и насилия у дикарей, что убеждало в необходимости их просвещения и перевоспитания. В конце концов это нашло выражение в колонизации, активными проводниками которой стали солдат, торговец и священник. Их верными спутниками были ученые — историки, географы, этнографы, задача которых состояла в прокладывании маршрутов и обосновании необходимости колонизации, которая подавалась как процесс цивилизации диких, необразованных народов. Э. Саид доказывал, что в основе колонизации лежало мнение о кровожадности, необразованности, нецивилизованности неевропейских народов. В своей скандальной работе он доказывал, что институты востоковедения сформировали образ араба как отсталого варвара, которого необходимо цивилизовать¹.

Каждый человек должен заново познавать окружающий мир и находить свое предназначение. Он всему должен научиться и ни один из заложенных в нас природой инстинктов не обеспечивает выживания. Нет никакого «естественного человека», обладающего

¹ Саид Э. Ориентализм. СПб.: Элби, 2006.

от рождения набором абсолютных правил, обеспечивающих его нормальное выживание и развитие. Именно поэтому недостаточно описание человека исключительно в биологической перспективе. То, что Руссо и другие ранние критики прогресса называли «природой», к которой должен вернуться изнеженный и испорченный цивилизацией человек, на самом деле тоже является культурным идеалом, своеобразной утопией идиллической жизни, в которой подразумевается, что технические и научные достижения обеспечивают возможность некоего веселого и беззаботного пикника на лоне природы. Что же касается так называемых нецивилизованных народов, то только европоцентристские предрассудки препятствуют оценивать их традиции и нормы как культурные. Человек должен поддерживать отношения с природой, искать пищу и находить кров, но то, как он это делает, всегда обусловлено культурой.

Дальнейший крутой поворот в антропологии связан с деятельностью К. Леви-Стросса, который существенно обогатил эту науку как фактическими данными этнографии, так и новым структурным методом. Этот метод имеет не только техническое, инструментальное значение, но радикально изменяет мировоззрение, так как обращает внимание исследователя не столько на содержание мифов, обрядов, обычаев и других форм миропонимания, сколько на выяснение структуры отношений, образующих специфику коммуникативных связей первобытных людей. Их необычность объясняется не воображением и фантазией или некими кровожадными инстинктами, а своеобразием структур родства и способов освоения природы. Например, разного рода табу выступают как нормы, регулирующие отношения людей.

Заслуга разработки культурно-исторической версии философской антропологии принадлежит швейцарскому философу **Миэхаэлу Ландману** (1913–1984), которую он предложил в качестве своего рода альтернативы религиозной и биологической концепции происхождения человека. Во второй половине XX в. происходит становление культурологии как отдельной научной дисциплины. Драматизм процесса заключался в том, что философия инкорпорировала в область своей проблематики те вопросы, на разработку которых все более настойчиво претендовала культурология как самостоятельная дисциплина. Проблематизация человека как феномена культуры приводит к возникновению особого направления в рамках философской антропологии — культурной антропологии, наиболее близкой культурологии как таковой.

С пафосом, свойственным пионерам новых дисциплин, Ландман критикует образы человека в религии, психологии, социологии как «роковые промахи» в определении существа человека. Исходя из гегелевской философии объективного духа, он дополняет традиционные практики признания новыми формами «технического воплощения духа». Защищая антииндивидуалистический подход, он не сумел построить оригинальную теорию культурной антропологии. Предлагаемый им словарь для описания взаимодействия человека и культуры не позволил выявить каких-либо новых аспектов, способных углубить наше понимание «субъективного и объективного духа», взаимодействия человека и культуры.

Основополагающим понятием его философско-антропологической концепции является понятие *антропины*, обобщающее фундаментальные признаки феномена человека как творца и творения культуры. Вместе с тем, предложенный им культурно-исторический подход в дальнейшем сложился в школу исторической антропологии в Свободном Берлинском университете, где Ландман был профессором в последние годы своей жизни. В работах Д. Кампера и его последователей философскому осмыслению были подвергнуты не только духовные, но и телесные практики формирования человека.

Норберт Элиас¹ (1897–1990) уловил важную черту (можно даже сказать закон) процесса цивилизации. Проявление чувств, реализация желаний происходят у людей не непосредственно, а ограничиваются некими правилами и нормами поведения. Суть их, собственно, не запретительная, а, наоборот, позитивная, утвердительная и креативная. Традиции, установленные для проявления тех или иных чувств, интериоризируются в процессе воспитания и таким образом радикально трансформируют чувственность. Возникает то, что можно назвать культурой переживаний. Элиас полагал, что главной особенностью цивилизованного человека является стремление не уронить себя в глазах окружающих и всячески стремиться к тому, чтобы вызвать их одобрение. Отсюда проистекает сдержанность, самодисциплина, умение просчитать последствия своих действий на несколько шагов вперед. По мнению Элиаса, даже рыцари еще не были способны к этому. Их опасное ремесло

¹ Н. Элиас, ассистент К. Мангейма, покинул Германию в начале 1930-х гг., работал сначала в Англии, потом в Голландии. Основные работы «О процессе цивилизации» (1978), «Что такое социология» (1970).

подталкивало к тому, чтобы интенсивно использовать то, что дает случай. По мере усложнения межчеловеческих связей и зависимостей непосредственная разрядка чувств и страстей особенно тех, кто властвует, становится опасной для общества. Но правовое общество возникает не по модели общественного договора. В теории Гоббса остается неясным, почему право устанавливается королем: если он может действовать так, как захочет, то зачем ему ограничивать свою волю? Чтобы признать право на жизнь как способ сохранения своей жизни, необходима не только рефлексия, но и самодисциплина. По Элиасу, к сдержанности человек приучается не на школьных уроках морали, а в рамках придворного общества. Именно там вместо непосредственного проявления чувств культивируется учтивое поведение. Умение плести интриги и выражать свои любовные чувства в галантной форме хорошо вознаграждается.

Важность открытия Элиаса становится очевидной в рамках коммуникативной модели общества. Этикет, хорошие манеры и противопоставляемые им, как более искренние, истина и мораль функционируют в качестве медиумов коммуникации. Их назначение состоит в том, чтобы достичь согласия в отношении того, чего все хотят, из-за чего спорят и даже воюют. Элиас выстроил довольно оригинальную концепцию власти, которая вполне конкурентоспособна в сравнении с теорией знания власти М. Фуко. Процесс цивилизации сведен Элиасом к правилам поведения за столом, к хорошим манерам и учтивому обращению. У Дюрра, как и у Фуко, речь идет исключительно о стыде в отношении испражнений, совокуплений, прикосновений и т. п. Таким образом, если иметь в виду две главные потребности, при удовлетворении которых человеку труднее всего сохранить самообладание, а именно еду и секс, то оба автора дополняют друг друга.

Мотором обширного сочинения **Ганса Петера Дюрра**¹ стало разоблачение мифа о процессе цивилизации и соперничество с Норбертом Элиасом, который понимал цивилизацию как прогрессивное развитие европейских обычаев. Дюрр полагает, что он опроверг центральный тезис Элиаса о возрастании контроля влечения и «моделировании аффектов» в процессе цивилизации. Его труд закладывает краеугольный камень новой теории, согласно которой цивили-

¹ Г.-П. Дюрр родился 1943 г. в Манхейме. До 1999 г. был профессором этнологии и истории культуры в Бремене, затем переехал в Гейдельберг. Его «Опус магнум» — «Миф в процессе цивилизации» (5 т.).

лизация не сводится к постоянному процессу усовершенствования одних и тех же норм и обычаев, а представляет собой постоянно вращающийся таинственный водоворот. Согласно теории цивилизационного процесса Н. Элиаса, народы, не прошедшие стадии придворного общества, считались примитивными. На самом деле у так называемых дикарей было столь много ограничений, что с их точки зрения именно наше чересчур вольное и свободное поведение является варварским. Если оглянуться вокруг себя и особенно посмотреть телевизор, то действительно подумаешь, что настоящие варвары — это мы, а не наши «дикие» предки. Дюрр убедительно опровергает теорию Норберта Элиаса, ее приверженцы ошибочно или намеренно искажали и неправильно интерпретировали источники, которые использовали для подтверждения своей теории. Он буквально завалил теоретиков цивилизации необозримой массой материалов полевых исследований.

Этнографический труд Дюрра посвящен сексуальным практикам, опытам и предпочтениям человека в их культурном разнообразии и различии. Едва ли кто-то собрал больше материала о границах стыдливости в разных культурах, чем он. Этнолог оказался неутомимым собирателем и охотником за сведениями о половой жизни людей всех времен и народов. Читатель узнает о раннеевропейских обычаях брачной ночи, о сношении на глазах общественности при обвинении в импотенции или бесплодии в Средние века, об отношении к наготы в Японии. Читатель узнает, что ночные сорочки для бракосочетания раньше были снабжены разрезами, а их кромки были украшены вышивкой с благочестивыми изречениями. Однако дальше рассказывается об обрезании клитора у коренных обитателей Амазонской низменности, о беспощадности брачных ночей у бедуинов в Египте. Он заглядывает в вигвамы индейцев, в средневековые бани, в гаремы султанов и спальни королей, он опрашивает проституток со всего света, пытаясь выяснить, что они чувствуют.

Здесь следует спросить, а почему, собственно, Дюрр заикнулся на какой-то непристойной тематике. Эта тема всегда будет маргинальной, как бы ни старались те, кто ее разрабатывает, оправдать это растущим интересом общественности. Нельзя отрицать, что процесс цивилизации сопровождается не только изменениями внутренних переживаний, но и изменением условий, в которых происходит отправление естественных потребностей. Как только номады осели на земле и стали жить в городах, встала проблема отходов. Мы уже давно живем в окружении свалок и помоек. Очевидный прогресс

идет в направлении совершенствования сосудов и мест для отходов. Революционным было изобретение канализации и ватерклозета. Поэтому культурологам следует до какой-то степени преодолевать брезгливость и признать, что объектом исследования может быть не только произведение искусства, но и скромный ночной горшок.

В то время как Элиас пытался описывать внутренние душевные изменения как комплексный социальный процесс, человек у Дюрра во всех обществах имеет те же самые элементарные диспозиции чувства и поведения. Автор также напоминает, что вне Европы имеются другие комплексные миры, которые нельзя считать нецивилизованными. Кажущееся отсутствием границ стыда, контроля влечений и предположение «свободной» сексуальности у дикарей основывалось, как указал Дюрр, на предвзятых оценках, а не на полученной этнографами информации. Современность ни в коем случае не отличается обострением контроля за аффектами, а наоборот, его постепенным ослаблением. Таким образом, Дюрру удалось своим геркулесовым трудом поставить под сомнение теорию цивилизации Элиаса и опровергнуть тезис о необузданности секса на этапе предсовременной общественной формы. Прежде всего, возвращается честь Средневековья. Конечно, Элиас явно переоценивал роль придворного этикета в развитии культуры, но и критику Дюрра тоже нельзя считать вполне справедливой. Элиас говорил не о начале, а о процессе цивилизации. Это означает, что придворное общество было не началом, а всего лишь этапом развития цивилизации. Тем самым формально снимается основное возражение Дюрра.

Традицию исторической антропологии продолжил известный немецкий философ **Петер Слотердаjk**¹ (р. 1947). Первый том его трилогии «Сферы» посвящен анализу внутренних телесно-душевных пространств, которые Слотердаjk называет микросферами. Прежде всего диадическое единство ребенка и матери представляет собой такую наполненную звуками, запахами и образами микросферу, в которой медиумами коммуникации выступают не

¹ Петер Слотердаjk — профессор по эстетике и философии, ректор высшей школы в Карлсруэ, известный нашим читателям по книге «Критика цинического разума», — автор необычный по образу жизни и по манере письма не только в Германии. Свое пятидесятилетие он открыл трилогией «Сферы», к которой адекватно применимо определение философского бестселлера. Во всяком случае, первый том, вышедший в свет в 1998 г., к 2000 г. был издан 5 раз.

слова, а пища, теплота, обмен взглядами и улыбками. Особое значение придается преднатальному периоду. Европейская культура не считала его достаточно важным для развития человека. Кажется, только китайцы включали в возраст время, проведенное в лоне матери. Особое значение Слотердайк придает тому установленному психоакустикой факту, что шестимесячный эмбрион реагирует на голос матери. Звуки, воспринимаемые им из внешнего мира, формируют, нормализуют его психику, голос матери как бы зовет его наружу. На этом основании Слотердайк едко критикует лакановскую концепцию стадии зеркала, согласно которой ребенок преодолевает свою монструозность в результате восприятия себя в зеркале, где он видит себя глазами другого.

Во втором томе «Сфер» разворачивается тезис Хайдеггера о том, что бездомность становится судьбой мира. Человек, как слабое и неприспособленное к естественной окружающей среде животное, созревает в искусственной среде обитания. Это место издавна зовется домом, и его границы постоянно расширяются по мере увеличения семьи, племени, этноса, народа. Так называемые имперские нации считали домом весь мир. Древние люди воспринимали Вселенную (и об этом свидетельствуют их географические и звездные карты, на которых изображались не только объекты, но и волшебные существа) как место обитания людей и считали, например, океан или небо оболочкой, границей, панцирем, покрывающим Ойкумену. Родина и отечество — это два разных измерения окультуренного места обитания человека. Его можно охарактеризовать как особую теплицу, где в искусственных климатических условиях выращиваются, как цветы в парнике, наши дети. Чем больше заботы и ласки они получают, тем сильнее, умнее и красивее они вырастают. Материнское тепло и дым очага свидетельствуют о наличии теплового центра места обитания. И в имперские фазы развития человечества на улицах городов горел священный огонь, как символическое выражение отечества. Для существования и процветания людей необходима не только физическая (стены), физиологическая (тепло и пища), психологическая (симпатия), но и символическая иммунная система, ограждающая вскормленных в искусственных условиях индивидов от опасных воздействий чужого. Конечно, человек должен чувствовать себя представителем человечества, общим домом которого является Земля, но при этом она действительно должна стать домом, а не бездушным «экономическим пространством», в котором орудуют беззастенчивые дельцы, превращающие мир в сырье.

Если тело — это не только биологическая, но и символическая оболочка человека, то и дом — это не просто стены, укрывающие от непогоды или защищающие от чужих, но особая сфера, в которой, как огурец в теплице, человек чувствует себя комфортно. И чем уютнее жилье, тем увереннее в себе человек, тем меньше он боится чужого и завидует другому. Если бы каждый человек обладал домом, которым он дорожит, и если бы таким домом стали, как когда-то, не только квартира, но и город, государство, вся наша Земля и даже Вселенная, то наше существование стало бы принципиально иным. Отсюда бездомность не столько количественное, сколько качественное понятие: оно характеризует пустоту и холод пространства, в котором мы живем.

В третьем томе «Сфер» Слотердаjk описывает современное общество не как большую сферу, а как множество пузырей, капсул, в которых существуют индивиды. Если попытаться кратко описать суть того, что в XX в. понимали под бытием в мире, то можно сказать, что человеческая экзистенция — это расположение, пребывание в доме, точнее, в жилище. Дом и город являются дополнением природы, которую разделяют на элементы и заново komponуют. Аналитическая революция затронула и архитектуру, которая выступает как грамматика производства искусственного пространства. К. Шмитт писал о покорении воздуха посредством газовых атак, кондиционеров, фотосъемки с воздуха и авиации. Продолжая эту метафору, можно говорить о покорении эфира электронными медиумами. Парадоксальным образом средства передвижения людей и информационные медиумы приводят к утрате чувства пространства. Оно перестает восприниматься как простор, сокращается и как бы сплющивается. Модерн выдвинул вперед ощущение времени. Наоборот, мы заговорили о возвращении пространства. В связи с этим Хайдеггер писал о необходимости обретения человеческой основы бытия в мире. Дом должен располагаться не в вакууме, а в окружающей среде. Архитектура модерна — это медиум, посредством которого артикулируется экспликация человеческого расположения в очеловеченном интерьере. Строительное искусство XX в. становится тем, что можно назвать «осуществлением философии», которая стремится к территориализации *Dasein*.

Трилогия Слотердайка вызвала широкие и неоднозначные дискуссии. В то время как профессиональные историки критиковали автора за неточности, публика зачитывалась и восторженно от-

зывалась о его произведениях. В философском романе, так можно охарактеризовать «Сферы», умело комбинируются философия, теология, искусствоведение, теория коммуникации, психология, философская и историческая антропология. Особенно острую критику вызвали экскурсы Слотердайка в теологию, куда обычно не вмешиваются представители других дисциплин, и не только из-за каких-либо идеологических запретов, а по причине сложности, ни в чем не уступающей трудностям изучения современных научных теорий. Упрек Слотердайка: в «смерти Бога» во многом виноваты сами теологи, превратившие Бога в какого-то теоретического монстра, вполне применим и к философии, которая давно уже отказалась отвечать на вопросы жизни и занялась решением собственных «трансцендентальных» проблем.

«Сферы» — это реализация давнишнего проекта, выдвинутого еще Ф. Ницше, написать такую философскую книгу, воздействие которой было бы сопоставимо с силой художественного произведения. Эта книга необычна тем, что написана в утвердительной тональности. Критикам идеологии и журналистам, всем, кто культивирует мизологию и пугает людей угрозами, идущими от человеческой природы или техники, автор противопоставляет веру в то, что современная техника и современный человек в целом лучше и гуманнее, чем прежде.

Проблема человека в постантропологических парадигмах философствования

Работы этнологов, культурологов и полевых антропологов и особенно труды К. Леви-Стросса способствовали глубокому изменению проблематики и методологии современной философской антропологии, которая до сих пор искала ответ на вопрос о сущности человека в исследовании взаимодействия духовного и телесного, в соединении результатов биологии и наук о духе. Внутри самой философии также формировался протест против классической антропологической парадигмы. В Германии основатели Франкфуртской школы, творчески развивавшие идеи К. Маркса, критически относились к пионерским работам в области философской антро-

пологии. Их суть состоит в том, что антропология, говоря словами Гегеля, имеет дело с неразвитым самосознанием, не владеющим Идеей. Главный упрек заключался в том, что антропология, указывающая на фиксированную природу человека, становится тормозом исторического развития.

После войны эти аргументы развил Ю. Хабермас, который выдвигал в качестве основных динамических характеристик истории способность человека к критической рациональности и открытой демократии. Он считал антропологический догматизм, выражающийся в ориентации на вечную природу или идею человека, опорой политического догматизма. Особенно активно против классического определения понятия «человек» выступили представители постмодернизма. Природа человека представляется в работах Делёза и Гваттари как продукт работы власти, которая не обманывает людей, а делает их такими, как нужно, обрабатывая не только их мысли, но и волю, телесные желания и потребности.

Можно так или иначе снимать высказанные возражения, чем и занимаются сторонники сохранения традиционной антропологической парадигмы. Например, явно несправедливым выглядит обвинение в догматизме, так как именно философская антропология обратила внимание на открытость человека миру, на его динамизм и стремление к самоизменению. Вместе с тем нельзя отрицать то обстоятельство, что сегодня философия перешла в новую постантропологическую эпоху, для которой характерен отказ от идеи человека как высшей ориентирующей общественное развитие ценности. Он связан так или иначе: с успехами биологии, которая определяет человека как цепь молекул и генетических кодов; с открытиями социологии, которая эффективно объясняет мораль и мировоззрение как надстройки над базисными социальными и экономическими институтами; с претензиями этнологии, которая указывает на не универсальность человеческого. Однако главным мотивом тезиса о смерти человека являются трудности, прежде всего, философского характера, которые вынуждают сомневаться в абсолютных идеях и ценностях, выступавших прежде в качестве незыблемых оснований, обеспечивающих возможность построения философии как строгой науки. Кризис антропологической парадигмы необходимо расценивать как часть общего процесса, который наиболее интенсивно выражен в критике христианской морали и абсолютных ценностей. Ницше говорил о смерти Бога, теперь говорят о смерти человека и даже самой философии. Мы живем

не только в постантропологическую, но и в постметафизическую эпоху, в которой традиционная философия имеет разве что антикварную ценность.

Критическая антропология Мишеля Фуко

С именем французского философа Фуко связывают критику гуманизма и лозунг о «смерти человека». Обычно полагают, что Фуко зачеркивает проект антропологии, ибо считает человека ансамблем структур, которые делают его возможным. Это похоже на марксово определение человека как совокупности общественных отношений. Точка зрения Фуко близка и аристотелевскому определению человека как политического существа, при этом «политическое» раскрывается как система дисциплинарных пространств, определяющих не только внешнее поведение, но и психические реакции. На самом деле проект Фуко оказывается антропологическим, хотя в нем утверждается «смерть человека». Так, он говорил о недопустимости рассматривать общество как некую абстрактную сущность, существующую вне и помимо индивидов, ибо оно интегрировано в самые интимные уголки их души и тела. Все это позволяет утверждать, что провозглашенная Фуко «смерть человека» была не чем иным, как отрицанием гуманистической установки, основанной на вере в то, что человек способен ограничить власть разумностью или моральностью. Напротив, власть делает человека таким, как ей нужно. Политическая антропология М. Фуко озабочена не конструкцией или легитимацией «хороших» демократических институтов, а установлением диагноза болезни общества. Чтобы исправить человека, необходимо вылечить общество. Поэтому Фуко определяет философа как клинициста цивилизации.

Фуко исходил из установки, что порядок власти был и остается изначальным, и этим резко отличался от философов Просвещения, которые считали его продуктом конвенционального соглашения людей, изнуренных анархической борьбой всех против всех. Этот порядок Фуко понимает шире, чем власть в форме права или политики, и определяет его как условие возможности что-либо познавать, оценивать, говорить и чувствовать. Этот порядок проявляется в категориальных структурах философии, научных классификациях и даже в визуальных кодах искусства. Вместе с тем Фуко дистанцируется от стремления открыть власть в ее чистом виде или постичь ее последние цели или причины.

Сущность власти ускользает от всех, и поэтому нельзя доверять даже собственным очевидным столкновениям с нею. Эти проблемы заставляют Фуко искать новую стратегию субъекта в его игре с неуловимой, анонимной и вместе с тем всепроникающей властью. Слишком наивно думать, что можно ухватить власть в ее сущностной форме и таким образом исправить и легитимировать ее эмпирические формы. Власть функционирует как совокупность микроскопических и анонимных структур, определяющих мысли и представления человека, интегрирующих его анархические спонтанные переживания и желания в коллективное тело государства. Поэтому работы Фуко 1970-х гг. пронизаны исследованием «микрофизики власти» в следах и эффектах так называемых «дисциплинарных пространств» общества — в тюрьмах и больницах, в школах и казармах.

Человек определяется у Фуко не как субъект, то есть господин, а как марионетка власти: человек, о котором говорят и к освобождению которого призывают, с самого начала выступает результатом угнетения, которое гораздо древнее, чем он сам. Его душа живет в нем и задает экзистенцию, которая сама есть сцена господства, где исполняется власть над телом. Точно так же душа — это инструмент политической анатомии, темница тела. Надзирающая и наказывающая власть воплощена в тюрьмах и больницах, школах и казармах, в монастырях и университетах. Задача этих дисциплинарных пространств состоит в том, чтобы путем точечных чувствительных воздействий на тело добиться подчинения индивидуального тела коллективному, сделать душу индивида подобием общественной машины. Если у Гоббса и других философов Просвещения власть выводится как результат общественного договора и добровольных ограничений, принимаемых с целью самосохранения, то у Фуко порядок сам формирует своих субъектов. Это переворачивает традиционную политическую антропологию. Фуко стремился постичь материальную инстанцию угнетения в ее конституирующей функции. Это противоположно тому, что исследовали Гоббс в «Левиафане» или общая теория права, для которых проблема состояла в том, чтобы вывести из множества разнонаправленных индивидуальных воле единое государственное тело.

Этот поворот в политической антропологии приводит к деконструкции всей практической философии эпохи Просвещения. Например, в «Истории сексуальности» Фуко показывает неоправданность надежд на сексуальное освобождение при по-

мощи психоанализа. Напротив, именно он закабальет человека гораздо эффективнее, чем прежние негласные нормы и запреты. Такова эволюция власти: от права на смерть и телесное наказание к надзору и далее к формированию внутренней самодисциплины и самоконтроля за своими душевными аффектами. Чем интенсивнее человек озабочен сексуальными проблемами, чем больше он интересуется и практикует психоаналитическое просвещение, тем сильнее он попадает под власть психиатрической инквизиции и вынужден признаваться в том, что даже сам в себе не знает и не подозревает. Очевидна квазиполицейская функция психоаналитика, который внедряет общепринятую рациональность в самые интимные уголки человеческой души. Это пример того, как понятие освобождения выполняет на практике порабощающие и угнетающие функции.

Несомненно, теория власти Фуко проблематична. Основной ее смысл связан с пониманием того, что разум вовсе не занимает в общественном пространстве привилегированного места, из которого он может наблюдать и осуждать историю. Он сам зависит от того, что выступает условием угнетения. Таким образом, и «археология» вовлечена в эту игру и определяется в зависимости от власти. Более того, она диагностирует далеко не все дифференциации знания-власти. Например, она пренебрегает теми различиями искусства и техники, на которые опирался Хайдеггер, авангарда и рынка, на которые указывают сторонники постмодернистской эстетики.

Фуко рассматривал человека в горизонте возможного бытия: я — это другой, я не то, что обо мне говорят. Он постоянно стремился увидеть то, что есть, и то, что кажется очевидным, по-другому. Он называл свою теорию продуктивным пониманием свободы. Так сходятся поиски нулевого пункта исторического становления, генезиса в генеалогии и археологии Фуко и пустого пространства в его утопии свободы как перехода в мир возможности, как возможности быть другим. Однако постоянная кристаллизация возможности в действительность, сопровождающаяся различениями разумного и неразумного, нормального и ненормального, не оставляет пустоты. Собственно, всякая программа, даже если это утопия, то есть нечто относящееся к пустому пространству, ведет за собой закон и порядок. Сам Фуко как человек и мыслитель, по-видимому, это понимал достаточно хорошо и стремился обеспечить свободу необходимости выбора. При этом Фуко далек от «экзистенциальной

серьезности». Он считал, что подлинное философствование не чуждо желанию и фантазии, иллюзии и мечтательности, ибо истина как бы находится в другом мире, в то время как наш реальный мир уже охвачен сетями власти. Философствовать — это значит пытаться изменить сами рамки и нормы мышления, которые мешают жить по-другому, чем есть. Фуко далек от манихейского понимания мира как юдоли зла, но постоянно напоминал об опасности власти, которой можно избежать. В этом состоит, можно сказать, оптимизм политической антропологии М. Фуко.

Символическая антропология Жана Бодрийяра

В надежде хоть как-то гуманизировать человека после опустошительных мировых войн XX столетия все стали заботиться о правах человека и его комфорте, о спасении природы и культивировать любовь к высокому искусству. Наоборот, по мнению Ж. Бодрийяра, спасение людей приходит не со стороны позитивного, а со стороны негативного: катастрофы, эпидемии, наркомания, психические расстройства, терроризм и прочие формы зла — только они уничтожат наиболее распущенных и образумят наиболее рассудительных людей. Книги Бодрийяра направлены как бы поперек течения времени. Как будто проснувшись после тяжелого похмелья, философ с ужасом оглядывается вокруг и вспоминает вчерашнюю оргию.

Современный человек живет в стерильной обстановке (общество стало гигантским профилакторием), утратил способность сопротивляться вирусам. Стали исчезать люди, способные переживать чувство ответственности за происходящее. Рынок стимулирует кипучую деятельность, ускоряет обращение товаров и денег, но при этом утрачивает связь с тем, ради чего все это, собственно, должно двигаться. Он стимулирует движение ради движения. Рыночная экономика порождает мобильного индивида, который осваивает весь мир в поисках выгодных сделок. Он приводит в движение товары, деньги и идеи. Но сегодня это похоже на то, как мотор начинает работать вразнос: выключено зажигание и прервана связь с трансмиссией, однако топливо сгорает в результате перегрева стенок цилиндров. Так и рынок начинает работать сам на себя и буквально все оценивать скоростью циркуляции. Он уже не регулируется даже законом стоимости, и сегодня мало кто понимает причины скачков

индекса Доу Джонса, потому что никто не знает, сколько стоит доллар на «самом деле». Товары продаются по принципу «дороже, чем дорого», а деньги, утратившие связь с материальным обеспечением, становятся чисто спекулятивным знаком, символическим капиталом. Отрыв от закона стоимости приводит к тому, что экономика превращается в чистую спекуляцию — производство и циркуляцию символической продукции.

Глубочайшие изменения произошли в сфере искусства. Вместо дискуссий между представителями различных непримиримых направлений сегодня царит полное безразличие к различиям, и они воспринимаются как само собой разумеющееся, встречающееся буквально на одном полотне, одна половина которого может быть выполнена в классической, а другая в постмодернистской манере. Искусство перестало творить идеальные образы, выражающие идеалы красоты. Наряду с растворением вещей в искусстве происходит растворение искусства в вещах. Перечеркнув границу утопии и реальности, оно исчезает само. Таким образом, есть какая-то связь дизайна и акций авангардистов, протестовавших против производства прекрасных произведений, которыми может наслаждаться утомленный повседневными делами человек, против места и времени, отведенных искусству: выставочных залов и музеев, театров и концертов, которые посещаются в свободное от работы время. Как бы высокомерно мэтры современного искусства ни относились к дизайнерам и модельерам, они делают общее дело — воплощают эстетические каноны в реальность и этим способствуют исчезновению как реальности, так и искусства. Эстетическое, по мнению Бодрийяра, теперь уже ничего не выражает ни вне человека, ни внутри его. Оно соотносится само с собой и тоже становится похожим на работающий вразнос механизм. Циркуляция стилей и форм, смена моды заменяет проблему оправдания и обоснования, которая раньше соотносила изменения в искусстве с изменениями социально-культурных парадигм, ломкой мировоззрения и самопонимания человека.

Современное сексуальное тело разделяет судьбу искусства, которую Бодрийяр называет транссексуальностью, в смысле трансвестивности, игры смешения половых признаков (в противоположность прежнему обмену мужского на женское), основанной на сексуальной индифферентности, изменении пола и равнодушии к сексу как наслаждению. Прежде сексуальное было связано с наслаждением, и это стало лейтмотивом освобождения. Транссексуальное харак-

теризуется тем, что в отношениях полов речь идет об игре знаками формы, жестов и одежды. Будь то хирургические (пересадка и изменение органов) или семиургические (перекодировка знаков в процессе моды) операции, речь идет о протезах.

Миф о сексуальном освобождении живет в реальности в разнообразных формах, но в воображении доминирует транссексуальный миф, включающий своеобразную игру андрогина и гермафродита. После оргии сексуальной революции появился трансвестит. После жадного распространения всяких эротических симулякров наступил транссексуальный кич во всем блеске. Постмодернистская порнография в результате своего театрального распространения утратила амбивалентность.

Кибернетическая революция показала амбивалентность мозга и компьютера и поставила радикальный вопрос: кто я — человек или машина? Дальнейшее продолжение следует с революцией в биологии: кто я — человек или клон? Сексуальная революция в ходе виртуализации наслаждения ставит столь же радикальный вопрос: кто я — мужчина или женщина? Политические и социальные революции, прототип всех остальных, поднимают вопрос об использовании собственной свободы и своей воли и последовательно подводят к проблеме, в чем, собственно, состоит наша воля, чего хочет человек, чего он ждет? Вот поистине неразрешимая проблема! И в этом парадокс революции: ее результаты вызывают неуверенность и страх.

Панорама дискурсов ведущих философов XX в. приводит к тому неутешительному выводу, что путь человека проблематичен и в этих условиях уже бессмысленно пытаться определить идею, природу или сущность человека. Вместе с тем, отрицательный результат такого рода попыток не должен скрывать, что так или иначе общество добивается упорядоченности не только в поведении, но и в переживаниях людей. Каждая культура находит свои более или менее эффективные способы социализации и цивилизации человека от первобытных табу и строгих моральных запретов до медицинских рекомендаций и рекламы, показывающей, как надо жить. Философская антропология, отслеживая и анализируя разнообразные дисциплинарные практики, помогает человеку сохранить чувство меры, когда дело доходит до протеста, и отстаивает свободу выбора, когда речь идет о новых формах власти в форме знания, заботы о себе и продления жизни.

Литература

1. *Губин В., Некрасова Е.* Философская антропология. М.: ПЭР СЭ, 2000.
2. *Золотухина М., Болдина Е. В.* Философская антропология. Ростов н/Д: ИКЦ МарТ, ИЦ МарТ, 2006.
3. *Ильин В. В.* Философская антропология. М.: Книжный дом КДУ, 2006.
4. *Марков Б. В.* Философская антропология. СПб.: Лань, 2008.
5. *Омельченко Н. В.* Опыт философской антропологии. Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2005.

ГЛАВА 21

Аналитическая философия

Аналитико-рациональный стиль мышления складывался, начиная с Аристотеля. Семантические идеи софистов и стоиков, концепции Скота и Оккама, Бэкона, Гоббса, Локка, Беркли, Юма способствовали его совершенствованию. К современному типу аналитического мышления причастны Декарт, Лейбниц, Кант, Brentano, Пирс, Мейнонг. В традиции, идущей от Фреге и Рассела, а затем Витгенштейна, уже решалась проблема установления границ плодотворного использования аналитического мышления. Венский кружок Шлика, Берлинский — Краузе, Рейхенбаха и Дубислава, Пражский — Франка, Львовско-Варшавская школа Тарского и Лукасевича, развитие логического позитивизма, как соединение австрийских корней и аналитической философии Мура и Рассела, в Англии, а после Второй мировой войны в Америке и других странах, дает начало аналитическому движению.

Аналитики широкоизвестны, а их концепции интенсивно используются. Подводящий итог XX столетию, англо-американский справочник «Сто философов XX века» (1998) включает в их число 27 аналитиков, и определяет 10 аналитических школ и направлений, среди которых фигурируют позитивизм Конта, эмпиризм, легальный и логический позитивизм, лингвистическая и аналитическая философия, новый реализм, позитивизм. Осмысление перспектив аналитической философии, которая испытывает огромное влияние радикальных изменений в философии, культуре и науке в конце XX века — актуальное и интересное занятие, раскрывающее последовательное выдвижение в центр обсуждения философии логики, эпистемологии, языка, сознания и т. д.

Эта философия неоднородна; в ней много самых разных и непохожих теорий. Философы, которые предложили наиболее интересные для своего времени передовые методологии, известны. Это Дж. Э. Мур, Д. Рассел, А. Н. Уайтхед, Л. Витгенштейн, А. Айер, К. Р. Поппер, Г. Райл, П. Ф. Стросон, У. Ван О. Куайн, Р. Рорти, Д. Р. Серл, Х. Патнэм и др. Есть видные аналитические философы, как Я. Хинтикка, Э. Крипке, Дж. А. Фодор, Дж. Андерсон, Т. Нагель и др. Аналитическая философия практикует нетрадиционное деление философии на области. Здесь нет привычных теорий познания, онтологии, социальной философии, философской антропологии, как в континентальной философии. В центре ее стоят эпистемология, логика и моральная философия. *Эпистемология* занята исследованием эмпирического познания, условиями его истинности и проблемой существования внешнего мира. *Логика* включает не только построение символических теорий и определение законов мышления, но и положения о категориях и методологических процедурах, лежащих в основе познания. Аналитик отнесет к «логическим» проблемам то, что можно отнести к области идей и рационального познания. *Моральная философия* включает этику, «философскую антропологию» и «социальную философию», проблемы ценностей человека и сообщества. Как правило, все идеи в аналитической традиции вырабатываются в ходе корректной, детальной и конструктивной критики и полемики, что является своеобразной культурой общения философов при анализе концепций. Аналитики враждебны всякому догматизму; их системы открыты для совершенствования и развития. Они много пишут общедоступных философских сочинений, читают популярные лекции по всему миру. Прогресс в философии аналитики видят в изменении перспективы, точки зрения в постановке проблем.

Выделяют три парадигмы в аналитической философии, последовательно сменяющие друг друга. Первая — *парадигма реальности* (1903–1935) — формируется в борьбе между абсолютным идеализмом и неореализмом, когда эпистемология занимает ведущие позиции, а реализм становится онтологическим базисом аналитической мысли. Вторая — *парадигма языка* (1935–1970) — становится в бурной полемике сторонников «расселовского» и «витгенштейнианского» подходов к языку, сторонников философии логического анализа и лингвистической философии. В этот период аналитики постепенно отходят от эпистемологического реализма и переходят на позиции лингвистического идеализма. Третья — *парадигма плюМ*

реализма — формируется примерно с 1970 г. после распада лингвистической философии. Главная ее идея — мирное сосуществование философских систем, в основе которых лежат различные языковые и логические структуры. Возникают антиреалистические, индетерминистские и постмодернистские концепции. В последние десятилетия XX в. аналитическая мысль ищет новые «классические» ориентиры на пути построения реалистического плюрализма.

В основных методологических позициях аналитической философии С. В. Никоненко выделяет семь базисных типов теорий, в которых существуют разнообразные вариации: теория соответствия, теория логического анализа, теория анализа обыденного языка, антиреалистическая теория, натуралистическая теория, неопрагматистская теория и теория внутреннего реализма. В каждом типе теорий существуют свои ответы на главные вопросы аналитической философии и оригинальные трактовки определения и приложения аналитического метода, несводимые к трактовкам других теорий.

Таким образом, если сопоставить три парадигмы и семь базовых теорий аналитической философии, то получится следующая картина: парадигма реальности — теории соответствия и логического анализа; парадигма языка — теории логического анализа, анализа обыденного языка, антиреалистическая и неопрагматистская теории; парадигма плюрализма — теория анализа обыденного языка, неопрагматистская, антиреалистическая и натуралистическая теории, теория внутреннего и символического реализма.

«Человеческая форма» реализма все еще — традиция, язык и идеи которой уступают в концептуальной четкости языкам таких традиций, как лингвистическая философия, антиреализм, неопрагматизм и др. Поэтому такие новшества, как внутренний реализм, рациональность традиции, нарративная логика, конструирование миров и т. д., будучи, несомненно, новым словом в аналитической мысли, нуждаются в развитии, критике и переработке. Современная аналитическая философия существенно реформируется, сближаясь с континентальной философией, стремится стать синтетическим учением о человеке, мире и познании, ориентируясь на культуру и философию в целом. Она пытается преодолеть постмодернистский релятивизм.

Аналитическая философия как внеациональная, внеаправленческая становится базой, на которой осуществляются конвергенция (с трансцендентальной феноменологией, с психоанализом), попытки синтеза лингвистического анализа со структурализмом,

герменевтикой. Не случайно Дж. Остин называл философию позднего Витгенштейна «лингвистической феноменологией». Хабермас, Рикёр и Апель призывали к альянсу с аналитиками, всерьез беспокоясь о судьбах своей философской традиции. В аналитическом ключе работают и представители других направлений (прагматизм, феноменология, марксизм, религиозная философия и т. п.). Четверть века назад П. Рикёр отмечал, что язык является общей областью философских исследований, ибо в этой области пересекаются исследования Витгенштейна, английской аналитической философии, феноменологии, Хайдеггера, герменевтики, работы в области религии, антропологии, мифа, психоаналитические исследования. Отказ части аналитиков от философской терминологии остается чисто декларативным. Враждебное отношение к метафизике (как и борьба против системосозидателей, сторонников автономии философии, почитателей истории, сентименталистов и назидателей) совсем не означает, что в своей деятельности аналитики не исходят из определенных метафизических предпосылок. К таким сугубо *метафизическим предпосылкам* можно отнести эмпиризм в форме феноменологизма или физикализма, методологический натурализм, сведение философии к логике, отождествление познания с наукой, абсолютизацию обыденного сознания и «повседневного языка».

В аналитической философии сложилась ситуация, когда аналитическая философия, сохранив свой имидж, вобрала в себя большинство проблем континентальной философии, и на смену одной лидирующей программе выдвигается целый спектр альтернатив. Появились работы, в которых предпринимаются попытки оценки тенденций, альтернатив, программ неоаналитической и постаналитической мысли, попытки прогнозировать развитие аналитической философии, выделения новых тенденций и исследовательских направлений. Крипке и Фодор радикально преобразовывают философию языка. Постаналитики (Патнэм, Рорти, Роулс, Нозик, Макинтайр) идут за аналитический горизонт. Рефлексия по поводу собственной истории является новой чертой развития аналитической философии начиная с конца 1980-х гг. Все это подтверждает тот факт, что ни одна живая философская доктрина не остается неизменной, ее содержание несводимо к изначальным канонам периода становления. Аналитическая философия претерпела значительные, порой даже принципиальные изменения за последние четверть века, но осталась тем не менее стабильной в своих основах и фундаментальных методологических установках. Среди них —

скрупулезное описание, критико-аналитическая деятельность, претензии на статус метафилософии. Способ познания обусловлен способом выражения (языком, действием) и анализ способа выражения имеет логический приоритет по сравнению с вопросами познания, а тем более познаваемых объектов.

Аналитическая философия оформляется как своеобразная методологическая реакция на «классические» способы философствования, как противопоставление «гносеологической стерильности» и созерцательности идеализма и видит в философии, прежде всего, не теорию, а метод «философского анализа», и пытается переориентировать философию на исследование языковой проблематики и науки. Как писал Р. Карнап: «Если все утверждения, говорящие о мире, принадлежат физической науке, то что остается для философии? Для научной философии остается метод: метод логического анализа», с программой элиминации традиционной метафизики. Эта программа была начата с позиций эмпиризма, позитивизма Д. Юмом, Э. Махом, а продолжена с позиций развивающейся логики Г. Фреге, Б. Расселом, Л. Витгенштейном и подхвачена кружком М. Шлика. Недооценка роли языка в познавательной и практической деятельности (даже в сугубо рефлексивных направлениях как феноменология и трансцендентальная философия) уступила место подлинной *абсолютизации языка*. Все проблемы решаются на языковом уровне, а критерии анализа усматриваются в самом языке. Язык становится не только средством очищения и компонентом познавательной деятельности, но и единственной средой, в которой протекает вся сознательная и бессознательная жизнь человека. Философствование, связанное с анализом языка, является не только стилем мышления, но и определенной философской позицией. Члены Венского кружка предложили создать «универсальный язык» науки, то есть устранить разрыв между словами и опытом, а также избавиться от двусмысленностей обыденного языка, лежащих в основе рассуждений современных метафизиков. Символом мечты стал проект создания «Международной энциклопедии унифицированной науки», заверченный в конце 1930-х гг. Карнапом и Нейратом при содействии Морриса и Дьюи. Энциклопедия стремилась интегрировать методы и результаты конкретных наук, но постепенно трансформировалась в тщательное рассмотрение логических подробностей.

Конечно, аналитики прошли *этапы классических форм*. Первые («романтические») формы аналитической философии XX в.

были представлены именами **Фридриха Людвиг Готлоба Фреге** (1848–1925), **Бертрана Рассела** (1872–1970) (у которого можно найти зачатки всех последующих форм анализа) и раннего **Людвиг Витгенштейна** (1889–1951), которые продолжили традицию редуکتивного анализа английского эмпиризма, но придали ей совершенно иной вид. *Расселовский метод анализа* — метод онтологической редукции, то есть сведения знания о сложных объектах к знанию о простых и конечных сущностях. Проблема обнаружения конечных составляющих реальности и знания — «логических атомов» — была сквозной на протяжении всего творчества Рассела, так же как идея построения на их основе (вкуче с другими) непротиворечивой логической и философской теории. На различных этапах творческой деятельности Рассела понимание «логических атомов» менялось от платонизма до субъективного идеализма, а вместе с тем видоизменялась аналитическая процедура. Прогресс в философии Рассел связывал с аналитической деятельностью, поскольку пытался логически распутать все проблемы, доставшиеся философии в наследство от прошлого, освободить ее от спекулятивного системотворчества. При этом он не отрицал полностью метафизических функций философии, полагая, что философия способна дать новое знание о мире. Другими словами, это глубинный логический анализ языка, противопоставленный «поверхностному» грамматическому анализу. Математическая логика выступает при этом универсальным средством решения философских и научных проблем.

Философия раннего **Л. Витгенштейна** отмечена логицизмом и редуktionизмом, строится с ориентацией на дедуктивные методы математики, а философия языка принимается за основу всей философии. Он считал, что обычный язык затемняет логическую форму, смешивая логически правильные, нелогические и бессмысленные высказывания, что и становится источником псевдопроблем в философии. Анализ должен сделать каждое предложение адекватной картиной реальности, которую он описывает. Следует перевести дескриптивные, сложные предложения в атомарные. Хотя он не сводил философию к анализу, а задачу философии видел в «логическом анализе различных способов выражения действительности» — с помощью мистического созерцания мира как целого с целью установления того, что можно говорить осмысленно, а о чем осмысленно говорить нельзя.

Анализ логических проблем полон для Витгенштейна экзистенциальной напряженности: в отчетливости мыслей, смысловой

прозрачности языка он как бы ищет искомую нравственную чистоту, смысл жизни, подлинные и мнимые ценности, идеалы, судьбы европейской цивилизации и духовной культуры, человеческое Я, счастье, долг, Бог. Он говорит, что пережитое не столько «высказывается», сколько «показывает» себя, проявляет в эмоциональной тональности раздумий. Эти идеи нашли отражение в «Дневниках 1914–1916» и «Логико-философском трактате» (1921). Предисловие Б. Рассела к «Трактату» и разработка идей Витгенштейна, истолкованных в позитивистском ключе философами Венского кружка, отличаются от его собственного понимания проблем. Его мысли выстраиваются в философию подвижных понятийно-речевых форм. Новый подход состоит в том, что на основании анализа языка, осуществляемого особыми методами с особой целью, он делает эти мысли ясными. В «Трактате» философские проблемы увязываются с логикой: постижением природы логического, универсальных черт языка, его информативно-познавательных возможностей. Корреляция «мир—логика (язык, познание)» имеет проблему *границы* между тем, что может быть сказано ясно, в логически отчетливой форме *знания* о мире, фактах, объектах, и тем, что в принципе не укладывается в формы знания и должно постигаться иначе.

Логический позитивизм Венского кружка продолжил лингвистическую и логицистскую традицию анализа, который стал выполнять функции прояснения лингвистических и логико-методологических проблем науки. Эти позитивисты приняли и трансформировали некоторые центральные идеи «Трактата». Они нашли в витгенштейновском понятии тавтологии ключ к пониманию природы логики, то есть и природы философии. Логические истины, трактуемые как тавтологии, исключали фактуальное содержание. В рамках осмысленного нет места для метафизики. М. Шлик согласился, что логическая форма не может быть описана, а философия должна быть деятельностью. Карнап отрицал идею невыразимости логической формы и оставлял место метафизике и, как следствие то, что анализ логической формы высказываний утверждений о мире становился «логикой науки». Поскольку логические истины лишены фактуального содержания, то и философия тоже: она могла бы иметь осмысленные утверждения, но без денотатов, то есть пустые. Эта концепция оставляла место для философии философских высказываний, но не открывала места для метафизики. Метафизика отрицалась на основании условий значения.

В рамках логического позитивизма были разработаны два вида анализа. Классический вариант *гносеологического редукционизма*, смысл которого сводился к надежному обоснованию значений наших высказываний на гносеологически элементарной основе. В антиметафизической программе редукционистский анализ функционально выполнял ту же самую роль, что и в традиционной метафизике — прояснял основания для последующего синтеза. Задача была простой — воссоздать из «абсолютно достоверных кирпичиков» — «базисных предложений» (интерсубъективно проверяемых через наблюдение, как писал К. Поппер) — «унифицированное знание», «единую науку», «единый язык науки», под которым подразумевался *язык физической науки*. В отличие от традиционной метафизики это единство мыслилось не как объектное, или онтологическое, а как *единство языка* (или в эмпирическом варианте — *единство научного метода*).

Другими словами, здесь еще не была потеряна связь с «фундаменталистским» подходом и традиционной физикалистской парадигмой, истоки которой в философии Бэкона, Локка и Декарта. Несостоятельность (гносеологическая и методологическая) *критерия верификации* (невозможно полностью проверить ни одно утверждение науки) заставила его сторонников смягчить этот принцип (идея подтверждаемости), который вскоре потерял значение главного критерия анализа. Карнап ввел в язык науки теоретические термины, которые «открыты», принципиально несводимы к терминам языка наблюдения. Он строит тип анализа, связанный с идеей «единой науки» и построением идеальных языков. Анализ языка науки он сформулировал как проблему *логического синтаксиса языка науки*, состоящего в формализации правил построения и преобразования языка науки. В применении к синтаксису Карнап сформулировал и принцип толерантности. Построение все более полных формальных языков должно было приблизить язык к естественному и выявить концептуальный каркас, структуру и повседневные способы мышления. Разработка верификационного критерия значения, в конечном счете, привела его к принятию физикалистской программы, в рамках которой предполагалась трансляция всех других дисциплин, включая психологию, к «базисному» языку физических наблюдений. Поскольку философия понималась как анализ логики науки, а вопросы «метафизические» и «внешние» об отношении языка научной теории к реальности признавались неправомерными, то вскоре эти утверждения были подвергнуты критике и пересмотру.

Так, Гемпель предлагает принять существование в научной теории метафизических терминов и предложений. Большое влияние при принятии этой точки зрения сыграли работы И. Мейерсона, Э. Берта, А. Койре, которые показали, что в истории науки неизбежно столкновение с метафизическими проблемами в традиционной формулировке. Создание исторической модели развития знания неизбежно требует обращения к метафизике. Зафиксирован ряд принципиальных позитивистских установок, сохраняемых в аналитической философии: признание эффективного анализа с помощью формальных правил построения и преобразования языка, зависимость анализа от языкового каркаса определенного контекста и для определенных целей, ориентация на то, что онтология создается в рамках языкового каркаса физической теории.

Более радикальным отступлением от редуктивизма были у представителей лингвистической философии (или «анализа *обыденного*» (*естественного*) языка») поздний Витгенштейн, Остин, Райл, Уисдом, Стросон, Малкольм. При анализе обычного естественного языка они выявляют, что значение терминов и высказываний можно обнаружить только в реальном словоупотреблении, в контексте языковой практики, что и послужило базой особого *контекстуального* типа нередуктивного анализа. Поздний Витгенштейн показал логическое *поведение* понятий, заключенных в живой речевой практике. Язык не является простым логическим зеркалом мира, а вплетен в многочисленные «формы жизни» людей, реализуя себя в речевых актах и утрачивая суть в статике, покое. Приемы «высвечивания» языка («языковые игры») как бы «показывают» его в деле, в действии. Философия сближается с особым рода герменевтикой, прояснением механизмов языка, его ролей, смысловых функций в разных ситуациях. Эти идеи стали основой «лингвистической» (названной «терапевтическим» позитивизмом) ветви аналитического движения.

Программу снятия традиционных проблем *Оксфордская школа* начала осуществлять с критики традиционных представлений о знании и языке, с критики априоризма квазионтологических и квазидескриптивных утверждений и с анализа универсалий. Нет никакого доязыкового знания и видения мира. Но язык не является некой реальностью, параллельной действительности, он не есть зеркальное отражение природы или мышления человека. Подобно обществу он является сложной многофункциональной *системой*, главное предназначение которой — осуществлять общение между

людьми. Когда мы говорим о мире, некоторые слова имеют референциальную функцию, а другие — классификационную, которые осуществляются только в процессе акта коммуникации. Лидер школы Дж. Остин развивал «лингвистическую феноменологию». Вначале он занимался «перформативными» (исполнение некоторого действия) и «констатирующими» (дескриптивными, истинными или ложными) высказываниями. Позже он преобразовал свою концепцию в теорию «речевых актов» (оказавшую влияние на Ю. Хабермаса): локутивного (говорения), иллокутивного (осуществления языковой функции вопроса, приказа...) и перлокутивного (вызывающего целенаправленный эффект влияния на чувства и мысли воспринимающих речь людей).

Расширение философского содержания лингвистического анализа и внесение в него под давлением критиков метафизической проблематики превращают лингвистический анализ в *конМ центуальный*, который получил развитие в «*дескриптивной меМ тафизике*» П. Стросона, занятой определением структур и связи фундаментальных категорий мышления и отношения структуры языка и структуры реальности. Им отстаивается коммуникативно-интенциональный подход к языку, который разделяют Дж. Остин в теории «речевых актов», П. Грайс, Д. Сёрл и др.

После отхода от *логицизма*, разработанного Расселом, логика развивается по пути нарастающей плюрализации. В то же время приобретают широкий резонанс исследования в области семиотики, лингвистики и экспериментальной психологии. Прошедший кризис лидирующей до 1960-х гг. неопозитивистской программы поставил вопрос о судьбах аналитической философии, о ее новой программе. Крушение господства логического эмпиризма датируется выходом в свет статьи К. Гемпеля «Проблемы изменения в эмпирическом критерии смысла» в 1950 г. Закреплено оно было опровержением Куайном и Дэвидсоном «догм эмпиризма», что явилось началом самоопровержения программы аналитической философии как эпистемологически ориентированной философии. Сложившаяся под влиянием классического анализа аналитическая традиция мысли становится во второй половине XX в. господствующей традицией англоязычной философии, а аналитический стиль мышления — доминирующим.

Переход от логического анализа к лингвистическому был связан с анализом коммуникативных функций языка, что означало включение этого языка в контекст деятельности. Этот пункт является

основным для дальнейшей эволюции *лингвистической философии* и узловым средством терапии. Если язык (как инструмент познания и коммуникации) и знание, которое он выражает, представляют собой слитное целое и если различные группы людей имеют инвариантные знания и разнообразную деятельность, то неминуемо существуют различные «картины мира», которые нельзя объединить в одну «картину». Представители предшествующей философии искали «сущность» или «единую картину объекта», а классическая лингвистика смотрела на язык как на единую монолитную структуру. Задачей лингвистической философии становится разрушение этих «семантических иллюзий», взамен которых предлагается языковый и философский полиморфизм. Далее вся «логика» лингвистического анализа срывается автоматически. Если невозможна логическая экспликация таких терминов, как «знание», «реальность», «опыт», «сознание» (слова, вокруг которых возникала «метафизическая эманация»), то есть если они имеют различный смысл в зависимости от контекста, то бессмысленно искать одно-единственное универсальное значение. Невозможно существование единой теории значения, не существует критерия для разграничения знания от мнения. На место *гносеологического субъекта* предшествующей философии выдвигается некий «X» — отдельный индивид, а философская деятельность сводится к выяснению мотиваций, информированности и способности этого индивида реализовывать свои знания в процессе коммуникации с другими индивидами.

С течением времени менялся состав логических средств, необходимых для философского анализа. Сначала *синтаксис* представлялся единственным аспектом языка, поддающимся формализации, затем *семантика* и *прагматика* конституировали метатеоретические проблемы. Происходит расширение средств языкового анализа.

Антиметафизическая установка логических позитивистов была трансформирована, поскольку причина философских заблуждений полагалась в «глубинной грамматике», порождающей парадоксальные предложения и лингвистические ловушки. Заблуждения исчезают после прояснения и описания обычных способов употребления слов и выражений, включения их в контексты человеческой *коммуникации*, введения в качестве критерия осмысленности требования возможности антитезы любому употребляемому слову. Так, аналитическая философия выступила синонимом лингвистической философии. Даже история философии вслед за Дж. Г. Льюисом,

Б. Расселом, Г. Рейхенбахом, например у Дж. Пасмора, представляется как борьба метафизической (спекулятивной) и критической (аналитической) традиций, при этом мудрецы-метафизики опираются на непосредственную интуицию, а философы-критики — на логику. В. Штегмюллер сводит весь круг проблем в истории философии к аналитическим.

Таким образом, различные виды современной аналитической философии зависят и во многом определяются характером используемых в них *аналитических методов*. По своему типу они классифицируются на *редукционистские* (онтологический, теоретический, и методологический редукционизм) и *нередукционистские (контекстуальные)*. По характеру используемого языка (язык символической логики или естественный язык) их подразделяют на *формальные* и *неформальные*. Редукционный (от которого современные авторы отказались) или *атомистический анализ* — получение конечных абсолютно простых понятий и значений. Роль атомов анализа выполняли классы мимолетных объектов опыта или части их (впечатления, по Юму) и предполагаемые их копии в воображении и памяти (идеи, по Юму). Это и были «кирпичики», на основании которых и стремились объяснить картину мира. Они и были логически независимыми в отношении своего существования атомами логического атомизма Рассела.

П. Ф. Стросон выделяет три концепции аналитической философии: *картографическую* (утверждающую наличие некоторых отношений между некоторыми понятиями), *терапевтическую* (философ-аналитик лечит интеллектуальные расстройства в философствовании) и *грамматическую* (признающую возможность существования теории и стремящуюся раскрыть неявную структуру нашего концептуального мышления), которая им раскрывается как «*позитивная систематическая теория анализа*», и обнаруживает связи нашей концептуальной системы (базисной концептуальной структуры). Задача философии в этом случае — получить ясность в отношении наиболее общих структурных деталей концептуального мышления и прояснить структуры нашего мышления и опыта. По Стросону, фундаментальные узкотехнические понятия философии разыскиваются в обыденной речи, и его концепция ближе к дескриптивной феноменологии. Англичанин С. Кёрнер, рассуждая о некоторых методах и результатах философского анализа, к числу важнейших методов относит сократовский — майевтики, декартовский — сомнения, кантовский — трансцендентальный,

диалектические методы Гегеля и Маркса, гуссерлевский — феноменологический, лингвоаналитический — Витгенштейна и ряд других. Скандинавец А. Стиген предлагает метод «логографического анализа», который позволит нам достигнуть ясности в нашем концептуальном ландшафте.

Философы-аналитики видят оправдание философской деятельности в философско-критическом анализе. Многие аналитики видят образец философского анализа в деятельности Дж. Мура, метод которого (концептуальный (лингвистический) анализ различных фраз естественного языка) заключается в доведении до абсурда метафизических утверждений путем вскрытия их буквального смысла и содержания.

Анализ не привел к отказу от решения кардинальных философских проблем, упразднению универсалистического, монистического типа философии. Постпозитивистские формы философии, предложившие новые модели языка и знания, тем самым выступили с ревизией принципиальных догм аналитической философии (неопозитивизма), что актуализировало появление многообразных моделей (концептуалистских, холистских, историцистских, прагматических и т. п.) языка и знания. Гносеологическая и метафизическая парадигма «лингвистического поворота» — поиск объективных оснований языка и знания — нуждалась в переосмыслении и пересмотре в свете новых моделей языка. Парадигма утверждала, что наш *концептуальный каркас языка* — функция от способа выражения понятия и анализ первичного носителя выражения и коммуникации — предшествует любому осмысленному дискурсу о понятиях, а тем более реальности. В этом контексте центральной проблемой все же остается выяснение того, каким образом слова означают то, что они означают. Функционально-концептуальная концепция значения (Дж. Остин, Г. Райл) с прагматическими и операционалистскими элементами дает более точную и полную характеристику языка и преодолевает «созерцательность» и абстрактность других теорий значения.

Прагматический анализ (У. Куайн, Н. Гудмен) основное внимание посвящает интерпретации научного знания и средств его логической обоснованности, тогда как проблемы метафизики получают иное звучание. Н. Гудмен утверждает онтологический релятивизм и методологический номинализм, так что физикалистские и феноменологические системы одинаково правомерны. Плюралистическая версия мира и познавательный характер эстетического опыта

дает ему возможность утверждать, что наш горизонт состоит из способов описания всего того, что подлежит описанию. Версии мира состоят из научных теорий, живописных изображений, литературных опусов и т. п., лишь бы они соответствовали стандарту и проверенным категориям.

Куайн считает, что ясность научной схемы есть результат «логической формы» или «*онтологического допущения*», которые приписываются системе знания в логических терминах. Работая внутри системы науки или знания, исследователь не может избежать онтологических допущений. Мир у Куайна — физический и реальные различия выражаются в физических терминах, так что значения, интенционал и пропозициональные установки всех видов не являются частью реальности. При этом Куайн заявляет, что мы вообще не можем понять, как выглядит мир для высказывающегося субъекта: язык определяет онтологию частично, поскольку всевозможные несовместимые друг с другом миры одинаково совместимы с языком. Логическая форма завалена предметными отношениями. Эта стратегия У. Куайна, названная «*семантическим восхождением*», требует перехода от рассуждений в определенных категориях к рассуждениям о самих категориях. Так, при переходе к рассуждениям о контекстах, в которых уместно употреблять термины «вещь», «событие», «процесс», упрощаются тезисы о существовании или природе предположительных вещей, событий, процессов. Куайн выступил против некритического принятия онтологии теории в качестве чего-то существующего абсолютно, независимо от языка теории. Каждая языковая система — это также и определенная система знаний о мире с присущей ей онтологией, поэтому он говорит об относительной онтологии.

С другой стороны, потребности логического моделирования естественных языков, связанные с компьютеризацией знания, актуализировали разработку формальной техники для *исследования естественного языка* (Н. Хомский, Дж. Фодор, Д. Дэвидсон, Р. Монтегю, Д. Льюис и др.). Допускается, что языковые правила (как естественные формы, определяемые содержанием) поддаются логическому исчислению. Эта установка требует синтеза альтернатив логического и лингвистического анализа — в понимании языка как предмета анализа. Дэвидсон считает, что ни язык, ни мышление не организуют воспринимаемую реальность согласно фиксированным концептуальным схемам, поскольку они и мир являются лишь частью интересубъективной концептуальной структуры.

Разрушительная критика неопозитивизма изнутри (Витгенштейн, Куайн, Бергман, Селларс, Фейгл) и извне (Поппер, Лакарос, Кун, Фейерабенд, фон Вригт), как и забвение догм его разновидностей, привела к тому, что *метафизическая проблематика* вошла в аналитическую философию и приобрела не свойственную ей широту проблемного поля. Не ограничиваясь языковыми и методологическими средствами науки, современные аналитические философы ставят проблемы метафизики, онтологии, истории философии, методологии науки и техники, этики и права, философии языка, эстетики, теологии, социальной философии, философии истории, политической истории, социологии, этнографии и т. д. В рамках аналитической философии возникают течения, такие как «научный материализм» и «научный реализм».

Следует заметить, что витгенштейнианская идея автономии грамматики в конечном итоге направлена против метафизического реализма. Смысл же «научного реализма» состоит в обосновании дескриптивистского, референциального, онтологического характера терминов науки, что противоречит конвенционализму и инструментализму неопозитивизма. Тематика «научного материализма» и «научного реализма» вызвала обстоятельную дискуссию, поскольку акцент соответственно на онтологическую и гносеологическую проблематику, научную рациональность зафиксировал обращение к традиционным философским проблемам, в недавнем прошлом отвергаемым как «бессмысленные». Правда, предметом этих аналитиков становятся не реальность и познавательные факты, а система высказываний о бытии и познании и логические связи между суждениями. В частности, Р. Рорти полагает, что возможна позиция вне противопоставления реализма и антиреализма, как у Хайдеггера. Чтобы выйти за границы метафизики, надо найти словарь, который исключит саму возможность контраверсий. К нейтральному языку можно апеллировать только при ограниченных словарях. Идея состоит в получении словаря временно несоизмеримого со старым, чтобы уйти в сторону и забыть этот вопрос.

Д. Дэвидсон в концепции «*аномального монизма*» подчеркивает несводимость ментального к физическому, поскольку законы физических и психологических событий не имеют ригористического характера. Он строит онтологию «событий», которым (как и объектам) придается базисный статус, а в своей «радикальной теории интерпретации» показывает связь семантического значения с индивидуальными и социальными структурами верований, желаний,

убеждений. Решительно критикует отождествление ментального и физического у дуалистов **Д. Деннет**. В новейшей (американской) аналитической «философии сознания» (*philosophy of mind*), занимающейся изучением механизма фиксации процессов сознания в естественном языке, заметен отход от теории психофизического параллелизма в сторону теории тождества духовного и телесного. По мнению Малколма, философы-аналитики расширительно толкуют понятия «ментальные состояния», что нередко приводит к серьезным концептуальным заблуждениям.

Наиболее развитую форму приобрела *аналитическая философия истории*, сформированная в работах А. Данто, Э. Нагеля, К. Гемпеля, У. Дрея, З. Мартина, М. Уайта, М. Мандельбаума, Р. Рорти, использующих средства логического и лингвистического анализа. Предметом является анализ теоретических результатов деятельности историка (философия историографии), анализ концептуального аппарата исторического объяснения, смысла центральных понятий, а целью — создание научной философии истории, опирающейся на рациональную рефлексию относительно используемых концептуальных средств.

Сходный анализ предмета и у *аналитической философии права* (приверженцы двух основных тенденций: Г. Харт, Р. Дворкин и Д. Ра — первой; Л. Фуллер, Д. Роулс и Р. Нозик — второй). Отправляясь от юридического позитивизма, она изучает не материальную детерминацию этико-правовых явлений, а правовой язык и правовые тексты, логический анализ правового знания, построение аксиоматических систем права, методологических проблем теории права и определяющее право как совокупность норм, принятых в соответствующем определенном порядке. Оригинальная философия права, получившая название «скандинавского правового реализма», разрабатывалась шведом А. Хегерстремом.

С 1970–1980-х гг. аналитическая философия проявляет интерес к историко-философской проблематике. Ее адепты признают, что философы прошлого разрабатывали истинно метафизические вопросы, притом с элементами аналитичности. Необходима «рациональная реконструкция» прошлых учений, чтобы выявить рациональные положения и включить их в контекст современной философии. При этом в историко-философском исследовании ценится логичность, аргументированность, тщательность и объективность. Однако заметим, что в отношении истории философии аналитики вели себя неисторически, избирательно, самовольно

осуществляя цензуру, упрощая и модернизируя концепции, как это делал Б. Рассел в книге о Лейбнице (1900). С другой стороны, аналитики разделяют историю философии (понимаемой как общетеоретическая философская дисциплина) и историю идей, которую считают нефилософской дисциплиной. Основной жанр аналитиков — рациональная реконструкция.

Метафизика, восстанавливающая сегодня свои права, уже является иной, *новой метафизикой*, обязанной частично своей формой терапии, которой она подвергалась. Будущее аналитической философии связано с решением вопроса о взаимоотношении между языком, сознанием и миром. Сознание, как и язык, одинаково внутри и вне мира. Это есть та часть мира, которая представляет и мир, и саму себя. Методы исследования этого феномена — логические (априорные) и развиваются посредством трансцендентального аргумента (признающего, что, когда есть факты, то они существуют). Так что можно говорить о мире, или о его частях, состоящих из мысленных и речевых сущностей, и о том, как мы построили из них нечто целое.

Следует отметить, что еще в Гейдельбергских лекциях 1970 г. **Э. Тугендхат** посредством проверки прежних решений основных философских проблем аналитической философии сделал вывод, что она сохранила основную философскую проблематику и обсуждает ее гораздо глубже, чем философия традиционная, поскольку освободилась от сдерживающих развитие догматических представлений. К области философии Тугендхат относит:

- 1) всякое прояснение нашего понимания, уточнение значения понятий;
- 2) формальную семантику (вместе с онтологической и трансцендентальной философией);
- 3) практические концепции (блага, добра и пр.), которые подвергаются анализу.

После критически-деструктивного шага при конструктивном (в котором предполагается рефлексия над слабостями и границами прежних понятий, вырабатывается более адекватная система понятий, тематизируется речевая деятельность) анализ становится понятийным исследованием оснований, опирающихся на языково-аналитические понятия.

Характерной чертой современной аналитической философии **Л. Дж. Коэн** считает исследование *нормативного аспекта познания*. Основной задачей аналитической философии становится прояснение, оценка, улучшение или создание различных *схем рациональМ*

ности, пользуясь которыми возможно достижение оптимальных решений не только личных, но культурных, социальных, технических и научных проблем. При этом следует отметить наличие в современности множества характеристик неклассической и постнеклассической рациональности, что связано с переходом к новому статусу бытия, которое становится динамичным, отражающим синтезы субстанции и отношения, сознательную обусловленность всякой онтологии (философия науки). Современный тип рациональности требует согласования процессуальности, конечности и относительности рациональности, как и различных концепций времени на путях преодоления разобщенности рационального, деятельностного и человекоцентрического подходов.

Представленная картина развития аналитической философии в XX в. дает основание исследователям утверждать, что аналитики не имеют общих признаков, не связаны предметным единством, имеют различные философские специальности и мировоззренческие позиции — реалистические, идеалистические, рационалистские, эмпиристские, антиреалистские и материалистические, атеистические и теистические. У них, по Рорти, произошел сдвиг от предмета исследования к стилю доказательства и мастерству аргументированной техники. Джонатан Коэн, напротив, считает, что множество разноречивых и новационных концепций аналитиков не мешает расширению, интенсивности, качеству и многосторонности *диалога*, включением современных проблем и критических аргументов, критике принятых теорий, ибо все это является свидетельством жизнелюбия и внутренней силы аналитической философии. Ее связывают не доктринальное и методологическое единство, а определенный *тип нормативных проблем* об обоснованиях и рассуждениях, базовые вопросы, связанные с основаниями принятия того или иного тезиса, а предметом становится *обоснование рационального рассуждения*.

Однако философский аналитический стиль, испытывающий влияние господствующего типа культуры, идеологии и образа науки, детерминирует нормы философской деятельности и ее параметры, диалог, выбор проблематики и ракурс их видения, направление анализа, оценку результатов и приобретает характер стойкой *траМ дицши*. Признаками этого являются:

- 1) *приверженность к рационализму и установка на научную рациональность;*
- 2) *неприятие спекулятивизма* (фрейдизма, феноменологии, экзистенциализма, философии жизни, герменевтики, философской

антропологии, постструктурализма, постмодернизма, которые с успехом используют логический анализ и его технику);

- 3) *лингвистический крен*;
- 4) *максимальное внимание к технике аргументации*;
- 5) *обращение к формальной технике*;
- 6) *отказ от претензии на сциентизм*, тяготение скорее к науке, чем к гуманитарности;
- 7) признание, что *онтологическую картину мира обосновывает наука*, а не философия;
- 8) решение кардинальных онтологических и гносеологических проблем в рамках *физикализма*.

Постаналитическая тенденция. Это была переориентация с исследования исключительно концептуальных и языковых средств на решение философских проблем *практически* *прикладного характера* — вопросов морали, политики, права, социальной жизни, человека, культуры. Новейшая аналитическая философия не отрицает программы и концептуальный аппарат философии языка, сотрудничая с философией сознания, философией действия, философией логики, философией морали, философией религии, аналитической метафизикой и т. п. Анализ языка дополняется эпистемическими и другими традиционно философскими методами. Ставится вопрос о соотношении методов анализа языка с интенциональными, трансцендентальными и другими методами современной философии. В то же время, начиная с 1980-х гг., предпринимаются попытки лишить ее главенствующего положения.

Появились новые направления исследования — философия психологии (Д. Деннет, Д. Фодор, Ч. Чихара), теория действий, когнитология, социобиология, феминизм (философия «социального различия») и радикальная философия, исследующие феноменологию человеческого восприятия и коммуникации, которые предлагают на пути междисциплинарного исследования найти новые перспективы для решения философских проблем. За всем этим стоят такие авторитетные имена, как Я. Хинтика, П. де Ман, Д. Фёллесдаль, Г. Кастанеда, Дж. Сёрл, М. Фуко, Ж. Деррида, Ж. Делёз, Ж. Лакан. «Конвергированная» философия обсуждает проблему субъекта и его роли в познании и деятельности, важность интенциональных понятий в рамках современной теории языка, статус языкового сообщества в познании, осознание взаимосвязи научных теорий

и культурного самосознания. Эта конвергенция происходит и между аналитической и континентальной (хотя в конце XX в. она явно стала английской, немецкой, французской, итальянской и т. п. со своими особенностями) философией.

И вообще, философы 1990-х гг. готовы не искать свое вдохновение в логике и языке, а осваивать новые проблемные области в истории, литературе, математике исчислений, искусственном интеллекте, биоэтике, феминизме, литературе, религии и мистицизме. В аналитической философии все больше выделяются направления лингвистическое, натуралистическое и собственно философское как одно из главных направлений современной рационалистической мысли.

Литература

1. *Рассел Б.* Философия логического атомизма. Томск: Водолей, 1999.
2. *Фреге Г.* Логические исследования. Томск: Водолей, 1997.
3. *Витгенштейн Л.* Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы (Часть 1). М.: Гнозис, 1994.
4. Аналитическая философия: Избранные тексты. М.: Изд-во МГУ, 1993.
5. Аналитическая философия: становление и развитие (антология). М.: «Дом интеллектуальной книги», «Прогресс-Традиция», 1998.
6. *Никоенко В.С.* Аналитическая философия: основные концепции. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007.

ГЛАВА 22

Философия Японии

Религиозно-философские доктрины Древней Японии

Понятие «философия» (яп. — *тэцугаку*) появилось в Японии лишь в период Мэйдзи (1868–1912) для обозначения западных философских учений, имеющих форму рационально выраженного научного знания. Поэтому многие японские ученые того времени (начиная с Накаэ Тёмина) утверждали, что философия как таковая отсутствует в японской культуре. Собственную же мировоззренческую мысль в Японии принято называть словом «сисо» (буквально — сознание, мысль), которое подразумевает также и религиозное, экономическое, политическое мышление. Данное название более точно отражает сам недифференцированный характер философской мысли Японии вплоть до периода модернизации.

Ввиду достаточно долгой изоляции японского общества от остальной просвещенной Ойкумены философские воззрения ученых, подданных Ямато, формировались образованными священнослужителями основных религий Востока и самобытными верований японских островов. Есть четыре основополагающих для Японии религии, три из которых были привезены на острова извне и одна родилась из примитивных мистических обрядов этнических родоначальников японцев.

Пришедшие с материка религии это, конечно же, *конфуцианство*, родившееся в Китае, *даосизм*, развивавшийся в равной мере как в Китае, так и в Индии, и *буддизм*, появившийся в Индии и прошедший долгий путь изменений и дополнений, путешествуя в Японию через Китай и Корею. Последняя религия, интересная нам, это *синтоизм* — религия, появившаяся на Японских островах. По мнению некоторых исследователей, синтоизм — развившийся в Японии культ предков. Впрочем, существует также более сложная точка зрения, утверждающая, что синтоизм заключается в апперцепции всего окружающего, в придании духовного и сакрального смысла практически всему природному, что есть в жизни японца. Основа синтоизма — это духи-божества «ками», живущие в камнях, ручьях, деревьях и пещерах. Согласно данной точке зрения, придание синтоизму статуса культа предков и более четкое оформление пантеона произошло благодаря буддизму, проникнувшему в большинство сфер жизни Японии того времени. Впрочем, об этом будет сказано ниже.

Основой современной духовной жизни японцев является своеобразное отношение к природе, возникшее из древнего синтоистского мировоззрения. Определяющей особенностью такого мировидения было всеохватывающее согласие с природой, что выразилось в отсутствии в мифах идеи о вселенской катастрофе в природе и угрожающих человеку богам природы. Такой подход обусловил в мифологический период расцвет анимизма и, соответственно, исключительно высокую роль духов и божеств ками. По этой же причине некоторые секты буддизма так пришлись по душе большинству японцев. Именно буддизм в результате занял главенствующее положение в японской религиозной иерархии. Далее мы рассмотрим основные факторы принятия японским обществом буддизма в качестве основополагающей идеологии социума.

Континентальная культура проникла на Японские острова из корейских государств и под влиянием китайских иммигрантов, в частном порядке селившихся на берегах Японии и культивировавших свои религиозные и философские взгляды. Естественным представляется то, что из Кореи переносились в первую очередь доминировавшие здесь формы религии, к которым относились конфуцианство и буддизм. Под Кореей того времени мы понимаем несколько корейских царств, крупнейшими из которых были Когурё и Пэкче.

Конфуцианство появилось в обоих царствах в конце III–IV в. В 372 г. в Когурё была открыта высшая школа (Тхэак), в которой

велась подготовка государственных чиновников в «конфуцианской науке». Одновременно с конфуцианством появляется буддизм. В Когурё это явление связывают с приездом монаха Шуньдао. Правителей Пэкче с буддизмом познакомил, как утверждает легенда, индийский монах Маранантха (или Малананда), приехавший сюда из Восточной Цзинь в 384 г. К середине VI в. в Корее увеличилось количество монастырей, сформировалась церковная иерархия. Именно в VI — первой половине VII в. в Японию из Кореи были ввезены конфуцианство и буддизм. С ними японское общество было ознакомлено официально. Традиционные корейские верования проникли в Японию через иммигрантов и развивались в народе «снизу», небольшими очагами корейских поселений. Таким образом, правящие круги Ямато оказались перед своеобразной экспансией конфуцианства и буддизма.

Исследователи, изучающие историю Японии этого периода (а именно, периода Асука), более всего опираются на две древние японские хроники: «Кодзики» и «Нихонги». Именно в «Кодзики» говорится о том, что первый конфуцианский трактат «Лунь Юй» привез в Ямато «книжный человек» из Пэкче по имени Ван Ин (яп. — *Вани*), очевидно, китаец по происхождению, ставший учителем в семье правителей и основателем корпорации писцов — «фумино обито». Случилось это, согласно «Кодзики», во время правления Одзина, то есть в середине VI в. до появления во главе страны Ямато правительницы Суйко. В любом случае включение этой записи в хронику свидетельствует о влиянии конфуцианских идей на правящие круги Ямато в начале VIII в. (время создания хроники).

Необходимо в обязательном порядке рассмотреть причины, по которым конфуцианство все же не смогло занять господствующее место среди религий Японии, отдав пальму первенства буддизму. Современные японские и особенно российские историки философии и представители историографии, проведя комплексный анализ уровня развития японского общества последних десятилетий VI — начала VII в., пришли к выводу, что оно не было готово к восприятию и усвоению конфуцианских идей в более или менее широких масштабах. Конфуцианство, опиравшееся на стройную систему философских и этических принципов, весьма рациональных по своему существу, имело в Китае долгую традицию вживания в общественную жизнь.

В Японии VI–VII в. не было, выражаясь современным языком, кадров, которые могли бы внедрить в общественное сознание этиче-

ские нормы этого учения и создать общегосударственную систему, основанную на конфуцианских принципах, со всеми ее атрибутами, тем более что в Японии тогда еще не сложилось четкой административной структуры и не оформился государственный аппарат, который мог бы стать опорой конфуцианства, как было в Китае и Корее. Поэтому влияние учения Конфуция ограничивалось в тот период узким кругом образованных иммигрантов из корпорации писцов и нарождавшейся придворной аристократии нового образца, обладавшей достаточно высоким уровнем образования даже по сравнению с континентом. Впрочем, и они не рассматривали конфуцианство как монопольную государственную идеологию. Скорее можно говорить о признании его полезности в весьма ограниченных сферах, касавшихся управления государством и изучения китайской грамоты. Именно эти цели преследовало введение преподавания конфуцианского учения в государственных учебных заведениях, готовивших чиновников для административного аппарата, что зафиксировано в японском своде правил того времени «Тайхорё».

Таким образом, важнейшим объективным фактором, способствовавшим распространению буддизма в Японии, являлся уровень образованности и культурного развития японского общества той эпохи. Буддизм, особенно в том виде, в котором он пришел в Японию, имел более эмоциональный, чем конфуцианство, характер и оказался несравнимо ближе уже сформировавшейся системе мировосприятия японцев и местным верованиям. В этом смысле буддизм нашел достаточно благоприятные условия для распространения за счет преобладания литургической стороны — большой доли сверхъестественного в религиозной практике, причем последнее было на виду и буквально поражало первых японских буддистов. Наличие таких возможностей для сближения, воплотившихся позднее в синто-буддийском синкретизме, и было еще одним важным фактором в проникновении буддизма на территорию Японии и последующем его там развитии.

Такому победному шествию буддизма способствовал также тот факт, что еще одна конкурентоспособная идеология так и не была ввезена в Японию на официальном уровне. Речь идет о даосизме, прежде всего в его религиозной разновидности. Развитая литургитика и магия легко могла быть воспринята практически во всех сферах японского общества. Даосская церковная организация, безусловно, выполнила бы функцию централизующего идеологи-

ческого института. Основой учения Дао считается труд китайского философа Лао Цзы «Дао дэ Дзин». Мироздание с точки зрения даосизма существует за счет неизъяснимого Дао («Пути»), движущего и управляющего всем сущим. Следование законам Дао — это путь жизни и блаженства. Мировоззрение низших японских слоев населения вполне соответствовало такому видению мира, поэтому исторические обстоятельства сложились так, что даосские верования шли в Японию «снизу», и хотя они оказали известное влияние на формирование японской культуры и философских воззрений, значение их по сравнению с буддизмом было мало.

В дальнейшем буддизм смог адаптироваться к самобытным японским условиям во многом благодаря произведенной работе ученых монахов по формированию более четкого пантеона для оригинальной японской религии синтоизма. Также синтоистские священники оформили уже существующие легенды в достаточно стройные космогонические мифы и выявили четкую иерархию миров. Причиной этому явилось начальное противостояние двух религий, где буддизм предпринял успешную попытку экспансии, а синтоизм, по необходимости хоть какого-то сопротивления, был вынужден оформиться из верования в полноценную религию. Способность всего японского к адаптации и здесь проявилась в полной мере, в дальнейшем синтоизм приспособился к буддийскому мировоззрению, не теряя при этом собственного влияния на религиозную жизнь японцев.

Самым большим шагом по созданию синто-буддийской парадигмы мировоззрения был процесс воплощения верховной богини Аматаэрасу в качестве Будды, путем сложного ряда перерождений. К примеру, основатель буддийской секты Сингон (санскр. мантра), Кукай (774–835) сделал акцент на культ Будды Вайрочана, воспринимавшийся в рамках этого учения как символ космической Вселенной. Обилие Будд и бодхисатв и магически-символическая связь с ними, мистические ритуалы секты Сингон позволили несколько сблизить синтоизм и буддизм, в частности представители этой секты объявили Аматаэрасу аватарой Будды Вайрочана.

Буддизм получил в Японии возможность беспрепятственно уснавливать свое монопольное влияние на общество. Количество храмов стало исчисляться тысячами. Что немаловажно, в Японии нашли свою вторую родину многие школы-секты и вариации буддизма, именно поэтому сейчас можно говорить о сугубо японском типе буддизма, имея в виду уникальные ответвления религии, до-

стигшие расцвета только на Японских островах. Ярчайший пример являет собой дзен-буддизм.

Секта Кэгон, оформившаяся и набравшая силу в VIII в., превратила принадлежавший ей столичный храм Тодайдзи в центр, претендовавший на объединение всех религиозных направлений, в том числе и на синтез буддизма и синтоизма. Опираясь на принцип хондзи суйдзяку, сущность которого сводилась к тому, что синтоистские божества — это все те же Будды в их очередных перерождениях, секта Кэгон заложила основу так называемого ребусинто («двойной путь духов»), в рамках которого синтоизм и буддизм, некогда находившиеся в состоянии оппозиции, должны были слиться в единое целое. Такой подход к устранению религиозных и идеологических противоречий получил поддержку от государства. Императорский дом официально благоволил обоим религиям. Некоторые почитаемые ками (примерно так же как и даосские божества в Китае) удостоивались статуса бодхисатвы. Буддийские монахи проводили синтоистские празднества (мацури) и участвовали в синтоистских мистериях (кагура). В современной Японии все еще на территории практически любого большого буддийского храма стоит небольшой синтоистский. Наиболее видными представителями направления синтоистского синкретизма были Китабатакэ Тикафуса (1293–1354) и Ёсида Канэтомо (1435–1511).

Потрясающая способность японской нации не только перенимать и ассимилировать любые проявления других культур, но и на их основе создавать новые, уникальные явления проявилась и с принятием буддизма. Помимо оригинального метода коанов, о которых будет сказано ниже, японцы усилили восточный институт медитации. Медитативные практики, которые были присущи в основном *чаньМуддизму* (китайское название дзен) с помощью принца-регента Сётоку Тайси, истового поклонника Хотоке (первоначальное название Будды в Японии), заняли видное место в ритуалах японских верующих. Именно развитие медитации и привело к такому усилению влияния секты дзен в Японии. Впоследствии японский дзен способствовал возрождению популярности своего китайского аналога.

В середине VIII в. в Японию из Китая прибыл дзенский наставник Дао-сюань, принадлежавший северной школе дзен. Он обосновался в самом первом японском зале для медитаций в городе Нара и внес свой вклад в развитие японской культуры эпохи Темпё (729–749). Он способствовал установлению взаимодействия между

японской школой Кэгон (кит. — *Гуйян*) и китайской школой Рицу (Винайя). Переданная им традиция дзенской медитации пришла к Сэйкё (Дендзё Дайси, 767–822), основателю школы Тэндай. В течение периода Хэйян (794–1185) в Японии доминируют школы Тэндай и Сингон, развившие умозрительное теоретизирование и ритуальную магию. Таким образом, философский корпус дзен и особое синтоистское отношение к миру являются мировоззренческой основой последующей философской рефлексии японских мыслителей.

Современный дзен-буддизм опирается на философские принципы буддизма, но методы достижения состояния сатори отвергают не только любые интеллектуальные или эмпирические знания, но и сами понятия Бога, Будды, высших миров, и даже своей главной цели — сатори. Йога Индии, буддизм Китая, мистицизм и психоанализ Запада идут в одном направлении — к познанию личностного Я и освобождению его от груза собственного бытия с целью познания второго, внутреннего Я, слияние с которым ведет к просветлению, состоянию духовной свободы и всезнания. В отличие от методов йоги, религиозного настроя, требующих длительного целенаправленного совершенствования самосознания, дзен позволяет достичь той же цели посредством отказа от собственного мышления практически мгновенно. Вся сложность этого метода и заключается в борьбе с проявлениями собственного интеллекта. Как только цепь интеллектуального мышления будет разорвана, немедленно наступает просветление.

Исследованием взаимоотношений сознательного и бессознательного в человеке, феномена дзен занимались многие видные философы и психиатры: Д. Судзуки, А. Уотс, Э. Фромм, К. Юнг, но не только не смогли дать ему рациональное объяснение, даже описание самого метода дзен средствами интеллектуального мышления оказалось невозможным. Главный вывод, который можно сделать после ознакомления с их работами, заключается в том, что чем выше интеллект человека, тем меньше у него шансов овладеть дзен. Читатель может самостоятельно убедиться, ознакомившись с работами этих исследователей дзен, что познать иррациональное рациональными методами невозможно. Интеллектуальное мышление по своей сути рационально. Оно исходит из состояний памяти личностного Я, ими оперирует и на их основе строит новые состояния памяти и программные установки. Новые знания органически включают в себя знания предыдущие. Поэтому базовая установка

дзен — отказаться от проявлений собственного интеллекта, не находит объяснения и потому лишает опоры всю систему познания метода.

На самом деле дзен в высшей степени рационален. Иррационально наше мышление, в котором знание является функцией Разума. Согласно понятиям математической логики, дзен нужно описывать в той системе координат, в которой он является рациональным. Современная наука, сформировавшая наши представления о реальном мире, не предполагает, что источник знаний находится вне Разума человека. В этом и заключается ее иррациональность.

Отвергая участие интеллекта в практике дзен, мастера (учителя) дзен вынуждены решать проблему передачи знаний о существовании самой практики. Полезную информацию о способах решения этой непростой задачи можно почерпнуть из книги Чжан Чжень-Цзы «Практика дзен», изданной в русском переводе, а также ознакомившись со сборником притч и особых языковых единиц дзен — коанов под названием «Кости и плоть дзен». Но разобраться самостоятельно в хитросплетениях базовых понятий буддизма и парадоксальной практики дзен совсем непросто. Для этого нужно заменить рациональное мышление, основанное на воспринятых с детства научных знаниях, на иррациональное мышление, основанное на восточной мудрости, берущей начало в Ведах и нашедшей отражение в философии даосизма и направления махаяна-буддизма.

Философские учения Японии Средних веков

В дальнейшем в Японии все больше появляется именно философской рефлексии на религиозно-мировоззренческие существующие доктрины. В целом развитие шло в сторону слияния главных религиозно-философских направлений. Основой практически всех школ того времени являлось учение Чжу Си. Стоит отметить также усиление движения конфуцианства, на котором взросло эстетическое учение об уникальности Японии.

Период Токугава (1600–1868) считается «золотым веком» конфуцианства в Японии. Фудзивара Сэйка (1561–1619) и Хаяси Радзан (1583–1657) придали чжусианскому направлению статус самостоятельной школы Сюсигакуха, пользующейся официальной

поддержкой правительства. Согласно учению Чжу Си, природа человека, порядок в обществе и мир в Поднебесной рассматривались как вещи взаимосвязанные. Метафизическая доктрина была построена на основе дуализма Небесного принципа «ли» (яп. «ри»), определяющего природу всех вещей, и психофизической субстанции «си» (яп. «ги»). Небесный принцип, присутствующий во всех вещах без исключения, объявлялся законом мироздания или одновременно моральным законом, заложенным в человеческой природе. Японские чжусианцы нередко отождествляли принцип с «путем Неба» или с «путем богов» (синто). Познание рассматривалось как исследование принципа в конкретных вещах. Постигание собственной истинной природы мыслилось как отправная точка морального совершенствования. Одной из отличительных особенностей японского чжусианства является включение элементов синтоистской космологии и дзен-буддизма. К данной традиции относились Муро Кюсю (1658–1734), Киносита Дзюнан (1621–1698), Андо Сэян (1622–1701), Амэномори Хосю (1668–1755), Каибара Эккен (1630–1714).

Еще одно направление развитию чжусианского учения придали Ямадзаки Ансай (1618–1682) и его последователи Асами Кэйдзай (1652–1711) и Сато Наоката (1650–1719). Ямадзаки Ансай создал учение, получившее название «Суига-синто», полностью посвятив себя истолкованию синтоистских мифов в терминах неоконфуцианства, создав своего рода «мифоонтологию». Синто и конфуцианство мыслились им как абсолютно тождественные учения.

С опровержением учения Чжу Си в период Токугава выступила «Школа изучения древности» («Когакуха»), призывавшая вернуться к подлинному смыслу конфуцианских классических книг. Представители этого направления говорили о неправомочности сведения норм морали, политики и многообразия природных явлений к единому «принципу». Добродетели стали рассматриваться ими как внешние по отношению к человеческой природе правила, изобретенные древними «совершенномудрыми». В связи с этим возникло и новое понимание природы человека, в соответствии с которым страсти и желание составляют ее неотъемлемую часть. Все мыслители «Когакуха» отрицали возможность познания вещей и природных форм в силу ограниченности человеческого разума и объясняли все сущее волей Неба. Ито Дзинсай (1627–1705) утверждал, что моральные нормы могли возникнуть лишь в контексте человеческой истории. Он рассматривал историю как про-

странство, в котором были выработаны прецеденты для последующих эпох. Центральное положение в этике Ито Дзинсай занимают конфуцианские добродетели человеколюбия и лояльности. Исходя из подобных установок, Ямага Соко (1622–1685) сформулировал основы самурайской этики «бусидо», стержнем которой явились принципы чести и долга, уходящие корнями в японскую историю. Огю Сорай (1666–1728) и Дадзай Сюндай (1680–1747) посвятили свои учения социально-политическим проблемам. С их точки зрения, благополучие в государстве зависело не от морального совершенства его граждан, а от знания «норм ритуала, музыки, системы законов и наказаний», созданных «совершенномудрыми» древности, которых Небо наделило уникальными способностями. Тем не менее, согласно Огю Сораю, использование институтов и законов возможно лишь с учетом условий текущего времени, каждый отдельный человек рассматривался им как участник управления государством под руководством правителя.

В оппозиции по отношению к чжусианскому учению в Японии XVII в. находилось также Оёмэйгакуха — школа последователей философии Ван Янмина, основными представителями которой были Накаэ Тодзю (1608–1648) и Кумадзава Бандзан (1619–1691). Для учения «Оёмэйгаку» характерно дальнейшее (по отношению к философии Чжу Си) сближение этики, гносеологии и онтологии, стремление окончательно преодолеть дихотомию субъекта и объекта. Не исследование законов вещей, а только самоуглубление признавалось здесь единственным возможным способом постижения «принципа». Отказавшись от поляризации противоположных начал мироздания, имевшей место в учении Чжу Си, философы этого направления провозгласили единство «ри» и «ги», выдвинули доктрину тождества знания и действия, теории и практики. Особенностью японского янминизма является трактовка добродетели «сыновней почтительности» в качестве основы пяти добродетелей, заключенных в «сердце», которое рассматривалось как воплощение Небесного принципа в человеке. Представители данной школы также уделяли значительное внимание разработке тезиса о единстве трех учений — синто, конфуцианства и буддизма, разделяемого многими мыслителями второй половины периода Токугава.

В XVIII в. наблюдается появление ряда оригинальных мыслителей-рационалистов, влияние конфуцианских идей на которых не представляется столь очевидным, как это имело место в начале эпохи Токугава. Большинство из них было так или иначе связа-

но с осакской академией Кайтокудо, где получали образование в основном представители торгового сословия. Деятельность этой академии была направлена на создание этической системы, допускающей простолюдинов в сферу морали, а также критику теорий внешней предопределенности моральных норм и учения «Когаку» об истории как источнике морали. Эпистемологическая проблематика, характерная для этой группы мыслителей, тесно связана с задачей использования полученного знания в сферах повседневной или общественной жизни. К их числу относится Томинага Накамото (1715–1746), который применил метод исторического критицизма в исследовании буддизма, конфуцианства и синто и пришел к заключению, что все учения могут быть сведены к комбинации основных риторических формул, которые могут быть использованы в различных контекстах истории религии. Миура Байэн (1723–1789) основал свою теорию познания на представлении о бинарности природных явлений, которые состоят из внешнего проявления и невидимого внутреннего процесса — формы и неформы. Познание, с его точки зрения, бесконечно, как бесконечна сама природа, им был поставлен вопрос о критериях объективного знания. Философское учение Ямагата Банто (1748–1821) было чрезвычайно близко по духу идеям Байэна. Оба они считали человеческое познание относительным, однако находили возможным применение результатов этого познания. Среди мыслителей XVIII в., развивавших натуралистические взгляды, следует назвать также Андо Сээки (1707–1762) и Камада Рюо (1745–1817).

Попытку создания системы моральной философии для торгового сословия представляет собой также синкретическое учение «Сингаку» (учение о познании сердца), родоначальником которого был Исида Байган (1685–1744), совместивший идеи неоконфуцианства, буддизма и синто. Он приравнивал экономическую деятельность торговца к разряду духовной практики, в которой раскрывается истинная природа человека, наделенная такими качествами, как честность и бережливость. Исида Байган и Ниномия Сонтоку (1787–1856) заложили основы японской трудовой этики, провозглашавшей усердие, терпение и самоотречение и исходившей из понимания труда как естественного предназначения, долга перед семьей и государством и одновременно пути самосовершенствования.

Школа «Национальной науки» («Кокугаку») возникла как движение, направленное на изучение древней японской литературы и истории с целью выявления собственно японских куль-

турных элементов и особенностей национального духа, существовавших еще до введения буддизма и конфуцианства. К этой школе относились такие мыслители, как Камо Мабути (1697–1769), Мотори Норинага (1730–1801), Хирата Ацутанэ (1776–1843). Возвысив мифопоэтическое метафорическое осмысление реальности над рациональным, представители школы перенесли акцент на раскрытие индивидуальности, уникальности отдельных вещей и явлений. Мотори Норинага сделал методом познания эстетическое сопереживание (постижение «моно но аварэ», то есть «очарования вещей»), восприятие вещей через симпатию и интуицию, отождествление себя с ними. История стала восприниматься «Кокугаку» как последовательность индивидуальных событий. Видимый, вещный мир рассматривался как реализация божественной силы невидимого мира.

Дальнейшее развитие идеи национальной уникальности в Японии эпохи Токугава принадлежит школе «Мито», мировоззренческой основой которой была философия чжусианства. Мыслители этой школы Аидзава Сэйсисай (1782–1863) и Фудзита Того (1806–1855) и др. выражали особенности японского пути в концепции «кокутай» (национальной сущности). В целом теория «кокутай» представляла собой сложную синкретическую конструкцию, в которой благодаря совмещению конфуцианских ценностей и представлений синтоистской мифологии сочетались идеи преданности императору, олицетворявшему японское государство, единства религии и политики, политики и образования, духовного единства нации на основе синтоистского ритуала.

Начало современной философии Японии. Влияние западных философских парадигм

Особое географическое положение Японии и жесткая позиция правящих кругов долгое время не позволяла мыслителям и религиозным деятелям Японии познакомиться с философским наследием западной культуры. После снятия именно этих ограничений японцы получили возможность обрести искомые знания. Рассмотрим генезис первой массовой рефлексии японских мыслителей на различные философские концепции Запада.

После реставрации Мэйдзи в 1868 г. западные учения, проникновение которых в Японию было до этого весьма ограничено вследствие самоизоляции страны, стали широко доступны. В результате японцы начали активно усваивать учения Дж. С. Милля, Ш. Монтескье, Ж.-Ж. Руссо, И. Бентама, Г. Спенсера, а впоследствии их умами завладели идеи Г. В. Ф. Гегеля, И. Канта, В. Виндельбанда, У. Джеймса, Д. Дьюи и др. В 1873 г. создается Общество по распространению идей просвещения «Мэйрокуся», члены которого были сторонниками утилитаризма и английского либерализма, придерживались органистической модели государства и теории естественного права. Фукудзава Юкити считал, что Япония должна заимствовать у Запада науку и дух независимости, призывал заменить традиционные японские ценности идеями позитивизма и либерализма. Ниси Аманэ видел источник западных достижений в рациональном обустройстве институтов власти, поэтому был сторонником конституционной формы правления в Японии; ему принадлежит тезис о том, что правительство и этика существуют независимо друг от друга. Накамура Масанао выступал с идеей гармонизации западной и восточной культур.

Движение «За свободу и народные права» возникло в процессе борьбы за создание парламентской системы. В него входили Накаэ Тёмин (1847–1901), Уэки Эмори (1857–1892) и др. Понятия свободы и права идеологи движения объясняли посредством конфуцианских терминов *ри* и *ги* (разумность и справедливость). Они различали два вида свободы: духовную и политическую, понимаемую как свободу действий. Духовная свобода, согласно их учению, составляет сущность природы человека. Накаэ Тёмин, приверженец идей французского натурализма, которого называют «восточным Руссо», развивал идеи совместного правления народа и монарха. Сторонники данного движения заимствовали у Руссо понятие суверенитета как проявления общей воли народа. Согласно Уэки Эмори, суверенитет принадлежит государству, а отдельный человек, будучи частью государства, выступает как совладелец. Идеи народных прав развивали также Котоку Сюсуй, Киносита Наоэ, Абэ Исоо, которые затем пришли к социализму. В период Мэйдзи вместе с прочими западными учениями в Японию проникали идеи социализма и марксизма, первые попытки популяризации которого были сделаны Каваками Хадзимэ (1879–1946).

Если в первое десятилетие эпохи Мэйдзи в японской философии господствующими течениями были главным образом позитивизм

и утилитаризм разных направлений, а также эволюционная теория, то после принятия Конституции началось освоение немецкой философской мысли, и вскоре это направление стало господствующим. Иноуэ Тэцудзиро (1854–1944) известен соединением гегельянства с учениями Кэгон и Тэндай по принципу аналогий. Миякэ Сэцурэй (1860–1945) осуществил сходную попытку соединить даосизм Лао-цзы и Чжуан-цзы с философией А. Шопенгауэра. Неокантианство явилось основным направлением философской мысли, господствующим на протяжении периода Тайсё (1912–1926). Ониси Хадзимэ (1864–1900) первым привнес в Японию дух неокантианского критицизма. На основе фундаментального разделения сущего и должного он строил метафизическое учение в духе телеологического эволюционизма Грина. Куваки Гэнъёку (1864–1900) и Хатано Сэйити (1877–1950) также внесли значительный вклад в развитие неокантианства в Японии. В университете Васэда в это время благодаря Танака Одо (1867–1932) получили распространение идеи прагматизма Джеймса и инструментализма Девея.

В период Тайсё появляется первое оригинальное учение современной Японии, описывающее буддийский образ мышления в системе западных категорий — философия **Нисиды Китаро** (1870–1945), основателя *киотской школы*. Он испытал влияние Джеймса, соединил буддийскую традицию с философией А. Бергсона и неокантианством. Нисида сформулировал теорию «чистого опыта», предшествующего разделению на субъект и объект, дух и материю. Он разрабатывает концепции «логики места», «абсолютного небытия», «абсолютно противоречивого тождества», применяемые им также и для объяснения «исторического мира». Нисида Китаро провел логический анализ восточного невербального, иррационального отношения к метафизическим материям, что явилось первым подобным опытом за всю интеллектуальную историю Японии.

Основные философские труды Нисиды создавались практически всю научно-активную жизнь японского философа. Первая работа по выражению мировоззренческой парадигмы Китаро называется «Учение о Добре». Под влиянием английского эмпиризма и психологически ориентированной философии Уильяма Джеймса Нисида создал теорию «чистого опыта», призванную определить ценность религиозных переживаний конкретного человека. «Чистый опыт» Нисиды исключает сколько-нибудь значимое восприятие различных противоположностей, таких как субъект и объект, тело и душа, время и пространство. Преодолев дихотомическое

мировоззрение, философ открывает новый метафизический путь к оценке непосредственного опыта, свободной от какого бы то ни было вмешательства рассудочного мышления. Для Нисиды добро — это не высоконравственное поведение человека, а экзистенциальное состояние бытия, единое с предельной реальностью. Нисида всегда относился с глубоким вниманием к этике человеческого общения, однако не выделял этические проблемы из всей совокупности личных проблем каждого человека. Соответственно «чистый опыт» для Нисиды оказывается не чем иным, как реализацией истинного Я. Добро, согласно Нисиде, есть совершенство истинной индивидуальности — единственно возможный фундамент, на котором может покоиться благосостояние всего человечества.

«Учение о Добре» Китаро является осмысленным выражением опыта, порожденного интуитивными практиками и традиционными для Японии занятиями дзен-буддизмом, причем концептуализированность языка не дает усомниться в прекрасном владении Китаро понятийным аппаратом чуждой ему западной философии. Японский язык не дает столь четких терминов по отношению к понятию добра, поэтому даже сама структура работы заимствована. Заимствовано и центральное понятие работы: «чистый опыт», что, по мнению Нисиды, позволяет ставить данную работу в один ряд с западными аналогами. Дальнейшее развитие идей синтеза восточного и западного мировоззрений, как и продолжение занятий дзенскими практиками, вдохновляют Китаро в 1917 г. написать работу под названием «Интуиция и размышление в самопробуждении».

Соприкоснувшись с теориями французского философа Анри Бергсона (1859–1949) и других философов-неокантианцев, Нисида попытался исключить из их рассуждений психологическое и эпистемологическое направления и ограничиться строго логическим подходом. Углубляя свое понимание «чистого опыта», он разработал метафизическое понятие *дзикаку* — «самопробуждение». Это понятие помогло ему объяснить неразрывную связь между интуицией и размышлением. «Самопробуждение» как реальность Я — это поистине универсальный опыт, в котором субъект и объект оказываются тождественны.

При разработке своего понятия «самопробуждения» Нисида обнаружил, что сердцевину человеческого Я составляет «абсолютная свобода воли», которая возникает из абсолютной пустоты, в нее же и возвращается. Таким образом, «абсолютная свобода воли» оказывается центром творческого мироздания и находится в «веч-

ном настоящем». Философия Нисиды Китаро придавала значение не столько психологическому и индивидуальному опыту, сколько метафизической структуре мироздания, в которой индивид представляет собой «творческую пустоту».

В данной работе Нисида демонстрирует явные симпатии к западной философии экзистенциализма, впрочем, основной вывод работы отсылает нас к привычному в философии дзен понятию пустоты. Центральная концепция «самопробуждения», изъятая из опыта медитации дзен, органично влита японским философом в экзистенциальную теорию отождествления субъекта и объекта, что позволяет говорить о действительно особой и оригинальной философской доктрине.

Экзистенциальный модус учения Нисиды Китаро более развернуто присутствует в работе «От деяния к видению» (1927). Бытие человека Нисида рассматривал как внутреннее противоречивое по своей сути. Человеческое бытие содержит в себе ряд абсолютных противоречий, таких как инстинкт и рассудок, тело и душа, Я и мир. Нисида стремился постичь основы самоопределения в глубине противоречивого человеческого бытия, преодолев дихотомию субъектно-предикатных отношений как парадигму человеческого мировосприятия. Поскольку аристотелевское антропоцентрическое мировоззрение Нисиду не удовлетворяло, он разработал свою собственную систему логики — *логику басы* (или топоса), как единственный рациональный путь к предельной реальности. В итоге Нисиде удалось придать радикально новый смысл идее топоса, изначально представленной у Платона. Нисида определяет басы как «предикат предикатов», истинно универсальное, трансцендентное «место», где субъект и предикат взаимно включены друг в друга.

В басы Нисиды присутствует три категории: «басы бытия», «басы пустоты» и «басы абсолютной пустоты». «Басы бытия» — это основа, поддерживающая существование всех вещей в пространстве. Поскольку все вещи феноменального мира, состоящие из формы и материи, включая людей, должны занимать определенное пространство, они зависят от «басы бытия» как фундаментального ограничения их существования. Однако в основе «басы бытия» лежит другое, невидимое басы — «басы относительной пустоты». Название этой категории объясняется тем, что она существует только в отношении к «басы бытия». И только «басы абсолютной пустоты» является истинно трансцендентным и истинно универсальным.

Это место, где подлинное Я человека превращается в Я, лишенное Я. Этот экзистенциальный переход Нисида определяет как переход «от того, что функционирует, к тому, что видит». Это значит, что опустошаясь, Я как «басе» может отражать в себе все объекты таковыми, каковы они есть, и может видеть вещи, становясь этими вещами. Следовательно, Я как «басе» отождествляет себя со всеми объектами абсолютно противоречивого мироздания. Введя идею басе, Нисида создал философскую структуру, пригодную для описания непостижимого царства человеческого опыта, которое на Западе традиционно относили к области мистики.

Работа, отдельно посвященная определению пустоты, продолжает развитие идеи «басе» — это «Самосознающее определение пустоты». Нисида утверждал, что абсолютная пустота пронизывает все объекты, а все объекты существуют как самоопределение абсолютной пустоты. Испытывая сильное страдание, человек способен внезапно достичь точки, в которой все противоречия мироздания (такие как внутреннее и внешнее, единое и всеобщее, добро и зло) объединяются в «басе абсолютной пустоты». Это открытие «абсолютно противоречивого самоопределения» как истинного Я среди всех противоречий сходно с «обращением» в учении христианства или с кенсе (просветлением) в системе философских взглядов дзен.

Отношения между абсолютной пустотой (или Богом) и человеком Нисида характеризует понятием «обратной связи», при которой, по мнению Китаро, чем больше человек сознает себя, тем больше Бог от него отходит. А чем больше Я отрицает себя, тем сильнее проникает в него абсолютная пустота. Лишь посредством самоотрицания Я и абсолютная пустота становятся истинно едиными, переходят в состояние, которое Нисида называет «длительность прерывности». И лишь когда самосознание полностью исчезает в басе, тогда новорожденное Я как «басе», которое изнутри представляет объединяющую силу абсолютной пустоты, становится способным проявить внутренне присущую ему природу инструмента и стать творческой силой.

Постепенно логика басе занимает центральное место в системе философских взглядов Нисиды Китаро. Верный своему принципу чистого синтеза, Китаро не отступает и от классической логики, с помощью рассуждений о которой он вводит понятие интуиции. В работе «Логика и жизнь» Китаро рассматривает реальность, воспринимаемую человеком, в качестве результата столкнове-

ния абсолютной пустоты и действий человека. Чтобы описать инструментальную природу человека, Нисида разработал понятие «деятельной интуиции» — состояния полной включенности в деятельность в настоящий момент, при котором человек становится Я, лишенным Я. Традиционно «деятельность» понимается как определенная активность человека в среде, осуществляемая при помощи тела, а «интуиция» обозначает некую чувствительность, позволяющую пассивно воспринимать мир посредством перцептивных функций организма. Но в учении Нисиды о деятельности и пассивной интуиции полностью переворачиваются. Здесь Я как «басе» становится истинно творческим элементом. Абсолютная пустота актуализируется посредством инструментальной природы человеческих тел и создает свой «выразительный мир». Таким образом, в своей метафизике Нисида постоянно подчеркивает историческую роль индивидуума.

Основная работа, где дается окончательная дефиниция логики *басе* и теории абсолютной пустоты, была написана в последний год жизни этого эпохального для японской философии мыслителя. Метод Нисиды Китаро и его владение терминологией и концепциями западной философии позволяют рассматривать результат его исследований как единственный в своем роде. Создание логически стройной системы восточных мировоззренческих ценностей, несомненно, привело к появлению оригинального и самобытного пути развития японской философии.

Практически ни одно серьезное учение в современной Японии не обходится без влияния Нисиды Китаро. **Танабэ Хадзимэ** (1885–1962), ученик Нисиды Китаро, разработал систему «логики видов», рассматривая «вид» в применении к истории человеческого общества как промежуточное звено между индивидом и человечеством. В целом он известен как автор работ по философии математики и общей теории науки, использующий также идеи неокантианства марбургской школы. К числу выдающихся последователей философии Нисиды относятся также Кояма Ивао, Косака Масааки, Ниситани Кэйдзи, Томонага Сандзюро, Янагида Кэндзюро, Мутай Рисаку; некоторые из них продолжали занимать лидирующие позиции и после войны. Мутай Рисаку и Ямаути Токуро известны своими изысканиями в области гуссерлианской феноменологии. Среди ученых, воспринявших традиции учения Нисиды, может быть назван и Вацудзи Тэцуро (1889–1960), занимавшийся проблемами этики и философии культуры.

Философия Японии XX в.

В 1920–1940-е гг. в философском мире Японии представлен широкий спектр направлений европейской мысли — кантианство, неокантианство, гегельянство, неогегельянство, экзистенциализм, философия жизни, марксизм, феноменология. Интерес к философии марксизма в Японии был пробужден в немалой степени представителем академической философии **Мики Киёси** (1897–1945), учеником Нисиды Китаро. Распространению и популяризации марксистских идей способствовала деятельность «Общества по изучению материализма» под руководством **Тосаки Дзюн** (1900–1945), объединявшее таких ученых, как Нагата Хироси, Саигуса Хирото, Ока Кунио, Кодзай Ёсисигэ, Мори Коити. В 1950–1960-е гг. появляется новое поколение марксистов, представленных Сибата Синго, Ивасаки Тикацугу, Тэрадзава Цунэнобу, Саката Сёити, Такэтани Мицуо, Иэнага Сабуро. Надо сказать, что, даже будучи учениками Китаро, представители марксизма не чурались подвергать своего учителя жесткой критике за слишком буржуазные, по их мнению, философские взгляды.

Уже с конца 1920-х гг. в Японии появились переводы трудов М. Хайдеггера и К. Ясперса. Взгляды Хайдеггера пропагандировали в своих работах Мики Киёси, Вацудзи Тэцуро и др. В 1930–1950-х гг. доминировало направление, представленное киотской школой. В 1950-е гг. в академической философии господствующее положение занимали экзистенциализм и прагматизм. В конце 1950-х и 1960-е гг. происходит распространение логического позитивизма и аналитической философии. Представители киотской школы послевоенного периода демонстрировали сближение с философией экзистенциализма. Другое направление в философии экзистенциализма тяготело к западноевропейскому образцу: приобрели популярность взгляды французских экзистенциалистов, в том числе Ж. П. Сартра, а также немцев — Ясперса и Хайдеггера. В 1951 г. было основано «Общество Ясперса» и стал выходить журнал «Экзистенция», затем появилось также и «Общество Кьеркегора». Канэко Такэдзо, основываясь в своих изысканиях на учении Ясперса, создал теорию «философского реализма». Имамита Томонобу, представитель «эстетического экзистенциализма», видел в искусстве форму проявления небытия как всеобъемлющего созидющего начала. В 1960–1970-х гг. в среде японских экзистенциалистов наблюдает-

ся интерес к социальному аспекту человеческого бытия. Судзуки Тору предпринял попытку соединения учения об экзистенции с историческим материализмом, разработал концепцию «трудовой экзистенции». Муто Мицуру предложил свой вариант истолкования «социальной экзистенции», используя учение Ясперса о коммуникации и выделяя три типа «коммуникации наличного бытия».

После Второй мировой войны появились научные сообщества, занимающиеся исследованием неопозитивизма и аналитической философии. Так, в 1950-е гг. возникло общество «Логика науки», в которое входили Оэ Сэйдзи, изучавший Лангра и А. Тарского; Итии Сабуро, находившийся под влиянием идей А. Н. Уайтхеда и К. Поппера, и группа представителей аналитической философии — Исимото Син, Ханада Кэйсукэ, пропагандировавший идеи Венского кружка, Мацумото Оката, изучавший Г. Фреге и Л. Витгенштейна, и Нагай Нарю, популяризовавший взгляды Р. Карнапа. В 1954 г. приверженцы аналитической философии создали «Общество теории основ науки», в деятельности которого принимали активное участие Симомура Торатаро, Миякэ Гоити, Оэ Сэйдзи и др. В 1950–1960-е гг. появился ряд исследований по символической логике, среди которых выделялись работы Накамура Хидэки, Ёсида Каохико, Сумихара Такэо, Мацусита Гохаку, Савада Нобусигэ. Японские позитивисты позднейшего времени все более склонялись от исследования гносеологических проблем к анализу языка, прояснению смысла значения слов и т. п., то есть дальнейшей формализации знания.

В 1970-е гг. заметную роль начинают играть социологические и культурологические исследования, в центре внимания которых — национальная японская культура, раскрытие ее своеобразия. Уэяма Сьюмпэй и Накамура Юдзиро противопоставляли западную и японскую культуры как «цивилизационную» и «естественную», «природную», где первая отличается рационализмом, отдалением человека от естественной среды, а вторая — близостью к природе. Такэо Дои полагал, что особенности национального характера японцев выражаются в так называемом чувстве «амаэ» (заботы, зависимости). Тиэ Наканэ, одна из немногих женщин в японской философии, занималась построением модели вертикальной и горизонтальной структур японского общества, выявляя такую его характерную особенность, как включенность в группы. Хамагути Эсюн создал концепцию личности «контекстуального типа», которая не имеет самостоятельных целей и действует в зависимости

от окружения, и т. д. На последнее тридцатилетие XX в. приходится также деятельность «неокиотской» школы, представители которой сконцентрировали свое внимание на осмыслении проблем японской культуры, истории и духовной традиции. Среди них — Уэяма Сюмпэй, Умэхара Такэси, Иманиси Киндзи. Последним вместе с Умэсао Тадао создана оригинальная теория сравнительных цивилизаций, исходящая из натуралистической теории «видов живых существ».

Традиции классической киотской школы, восходящей к Нисиде Китаро, в 1970-е гг. продолжали Ямаути Токурю, который представил западный и восточный стили мышления в понятиях «логоса» и «леммы», Судзуки Дайцукэ, Цудзимура Коити, Уэда Сидзутэру и Охаси Рёсукэ. В области компаративистской философии наиболее представительными являются труды Накамуры Хадзимэ, Идзуцу Тосихико, Имамита Томонобу, Тамаки Косиро, Саэгуса Мицуюси и Юаса Ясуо.

Позднейший этап развития философской мысли Японии в 1980–1990-е гг. характеризуется преобладанием таких направлений, как философия науки, гносеология, структурализм и постструктурализм, экологическая философия, феминизм. Среди ведущих философов следует упомянуть Омори Содзо и Курода Ватару, известных своими работами по теории познания, Накамура Юдзиро, ведущего исследования в области антропологии, семиотики и др., а также Хироси Итикава, занимающегося проблемой «телесности», Сакабэ Мэгуми, специализирующуюся в области семиотики и др. Ученые, занимающиеся сегодня разработкой проблем философии науки, опираются главным образом на достижения зарубежной аналитической философии и феноменологии. Наиболее видными представителями этой сферы являются Ноэ Кэйити, Иида Такаси, Тандзи Нобухару и Мурата Дзюнъити. Исследования в русле философии структурализма и постструктурализма представлены работами Такахаси Тэцую, Накаока Сигэбуми, Имамура Ниндзи и др. Еще одно направление современной японской философии — философское осмысление проблем окружающей среды, значительный вклад в которое принадлежит Кавамото Такаси, Кувако Тоспо. Относительно новой и перспективной областью исследований в Японии является также тесно соприкасающаяся с экологической проблематикой философия феминизма, связанная с именами Мориока Масахиро и Аоки Яёи, а также прикладная этика, ведущими специалистами в области которой являются Като Хисатакэ, Камо Наоки, Васидо Киёкадзу. Одним из крупнейших и оригинальней-

ших философов Японии последних десятилетий XX в. является Хиромацу Ватару (1933–1994), создатель концепции структуры коллективной субъективности, синтезировавший идеи марксизма, структурализма, феноменологии и неокантианства.

Литература

1. Буддийская философия в средневековой Японии. М.: Наука, 1998.
2. *Игнатович А. Н.* Буддизм в Японии: очерк ранней истории. М.: Наука, 1987.
3. *Кодзай Ёсисигэ.* Современная философия. Заметки о «духе Ямато». М.: Наука, 1974.
4. Кодзики — Записи о деяниях древности / Перевод, комментарии Е. М. Пинтус. СПб.: ШАР, 1993.
5. *Козловский Ю. Б.* Современная буржуазная философия в Японии. М.: Наука, 1977.
6. *Нагата Хироси.* История философской мысли в Японии. М.: Прогресс, 1991.
7. *Нагата Хироси.* История японского материализма. М.: Мысль, 1990.
8. *Сакисака Ицуро.* Современные японские мыслители. М.: Иностранная литература, 1958.
9. *Судзуки Д. Т.* Очерки о дзен-буддизме. СПб.: Наука, 2002.
10. *Таити Сакайя.* Что такое Япония / Перевод и комментарии О. С. Гривина. М.: Главная редакция восточной литературы изд-ва «Наука», 1992.

ГЛАВА 23

Африканская философия

Сравнительно недавно стали выходить монографии африканских мыслителей, получивших образование на Западе или у себя на родине, но стремящихся к обоснованию своего особого пути развития философии, уникального своеобразия философской рефлексии, отличной от иных философских культур, африканской философской культуры и особенно неповторимой философии мудрости. Мерсьен Тоува резюмирует это положение таким образом: африканская философия — осуществление африканцами определенного типа интеллектуальной деятельности, обращенная к африканской действительности. Монографии и африканские журналы по философии стали обыденными.

Рассматривая африканскую философию, не следует умахать ее достижений и ставить ее в подчиненное положение к западноевропейской философии. Парадоксально, но как бы ни определяли свою идентичность африканские философы — через коллективный дух, «лад» (примерный перевод суахильского «уйамаа») или одухотворенность всего, — до этого запоздалого возрождения африканская «философия» не задумывалась о себе, не ставила себя под сомнение, не пыталась соответствовать каким-то извне предъявленным критериям. Философия Африки имеет свой собственный объект изучения, она имеет свои способы теоретического объяснения становления и развития телесной, духовной и душевной жизнедеятельности человека в мире природы и социума, а также в собственном, личном, историко-социокультурном мире. Таким образом, философия Африки изучает культуру во всем объеме и во

всей глубине ее структурной специфики своими оригинальными методами.

Для западной философской традиции, прежде всего, важна традиция текстов, хотя часто древние философы, подобно Сократу, известны нам в значительной степени через сообщения других, поэтому требуется чуткое внимание к письменным памятникам. Как известно, многие из этих памятников — в этике и политике, метафизике и эпистемологии, эстетике и религии — существовали во многих культурах вне традиции западной философии. Однако если западные методы философствования, которые развились через глубокий анализ текстов, исследованы достаточно обстоятельно, то разработок, связанных с другими носителями философского мировоззрения, мало. Тогда как принципиальные философские вопросы обсуждались в большинстве культур, начиная с самых ранних человеческих обществ. В частности, они и составили то, что иногда называют «народной философией», частью записанные, частью ставшие традиционными представления в устных культурах Африки, накопленные за последние столетия. Проблема в том, что влияние «ориентализма», неких схем отношения к не-Европе, сказывается и на отношении к Африке, которая даже не «Восток», а «Юг», то есть область, стоящая еще ниже по уровню развития, чем «Восток»¹. В этом случае разговор о философии на «Юге» представляется делом крайне сомнительным, по мерке Запада. Хотя, как известно, дело обстоит совершенно иначе.

Большую часть исследований по африканской философии в XX столетии выполнили африканские интеллектуалы (часто взаимодействующие с учеными вне Африки) под влиянием философских традиций европейских стран, которые колонизировали Африку и создали ее современную систему образования. Колониальные системы образования были различны и в основном принадлежали двум широко дифференцированным традициям: *франкофонной* и *англофонной*. Регионы Африки находились под влиянием различных философских школ в зависимости от колониального управления: французского (и франкофонных бельгийцев) и британского, хотя в чем-то оно имело и сходные черты. Португальская колониальная власть в Африке мало была озабочена образованием африканцев. Единственным португалоговорящим африканским

¹ Саид Э. В. Ориентализм. Западные концепции Востока. СПб., 2006. С. 632.

интеллектуалом, внесшим существенный философский вклад, был Амилкар Кабрал (1924–1973), лидер движения независимости Гвинеи-Биссау и островов Зеленого Мыса. Он руководствовался национальной философией, совмещенной с португальским марксизмом.

Влияние Кабрала не было столь внушительным, как **Франца Фанона** (1925–1962), ставшего важной фигурой в развитии политической философии в Африке (и странах «третьего мира»). Фанон — мартиниканский негр, проживший в Алжире большую часть своей жизни, психиатр, изучавший особенности поведения общины в условиях явной (политической) и тайной (экономической) колонизации, и писатель, много занимавшийся манихейством. Задачей его было непротиворечивое соединение угнетенной колониализмом расовой энергии и ультралевого критической теории в одном освободительном проекте. Харизматическая международная известность пришла к нему сразу после его смерти, в 1960-х. Главным «промоутером» его книг и идей в Европе стал тогда Жан-Поль Сартр, и идеи эти подхватили бунтующие студенты, называвшие Фанона «мессией грядущей революции третьего мира».

Борьба против колониализма в Африке породила активистов, таких как и Нкрума, Ньерере, Каунда, Секу Туре, и Сенгор, которые используют философию в политических целях. Среди наиболее известных политических мыслителей, испытавших влияние философии, были **Кваме Нкрума** (1909–1972), **Кеннет Каунда** (1964–1991) и **Джюлиус Ньерере** (1922–1999) (англофонная африканская философия). Из всех интеллектуальных движений XX столетия в Африке наиболее важными в философии были — *негритюд* и *пам нафриканизм* (франкофонная африканская философия). Разработка механизма идентификации вменялась в обязанности интеллектуалам. На них возлагали большие надежды. **У. Э. Б. Дюбуа** (1868–1963; США), организатор первой панафриканской конференции в Лондоне в 1900 г., на которой родился термин «панафриканизм», неоднократно отмечал, что судьба черной расы во многом зависела от незаурядных личностей, «творцов идей», способных претворять их в жизнь и нести культуру в массы, которых надо оберегать и лелеять. Он рассматривал особую миссию интеллектуалов — наставников и пророков, как «божью благодать», дарованную африканской интеллектуальной элите, чтобы использовать знания на благо общества. Интеллектуалам надлежало убедить окружающих в том, что все когда-либо существовавшие культуры уникальны, неповто-

римы, несравнимы между собой и способны мирно сосуществовать в рамках одного общественного организма.

Философия в Африке очень изменилась после получения независимости африканскими государствами. Учитывая значение колониального наследства в формировании современного философского образования в Африке, не удивительно, что имелись серьезные споры относительно того, что является для философии африканским. Эти живые дискуссии, распространенные в областях африканской эпистемологии, этики и эстетики, имеются как во франкофонной, так и в англофонной философии. Сейчас стремление к самоутверждению, после веков колониальной и полуколониальной зависимости, ведет к бурному росту интереса к собственной культуре, традициям, прошлому. В современных философских трактатах человек все чаще выступает не как представитель какой-то расовой, национальной или религиозной общности, а как представитель мировой цивилизации.

Современная африканская философия находится в некотором состоянии потока, с упомянутыми водоразделами. Главная причина подобной «текучести» находится в том, что Африка (в большей своей части) до сих пор находится в состоянии перехода от традиционного общества к модернизированному. Достижение независимости было наиболее существенной вехой в этом переходе. Независимость, которая началась с Ливии (1951), Судана (1956), Ганы (1957), в быстром темпе и не без борьбы была продолжена в других частях Африки в 1960-х гг. Эта борьба была связана и с потребностями политической и культурной свободы. Колониализм практиковал не только политическое подчинение, но и культурно-национальную деперсонализацию. Соответственно, в осуществлении независимости действительно чувствовалось, что планы политической и экономической реконструкции должны отразить потребности не только практической модернизации, но и культурной регенерации. Но сначала требовалась разработка философского основания проекта, что и было предпринято первой волной лидеров постнезависимости. Задача «изобретения» философий, осведомленных о прошлой и настоящей Африке и ориентируемых на ее долгосрочное будущее, была в руках профессиональных философов, получивших образование в университетах Запада.

Политики, которые вели африканские государства к независимости, не были все философами с первоначальной склонностью или по образованию. Только Леопольд Сенгор (Сенегал) и Кваме

Нкрума (Гана) получили философское образование, а другие, типа Кеннета Каунды (Замбия), по мере возможности внесли свой интеллект и здравый смысл в разрешение национальных ситуаций. Практические проблемы вдохновляли мыслителей в разработке проектов реконструкции с ясно сформулированным философским подкреплением. Обратим внимание и на то, что многие лидеры того времени приводили убедительные доводы в пользу системы социализма, коррелирующей с африканской традиционной мыслью, что вело к некоторому флирту и даже прямому браку с марксизмом. Соответственно, учитывая значимость в то время идей и практики социализма, фактически все они предлагали свои теории и предписания под рубрикой африканского социализма.

Философия негритюда

Из всех африканских лидеров только **Леопольд Седар Сенгор** (1906–2001), философ, поэт и писатель, является, возможно, наиболее изученным и известным. Он разработал теорию негритюда, которая стала своего рода эпистемологической антропологией и политической философией. Этот термин относится и к широкому литературному движению. *Негритюд* был сосредоточен на восстановлении в черных людях гордости и культуры, которая была омрачена колонизацией. Это было утверждение самобытности, самоценности и самодостаточности черной расы¹, исходящих из признания неповторимости культуры, психологического склада и мировидения негроидных народов. Идеи негритюда и африканской модели социализма складывались у Сенгора под влиянием антииндустриалистских веяний 1930-х гг., работ католических мыслителей Э. Мунье, Ж. Маритена и П. Т. де Шардена, трудов раннего Маркса, сочинений К. Маккея и Л. Хьюза, а также антильских поэтов Э. Сезера и Л. Дамаса. Из более поздних влияний следует прежде всего назвать культур-психологию К. Г. Юнга и «критическую социальную теорию» Г. Маркузе. Сенгор, Сезар и Дамас начали публикацию в Париже с 1934 г. литературно-философского журнала «Черный»

¹ Расы — это большие исторически сформировавшиеся ареальные группы людей, связанные единством происхождения, выражающегося в общих наследственных морфологических и физиологических признаках.

(выходил до 1941), ставшего организационно-концептуальным центром движения. Черный (*black*) — термин, используемый для обозначения ряда «небелых» этнических групп. Черный — это предпочтительная форма, особенно среди этнических групп африканского происхождения, отражающая чувство гордости за ощущение себя таковым.

Широкое употребление термина связано с повышением негритянской политической активности в США в 1960-е гг. и отражено в лозунге «Черный красив». Другие термины — «цветной», «негр» или «негритянка» — ныне, как правило, считаются оскорбительными.

Изначально негритюд был направлен против европоцентризма и политики насильственной культурной ассимиляции как составляющей политического и социального угнетения, с одной стороны, и на расово-этно-культурное (а затем и государственно-политическое) самоутверждение колонизированных афро-негритянских по своему происхождению (а затем и всех негроидных) народов.

Согласно Сенгору, негритюд определяется как «целый комплекс цивилизованных ценностей — культурных, экономических, социальных и политических, которые характеризуют черные народы или, более точно, мир негро-африканского». Характер этих ценностей раскрывается на социальном, и более существенно, эпистемологическом уровне. На социальном уровне ключ к этим ценностям обосновывается тем, что Сенгор называет «коммунальной» характеристикой африканского общества. Страны, прежде всего религиозные, практикующие этот вид социального бытия, утверждают, что «группа имеет приоритет по отношению к индивидууму». Философ подчеркивает важность «микрокосма» общности, включая «всех людей, живых и мертвых, которые подтверждают общего предка». Он полагал, что эту единицу лучше назвать в антропологическом смысле кланом, который естественно культивирует широкий смысл социальной принадлежности и обязательств. Африканское, по Сенгору, таким образом, поддерживается в напряженной сети вертикальных и горизонтальных общин, которые их связывают и в то же самое время поддерживают.

Однако Сенгор предупреждает, что этот факт не следует признать как обесценивание африканцами индивидуальности: требования собственной автономии необходимо им для подтверждения своего бытия. Это аксиома коммуналистского самосознания и эпи-

стемологическое прочтение Сенгором этого способа самоутверждения остаются его принципиальными находками. Он рассматривал негро-африканское, как стоящее перед Другим: Бог, человек, животное, дерево или камень, естественное или социальное явление. В отличие от традиционного европейца, африканский негр не протягивает линию между собой и объектом. Негро-африканец «объемлет» мир, европеец — его «видит», первому доступна его глубина (он связан с миром субстанционально), второй — скользит по поверхности (его связь с миром «экономична», «товарно-вещна»).

Сенгор фактически поддерживал точку зрения, что «способы знания» или «формы мысли являются различными и связаны с психофизиологией каждой расы» и гением их языков. Это проявление традиционно принимало форму социальных мер взаимной заботы и поддержки, которая гарантировала для индивидуума разумное процветание. Ключевой особенностью этой системы была объединенность индивидуума и собственности клана (главным образом земли и изделий труда), что, по мнению Сенгора, сделало африканское общество «коллективистским» или «социалистическим». По Сенгору, задачей, стоящей перед современной африканской политической мыслью, считалось применение этого «древнего социализма» в современных социальных и политических учреждениях. В любом случае он нашел в этом объяснение для обширной национализации, хотя его предписания и их выполнение были только отдаленно аналогичны социализму, обычно понимаемому.

С философской точки зрения наиболее интересные вопросы возникают в связи с теорией «форм мысли» Сенгора. Он полагал, что европеец непоследовательно использует аналитические рассуждения, а африканское рассуждение интуитивно, и даже считал познавательные категории физиологически укорененными. В ответ на протесты со стороны некоторых африканских интеллектуалов Сенгор призвал к интеграции познавательных методов. Его философско-идеологические рекомендации поразительно часто были связаны с марксизмом. Он был увлечен интеллектуальной мощью Маркса и диалектическим методом, которые, как он полагал, были в гармонии с африканским мышлением. Хотя, с другой стороны, детерминизм он расценивал как нежелательный и несовместимый с традиционным африканским мировоззрением.

Эти отклонения от марксистского материализма, атеизма и детерминизма были своеобразными знаками, отличающими фило-

софию африканского социализма от разнообразных марксистских теорий. Однако эти различия были не всегда применимы. Например, философия **Кваме Нкрума** (1909–1972) (Гана), главного архитектора побед Африки в ее антиколониальной борьбе XX столетия, была противоречивой, по крайней мере, в двух отношениях. Сначала, не будучи атеистом, он обратился к атеизму. Также в начале пути он признавал необходимость классовой борьбы в Африке, но позже изменил свое мнение. Оценка Сенгором Маркса скорее была теоретической, чем идеологической, при этом он верил, что негритюд несовместим с религией. Нкрума, с другой стороны, сочетал абстрактную философию с политической практикой, называя себя марксистским социалистом и несектантским христианином. Он полагал, что «человек оценивается в Африке прежде всего как духовная сущность». С достижением независимости Нкрума почувствовал, что есть потребность ясно сформулировать философию, которая могла бы согласовывать конкурирующие части: африканскую традиционную культуру, исламские и евро-христианские влияния. Синтез марксистской философии с некоторыми христианскими и африканскими традиционными концепциями и коммунализмом стал *философией коншиенсизма* (англ. *consciencism*, «философия сознательности» — производное от англ. *conscience* — «совесть, сознание»).

В концепциях **Джулиуса Ньерере** отсутствует метафизика, но их отличает высокофилософский подход к социалистической идеологии, основанный на анализе традиционного коммунализма его общества и современного требования равенства выгод — равномерного распределения. Кроме того, социалистическое общество, по представлению Ньерере, должно быть одухотворено духом кооперативности в противоположность западной персональной конкурентоспособности.

Социальные и политические теории с существенными философскими компонентами представлены и другими африканскими политическими лидерами, типа Секу Туре (Гвинея), Обафеми Аволово (Нигерия), Феликс Хупхет-Богни (Берег Слоновой Кости — Кот-д'Ивуар), Кеннет Каунда (Замбия) и Амилкар Кабрал (Гвинея-Биссау). Все они защищали разные теории социализма, но ни один не превзошел концептуальную ясность Ньерере. Хупхет-Богни (1905–1993) (хорошо известный на Западе как «Мудрец Африки» или «Великий старик Африки) поддерживал антикоммунистическую внешнюю политику. Особо стоит отметить книгу Каунды по

теме насилия (1980), в которой он демонстрирует свой переход от поклонника гандианского отказа от насилия к стороннику вооруженной борьбы в Южной Африке.

Вопрос о моральной законности насилия в освободительной борьбе Африки был причиной серьезных обсуждений Мазруи (1978), Виреду (1986), Серакеберхан (1991). Последний применял интеллектуальные инструменты, модные в феноменологии, экзистенциализме и, в особенности, — герменевтике, стремился сформулировать постколониальную африканскую философию, коренящуюся в «жизни» африканского политического освобождения. Он использует идеи, полученные от Маркса, Ницше, Фанона, Левинаса и других, анализируя вопрос о том, как мы связаны с нашим наследием, а также пытается открыть возможности для нашего будущего. Он тщательно изучает различные подходы к африканской философии и выступает за исторически и экзистенциально приспособленные изменения современной парадигмы мышления негроафриканца.

Проблемы африканской философии

Вызовы независимости обеспечили не только прямые стимулы философского развития политических лидеров Африки, но они также косвенно способствовали и концептуализации африканской академической философии. Ранее учебные планы по философии в африканских университетах в британской колониальной орбите неизменно импортировались без каких-либо африканских примесей. До установления независимости вся система обучения в школах, «альфабетизация» взрослого неграмотного населения, ежедневная пропаганда были ориентированы на западные ценности. На определенную самостоятельность могли рассчитывать только философская антропология и религия. Естественно, вместе с независимостью начинается общее движение к восстановлению африканской идентичности в форме поиска африканской ориентации в обучении и исследовании как мировой, так и самобытной философии. Принципиальное внимание в преследовании этой цели было уделено изучению философских идей, вложенных в африканские устные традиции, и понимания необходимых комбинаций с другими источниками мировоззрения в современном

мире, нужных для строительства и обоснования философии современной Африки.

В XX столетии объектом пристального академического исследования вначале были две области «народной философии»: философская психология людей, которые говорят на языках *акан* — жителей побережья Южной Африки (Гана), оказавших несомненное влияние на народности га (*Ga* — шесть диалектов) и дангме (*Dangme* — восемь диалектов), живущих на юго-востоке Ганы, и эпистемологическая мысль жителей Западной Нигерии, говорящих на языках *йоруба* или *игбо* (в восточной части). Исключительность африканской философии определяется множеством ее голосов. Приведем несколько примеров для доказательства этого факта. Мы знаем о философии народа *догон* (Мали) через М. Грюле (1965), о философии *акан* через К. Гиеки и К. Виреду, о философии африканцев, говорящих на языке *йоруба* (Нигерия), по работе Б. Халлен и Дж. О. Содипо; о философии *кикуйю* по работам Д. Ваньйохи, и о философии нескольких мудрецов из Кении из «Проекта Одеру Оруки» по исследованию «философской проницательности» (1991). Это — голоса из Мали, Ганы, Нигерии и Кении. Книга Рамоса сообщает нам о философии *сото*; это — голос из Южной Африки. Его более широкий диапазон в пределах африканской философии — *философия банту*. Также можно отметить, что эти рассуждения являются своеобразным продолжением и исправлением работы Пласидо Темпельса — «Философия Банту» (1945), писавшем о *луба*, этнической группе в тогдашнем Бельгийском Конго (Заир), утверждавшем сходимость философии банту и христианства. Грюле в беседах с мудрецом народности *догон* Оготомели и Одера Орука в интервью с отцом и другими старейшинами *лоу* (Судан, Эфиопия) изображают их как африканских мудрецов, сопоставимых с Фалесом и Сократом.

Во всех случаях традиционные идеи народа были адресованы современным африканцам, говорящим на европейских языках и обучающихся философии на Западе. Это, вероятно, была наиболее философски сложная работа, выполненная в сфере изучения африканской «народной философии». Была создана основа для понимания мышления народов Африки, которое существенно отличается от наиболее значимых в пределах западной философской традиции. В философии Африки, которой дала начало магия, заложена глубокая вера в божественную суть природных стихий, способных выполнять желания людей. В сознании афри-

канцев религия стоит выше науки и вера имеет превосходство над разумом.

Многое можно узнать о философии через анализ этической и эстетической мысли, которая развивалась на континенте и в которой обсуждались философские проблемы, не зафиксированные в текстах. Философские исследования по этике больше развиты, чем в эстетике, хотя наиболее интересная ее часть отражена в недавних исследованиях западных философов по африканской эстетике йоруба, прошедших под рубрикой этнофилософии. Наконец, можно упомянуть и важные философские споры относительно характера традиционной религиозной мысли в Африке.

Устные африканские традиции представляют традиционные формы мысли, которые сохранились в письменных памятниках на Африканском континенте. Самые ранние из них находятся в письменных памятниках, связанных с древними цивилизациями Египта, по существу предшествующих досократикам, с которых начинается ранняя история западной философии. Историки философии знают о влиянии египетской учености на мысль классической Греции. Поэтому африканская философия выглядит более знакомой тем, кто изучал обычную историю западной мысли: философию **Зара Якоба** (1599–1692) из Эфиопии сравнивали с Декартом. Также стоит отметить, что многие из традиций исламской философии были или созданы, или подчинены влиянию ученых, рожденных или работающих на Африканском континенте в центрах типа Каира и Тимбукту¹. Точно так же некоторые из наиболее важных философов среди христианских отцов Церкви родились в Африке, подобно Св. Августину, и написали ряд работ в африканских провинциях Рима. Следует упомянуть уроженца теперешней Ганы философа Антона-Вильгельма Амо (Амо Гвинея-Африканус) (1702–1782), получившего философское образование в Германии в период немецкого Просвещения, а затем преподававшего философию в университетах Халле, Виттенберга и Иены. Он занимался физикой, стал последователем и пропагандистом идей Г. В. Лейбница о «гармонии сущности и существования». Он был человеком своего века: изучал медицину, читал лекции по логике, метафизике, физиологии, астро-

¹ Тимбукту, Томбукту (*Timbuktou, Tombouctou, Tin-Bouktou, Timboutch*) — средневековый город в Мали в 13 км к северу от реки Нигер. Золотой век Тимбукту закончился в 1591 г., когда город перешел под опеку султанов Марокко. Сейчас территория Мали.

номии, теории права, по геомантике и хиромантии. Значительные интеллектуальные достижения Антона Амо сыграли важную роль в полемике XVIII–XIX вв., касающейся «способностей негра». К сожалению, сохранилась только часть его работы.

Мы знаем о колоссальном влиянии арабской культуры на литературу Западного Судана и Эфиопии. В Восточном Судане арабский стал родным языком населения. В Восточной Африке, где распространен язык суахили, первые письменные памятники появились на арабском языке (около XV в.). Это были надгробные надписи и исторические хроники. Позднее хроники были переведены с арабского на язык суахили. Параллельно с книгой путешествовал арабский фольклор. На арабском Востоке популярны анекдоты о поэте Абу-Нувасе, который жил в Ираке во времена халифов. Эти же анекдоты можно услышать в Эфиопии на тиграйском и амхарском языках, в Кении и Танзании — на суахили, а в Судане — на арабском и нубийском языках. Древняя восточная легенда о царе Соломоне и царице Савской обрела новую родину в Африке. В Эфиопии, Республике Чад, Северной Нигерии она слилась с местными легендами о девах-царицах.

В Танзании и на Мадагаскаре можно услышать сказки, впервые записанные древними индийцами в «Джатаках» — легендах о перевоплощениях Будды. А не имеющий письменности народ *догон*, живущий в горах на юге Мали, называет первых людей Адамом и Хавой (Евой) — библейский элемент через арабов и мусульман Западной Африки проник в космические мифы догонов. Мифология догона основана на дуализированном единстве, или оригинальной антидуальности представленных бесконечно малых форм живого атома (*kize uzi*), который превращается в яйцо мира (*aduno talu*), где пребывает Космос. Этот атом отображается в символической форме на земле семенем.

Изучение устных традиций оказалось связано с рядом существенных противоречий. Споры бушевали преимущественно вокруг критики П. Хунтонджи, который считал традиционную африканскую мысль неким континентальным монолитом философского единодушия. Франкоязычные африканские философы, которые были всего повязали на философский дискурс в англофонной Африке, использовали для комплекса устных традиций термин «этнофилософия», которую Хунтонджи расценивал не как нефилософию, а скорее как плохую философию. Среди такой философии он называет — «Философию Банту» (1959) П. Темпельса, бельгий-

ского миссионера, изучившего 44 местных верования, и работу африканского богослова «Африканские религии и философия» (1969) Джона Мбити, изучившего 300 традиционных религий. Африканская традиционная мысль, однако согласно Хунтонджи, «обладает сложностью, богатством и глубиной, с которыми мы имеем пока еще скудное знакомство и которые мы должны теперь возродить». Он считает, что негритюд и другие формы национализма «никогда не говорили о полном отказе от культуры колонизатора; скорее они всегда выбирали из многих потоков той культуры те, которые являются самыми благоприятными третьему миру».

Не сформулированная в форме явных и систематических описаний, традиционная африканская мысль не может содержать саму философию, даже притом, что ее создатели, возможно, были философами в душе, пишет Кагаме. В лучшем случае мы можем использовать философские фрагменты устной литературы, но штамповка дисциплины из этого материала, достойного имени философии, остается вызовом современным африканцам, которые могут встретить ее в близком союзе с поисками научного знания.

Эти противоречия вызвали усиленную работу мысли. Среди наиболее доступных исследований — работы Гиеки и Гбадесина. Их книги содержат детальные интерпретативные описания африканской традиционной философии акан и йоруба. Оба философа находят в их традиционном наследии дуалистические, но богато стратифицированные концепции человеческой индивидуальности. Они также обнаруживают противостояние коммуналистически этического ортодоксальному рационалистическому. В философском богословии их интерпретации различаются от понимания традиционной религии *лоу*, развитой **Окот П'Битеком** (1931–1982), угандийским поэтом, романистом и философом. В своих двух книгах он утверждал, что концептуальная структура *лоу* не играет никакой роли для понятия высшего бытия или даже для начала мира, и что понятия *лоу* высшего бытия получили широкое распространение только благодаря совмещению западного миссионерства с христианским философствованием. Заметим, что афро-христианская философия стала основой для возникновения дружбы и сотрудничества между странами бывших метрополий. Многие ученые-христиане, такие как камерунец Э. Мвенг или руандиец А. Кагаме, считают, что идея монотеизма, воспринятая философами, то есть вождями, магами, знахарями, изначально была присуща африканским народным верованиям.

Философия в постколониальную эпоху

Несомненно, что годы западного лидерства в литературе по африканской мысли оставили заметную инкрустацию на местных концептуальных структурах, которым часто приписывается отсутствие систематической борьбы за подлинную национальную мысль. Плохо согласовываются с африканскими традиционными привычками мысли, которые отстаивают эмпирические и дуалистические психофизические концепции, что еще раз подтверждает необходимость проведения «концептуальной деколонизации» (Виреду), необходимой как предварительная стадия на пути к выполнению исторических задач, стоящих перед современной африканской философией. Создается необходимость зафиксировать быстро меняющиеся или исчезающие элементы культуры, обычаи и традиции Черной Африки, зачастую неизвестные молодому поколению африканцев. Учитывая многообразие языков в Африке, даже в рамках одного современного национального государства можно поставить вопрос: в какой степени особенности одного языка (например, зулу, хауса, или га) учитывают своеобразие и лингвистические особенности при понимании другого (например, коса, йоруба, или акан)? А как быть, если в диаспоре африканцев коренным языком является английский, французский или португальский? Наконец, интересно, как разные мыслители вносят в рецепт для концептуальной деколонизации роль рядовых языков?

В дополнение к традиционной мысли кенийский философ **Одеэра Орука** предложил типологию тенденций в современной африканской философии. Он выделяет четыре тенденции и дает им такие названия:

- 1) этнофилософия;
- 2) философская проницательность;
- 3) националистически-идеологическая философия;
- 4) профессиональная философия.

Впоследствии он увеличил их число до шести, добавив «герменевтическую философию» и «художественную или литературную философию». По мнению Оруки, «художественная или литературная философия» означает не только явные философские рефлексии, вырастающие самопроизвольно время от времени из творческого духа современной Африки, примером чему может служить работа

«Миф, литература и африканский мир» (1976) Вола Шойинки, но также и неявная философия, скрытая в мифах, легендах, баснях, притчах, афоризмах, а также в поэмах, пьесах, романах и других художественных произведениях. Цель герменевтического подхода — представить истинное изображение африканской традиционной мысли. Согласно схеме Оруки, работа мыслителей — государственных деятелей подпадает под националистическо-идеологическую философию, в то время как изучение традиционной мысли может подпадать под философскую мудрость или этнофилософию, если эти термины лишены каких-либо уничижительных коннотаций. Но этнофилософия тоже становится частью работы профессионалов.

Орука своей типологией символизирует смысл ценности интенсивного взаимодействия между профессиональной философией, с одной стороны, искусством и литературой, с другой, источника интеллектуального богатства в других традициях. Такой способ является относительно новым для Африки, показывающим, что африканская философия должна осуществляться самими африканцами и применяться для (возможно, и не только) проблем африканских стран (М. Тоува). Герменевтический подход представлен в работах Т. Серекберхана, О. Около, Ф. Фанона, Л. Харриса, Л. Утлава и В. Мудимбе.

При герменевтическом подходе философия принимает живой опыт в качестве отправной точки. Жизнь большинства африканцев связана с попытками справиться с вездесущими последствиями культурного и экономического империализма Европы. Таким образом, главная цель африканской философии для этого подхода заключается в том, чтобы добиться освобождения от травм, нанесенных европейской гегемонией. Традиционные верования и устный дискурс не только ценны сами по себе, но вносят большой вклад в это освобождение.

Особый интерес вызывает работа Гиеки «Философия, логика и язык Акан». Отрицая любую априорную релятивизацию философских тезисов по частным языкам, Гиеки указывает, что рассуждения на разных языках могут затрагивать судьбу философского тезиса или проблемы. В одном из примеров он доказывает, что в дискурсе *акан* создается концептуальная ситуация, вроде онтологического аргумента Св. Ансельма о существовании Бога. В том же духе проблема обсуждалась и К. Виреду (1987). Халлен и Содипо (1986), Халлен (2000) представляют методологические новшества в современном исследовании эпистемологии африканской философии. Они провели экспертизу нигерийских традиционных

целителей (известных как *onisegun*), признанных мастеров мысли йоруба, и показали их не только информантами, привычными в академическом антропологическом исследовании, но также равными философам, и вели долгие дискуссии с ними о семантике и неких философски очень важных понятиях йоруба. Орука использует аргументы, отличные от доказательств его коллег. Для него *йоруба* из племени бабалаво, которых интервьюировали Халлен и Содипо, — мудрецы только в смысле не критичных хранителей традиционной мудрости, как, например, *оготеммелли* из племени догонов. Другая проблема касается разногласий в ясном понимании различий между мудрецом как критическим мыслителем и мудрецом как нерелевантным хранителем народной мудрости.

Эти выводы были бы сомнительны, если бы не факт, что почти все население Африки составляют последователи традиционных местных культов (правда, население Северной Африки почти поголовно исповедует ислам, где традиционные местные культы в чистом виде вовсе отсутствуют). Далее, необходимо учитывать то обстоятельство, что в преобладающей массе своей африканцы — христиане и мусульмане — фактически в большей или меньшей степени двоеверны. Независимые государства к югу от Сахары включают пространства саванн, население которых — скотоводы-кочевники берберы. Если земледельцы придерживаются традиционных культов, либо частично христианства, то кочевники — почти исключительно мусульмане. Формально числящиеся христианами африканцы выполняют христианские обряды и посещают церковь, но параллельно с этим совершают обряды традиционных местных религий. То же относится и к значительной части мусульман, живущих к югу от Сахары. Особенно устойчивы культы предков и аграрные культы, не говоря уже о распространении так называемых суеверий — веры в силу колдовских приемов и снадобий, а также фетишей — амулетов, оберегов и т. п.

Франкоязычная африканская философия

Франкоговорящая Африка богата интеллектуалами, одаренными богатым воображением, связанными с движением негритуада и глобальными разработками черной расовой идентичности, осно-

ванной на первоначальной африканской сущности. Негритюд стал средством самолегализации для черной расы вообще. В дальнейшем этот дискурс выполнил функции разработки нового мировоззрения, полученного на основе африканского культурного наследования нового гуманизма, который настаивает на универсальности (Виреду, Хунтонджи, Бодунрин и Гиеки). Несмотря на выдающееся положение в интеллектуальной истории франкоязычной Африки и в черном мире вообще, негритюд не представляет полный диапазон интеллектуальной деятельности среди франкоговорящей африканской интеллигенции. Термины его формулировки были оспорены, что актуализировало дискуссии о сущности природы африканского, как и возможности строительства строгой и последовательной структуры идей (с беспорным философским статусом), полученных из систем веры и нормативных концепций, неявных концепций и культурных методов, существовавших в доколониальной Африке.

Постколониальная ситуация увеличила время этих дискуссий по поводу концепций негритюда и африканизма среди франкоговорящих африканцев. Они охватили разнообразный диапазон проблем, затрагивающих африканский опыт современности. Сторонники негритюда, расширяя «туземную» тему и выдвигая культурные и философские аргументы, делают критическую переоценку западной философской традиции и исторических последствий и рассматривают потенциал преобразований в африканском контексте. Африканский дискурс существует как форма перестройки африканского сознания, вызванного процессом перехода к современности. Имеющаяся схожесть может наряду с этим иметь различия в темах и стилях философского дискурса и запросах по франкофонной Африке и некоторых школах европейской философии XX в, а также и в социальной мысли, занятой фундаментальными человеческими проблемами, поднятыми воздействием современной технологической цивилизации.

Во франкофонной Африке развиваются две доминирующие перспективы, которые ориентировочно можно обозначить как современная мысль и философский дискурс: первая связана с вопросом *идентичности* и вовлекает необходимость восстановления культурного и духовного наследия, вторая касается «*дилеммы современной африканской жизни* и сознания. Развитие философского дискурса в определенной мере отражает столкновение между Африкой и Европой, где сопутствующим обстоятельством оказывается идеоло-

гическая девальвация черной расы. Эти факторы и свойственные дискомфорты огромных процессов социального и культурного изменения на континенте стали детерминантами в происхождении и развитии того, что Роберт Джули назвал «современной африканской мыслью».

Если общие обстоятельства исторического конфликта между Африкой и Европой обеспечивают энергией интеллектуальной деятельности сентиментальные внутренние районы Африки, то определенная ориентация современной мысли во франкоязычной Африке в дальнейшем обусловлена поддерживаемым контактом интеллектуальной элиты с литературными и философскими традициями, доступность к которым обеспечило их французское образование. Французская и бельгийская системы образования были функционально направлены на политику ассимиляции. Понятие цивилизационной миссии европейского колониализма было основано на идее подчиненного положения африканской культуры, которую необходимо цивилизовать через западные ценности.

С культурным недугом ассимиляции был связан и отрицательный образ Африки, который постоянно проектировался западными текстами, на которых были воспитаны многие из франкоязычной африканской элиты. Идеологический толчок этих текстов иллюстрируется работой Пьера Лоти (1888) и других авторов, связанных с так называемым колониальным романом. Их точка зрения помогала тиражировать идею о неприветливом африканском пейзаже, которая подкреплялась и размещением местных поселений в дикой природе. Эта литература была символическим выражением европейского этноцентризма, которому Гегель дал философскую респектабельность, исключив Африканский континент из его концепции мирового исторического процесса и развития универсальной идеи. Эссе Артура Гобино о неравенстве рас человеческого рода (1884) ставило африканские и черные расы на самый низкий уровень. Л. Леви-Брюль продолжает Гобино и рассуждает уже о неравенстве между западными и незападными культурами на уровне умственных способностей. Термин «дологическое мышление», который он предложил, чтобы описать качество мысли незападных народов, действующих по принципу «партиципации», уже имел резонанс вне антропологических изысканий. Работы этого автора составили ясно сформулированный западный дискурс об Африке, который стал антитезой Европе в структуре идей и образов, поддерживающих колониальную идеологию.

Интеллектуальные сопротивления колониальному дискурсу

Контрдискурс, который был ясно сформулирован франкоязычной африканской элитой в 1930-х гг., был облегчен кризисом европейской цивилизации в эти годы. Разочарование в традиционном гуманизме Европы, отраженное в литературе и философии этого периода, обеспечило соответствующий контекст для голосов диссидентов, прозвучавших в идеологических работах колонизированного франкоязычного черного интеллектуала. Марксизм и сюрреализм были первичными влияниями, которые формировали взгляды французских мыслителей в межвоенные годы, и усилили определенный тон выражения лидирующих фигур франкофонного африканского движения. Специальный интерес в этом отношении представляет органический национализм Мориса Барреса (1862–1923) и антиинтеллектуалистская философия А. Бергсона. Оба они создали основу для более позднего воспевания негритюда Сенгора как черного расового вклада и дали язык для его формулировки.

Как это ни парадоксально, антропология, в которой новый дух культурного релятивизма начал преобладать, обеспечила сам источник интеллектуального поражения франкоязычного африканского ответа на колониальную идеологию. Усилия французов, ученых Роберта Делавне и Мориса Делафосс, объяснить африканские формы социального и культурного выражения в итоге завершились работой Марселя Грюле (1948). Артикуляция в этой работе сложной космологии догонов, переданной африканским мудрецом Оготомели, показала очевидную символическую и концептуальную организацию в африканской культуре, что способствовало переоценке континента и народов.

«Философия Банту» Пласида Темпельса (1945) была решающей в предоставлении философской ориентации появляющемуся дискурсу культурного национализма во франкоязычной Африке. Цель Темпельса состояла в том, чтобы показать существование рефлексивного предрасположения среди *луба*, этнической группы в тогдашнем Бельгийском Конго. Он приписал им коллективную философию, выдающуюся онтологию. Работа Темпельса показала влияние на него идей Бергсона: понятие «жизненная сила», которым он стремился характеризовать банту, напоминает «жизненный порыв» последнего. Философия банту обеспечила образец

и концептуальную структуру для строительства первоначальной африканской философии и осталась центральной темой философских споров в Африке. В 1983 г. в Либревилле (столице Габона) был открыт Международный центр цивилизаций банту. Целью последнего была организация и координация всех исследований в области истории культуры, запланированы работы по сбору материалов, проведение симпозиумов и фестивалей, исследование миграций банту, музыки и культуры бантуязычных народов Африки, регулярное издание журнала «Мунту» («Человек»). Если африканец знает свою мифологию, он может считаться благородным человеком, обладающим разумом, поскольку разумный человек не может забыть неповторимой философии мудрости предков. Продолжающаяся деколонизация сознания требует, чтобы африканский философ «оставил ход мысли миметического *филопраксиса* (греч. *philopraxis* — любовь к обычаям, практике) — некритической имитации жизни (и теоретической работы) неафриканцев, чтобы следовать маршрутом подлинного освобождения континента».

Философия негритюда также стояла в центре дискуссий. Жан-Поль Сартр был первым, кто дал ему концептуально расширенную философскую формулировку. Его эссе «Черный Орфей» (1949) было экспансивным отражением освобожденного черного сознания. В нем он предложил определение негритюда в хайдеггерианско-экзистенциалистских понятиях, как «'the-being-in-the-world-of-the-Negro'». Усиливая его определение ссылкой на ортодоксальный марксизм, он полагал, что расовое сознание обозначено негритюдом и проект коллективной свободы провозглашает в исторической перспективе мудрость, диалектически предназначенную быть необходимой для организации бесклассового и безрасового мирового общества.

Центром объединения приверженцев негритюда «второй волны» стал основанный в 1947 г. сенегальцем Алиуном Диопом в Париже журнал «Презанс африкен». Показательно, что первый номер журнала, наряду с А. Диопом и Сенгором, готовили Ж.-П. Сартр, А. Камю, А. Жид и афро-американский писатель Р. Райт. Журнал провозгласил своей целью «объявить присутствие негроафриканца в мире», «заставить звучать голос Африки». Теоретики негритюда этого периода уже не просто апеллируют к африканскому (прежде всего мифологическому) наследию в поисках своей особенности, а предпринимая попытки реконструировать «негритянство» в целостности всех его социокультурных компонентов и в свете его открывшейся исторической миссии. Так, А. Диоп призывал при-

ложить все усилия, чтобы создать «негритянскому творческому гению» «такие выразительные средства, которые соответствовали бы его собственному призванию в контексте XX столетия».

Мессианские устремления негритюда этого периода отмечал и Сартр: «Абсурдной суете белого человека негр противопоставляет сосредоточенную подлинность своего страдания, и потому, что он имел страшную привилегию испить всю чашу до дна, черный народ — народ избранный». В связи с этим резко возрастает интерес к историческому знанию, которое должно подтвердить гипотезу-постулат о начале всей человеческой истории в Африке и зависимость Европы от «африканского начала». Огромной популярностью в среде приверженцев негритюда начинают пользоваться построения сенегальского историка Шейка Анта Диопа, говорящего об Африке как прародительнице (через усвоение наследия Нубии и Египта) античной культуры.

Так негритюд получает новую ориентацию. Это, скорее, комплекс объективных факторов, которые формируют африканский опыт, реализованный в формах жизни на континенте и проявляющийся в способах мысли и чувствах людей, что ближе определению Сенгором негритюда как «общей суммы африканских культурных ценностей». Негритюд принимает форму фиксации отличительного способа африканского отношения к миру, базирующегося на эмоциях, которые выступают способом предчувствия, «схватывания интегрального бытия — тела и сознания — неопределенного мира». Мы имеем здесь эпистемологическую основу африканского мировоззрения и коллективного духа, интерпретацию Сенгором африканского этоса через интегральное схватывание действительности, включающей континуум от царства природы до сверхъестественного. Принцип этого мировоззрения и система социальной организации, исходящей от него, равносильна спиритуализму, который наделяет все явления сакральным характером. Африканский социализм провозглашался им как стратегия для примирения императивов современности — Запада и африканского этоса. Сенгор руководствуется тем, что в социалистический идеал необходимо вливать гуманистические ценности традиционной Африки. Поэтому африканский социализм представляется не как аксиология, а как строительство конкретной социальной программы.

Негритюд Сенгора представляет некоторое усилие в попытке обеспечить всестороннее разъяснение сущности африканского. «Старая этнология» культуры и индивидуальности умерла в 1970-х,

говорит Масоло, и считает законным происхождение философского дискурса в Африке, ибо начавшееся движение самоопределения вело к усилению во франкоязычной Африке способности генерировать африканскую философию из антропологической литературы, имеющей отношение к традиционным культурам на континенте. Школа мысли, порожденная этим усилием, известна как этнофилософия, представлена банту-руандийской философией Кагаме в работе, задуманной как проверка и переформулировка суждений Темпельса в более строгих аналитических терминах. Кагаме обратился к родному руандийскому языку, чтобы восстановить философию, лежащую в основе его народного мировоззрения. Он вывел четыре фундаментальных категории мысли банту: человек, обеспечиваемый интеллектом, или *muntu* (Му-нту); будучи без интеллекта, типа животных, растений, полезных ископаемых, или *kintu* (Ки-нту); пространственно-временной континуум, или *hantu* (Ху-нту), и модальность, или *kuntu* (Ку-нту). Согласно Кагаме, эти термины функционируют и как маркеры неявных процессов мысли и транспортных средств явного философского дискурса, с очевидной ссылкой на руандийскую устную традицию.

Работа Кагаме описывает систему мысли банту, которая соответствует системе Аристотеля, для ее перевода в неафриканский язык и структуру референции. По этой причине работа поднимает вопрос языка в африканской философии и проблему, которую Бенвенист выделил как отношение между «категориями языка и категориями мысли». Пионерское действие Кагаме было развито исследованиями ученых философской школы Темпельса. Представленная главным образом выходцами из Центральной Африки, находящимися под властью клерикалов, школа считала главной заботой необходимость идентифицировать те элементы африканской индивидуальности, которые совместимы с христианской доктриной. Их энергичная попытка способствовала появлению богословия, которое примиряет Запад и Африку через новую коллективную духовность.

С другой стороны, исследование акцентирует на многозначном смысле слова *ubuntu* (Убу-нту). Это слово используется несколькими языками банту — зулу, Xhosa (Ксхоса), Ndebele (Ндебеле); botho (Бото)¹ — эквивалент Sotho (Сото) и hunhu (Хунху) на языке

¹ Носители принципов *убунту* / *бото* поверх индивидуалистических капиталистических норм: пример традиционных лидеров в постапартеидной Азании (Южная Африка).

Shona (Шона). Рамосе стремится показать, что значение *ubuntu* связано не только с человеческим миром, с его этическими и политическими требованиями. Он обсуждает это понятие также во всестороннем онтологическом горизонте. В этом случае оно демонстрирует факт, что бытие африканца закреплено и укоренено во Вселенной. Этот смысл выражен приставкой *ubu-*, которая содержит бытие как окутанное, в то время как стебель *-ntu* означает его разворачивание посредством «непрерывного постоянного конкретного проявления через специфические формы и модели бытия». Этот процесс разворачивания включает появление речи и знания человека. Также его называют *umuntu*, что обозначает состояние возможности «провести расследование бытия, опыта, знания и истины». Таким образом, *-ntu* как «процесс непрерывного неохватываемого может быть выражен как отчетливо эпистемологический» аспект бытия.

Кагаме в «Банту-руандийской философии бытия» (1956), по оценке Шейка Анта Диопа, в результате пронизательного лингвистического анализа выявил четыре главных именных класса, соответствующих четырем категориям бытия:

1. *MuMmy* — сущее, наделенное разумом (человек).
2. *KuMmy* — сущее, не наделенное разумом (вещь).
3. *HaMmy* — сущее, локализованное (место, время).
4. *XuMmy* — сущее модальное (способ быть).

Поскольку онтология и эпистемология являются основными дисциплинами философии, можно сказать, что «африканская философия долго устанавливалась *в* и *через* Убу нту. Здесь отражено мнение не только говорящих на банту этнических групп, которые используют слово *ubuntu* или его эквивалент, а всего населения Африки района Сахары. Так появляется аргумент своего рода философской близости и родства между коренными жителями Африки. Конечно, изменения в пределах этой широкой философской «семейной атмосферы» существуют, но кровь, циркулирующая через членов «семьи» — та же самая и в ее основаниях¹.

¹ Такой подход рассматривает африканскую философию как размещенную в ряде различных верований и мировоззрений, то есть как некую общинную собственность, а не деятельность философа. Чтобы оправдать ярлык «философия», делаются попытки связать такие верования с философскими понятиями и положениями.

Этнофилософию можно рассматривать как набор ценностей, категорий и предположений о том, что подразумевается в языке, практике и верованиях, присущих африканским культурам. Этнофилософия, как прямой приток негритюда, стремится определять африканскую идентичность в терминах онтологии, поскольку метафизика не отделена от опыта, а является его частью. Другой поток культурного национализма, историческая школа, связана с работой и индивидуальностью сенегальского ученого (историк, египтолог, физик, лингвист, антрополог) **Шейка Анты Диопа** (1923–1986), который обнаруживает эту идентичность в том, что может называться африканским «долгим временем». Диоп известен своей книгой «Негрские нации и культура», в которой он отстаивал тезис о том, что Древний Египет — неотъемлемая часть черной африканской цивилизации.

В странах Западной Африки значительная часть исследователей, выступая против европоцентристского подхода, пришла к утверждению теории негритюда, провозглашавшей уникальность и своеобразие африканской культуры и призывавшей к признанию генетической связи Черной Африки и Древнего Египта, Финикии и аравийских арабов, переселившихся из районов Северной и Восточной Африки. Главная цель его сторонников — возвышение достоинств черной расы, воспевание особенностей «негритянского образа философского мышления». Сформировавшись в среде литераторов, философов, историков и культурных деятелей, эта концепция оказала немалое влияние и на исследователей проблем истории и народной традиционной культуры.

В русле этих тенденций в «Культурном единстве Черной Африки» (1965) Диоп рассматривал Африку как отдельную, объединенную культурную область на основе непрерывности культурных форм и систем ценностей между Древним Египтом и местными цивилизациями всей Африки. Философское значение работы Диопа — в ее всестороннем видении исторической индивидуальности Африки и ее духе конфронтации с философией истории Гегеля. Эрудиция и методологическое усилие, которое он вложил в строительство «исторической социологии», имели целью возратить Африке благородное место в универсальной истории. Диоп противопоставлял культуру Севера и Юга. Северный круг основывался на патриархате, и его основной чертой было насилие, тогда как именно южный культурный круг господствовал в древности, и именно ему суждено было стать основой всей будущей мировой цивилиза-

ции. Что же касается развития культуры и цивилизации в других районах мира, то, полагал он, оно определялось борьбой этих двух основных культурных кругов.

Диоп использовал данные археологии, этнологии, искусствоведения (иконографические изображения и скульптура), палеоантропологии (пигментация кожи, группа крови, форма черепа, структура скелета), лингвистики, свидетельства античных авторов (Геродота, Страбона, Диодора), опровергая утверждения о неисторичности и отсталости африканцев. Труды Диопа подчинены развитию тех панафриканских идей о культурном, историческом, расовом единстве и приоритетной роли негритянских народов в мировой истории, которые появились еще на рубеже XIX и XX вв. в работах афро-американского ученого У. Дюбуа. Работа Диопа установила линию исторического отражения и исследования во франкоязычной Африке, что иллюстрируется работами **Жозефа КиэЗербо** (1922–2006), в частности его «Историей Черной Африки с древнейших времен до наших дней» (1972), в которой он опроверг бытовавшие в то время в Европе представления об Африке как о континенте, не имеющем своей культуры и истории. Теофил Обенга, наиболее успешный ученик Диопа, в книге «Африка в древности» (1970) представляет суммирование идей и методов школы, порожденной Диопом. В дальнейшем эти идеи были развиты в его книгах: «Потерянная традиция: африканская философия в мировой истории» (1995), «Банту: Язык — Люди — Цивилизация» (2003) и др. К этим идеям очень близки разработки малийского исследователя Джибрила Тамсира Нианя, который утверждает, что Африка представляет собой колыбель человечества с центром в Сахаре.

Критика негритюда и африканского дискурса

Теории черного расового Я и создание африканской коллективной идентичности, представленные негритюдом и подтвержденные этнофилософией, породили реакцию против них. В 1940–1950 гг. происходит и трансформационный сдвиг негритюда от культурного, прежде всего литературного движения, к идеологической доктрине, ставшей одной из мировоззренческих основ национально-освободительного движения. С конца 1940-х гг. А. Диоп определил

программную задачу направления: «Миссия негритуада — вернуть истории ее подлинные масштабы». Начиная с 1960-х гг. доктрину негритуада берут на вооружение левозэкстремистские течения «черного расизма». Одним из первых негритуод, переинтерпретированный в «черный расизм», пытался сделать своей идеологией режим Ф. Дювалье (1907–1971) на Гаити. Критика негритуада, которая началась в 1950-х гг. с нападения на определение Сартра, развилась в дискуссию, которая не утихала долгое время. Радикальный дух этой критики был реализован в работе Франца Фанона, начинающейся с его анализа патологии колониализма в работе «Черная Кожа, Белые Маски» (1952). Этот анализ принимал форму гегелевского закона драмы сознания черного субъекта, законы борьбы за признание вовлеченного в диалектику господина и раба. Клиническая перспектива Фанона фокусировалась на внутренних психологических ограблениях колониального доминирования.

Уже в 1956 г. гаитянский интеллектуал Ж. С. Алексис выступил против негритуада как излишне упрощающего синкретическую афро-индейско-европейскую природу Карибов. Критика Сенгора была предпринята С. Адови (1972) и др. Эта растущая потеря доверия к негритуаду, развитая в теоретическое нападение на этнофилософию как ее продукт, — значимая граница в эволюции франкофонной африканской философии. На основе негритуада возникли различные версии *национального социализма*, которые оказались созвучными некоторым версиям африканской этнофилософии. Впоследствии негритуод слился с более концептуально «размытыми» афроцентризмом и негро-африканизмом и был поглощен постколониальными исследованиями.

Решительно выступил против этнофилософии Ф. Крахау, преподававший в 1965 г. логику и современную европейскую философию в университете г. Киншасы. Он описал базисные различия между узкой интеллектуальной дисциплиной, известной как философия, и «широким» и «вульгарным» использованием того же самого термина, относящегося к народному мировоззрению. Крахау настаивал на том, что в Африке нет ничего подобного интуитивной или имплицитной философии, а то, что Темпельс и Кагама называют философией, является всего лишь *мировоззрением*, которое не следовало бы смешивать с «ясностью, аналитичностью, радикальной критичностью и самокритичностью, систематизацией и одновременно открытостью, подкрепленной опытом». По словам Крахау, Темпельс представил преднаучные убеждения, взгляды и теории,

в которых религиозные требования вытесняют абстрактные, объективные и научные принципы. Следуя простой схеме доводов, Робин Хортон рассматривал африканскую мысль как искусство, примыкающее к философии.

Эбусси Булага описал философию Темпельса как «онтологическую систему, которая тотально бессознательная и выражается в неадекватном и несвязном словаре» (1968). Критическую переоценку этнофилософии завершил П. Хунтонджи (1983). Для него этнофилософия была «гибридной идеологической дисциплиной без статуса в мире теории». Хунтонджи считал философию коллективной системой мысли, которая имманентна народной культуре, и сопротивлялся критерию философии как ясному дискурсу и ее строгому критическому характеру. Он представил философию рефлексией на науку, как значимый компонент современной культуры, и приравнивал философствование с развитием науки. Недостаток научной культуры в Африке, переоценка способов научной мысли и практики в традиционной Африке и участие их в современной модернизации континента вынудили его прийти к заключению, что Африке предстоит длинный путь выполнения условий, необходимых для философской практики.

Политическое измерение критики Хунтонджи полностью реализовано в работе Ачилла Мбембе. Он считает, что постколониальная мысль выглядит оригинальной, потому что она развивалась в межнациональной, эклектичной среде с самого начала. Она позволила объединить антиимпериалистическую традицию с первичными исследованиями и определенными требованиями глобализации. Феноменология политической жизни в современной Африке подчеркивает самосозерцательный и критический характер интеллектуальной деятельности во франкоговорящей Африке в период постнезависимости как функцию экзистенциальных проблем, свойственных процессу перехода к современности. Эта деятельность была направлена на создание философской основы социального развития в Африке и на поиск нового порядка коллективной жизни, который Хунтонджи назвал «утопией другого общества».

Известный ученый из Буркина-Фасо Жозеф Ки-Зербо, автор многих работ по истории Африки, один из редакторов многотомника «Всеобщая история Африки», выпускаемого под эгидой ЮНЕСКО, считает изучение истории и культуры основным рычагом, с помощью которого только и может состояться духовная деколонизация общественного сознания, воспитание «нового афри-

канца», соединяющего как достижения новой западной мысли, так и традиционные ценности африканского общества. Еще более определенно высказался конголезец Жакоп Оканза: «Народная мудрость, тщательно зафиксированная этнографами, может внести значительный вклад в строительство нового общества». В некоторых случаях мудрец выходит за рамки простого знания и понимания, его размышления и становятся объектами философской мудрости.

Проблема отношений дискурса и неоднозначной современности Африки отражена в работах **Валентина Ю. Мудимбе** (р. в 1941), испытавшего влияние Фуко, Леви-Стросса, Сартра, Жан-де-ла-Круа, Сенгора, Мабика Каланда и др. Побуждаемый амбицией обнаружить новую африканскую философию, он обрисовал, следуя Фуко, «археологию африканского знания», с оригинальным списком формулировок, способных гарантировать концептуальную автономию Африки. В работе «Другое лицо королевства» (1973) он критикует дискурс этнологии как язык, отклоняющийся от нормального типа. «Изобретение Африки» (1988) — лучшая известная работа Мудимбе, развивает эти идеи. В его представлении гомология между политическим и экономическим империализмом Запада, с одной стороны, и «эпистемологическим империализмом», с другой, конституирует Африку как область западной эпистемологической территории. Африканские исследования были полностью интегрированы в западный порядок дискурса, способствовали расширению его концептуальных рамок, который Мудимбе назвал «дискурсом преэсущественности». Он отметил, что «главной проблемой относительно бытия африканского дискурса остается проблема переноса методов и их культурной интеграции в Африке». Его решение состояло в том, чтобы приспособить структурализм к проекту реконструкции в африканской философии. Структуралистский метод спасает от ограничений систематизированной рациональности при предоставлении входа в истину мира: «эмпирические категории могут использоваться как ключи к молчаливому коду, ведя к универсалиям». Неясно, как этот подход уступает «абсолютному» или «трансисторическому дискурсу», который Мудимбе требует как альтернативу западной рациональности. Несмотря на то что Масоло назвал «неоднозначным характер проекта, предложенного Мудимбе», интерес к работе Мудимбе поддерживается за счет видения африканской философии в столкновении с западной мировой системой. Об этом он пишет и в книге «Африканская философия в поисках идентичности» (1995).

Резюмируем, что темы и рассмотренные позиции обеспечивают главные линии африканской мысли, которые вдохновляют философскую деятельность в Африке с собственным стилем дискурса. Правда, бытует представление, что академическая практика философии в Африке разделена между аналитической традицией в англофонной Африке и континентальной традицией во франкоязычной Африке. Продвижение философии в обеих частях Африки укладывается в способы, выделенные Р. Рорти в современной западной философии, — «наука, метафора, политика». Франкоговорящие африканские философы ведут споры по эпистемологическому статусу и возможностям философии традиционной мысли в Африке через словарь англо-американской аналитической философии. Дискуссии произвели метафизику, обеспокоенную проблемами типа отношения мифа к метафизике и процедурным вопросам, затрагивающим надлежащий порядок терминов и концепций также как состояния философии, и как дисциплины, и как культурной практики. Споры инициируют сравнительную перспективу ее проектов философии и охватывают такие вопросы, как значение концепций в разных культурах, поиск универсализма.

Франкоязычная африканская мысль обеспечивает африканскую перспективу через прогрессивное соединение философии с целым диапазоном современных политических, социальных, культурных, моральных и эстетических проблем, связанных с рационализмом и научной революцией. Критический толчок текущих дебатов, связанных с постмодернизмом относительно философского наследия Просвещения, отражает усилия внутренней переоценки на Западе успехов рационализма, в который был глубоко вовлечен Сенгор и другие франкоговорящие африканские интеллектуалы. Как «стратегия различия», *неонегритюд* стремится повторно определять термины отношений между народами и культурами внутри всеобъемлющего интеллекта мира. Метафорическое обаяние определенного стиля философского дискурса, схваченное в негритюде, предлагает изменить западную парадигму. Мудимбе пишет, что франкоязычная африканская философия приняла теоретическую и историческую оценку доминирующих тенденций в современной философии и социальной мысли. Общность в западной мысли таких критиков культуры современного индустриального общества, как Франкфуртская школа, неомарксизм А. Лefевра, североамериканский неопрагматизм и коммунизм, говорит о том, что пересечения этих тенденций и интеллектуальная деятельность во

франкоговорящей Африке имеют большое значение, поскольку под давлением исторического опыта франкоговорящие африканские интеллектуалы заставили философию сопоставлять эти проблемы Запада с африканскими и строить новый философский дискурс. На этом базируется африканское, афро-американское и феминистское философское творчество, пытающееся соответствовать политическим императивам в деконструировании традиционных философских методов.

Однако при решении задач деконструкции негроафриканцы сталкиваются с новыми проблемами. Результаты проведенного недавно Марселем Дики-Кидири исследования по заказу Международной франкоязычной сети лингвистического приспособления (*Rifal*), которые касались присутствия и использования в Сети 65 наиболее распространенных в Африке языков, представляются скорее удивительными и обнадеживающими. Конечно же, они показывают доминирование английского в африканском киберпространстве. Но они также и свидетельствуют о прорыве в Сети некоторого числа африканских языков: 7% отобранных сайтов (на основании названия искомого языка) полностью или частично составлены на этом языке; 12% дают доступ к текстам на африканском языке; 19% дают лингвистическое описание (фонологический, грамматический и/или лексический очерки), а 22% представляют достаточно хорошую документацию. Тем не менее из 65 исследованных языков только лишь 24 используются как язык коммуникации и только 12 более, чем на двух сайтах (африкаанс, кисуахили, амхарский, хауса, сетсвана, киконго, сомали, киниарунда, пеул, уолоф, цонга и тимазигт). Отметим, что 90% африканских языков не имеют письменности, и это положение на данный момент значительно сокращает шансы на использование их в качестве языка коммуникации в Сети.

Есть еще одна проблема. В настоящее время ведется большая работа по основам межкультурной философии.

Используя разные систематические взгляды, Ричард Белл и Брюс Джанз пытаются найти методологическую основу философского мышления в Африке.

Белл описывает процесс «поиска себя» в неповторимом полилоге реальности повседневной жизни и ее рефлексии в постколониальной Африке. Он достигает этого, опираясь на Витгенштейна и конкретные яркие ссылки на литературу и разные формы эстетической практики в южной части Африки. Джанз касается герменевтического прочтения африканской философии.

При существенном увеличении текстов по африканской философии мало ее истинных творцов. До сих пор существует пять конкретных вопросов, ответы на которые представляются особенно важными: Что такое африканская философия? Является ли этнофилософия действительно философией? Каковы содержание и методы африканской уникальной философии? Какие политические последствия создают африканские философии на почве английской, французской и португальской? Существуют ли полезные способы, как сделать связи между африканской философией, афро-американской социальной и политической мыслью и феминистской критикой западной философии среди универсалистов (Виреду, Хунтонджи, Бодунрин, Одера-Орука), неэтнофилософов и тех, кто приемлет герменевтический подход (Това, Около, Серекеберхан)? Мы все больше убеждаемся в доказательных ответах на эти вопросы.

На вопрос, есть ли в африканской философии метафизика, Розеншток-Хюсси дал остроумный ответ: метафизика должна уступить место металогике, метаэтике, метаэстетике, которые будут интерпретировать человека как живое, природное существо, способное подняться над природой благодаря речи. Рефлексивный характер философского знания дает основание определить философию как системную рефлексию по отношению к размышлениям о бытии сущего, всего имеющегося, в том числе человека. Причем эта системность исторична и открыта, то есть включает наряду с различными вариантами видения мира и тайну еще невидимого. Философия — не что иное, как универсальный метод становящегося знания, поэтому понимание философствования как майевтики, которое мы связываем с именем Сократа, полностью соответствует истинному назначению философии. Так что и африканская философия имеет право на это звание.

Литература

1. Африка: энциклопедический справочник. В 2-х т. М.: Советская энциклопедия, 1987.
2. *Гречко П. К.* Африканская философия: проблема автора // Африка в меняющемся мире. М.: Сб. ст. / РАН. Ин-т Африки, 1997.
3. *Корнеев М. Я.* Африканские мыслители XX века. СПб.: СПбГУ, 1996.
4. *Сенгор Л.* Песнь ночи и солнца. М.: Художественная литература, 1965.

-
5. *Оканза Ж.* Африканская действительность в африканской литературе. М.: Симмонс, 1983.
 6. *Философская и общественная мысль стран Азии и Африки.* М.: МГУ, 1981.
 7. *Философское наследие народов Востока и современность.* М.: МГУ, 1983.

ГЛАВА 24

Латиноамериканская философия

Существует устойчивое мнение, что латиноамериканская действительность, ее культура как историческое представление этой действительности, литература и философия — явления чрезвычайно сложные. Во многом это связано (среди огромного круга причин) с тем, что завоевание Нового Света Испанией, Португалией — не в абсолютном смысле, но по преимуществу — было завоеванием его в качестве природного образования, а не как части социума. Свидетельством этому служит знаменитый спор между богословом Хуаном Хинесом де Сепульведой, видевшим в индейцах лишь природные образования, и великим испанским гуманистом, первым в истории обличителем колониализма Бартоломе де Лас-Касасом (1474–1566), признающим в них людей, равных европейцам, а в некоторых моральных человеческих достоинствах часто превосходящих последних.

Следует отметить, что, несмотря на существование прогрессивных взглядов в общественной мысли колониального периода Нового Света, в конечном счете преобладающей в исторической практике региона была линия Сепульведы. Результатом такой практики было (иногда полное, как, например, на Кубе) исчезновение индейских этносов. Свидетельством служит факт, что если в XVI в., когда появились конкистадоры, в Латинской Америке было около 90 миллионов индейцев, то через двести лет их стало около 3,5 миллиона. Естественно, что ни о каком «легальном» синтезе культур аборигенных народов с европейской культурой речи не могло идти, поэтому почти весь колониальный период «официальная» культура

латиноамериканских народов определялась культурой метрополий. Первые десятилетия после завоеваний ими независимости в начале XIX в. положения не изменили. И лишь в конце XIX — начале XX столетия в Латинской Америке сформировались относительно устойчивые основы латиноамериканской культуры, определявшиеся в первую очередь внутренней логикой развития собственной истории. Формирование философской мысли в регионе приходится еще на более поздний период — первые десятилетия XX в.

Выделяют три периода в истории философии индо-испанской Америки: испанский, англо-французский и североамериканский. В первом, колониальном, периоде вплоть до конца XVII — начала XIX вв. господствует теология и философская схоластика традиционалистского типа, препятствовавшая рецепции нецерковной философии и какому-либо философскому диалогу.

Круз Коста эти влияния располагает хронологически следующим образом:

- 1) доминирующее влияние португальской схоластики (XVI—XVII вв.), которая, в свою очередь, в самой Португалии испытывала значительное влияние всей западноевропейской схоластики;
- 2) ослабление влияния схоластики и нарастание влияния идей французского Просвещения (XVIII — начало XIX в.);
- 3) начало первой волны влияния немецкой классической философии (XVIII — начало XIX в.);
- 4) проникновение идей дарвинизма, натурализма Гексли и «материализма» Бюхнера и Молешотта (середина XIX в.);
- 5) быстрое проникновение позитивизма во второй половине XIX в.;
- 6) распространение идей эволюционизма Спенсера и начало второй волны «германизма» (вторая половина XIX в.);
- 7) проникновение в XX в. идей новых философских течений и школ (неотомизм, бергсонизм, неопозитивизм, экзистенциализм и др.).

В XIX в. происходит в первую очередь самоопределение интеллектуальных интересов образованных слоев латиноамериканского общества и обусловленная этим рецепция идей и концепций европейской философии. Указанное восприятие имеет вид философско-мировоззренческой ориентации, поскольку и состояние, уровень наличной философской образованности, и динамика

политической жизни, и характер экономических отношений отнюдь не способствовали институционализации собственной аутентичной философской деятельности. Это период борьбы за независимость, влияния идей европейского Просвещения, а позднее позитивизма, и формирование на этой основе эклектической философской культуры.

Первые десятилетия XIX в. характеризуются наступлением «латинских» философских традиций на испано-португальскую схоластику. В наиболее развитых странах региона с конца 1930-х гг. проникает и укрепляется эклектическая философия В. Кузена. Она воспринимается не только как «парадигматическое», но и как суммарное явление, своего рода итог европейской философской истории. В последующие десятилетия, однако, интерес к этому направлению снижается ввиду развития процесса региональной социокультурной и духовной самоидентификации и становления общего диалога в области культуры между Старым и Новым Светом. Восприятия новых идей все более принимают поисковый характер и «окрашиваются» в цвета самобытности новых этосов. С этого времени и намечаются определенные различия формирующихся философских предпочтений, понимания содержания философской деятельности в наиболее европеизированных (Аргентина, Уругвай) и в этнически пестрых (Мексика, страны Андской группы) странах.

Дальнейшие философские реценции определяются уже прагматическими целями, во многом обусловленными особенностями национально-освободительных движений и формированием национальных этносов не только как социально-политических образований, но и как уникальных целостностей, стремящихся к культурной независимости. Этим в особенности объясняется длительное господство в различных странах Латинской Америки краузиистской политико-правовой и моральной философии, а также идей европейского Просвещения и романтизма.

Последняя четверть XIX в. ознаменовалась широким наступлением позитивистской философии, адаптацией традиционалистской церковной идеологии к процессам неосхоластики и принятием ею конструктивных мировоззренческих функций. Однако большая часть современной латиноамериканской философской культуры в своих истоках обязана реакции общественной мысли на своеобразное отрицание позитивизма. Его распространение было обусловлено тем, что многие его черты отвечали потребностям латиноамериканской действительности той эпохи. Среди них —

научнообразное содержание позитивизма обеспечит формирование новой духовности, а опора на опыт и декларации гарантии общественного прогресса обеспечит процветание. Обращение позитивизма к конкретным наукам порождало веру в начало новой эпохи, в которой наука позволит отыскать причины многих социальных пороков латиноамериканского общества и избавиться от них. Для этой цели латиноамериканские мыслители пытались применять закон о трех стадиях общественного развития О. Конта к исторической действительности Латинской Америки, и им казалось, что факты этой действительности свидетельствуют об истинности позитивистских идей (Габино Барреда). В Бразилии влияние этих идей было огромным, даже девизом государства был позитивистский призыв: «Порядок и прогресс». В Аргентине значительное место в позитивистский период занимала школа в Паране (Скалабрина, Ферейра и др.). Идеи Конта оказали большое влияние в Мексике, Чили, а эволюционизм Г. Спенсера доминировал в Аргентине, Уругвае, на Кубе. Милль стал объектом пристального внимания латиноамериканских мыслителей в конце XIX и начале XX в.

На смену позитивизму приходит неокантианство с размежеванием наук о духе и наук о природе. Работы Виндельбанда, Дильтея, Риккерта и идеи немецкой классической философии оказались панацеей для наук о духе, которые скоро стали автономными. Вместе с тем, все более утверждается неудовлетворенность идеями, приходящими из Европы и Северной Америки, что стимулирует поиск и формирование своих идей. В Мексике создается группа (литературно-научное общество) молодежи «Атенео де ла Хувентуд» (Антонио Касо, Хосе Васконселос и др.).

Начало XX в. ознаменовалось в Латинской Америке поиском новых путей к диалогу и институционализацией философской идентичности. Была проанализирована история латиноамериканско-европейского философского диалога периода формирования современных наций в процессе преодоления колониального социально-политического наследия. Здесь, наряду с широким знакомством с европейской мыслью, получают преимущественное распространение в переосмыслениях, нередко весьма радикальных, европейские философские теории «историцистского» типа: марксизм, феноменология, экзистенциализм, персонализм. Существенное место в этих переоценках занимает проблематика преодоления европоцентристских установок концепций и методологий. Весь этот материал применяется как идейно-мировоззренческая основа для

формирования *идеологии особого пути развития латиноамериканских народов*. В качестве фундамента выступают центральные идеи «рацио виталистической» философии Ортеги, чему способствовала и деятельность его учеников, испанских эмигрантов Гаоса и Гарсии Бакка в развитии историцистских исследований, в формировании латиноамериканского экзистенциализма и в разработке вопросов историко-философской дисциплины. Это было время, которое свидетельствовало о глубокой идейной заинтересованности большого круга европейских мыслителей различных философских школ и направлений в изучении самобытного духовного развития народов субконтинента.

В первой половине XX в. становятся важными идеи и концепции латиноамериканских мыслителей, формирующиеся на почве осмысления взаимодействий между воспринятыми идеями из Европы и «почвенными», *индихенистско-философским* мировоззрением. Эти идеи и концепции наиболее ярко и цельно представлены в философии Х. Васконселоса. Данное направление тяготеет к созданию не просто «аутентичной», но и «уникальной» латиноамериканской философии по генезису идей, их бытованию в культурах, стилистике философствования, политической и социальной ангажированности, ярко выраженной персоналистской нацеленности. Особое внимание мыслители обращают на проблемы самобытности, исторического самосохранения культуры, борьбы против культурной экспансии.

Становление и дальнейшее развитие латиноамериканской философской культуры можно понять через формирование и развитие культурных границ. Транскультурализация Латинской Америки была вначале определена насаждением культуры *конкисты* и формами колониальной эксплуатации, но она, тем не менее, была детерминирована также и культурной реальностью коренного населения. Так что обе культуры в процессе транскультурации трансформировали заимствованные ими элементы в соответствии с совершенно новой культурной реальностью при существенном влиянии на философский дух времени метисного фольклора, который нес с собой дух сопротивления и самоидентификации.

Теоретико-методологические проблемы развития философской мысли Латинской Америки могут быть представлены, по крайней мере, в двух версиях: в обосновании самобытности-аутентичности (универсалистская версия) и в отстаивании идеи национальной философии (регионалистская версия).

Универсализм в принципе отстаивает точку зрения, что подлинная философия — западная философия, а философские проблемы и их решения общезначимы. Однако эта «подлинность» понимается уже через Ортегу. Регионализм в философии, в сущности, акцентирует идею возврата к «своей природе», к анализу национальной реальности и континентальной философии. Имеются и два проекта развития философии: С. Рамоса — «перспективизм» и Ф. Ромеро — «профессионализм». Латиноамериканская философия определяется как «политическая философия» или «философия освобождения». С другой стороны, она развивается как философия латиноамериканской истории и культуры (Л. Сеа), как философская антропология, как философия «географической символизма».

Существует и своеобразный инструменталистский подход к западноевропейской философии (Ардао, Ф. Ларройо). Большое место отводится анализу расово-этнических факторов, национальной ментальности, культурно-исторической молодости латиноамериканских стран (Миро Кесада), проблемам зависимости (Салазар Бонди). Есть и разработки, указывающие на отсутствие должного интереса к собственным проблемам. Можно указать и на точки соприкосновения с западными философами, заявляющими об отсутствии самостоятельности, о подражательности латиноамериканской мысли. Но ее специфику невозможно понять вне социально-исторического контекста. Вот почему анализ культурно-исторических и онтологических аспектов латиноамериканской философии достаточно обстоятелен особенно среди «регионалистов». Первые связаны с двойственностью метисной культуры, ретрационализмом, пониманием Другого, маргинализмом. Особую роль здесь выполняют три культурно-исторические формы жизни: язык, религия и образование.

«Региональная онтология» Э. Маиса Вальенильи — своеобразная попытка онтологизации идеи латиноамериканской самобытности, рассмотрение сущности латиноамериканца в онтологических аспектах при опоре на идеи М. Хайдеггера, включение латиноамериканца в историческое время, когда прошлое понимается как «почти отсутствующее присутствие». Это переживание с присущим ему «опытом бытия» лежит в основе исторического существования латиноамериканца. Новый мир связан с фундаментальной его характеристикой — «ожиданием» и превращением его в «бытие-в-новом-мире». Человек Пампы, по утверждению Ортиса, — человек, который одинок и ждет, включает в свою сущность и гео-

графию, и онтологический опыт, и культурную метисацию. Эта онтологическая самобытность рассматривается как «всегда-еще-не-бытие» латиноамериканца. «Национальная онтология» Э. Уранга представляет бытие мексиканца как «онтологическое случайное бытие». Бытие креола — реальная онтологическая недостаточность.

Философское самоопределение проходит в борьбе, в длительной дискуссии о сущности и специфике латиноамериканской философии. Последней уделяется пристальное внимание: одни ее увидели в «особенностях испано-американского мышления» — в превалировании эстетического начала, литературного стиля, склонности к импровизации в противовес строгим философским системам Запада (Х. Гаос, А. Ариас, Ф. Миро Кесада), другие — в приверженности к определенным темам обсуждения, в частности «проблемам духа, ценностей и свободы» (Ф. Ромеро), третьи — в оригинальном онтологическом опыте, «мышлении относительно сущности и судьбы латиноамериканского человека» (Э. Вильенилья, С. Рамос, Л. Сеа).

Важной чертой латиноамериканской философии является преобладание политической, социальной и этической проблематики, когда философия культивируется как форма мышления, небезразличная к действительности. Философия выступает как своеобразный путеводитель-наставник латиноамериканца в его общественной и индивидуально-личностной деятельности и поведении. Вот почему она часто страстно-полемична по своему характеру, с акцентом на различные аспекты общественной жизни и ее ценности. Размышления о собственной культуре и человеческой смысложизненной ситуации, углубление в собственную реальность и кардинальные проблемы континента — это неотъемлемая часть латиноамериканской философии.

Закономерно, что тема человека в латиноамериканской философии выливается в обширную и многоплановую проблематику. Позитивисты начала XX в. в Латинской Америке путем психологического описания человека пытались разрешить проблему дуализма «тело–мышление» (Варона, Инхеньерос). Представители неосхоластики (Аморосо Лима) сосредоточили свое внимание на универсальной и вечной сущности человека. Представители витализма (Касо, Васконселос, Фарис, Ромеро) стремились создать новую интерпретацию человеческого. Экзистенциалистски ориентированные латиноамериканские философы (К. Астрада, Феррейра да Сильва) отрицали всякую возможность сущностного определения человека, утверждая, однако, возможность экзистенциалистского

гуманизма. Различные течения в философии Латинской Америки разделяют четыре проблемы, которые охватывают тему человека: *онтологическую проблему* человеческих обстоятельств, *метафизическую проблему* сущности человека, *эпистемологическую проблему* его определения и *этико-космологическую проблему* отношения человека с универсумом.

Современная схоластика и позитивизм центром антропологической проблематики делают онтологический вариант темы человека. Для марксизма и экзистенциализма характерно негативное отношение к прояснению метафизической проблемы человека. Витализм и спиритуализм реинтерпретируют специфическое содержание человека, что отличает его от универсума. Но во всех интерпретациях присутствуют этнокосмические элементы, связанные с провозглашением новой истинной человеческой эры, а смешение версий определения человека привело к развитию антропологической философии. Представители религиозной философии в этом регионе также стремятся к связи с общественной жизнью региона. Этот факт объясняется и тем, что в латиноамериканском обществе философско-религиозные доктрины (например, неотомизм) являются не чисто философскими, но также конфессиональными и политическими, а теология освобождения — важная часть философии континента.

Хосе Марти-и-Перес и Хосе Инхеньерос

Кубинец **Хосе Марти** (1853–1895) и аргентинец **Хосе Инхеньерос** (1877–1925) оставили глубокий след в сознании латиноамериканцев XX в., касающийся раздумий, гипотез о сути философии и ее истории. Трактовку Х. Марти сути философии можно представить в виде следующих основных его тезисов:

- 1) философия экспериментальна, в отличие от поэзии, которая интуитивна;
- 2) философия — это наука о причинах;
- 3) природа суть единственный философский источник;
- 4) человек-наблюдатель суть единственный носитель философии, он же и первое средство познания, и познающий субъект;
- 5) философия в целом есть синтез трех видов философии: внутренней, внешней и философии отношений, а также двух родов, представленных физической философией, изучающей матери-

- альную часть природы, и метафизической философией, изучающей дух;
- 6) философское отражение мира, объекта суть не зеркальное («как в холодном зеркале»), а одушевленное;
 - 7) наличие своего философского метода обеспечивает философии целостный анализ мира и человека во всех их проявлениях;
 - 8) философия должна обязательно включать в себя критический дух в качестве средства «отшлифовки и отделки разума», а не в смысле формального его порицания или отбрасывания всех предшествующих идей как анахронизмов.

Таковы в общих чертах представления Марти о философии и ее предназначении. Свои умозаключения о сути философии он делал, основываясь на размышлениях о мировом историко-философском процессе. А задачу подлинной философии видел в помощи человеку достигнуть постоянной и гармонической связи духа и тела.

Хосе Инхеньерос видит истинную цель философии в формулировании правильных гипотез относительно проблем, находящихся за пределами опыта. Он неоднократно проводит мысль, что «метафизика — это единственный вид философии, который не может превратиться в науку», что в строгом смысле слова понятия философии и метафизики тождественны. Вечность внеопытных проблем является основанием для его утверждения о вечности метафизики, которая, однако, изменяется. В этом случае необходимо постоянное переосмысление ряда прежних ее проблем и гипотез, как и некоторых современных метакосмических, метабиологических и метапсихических тем и догадок. Очищение сознания от ложных проблем, переосмысление реальных проблем метафизики он считал основной целью философского обновления. Достигнуть этого можно лишь благодаря применению правильных методов, прежде всего логико-метафизических и обновлением философского языка.

Хосе Ортега-и-Гассет и латиноамериканская философия

В XX в. Америка принимала немалое число испанцев, искавших признания своим идеям и нового вдохновения. В Америку хлынула и основная волна эмиграции из республиканской Испании во время и после гражданской войны. Далеко не всем удавалось оставить свой след в культуре Нового Света, тем более участвовать

в развитии этой культуры. Сейчас в Америке мало вспоминают о приездах (главным образом в Аргентину) видных представителей испанской философской мысли. Вместе с тем сегодня практически всеми признается факт глубокого и устойчивого интереса к философским и социологическим концепциям Хосе Ортеги-и-Гассета (1900–1969) и, что более важно, сущностного влияния его идей на формирование идейных ориентаций в среде латиноамериканской либерально-буржуазной интеллигенции, как, впрочем, и на сам процесс складывания региональной культуры.

Нарастающее движение к самоопределению латиноамериканских культур нуждалось в идеологии, в системе концепций, которые отразили бы особенности этого движения и дали бы ему теоретические выверенные ориентиры. Как оказалось, именно философские идеи испанца Ортеги более концепций других европейцев пришлись здесь ко двору. Латиноамериканцы узнали об Ортеге по «Размышлениям о Дон Кихоте». Его эссе выгодно отличались для латиноамериканцев от жестких рационалистических дискурсов позитивистского типа, ибо больше соответствовали особенностям их восприятия, темперамента, традициям языка и литературы. Обращали на себя внимание актуальность и проблемность, недогматичность философского мышления Ортеги, острая наблюдательность и открытость его для различных идей, готовность вступить в диалог. Здесь с пониманием отнеслись к прагматической компоненте этой философии, постоянно нацеленной на прорыв специализированного философского знания в направлении широкого круга антропологических, культурологических и политологических проблем, на сопряжение теоретико-познавательной функции философии и социологии и цели обслуживания философией и социологией практических движений.

Наконец, латиноамериканцев поражали философская культура Ортеги, его теоретический кругозор. Благодаря ему в Новом Свете знакомятся с трудами крупнейших европейских ученых и мыслителей.

История «прилаживания» концепций Ортеги к процессу формирования послереволюционной идеологии либеральной и в какой-то мере леворадикальной буржуазии в Мексике оборачивалась игнорированием или критическим отбрасыванием ряда концепций, не отвечавших ни реальностям революции, ни ее ожиданиям. В то же время национально-освободительная борьба нуждалась в соответствующих идеях, подтверждающих цели национального возрождения и самоотождествления. Это объясняет пристальный

интерес к историологии Ортеги, которая становится базой для теорий «мексиканской сущности» и теорий «латиноамериканского».

Радиовитализм Ортеги отстаивал универсальный принцип философствования, который может быть развернутым в миро-чувствование, миропонимание, мировоззрение, познание, оценку мира и в метод житнетворчества в мире, точно так же и в способ самопознания и самоограничения («спасения») отчужденного бытия. «Я есть я и мое обстоятельство; и если я не спасаю его, то не спасаю и самого себя». Теоретический арсенал философии Ортеги был воспринят и использован в развивающейся здесь философской культуре в трудах известных философов — Октавио Паса, Эмилио Уранги, Леопольде Сеа и др.

Философия Хосе Гаоса и ибероамериканизм

Во время гражданской войны в Испании усиливается поток эмиграции в страны Латинской Америки. Среди республиканцев, въехавших сюда через Мексику, была большая группа интеллигентов-гуманитариев, в том числе и философов. Для некоторых из них Мексика становится второй родиной, например для ученика Ортеги Хосе Гаоса-и-Гонсалеса. Хосе Гаос достойно отплатил долг гостеприимства, сыграв в истории мексиканской философии заметную роль. Гаос штудирует труды французских и немецких философов и знакомит с ними мексиканскую общественность: на протяжении полутора десятилетий в Мехико выходят один за другим сделанные им и им же аннотированные переводы на испанский сочинений Гегеля, Дильтея, Н. Гартмана, Гуссерля, Шелера, Шпрангера, Бергсона и др. Он издает антологию древнегреческих философов и испаноязычной мысли Нового времени.

Скептическое отношение к философскому самоопределению переросло в релятивизм, что объясняет его переход на проблему интимного бытия Я, «персонизму» — сведению всякого возможного познания реальности, внешней человеку, к конечности человека как индивидуальности. Гаос считает, что философия есть поступок самовыявления, самоописания и самоинтерпретации бытийного существования философа. Все традиционные для истории философии вопросы у него оказываются в тени субъективности созерцающего и размышляющего философа. Гаос ориентировал молодые философские силы Мексики на освоение автохтонного в национальной культуре, на то, чтобы они делали обстоятельства своего суще-

ствования «темой философии». Он проводит мысль о культурной независимости субконтинента, пытается сломать стереотипные предубеждения мексиканцев относительно так называемого «развивающегося мира» и способствует налаживанию межамериканского философского сотрудничества.

Гарсиа Бакка, эмигрировавший из Испании в Венесуэлу, в философии исследовал проблемы от логики и истории философии до отдельных течений и направлений философской мысли XX в. Он известен как автор трехтомной антологии венесуэльской философской мысли и работы, посвященной сравнительному анализу семи типов (моделей) философствования на примере учений и систем Платона, Аристотеля, Фомы Аквинского, Декарта, Канта, Гуссерля и Хайдеггера. Основная идея (близкая неосхоластике, приспособленной к культурно-социальным условиям и требованиям современного мира) — современный человек должен воспринимать науку, технику в некоем божественном обрамлении, формируемом идеями Платона и Божественного Писания. Он дает трактовку человека в экзистенциалистском ключе как бытие-в-мире с опорой на Шелера, Хайдеггера и Сартра. Одновременно им подчеркивается важность рассмотрения человека и как организма метафизического и ментального, носителя религиозных и научных ценностей, субъекта политического и юридического.

Мигель Леон-Портилья: философия нагуа

Мигель Леон-Портилья (р. в 1926) мексиканский антрополог и историк, является одним из наиболее значительных и интересных мыслителей — наиболее известный переводчик с нагуатл (языка ацтеков) и оригинальный исследователь истории и культуры нагуа. Его «Философия нагуа» является важным и ценным исследованием в объяснении вопросов о мировоззрении народов Северной и Южной Америки эпохи до вторжения европейских колонизаторов. Перед читателем раскрывается широкая картина древней и своеобразной культуры народов нагуа, не укладывающаяся в рамки европоцентристского взгляда на историю всемирной философии. Это междисциплинарное исследование: культурологическое, историческое, антропологическое, религиозное и историко-философское.

Он выдвигает тезис о возможности существования двух равноправных типов философствования: *систематического логико-рационального и несистематического, «литературного» («поэти-*

ческиМесенного») философов. Доиспанскую мысль нагуа он считает формой несистематизированной и нерационализированной философии. Особый акцент он делает на ее символический характер, способность быть духовной опорой в жизни не только древнего нагуа, но даже и «сегодняшнего беспокойного человека».

Леон-Портилья придает исключительное значение мифу как источнику философии нагуа, заявляя, что «философия, содержащаяся в мифе о Солнце, обуславливает все дальнейшее развитие мысли нагуа», а с другой — настаивает на недопустимости отождествления религиозно-мифологического мировоззрения нагуа XV–XVI вв. с философией нагуа в строгом смысле слова. Ибо мифы и верования суть лишь «первый завуалированный ответ на животрепещущую тайну Вселенной». Мысль философская должна иметь:

- 1) ясное восприятие проблем в самой сущности вещей;
- 2) обязательное наличие момента сомнения относительно уже достигнутых решений как результата традиции или обычая;
- 3) постановку вопроса о смысле, ценностях, истине жизни, существовании после смерти, о возможности познания потустороннего мира.

По его мнению, философия нагуа отвечает этим требованиям. Он исходит из необходимости целостного подхода к культуре нагуа, воспроизведения всех ее элементов, чтобы получить верное представление об их искусстве, религии, философии; а в самой философии нагуа всех ее составляющих: учения о мире, Боге, человеке, познании, этике и эстетике.

Особенности историко-философского процесса в Латинской Америке

Три известных латиноамериканских философа XX в. — Круз Коста, Леопольдо Сеа, Салазар Бонди — заняты проблемой выявления «сущности латиноамериканского мышления», поиском «аутентичной» философии, соотношения латиноамериканской философии с западной. Каждый из трех мыслителей является представителем не латиноамериканской философии вообще, а прежде всего национальной: Л. Сеа — мексиканской, К. Коста — бразильской,

С. Бонди — перуанской, что неизбежно нашло свое отражение и в их историко-философских трудах. Все они одновременно выступали от имени и во имя «аутентичной» латиноамериканской философии, но видели качество собственных философских традиций, а также влияние западной философии и ее традиций на становление и развитие латиноамериканской мысли.

Сеа, Коста и Бонди сдержанно рассуждают о начале философии в Латинской Америке (у ацтеков, инков, майя). Они поддерживают «новое видение» латиноамериканцами своей истории, нового подхода к ней и ее истолкования. Сеа решительно выступает против европоцентристского взгляда на историю философии, согласно которому отдельные народы, в том числе индейцы, не способны к философскому мышлению. Круз Коста отмечает, что богатая духовная культура доколумбовой Америки не нашла своего логического завершения в философской рефлексии, и одной из главных причин этого явилась конкиста, которая прервала естественный ход культурно-исторического процесса в этом регионе мира. Салазар Бонди настаивает на необходимости отличать собственно философское мышление от других форм духовной, интеллектуальной деятельности: религиозной, художественной и т. д. Они сходятся в том, что латиноамериканская философия — это во многом продукт ассимиляции идей и учений западноевропейской философии, а основная тенденция ее эволюции проявляется в постепенном достижении Латинской Америкой философской независимости и аутентичности.

Леопольдо Сеа (1912–2004) считает, что конечной целью любой философии является стремление к вечному, универсальному. В этом смысле латиноамериканская философия еще не полностью себя проявила. Основной акцент им делается на раскрытии социального и мировоззренческого содержания различных «проектов» (иберийского, англопуританского, просветительского и цивилизаторского), через которые и осуществлялось влияние на мышление латиноамериканца.

Постмодернизм в латиноамериканской философии

Многообразие форм становящегося самосознания философии в Латинской Америке определило неклассичность философских идей

латиноамериканских мыслителей, что во многом затрудняет традиционное аналитическое их восприятие. При этом сказалась и своеобразная «периферийность» латиноамериканской философско-мировоззренческой культуры, которая в настоящее время входит в статус «всемирности». Жизненно важные практические задачи общественного развития не позволили ее мыслителям заниматься «чистыми» философскими медитациями, а «дистанция» между теоретическим представлением практики истории в виде философских абстракций и практикой истории как таковой была гораздо меньшая, чем в европейской истории. Наконец, «бурная симфония крови» (Э. Агости) породила не менее «бурную симфонию духа», которая предстает более «обнаженной» и необусловленной генетической европейской изначальностью предметно-практических, мировоззренческих доисторических и исторических источников, которые мы наблюдали в Европе.

Эти факторы и предопределили активное участие латиноамериканских мыслителей в постмодернистском движении в философии, представляющем плюралистическую картину национальных философских традиций. Они же стали причиной поиска методологических критериев их сравнения и сопоставления, различия философских культур, их единства и равенства, как и потребности в самоидентификации конкретной философской культуры в русле современной истории философии. Методом этих поисков становится деконструкция, критика логоцентризма и европоцентризма в философии, выработка модели интеркультурной философии, переопределение смысла универсального через диалог (и разрыв) с западноевропейской философией, переносе внимания с теории познания на области истории и культуры, создание на этой основе нового проблемного поля философского сознания с избирательно-критическим отношением к собственному наследию.

Философия освобождения вызревает в иберо-американской философии в контексте постмодернизма в концепциях Э. Дусселя, Рауля Форнета-Бетанкура, Л. Сеа и др. Позиция Э. Дусселя может быть расценена как радикальная. В своей книге «Философия освобождения» (1977) он утверждает ясное намерение преодолеть западноцентризм и стремится сформулировать философию контекстуализированную в собственной проблематике, обоснованно учреждающую иберо-американское как дискурсе освобождения. Дискурсе теологический и литературный показали невозможность принятия классификации периферии. Они сами проблематизиро-

вали ситуацию в терминологии постмодерна и стали претендовать на уникальный центр. И с ними стали считаться. Так наметилось становление истинного интертекстуального диалога, который обосновывался в планах равенства. В действительности философия освобождения превратилась в философию периферии, поскольку говорила о неизбежной интеркультурной контекстуализации народов на глобальном уровне и принимала принадлежность к периферическому культурному пространству, что закрывало двери возможности освободительного диалога.

Философия освобождения как интеркультурная философия

С другой стороны, Рамон Паниккар, по своему формированию — индо-испанец, и Рэм А. Мэлл, по своему формированию — индо-германец, оба к тому же продукты того самого интеркультурного процесса, предложили иную позицию. Паниккар выступил против претензии основать некую философию периферии, что «заставляет принять некую концепцию культуры, которая нас отчуждает». Мэлл, со своей стороны, выделяет интеркультурную реальность нашего глобального общества и справедливо указывает, что «никакая культура, будь то азиатская или европейская, африканская или латиноамериканская, не может разворачиваться в настоящее время исключительно только в своей собственной традиции».

Более радикальная проекция мысли освобождения представлена в работе Форнета-Бетанкура «К латиноамериканской интеркультурной философии» (1994). В ней он пытается преодолеть антидиалогическую конфронтацию, которая в результате принимала и озвучивала периферический дискурс. Он признает, что предпосылки периферического мышления «представляют, несомненно, глубокие преобразования философии», но они несовершенны, поскольку не превосходят горизонты своей культуры или пространство внутри определенных границ соответствующей культуры. Рауль Форнет в своей интеркультурной философии говорит об обоюдной «интерпретации», где голос каждого является воспринятым в то же самое время, как модель «возможной интерпретации», что и приведет к освобождению. Этот дискурс «децентрирует философскую рефлексию всех возможных господствующих центров», освобождает

философию маргиналов от европейской традиции, критикует зависимость своей философии от латиноамериканоцентризма или афроцентризма и т. п.

Третья позиция выражена в философии Леопольде Сеа, которая продуцирует диалогическую встречу противоречивых позиций и предлагает поставить иберо-американскую проблематику в центр, полагая, что сопоставление/диалог с центрами власти уже установлен: «Латиноамериканец является не только человеком среди людей, а важна и его культура, как конкретное выражение человеческого. Не более, но также и не менее». Иберо-американская культура, в которой западные ценности сосредоточены вокруг человеческого достоинства, подчеркивает Сеа, была принята и прочувствована как своя, но она маргинально поддерживает ценности «угнетенный/угнетатель», принятые обществом Запада. Поэтому его рефлексия как бы направляется в двух взаимодополняющих направлениях:

1) универсализировать обозначенные ценности, чтобы не было упрека в исключительности какого-либо народа;

2) проблематизировать их, чтобы деконструировать модель, поскольку западная культура используется ими.

Первое достигается посредством глобализации западной культуры и последовательной коммуникацией, которая устанавливается между народами, прежде маргинированными. Диалог начинается с интеркультурного уважения, которое раскрывает новый уровень коммуникации, разбивая на этот раз признание различий.

Философия латиноамериканской сущности

Современная мысль Латинской Америки — это комплекс самостоятельной традиции философствования, представляющий становление философии национального самосознания латиноамериканца или философии латиноамериканской сущности, то есть круг идей, складывавшихся с 1940-х гг. в философии культуры, философии истории, истории философии, философской антропологии вокруг дискуссий о сущности, особой истории, социальном и интеллектуальном проекте реализации стран континента. Эта философия отстаивает идеи самобытности.

Вначале философия латиноамериканской сущности формировалась как несогласие с официальной философией — в 1920–1930-е гг. предложила концепции «мексиканской сущности», «архентинидада» («аргентинской сущности») и космической расы. Новая философия призвана была открыть подлинные черты мексиканца, раскрыть его духовные потенциальные возможности, тем самым «расшифровать подлинную реальность Мексики». Сущность мексиканской культуры заключается в ее креольском ядре, сформировавшемся в период испанской колонии, но затем подвергшемся «иностранному» влиянию. В этом Рамос и видел причины отсталости страны и как следствие — отчуждения «национального характера» и «формирование комплекса неполноценности», явившихся результатом утраты «национальной солидарности» и чрезмерного индивидуализма. Бытие мексиканца проходит в чужих жизненных формах и ценностях, теряющих свою идентичность, что грозит неполноценностью. Философия «мексиканской сущности», претендующая на роль национальной философии, пытается теоретически обосновать идею исключительного характера истории, человека и культуры Мексики.

Концепция *архентинидад* предлагала обоснование становления человека «высшего» типа, «нового человека» свободной и единой Америки. Она была сформулирована Х. Инхеньеросом (1877–1925) на позитивистском основании, Понсе — на неомарксистском, Ф. Ромеро (1891–1962) — на персоналистском и Фрондиси — на основе «интегрального» эмпиризма. Если Ромеро говорит о «духовном индивиду», детерминированном космосом, то Х. Васконселос (1882–1959) создает концепцию «космической расы», утверждая, что будущее мировой культуры определяется в Латинской Америке, и прежде всего в Мексике. Мексиканцы — это смешение мировых рас и культур, метисная «пятая раса», которая, используя это преимущество, стремится к подлинно мировой универсальной философии. В философии американской сущности складывается сдержанное отношение к доктрине индеанизма стран Андской группы — Мексики, Гватемалы, Эквадора, Перу, Боливии, видящей специфику «латиноамериканского» только в «индейском».

«Основатели» философии американской сущности — С. Рамос, А. Касо, Х. Васконселос, (все — Мексика), К. Ваз Феррейра и Х. Э. Родо (Уругвай), Ф. Ромеро, Х. Инхеньерос (Аргентина), Х. Марти-Перес (Куба), П. Энрикес Уренья (Доминиканская Республика) и др. эклектически вносили в латиноамериканский контекст идеи

немецкого трансцендентализма, философии жизни, экзистенциализма, феноменологии, философской антропологии, психоанализа, неомарксизма, персонализма, протестантского реформизма и т. п. Особое влияние на философское развитие оказала работа Шпенглера «Закат Европы» с ее оппозициями природы и истории, культуры и цивилизации, а также идеи У. Франка (США) о взаимодополнительности и необходимости синтеза культур Северной («горизонтальное» — экономические и социальные связи, поведенческо-бытовой уровень культуры) и Латинской Америки («вертикальное» измерение человеческого бытия — строение крови и духа). Были востребованы и идеи Г. фон Кейзерлинга (Германия), утверждавшего, что Латинская Америка — особая географическая и человеческая реальность, лишь затронутая «вторжением духа» культуры, но сохраняющая связь с «пра-жизнью», утраченную Европой.

Философия латиноамериканской сущности была развита Л. Сеа, который сформулировал вывод о дальнейшем ее развитии в рамках сложившихся двух новых общерегиональных взаимодополнительных программ: теологии (с 1960-х) и философии (с 1970-х) Освобождения. В интерпретации Сеа, Дусселя, Форнета-Бетанкура латиноамериканская философия представляется единым интеркультурным «гипертекстом» становления «иного» на протяжении всей истории своего развития варианта философского прочтения всемирной истории. Она изначально строилась как неклассический тип философствования, исходя из позиций периферийности и «вторичности» по отношению к заимствуемому из Европы философскому наследию, и постоянно нацелена на преодоление Латинской Америкой как целым всех форм зависимости: политической, социальной, национальной, культурной, философской.

Философия Освобождения изначально претендовала на выражение «континентального сознания», а в настоящее время приобретает черты интерконтинентальности: помимо собственно латиноамериканских стран (особенно в Мексике, Аргентине, Бразилии, Перу, Колумбии) движение имеет последователей и сторонников и за пределами континента — в Европе (Германии, Австрии, Англии, Испании, Италии) и США. Она характеризуется эклектичностью, сочетанием традиционализма, модернизма и постмодернизма, национализма и социализма. Претендуя быть голосом масс и ориентированная на эмоциональную аргументацию, она во многом определяется как своеобразная моральная философия со своими

специфическими проблемами. Философ «освобождения» не занимается «чистым мышлением», ибо объект его внимания — это страдающий человек, народы, отчужденные от своих прав. Философия освобождения претендует взять на себя ответственность за поставленные вопросы обычным латиноамериканцем, но желает быть и философской рефлексией, давать ответы на современные вызовы.

Ее новизна усматривается в принципиальной открытости к коммуникации к другим философским дискурсам и «инкультурации философии», то есть укорененности любого философского дискурса, имеющего истоки, социальную и культурную обусловленность. Новая историко-культурная ситуация заставляет признать, что эпоха монокультурных философий закончилась и настало время для развития нового типа философствования, базирующегося на взаимодействии философских культур и традиций.

Литература

1. *Гончарова Т. В., Стеценко А. К., Шемякин Я. Г.* Универсальные ценности и цивилизационная специфика Латинской Америки. Книга 12. М.: ИЛА РАН, 1995.
2. Из истории философии Латинской Америки XX века. М.: Наука, 1988.
3. *Колесов М. С.* Философия и культура Латинской Америки. Симферополь: Симферопольский ГУ, 1991.
4. *ЛеонМТорталья М.* Философия нагуа. Исследование источников. М., ИЛ, 1961.
5. *ОртегаММассет Х.* Размышления о «Дон Кихоте». СПб.: Изд-во СПбГУ, 1997.
6. *Сей Л.* Философия американской истории. Судьба Латинской Америки. М.: Прогресс, 1984.
7. Философская мысль современной Латинской Америки. М.: ИНИОН РАН 1987.
8. *Iberica Americans.* Механизмы культурообразования в Латинской Америке. М.: Наследие, 1994.
9. *Iberica Americans.* Тип творческой личности в латиноамериканской культуре. М.: Наследие, 1997.

ГЛАВА 25

Философия в Австралии: история, мыслители, проблемы

Философия и в Австралии, и в Новой Зеландии (Австралазии) последние три десятилетия процветала, имея определенное влияние (непропорциональное населению) и на международной арене, уже не говоря о количестве и размерах философских сообществ внутри страны. Широко известны австралийские философы, такие как Артур Приор, Дэвид Армстронг, Дж. Сمارт, Фрэнк Джэксон, Дж. Пассмор, Питер Сингер, Женеьева Ллойд, Фута Хелу. Доказательством этому служат их исследования, как и оценки различных выдающихся западных философов, которые регулярно посещают берега Австралии (Ж. Бодрийяр, Р. Хьюс). Австралийская философия может быть охарактеризована (по словам одного из самых ее больших практиков и выдающихся историков философии, Джона Пассмора) как «прямая, ясная, действительная, неуступчивая, натуралистическая, светская, интересующаяся миром, не желающая четко различать между концептуальным и эмпирическим».

В истории становления и развития философии Дж. Армстронг отмечает три главные личности, формирующих философию в Австралии: **Джон Андерсон** в Сиднее, **Джордж Пол** и позднее витгенштейнианство в Мельбурне — в частности Дуглас Гаскинг и Улли Плэйс, Джек Сمارт, и **Чарли Мартин** в Аделаиде. Более развернутую характеристику дает им Дж. Пассмор в своих сочинениях. Вначале австралийская академическая философия по своему содержанию не предполагала ее международное звучание. Нация,

по сути, только появилась на свет в первый день 1901 г. До этого были королевские колонии, старейшая — в Новом Южном Уэльсе (1788). Это, в полном смысле слова, транспортированная западная цивилизация. Академическая философия, как и наука, зависела от выходцев из Великобритании. Университет Сиднея был организован в 1851 г., кафедра философии была создана в нем в 1880-х гг., но она стала действительно развиваться с прибытием из Глазго Джона Андерсона в 1927 г. Введение формальной философии в англоговорящей Австралии действительно было во власти британско-шотландских философов. Первая кафедра философии была создана в университете Мельбурна в 1886 г.

После прибытия Дж. Андерсон энергично развивает метафизическую и несколько догматическую версию *реализма*. Не имея большого международного признания за свою жизнь, он, тем не менее, оказал мощное влияние на австралийскую культурную жизнь и на студентов, которые затем достигали существенного присутствия в западной философии. Мыслители, подобно Д. Армстронгу, Д. Маки и Д. Пассмору, хотя и пытались уйти от андерсонизма, но несмываемая марка «крещения» Сиднеем оставалась с ними даже тогда, когда они приспособились к западноевропейскому философскому профилю.

Более четверти столетия сохранялся контраст и конкуренция между стилем философии Сиднея и Мельбурна. Если в Сиднее ориентация Андерсона была «систематическая, метафизическая и провинциальная», мельбурнская была постепенной, антиметафизической и (относительно) космополитической. Как непосредственная сила в академической философии, писал Пассмор, система Андерсона умерла с ним в 1962 г., также, как и поразительный контраст в стиле между философией Сиднея и Мельбурна.

После 40-х гг. XX в. в австралийской философии началось столкновение философских групп Мельбурна и Сиднея, которым было не легко понять друг друга. Интеллектуальный характер этих двух школ был весьма далек друг от друга. Идея о том, что философия была своего рода сбита с толку, и она нуждается в прояснении через язык, была диаметрально противоположной традиционной и классической концепции философии, которая в эмпирицистской версии превалировала в Сиднее. В значительной степени это был диалог глухих. Для англоязычного философского мира поздний Витгенштейн и лингвистическая философия были модой, не менее модным для Австралии был андерсонизм. Теперь, когда мода

прошла, следы их идей могут быть обсуждены в академическом тоне, что вряд ли было возможно в то время.

С расширением университетов и департаментов философии метафизический акцент Сиднея и аналитического профессионализма Мельбурна слился в технике, которая уже не имеет никакого специфического регионального значения. Общий тон современной австралийской философии остается решительно «аналитическим», хотя имеется существенный интерес меньшинства к «континентальной» философии и некоторые усилия достигнуть урегулирования между ними. Еще одна особенность философии на Зеленом континенте конца XX в. — это развитие феминистской философии и философии окружающей среды.

История

Академическая философия, как основание почти всей современной философии, эффективно начала австралийскую жизнь в Мельбурне, где первым лектором по логике был шотландский журналист Генри Лаури (1881), ставший впоследствии (1886) первым профессором философии в стране. Логика преподавалась наряду с классической философией. Хотя университет в Сиднее основан в 1850 г., лекции по философии начали читать только в 1888 г. Так что первые жители континента не имели никаких философских предпочтений. Они стали вырисовываться в 1894 г. с назначения Уильяма Митчелла, который читал престижные Гиффордские лекции в Абердине в 1924–1926 гг.

Философия в Австралии в последние годы XIX в. имела незначительное воздействие на остальную часть мира и на интеллектуальную или социальную жизнь страны. Философ-идеалист США, Джосайя Ройс, взял отпуск в Гарварде, чтобы приплыть к Антиподам в 1887 г., ища восстановление от депрессии во встречах на этой земле. Восторг от встреч и посещения Австралии и Новой Зеландии способствовал его выздоровлению. После возвращения в США он не дал никаких комментариев относительно состояния философии или университетской жизни вообще.

Ранние влияния

С полным основанием можно сказать, что в XX столетии австралийская философия была преобладающе идеалистической в ори-

ентации, эклектичной по форме и вдохновленной иностранными моделями по содержанию. Влияние шотландской мысли было очевидно, но время *школы здравого смысла* было в прошлом. Свою роль в становлении и развитии философии в Австралии сыграли, конечно, Гегель, затем Бергсон, Гуссерль и Эйкен. Последние своими концепциями проявились в преемнике Лаури в Мельбурне, Бойсе Гибсоне. Старший Гибсон заведовал кафедрой в 1911–1935 гг., а его сын, Александр, в 1935–1965 гг. Старший Гибсон учился в Европе, в Иене, где господствовал в то время фихтеанец Рудольф Эйкен (1846–1926), пытавшийся создать концепцию метафизики духа. Позже он посещал семинары Гуссерля и перевел одну из его книг.

Опора на метафизику — одна из наиболее отличительных особенностей австралийской философской традиции, которая к тому же получила одно из наиболее поразительных проявлений в работе экспатрианта-австралийца **Самюэля Александра** (1858–1938). Он родился в Сиднее, учился в университете Мельбурна, затем в Оксфорде. Работал в Оксфорде и Кембридже. Во время Первой мировой войны он читал Гиффордовские лекции, изданные затем как «Space, time and deity» (1920). Его трактовка «пространства-времени» представляет бесконечную и непрерывную целостность всех субстанций, существующих до всех субстанций и являющихся материалом, из которого «конструируется материя и все вещи». Многообразие мира возникает из этого «пространства-времени» согласно внезапным скачкам — эмердженциям. Правда, у него не достало аргументов для объяснения становления мира, что привело его к теистическим выводам. Несмотря на его рождение и воспитание, Александр может рассматриваться периферийным австралийским философом, ибо его философская карьера сложилась в Англии, тогда как его способ размышления имел мощное влияние в Австралии через Джона Андерсона и, в меньшей степени, через второго Бойса Гибсона.

Джон Андерсон (1893–1962). Учился в Глазго, читал лекции в Эдинбурге. Мышление его было систематическим, с чрезвычайно широким диапазоном. Он разрабатывал вопросы метафизики, эпистемологии, философии сознания, морали, политики и социальной теории, эстетики и литературы, и почти все привлекало внимание интеллигенции того времени. Особый интерес для него представлял Маркс, Фрейд и Джеймс Джойс. В провинциальном Сиднее в эти дни он мог дать философское образование, которое было значительно шире, чем буквально понимаемая западная философия.

Как систематически мыслящий философ, он считал, что в мире постоянно взаимодействуют ситуации в пространстве и времени. Сознание, знание, нравственность, образование, общество в его представлении, были не более чем эмпирическими реальностями, пространственно-временной реальности. Социальная жизнь рассматривалась им как постоянное взаимодействие различных социальных движений в разнообразных, зачастую непримиримых образах жизни. Когда Андерсон прибыл в Австралию (1927), его политическая позиция была открыто радикальной. Он поддерживал большевистскую версию марксизма, Австралийскую коммунистическую партию (он даже выступал в качестве советника ЦК и писал в их журналы), что было причиной скандала и в университете, и в городе. Вначале он утверждал, что социализм не только возможен и желателен, но и неизбежен. Затем он все более и более в нем разочаровывается: вначале картиной «фактического социализма» в Советском Союзе, затем в связи с утверждением Троцкого, что «диктатура Коммунистической партии пролетариата» могла быть временной договоренностью с марксистской философской структурой, подкрепляющей социалистическую практику. В конечном итоге от сталинизма он повернул к некоторой разновидности либерально-консервативной политической позиции.

В философии он основал «сиднейский реализм». По его мнению, приемлемая философия должна иметь существенный «размах», быть критичной и способной к формированию идей в каждом аспекте интеллекта и общества. Курсы лекций, которые читал Андерсон, всегда включали какое-то серьезное разоблачение и критический анализ. В этом он напоминал «мастеров подозрения»: Маркса, Фрейда и Ницше.

Мыслитель утверждал, что реальность имеет пропозициональную структуру, то есть для него мир — это в большей степени мир фактов, чем мир вещей. Здесь он в чем-то согласен с логическим атомизмом Рассела и «Трактата» Витгенштейна. Он отверг атомизм в пользу доктрины бесконечной сложности вещей и никогда не понимал позднего Витгенштейна, язвительно высказываясь относительно «лингвистического поворота». Андерсон никогда не признавал новую логику Рассела, но искал возможности, чтобы показать, что все предложения подпадают под аристотелевские «четыре формы» субъектно-предикатных пропозиций. Подобная позиция была основой разработки им своеобразной теории категорий, развивающей идеи Самуэля Александера, который отстаивал реалистическую трактовку пространства, времени и категорий

бытия, толкающих его на антисубъективистскую трансформацию Канта.

Особенностями реализма Андерсона были отчетливая эмоциональная аргументация и критика, что было отлично от стилей философии, доминировавших в Оксфорде и Кембридже в 1920–1950 гг. и враждебных большей частью к систематической, конструктивной метафизике. Поэтому не случайно как он сам, так и круг его учеников термин «критика» использовали в качестве мантры. Кроме того, система обеспечивала всесторонний инструмент для разрушения обычной мудрости дня — религиозной, политической, моральной. Дополнительную остроту обеспечивал специальный словарь, который часто использовал знакомый философский жаргон в незнакомом смысле. Нередко участники обсуждений не всегда понимали терминологию споров. По отношению к Андерсону отмечалась своего рода религиозная, даже сектантская авторитарность его присутствия. Как писал поэт Джеймс Макаулей: «Андерсон имел ответ на каждый мыслимый вопрос. Это было — нет».

Его убеждение в правоте своей позиции сказывалось и на достижениях современной математической логики, которую Андерсон отбрасывал с презрением. Логику он основывал на традиционной силлогистической, изобретательно приспособленной, чтобы иметь дело с очевидными ее дефицитами. Для Андерсона те вопросы, которые существенны для многих современных философов относительно роли концептуальных схем в понимании действительности, не были проблемами. Вещи, ситуации, процессы существовали в пространстве-времени, и обсуждение должно проявить внимание к определению истины таких вопросов.

Андерсон вдохновлялся древними греками, особенно Гераклитом и восхищался объективным отношением досократиков, которое он противопоставлял антропоцентрическим, субъективным беспокорствам пост-картезианской философии. Гегель уважался за возможности его мысли. Дж. Мур, Б. Рассел и С. Александер были достаточно критически адаптированы. Пассмор показал, что философские источники его позиции лежат в ранних реалистических концепциях У. Джеймса, У. Т. Марвина, Р. Б. Перри и, что наиболее важно, С. Александра.

Защита академической свободы

Андерсон был непримиримым борцом за принципы академической свободы от авторитарного вмешательства. «Моя оппозиция идеа-

лизму в философии, — писал он, — тесно связана с моей оппозицией капитализму». Он основал и был президентом Сиднейского университетского Общества свободной мысли (1931–1951). Это был человек, который устанавливал повестку дня и тон интеллектуального обсуждения философских проблем в Сиднее. Он, как и Делёз, редкие среди философов, у которых их работа, кажется, немедленно должна быть полезной в каждодневной жизни. Оба были общественными деятелями, а их исследования использовались специалистами во многих областях гуманитарного знания. Возможно, это связано с тем, что и Андерсон, и Делёз формировали понятия из потока времени, а не из идеальной сетки пространства категорий. Вот почему интерес Андерсона к Марксу и Фрейдю не был полностью необычен для того времени; то, что он сделал с их работами, было несвоевременно. Андерсон видел в обоих авторах позитивный процесс прорыва новаторских концепций в объединенный и рациональный порядок общества и разума. Не устраивали же его в обеих доктринах новые фантазии, которыми они способствовали социальному или психическому лечению конфликта — на баррикадах или на кушетке. В этом он служит любопытным прототипом радикального перечитывания Маркса и Фрейда, которое Делёз предпринял после неудачи мая 1968 г.

Как преданный эмпирик, Андерсон утверждал, что есть только одно царство «бытия», и оно может быть лучше всего понято через науку и натуралистическую философию. В последние годы его карьеры, 1950-е, Андерсон отстаивал более консервативные представления. Он прервал контакты с прежними учениками, которые сформировали Либертарианское общество, и никогда не связывался с богемой «Сиднейского Толчка», которые обычно хвалили его. После отставки в 1958 г. и до его смерти в 1962 г. он занимался исследованиями и пересматривал ранние тексты.

Свободная мысль и сиднейские либертарианцы

Настойчивость Андерсона на непрерывном исследовании и критике стала центральной в интеллектуальных принципах Либертарианского общества университета, которое вытеснило Общество свободной мысли и обеспечило философскую платформу для на-

много более широкой субкультуры, известной как «Толчок»¹ (*«the Push»*) в 1960-х гг. Мыслитель защищал религиозные и сексуальные свободы и свободное обсуждение проблем в эру, когда упоминание о табу обычно приводило к сердитому общественному осуждению видными моралистами. Цель общества состояла в том, чтобы «провести расследование областей политического, сексуального и религиозного авторитаризма». Либертарианцы порывали с традиционализмом как актом воли. В письмах фрейдиста Вильгельма Рейха они увидели непосредственную связь между сексуальностью и властью (опередив Фуко), которую и критиковали. Либертарианцы отказались и от догматической стороны андерсонизма и странного соединения учителем квиетизма и реакции в практическом действии.

«Толчок» был группой представителей богемы, писателей и художников, которые приспособили философию Андерсона для продвижения образа жизни, сосредоточенного на сексе, напитках, наркотиках и азартных играх. Это «братство среднего класса отчаянных, журналистов, уволенных преподавателей, игроков и неудавшихся поэтов, и их доктрин». Как считал Барри Хумфрис, главный источник привлекательности «Толчка» был прост — это был остров волнения в море тупоумия. «Толчок» не был столь увлечен распространением утопических иллюзий, но более молодые участники начали поддаваться глупому предположению, что реальное изменение могло бы быть возможно. Так практика критического размышления — и критического питья — формирует своего рода этическую практику жизни, своеобразную «технику Я».

Факультет искусства и кафедры философии и социологии были центрами активности. Философия добавила традицию непримиримости по основным принципам. Уол Сучтинг, лектор марксистский ориентации, стал главным лидером волнения в Сиднее, утверждал, что на основные проблемы — болезнь буржуазной культуры, формы возможных альтернатив, стратегий и тактики — слабый голос аналитической философии никаких ответов не давал. Тогда как на расширение сознания и воображения молодежи 1970-х работали концепции Маркса и Мао, психоделики и наркотики.

Однако стоит отметить, что лидером радикализма был университет острова Флиндрес. Тамошний профессор философии Брайен Медлин был в Аделаиде одним из лидеров вьетнамских протестов,

¹ Среди значений этого слова — удар, толчок, атака, натиск, толпа, шайка.

которые он непрерывно подталкивал в более радикальном направлении. Четыре из пяти членов кафедры философии Флиндреса стали проповедовать революционный социализм на курсах, которые вскоре стали маоистскими. Звездный час философского «действия» пришелся на конференцию философии Австралии 1970 г., когда Медлин драпировал красным флагом кафедру перед докладом по политике. Конференция приняла решение, осуждающее войну во Вьетнаме.

В Сиднее Уол Сучтинг и Майкл Девитт предложили в 1972 и 1973 гг. курсы по марксизму-ленинизму. План курсов включал упоминание об идеях Сталина, Хошимина, Мао и Че Гевары. Армстронг как заведующий соглашался на некое обучение идеям Маркса. Проблемы марксизма, демократизация кафедр и «академические свободы», таким образом, работали в унисон. Кит Кэмпбел отстаивал примирительный стиль, при условии, что победители и побежденные должны продолжать жить и сотрудничать. К этому времени появился феминизм как организованная сила и стал требовать место в университетских курсах. Отчетливый Либертарианский голос в феминизме 1970-х принадлежит Джермине Грир. В начале 1973 г. два аспиранта, Жан Кертойс и Лиз Джака, предложили курс о «политике сексуального притеснения». После различных переговоров и запросов администрация согласилась на курс под более умеренным названием. К этому времени уже появились противоречия между феминистами и неисправимыми марксистами, которые расценили феминизм просто как предлог для другой борьбы за демократизацию и самоуправление. В философии главным гуру был признан Луи Альтюссер, автор «За Маркса» (1965), «Читать „Капитал“» (1965), «Ленин и философия» (1969), однако пришло время идти дальше. Было еще много гуру, особенно французских авторов, которые объединили марксизм, феминизм и психоанализ и в 1980–1990-е гг. оказали существенное влияние на австралийскую философию — Фуко, Иригэри, Лакан, Деррида, Лиотар, Бодрийяр, Делёз и др.

Мельбурнское витгенштейнианство

Если в Сиднее доминировали реалисты, то в Мельбурне — витгенштейнианцы, которые оказали влияние и на философию в Канбер-

ре. Зародышевой фигурой здесь был англичанин Джордж Поль, который был в Мельбурнском университете в годы Второй мировой войны, а затем вернулся в Англию. Он-то и представил философию Витгенштейна, учеником которого он был в 1930-х гг., в Мельбурнский университет. Хотя этот период был относительно коротким, его влияние в это время было огромным, и не только внутри философского департамента, но и на весь факультет искусств. Так возникло историческое соперничество между Сиднеем и Мельбурном, между андерсонизмом и витгенштейнианством. Влияние Поля живет в Мельбурне, например, у А. К. («Камо») Джексона. Влияние Витгенштейна также было обеспечено прибытием в 1948 г. другого ученика мастера, Дугласа Гаскинга. Наиболее важные его работы были собраны в книге «Язык, логика и причинность» (1996). Его мысли развивались в течение многих лет. Так, под влиянием Куайна и Дэвидсона он стал симпатизировать «австралийскому материализму».

В Мельбурне влияние Андерсона было минимальным, ибо Мельбурн стал заставой новой философской революции, связанной частично с логическим позитивизмом и более знаменательно — с поздним Витгенштейном. Поль же не только принес новую философию в Австралию, но и имел огромное влияние на развитие других дисциплин в университете Мельбурна, особенно истории. Эта традиция вначале имела несколько позитивистский аромат, но позже под воздействием Оксфордской философии и прибытия интеллектуалов-беженцев из континентальной Европы она стала откровенно витгенштейнианской. В 1950-х гг. Мельбурнский департамент по философии включал множество лекторов, как иностранного происхождения, так и местного масштаба обучения, которые позже уехали, чтобы исследовать философию за границей. Здесь можно привести такие известные имена, как У. Фолк, К. Вайнер, А. Донаган, Б. О'Шоннеси, П. Эдвардс, М. Скривен и Д. Шлесингер. Так была установлена тенденция обмена кадрами — Маки, Теичман, Девитт, Джонстон, Стокер и Тулей прибыли в Австралию из Северной Америки для долгого пребывания, а затем возвращения в США.

Принимая во внимание, что андерсонизм в Сиднее в 1950-е гг. был узко реалистическим и высокомерным из-за неких достижений на арене международной философии, Мельбурн стоял за более космополитический и современный подход. Он также оказал гостеприимство разнообразию перспектив и профессионалов, проблемно-ориентированному подходу к предмету, что Андерсон отклонял как «эkleктику». Влияние Витгенштейна было сильным, но не

подавляющим, и действительно многие из лучше всего известных авторов того периода, типа МакКлоски, Байера, Донагана и Чарльзворта не были в абсолютном смысле витгенштейнианцами. Дуглас Гаскинг следовал за Бойсом Гибсоном на Мельбурнской кафедре в 1966 г., и Мельбурнский департамент остался мало метафизически ориентируемым, чем другие кафедры в стране или в только что организованные кафедры философии в Мельбурне. Быстрое расширение университетского образования в Австралии с 1960-х гг. устранило господство и оппозицию философских школ Сиднея и Мельбурна. В настоящее время австралийская философия представляет главным образом гегельянский синтез метафизического интереса, полученного из Сиднея, и интернационалистского «аналитического» профессионализма, взятого из Мельбурна.

Австралийский материализм

С конца 1950-х гг. метафизический поток в австралийской философии был наводнен сначала «австралийским материализмом», а затем версиями метафизического реализма. Эта программа, возможно, самый отличительный аспект австралийской философии, которая стремится понять и объяснить действительность исключительно в пределах структуры естественных наук! Важной частью этой программы была версия материалистической теории сознания (*mind*), теперь широко принятой теории идентичности сознание-мозг (*mind-brain identity theory*), которая была первоначально развита учившимися у Райля, Плэйсом (1956) и Смартом (1959) в Аделаиде прежде, чем она была представлена Армстронгом в Сиднее в конце 1960-х гг.

В начале 1950 г. австралийская философия испытывает сильное влияние Джека Смарта. Он приехал в 1950 г. Будучи аспирантом в Оксфорде, он имел поддержку Гилберта Райля (редактора влиятельного журнала *Maind* с 1948 г.) и считал себя его учеником, и, в частности, принял философию сознания Райля, как она изложена в «The Concept of Mind» («Понятие сознания»). Не скрывая своих антифилософских настроений в отношении понятия «разум», постулируя необходимость психологического и физиологического анализа сознания, Райль полагает, что современные данные о природе деятельности мозга позволяют перестать рассматривать «разум»

как монополию философского мышления. «Разумные» процедуры, по Райлю, непосредственно выражают работу разума, тогда как «интеллектуальные» процедуры предпосылают ей «сущностные» предикаты. Декартовскую теорию он рассматривал как дуализм «разума» и «тела». Сознание он считает мифом, конструированным из существующих ментальных процессов, которые преходящи и несознательны. Чувственные данные относятся к «ментальной сфере» и не совпадают с физическим объектом.

Смарт, в чем-то следуя Райлю, в Аделаиде развивал материалистическую версию сознания, которая была принята и затем развита Армстронгом, сначала в Мельбурне и позже в Сиднее, когда он стал заведующим кафедрой в 1964 г. Книга Армстронга «A Materialist Theory of the Mind» («Материалистическая теория сознания») (1968) стала некоей библией для материалистической школы. Она представляла на обсуждение точку зрения, что «сознание является мозгом», и защищала ее от разнообразных возражений. Ментальные состояния им признавались как «состояние человека, единственно определяющееся в терминах объектом или ситуаций, вызывающее данное состояние». Имелись различия акцента и формулировки среди австралийских материалистов, как обнаруживались и подобия между их подходами и таковыми философов-физикалистов и материалистов в Англии и США.

Департамент Смарта должен был охватывать как философию, так и психологию. Ответственным за психологию он назначил Уллина Плэйса, хорошо известного в онтологии. Он также был в Оксфорде и слушал курс по философии, психологии и физиологии. Плэйс становится основателем экспериментальной психологии в Аделаиде, но огромный вклад он сделал, конечно, в философии сознания. Другое назначение, которое Смарту удалось сделать, в то время было очень важным. Это было назначение американца С. В. Мартина (Чарли), который был учеником **Джона Уиздома** (1904–1993) в Кембридже. Лингвистическая философия в его понимании сближается с психоанализом. Неудивительно, что Мартин быстро разочаровался в витгенштейнианской философии и его заботой стала онтологическая проблема, которая была важна в Аделаиде, да и на философской арене Австралии. Он впервые применил важные находки философии сознания Райля — контрфактуальную и диспозициональную истины о поведении. Мартин не был, видимо, откровенным райлианцем, но он слишком стремился противостоять взглядам Плэйса.

Плэйс, как и Сمارт, начал с райлеанского бихевиоризма, но существование внутренних психических процессов ему представляется бесспорным. В то же время он считал аргументы для физикалистского описания мира, в том числе психического, весьма сильными и научно-обоснованными. Так он пришел к теории идентификации психических процессов с чисто физическими процессами в мозге.

Материализм и реализм в Австралии немислим без **Дэвида Армстронга**, который занимается классическими философскими вопросами и рассматривает их в классической манере. Так, он утверждает, что в мире «нет ничего, кроме конкретных сущностей, обладающих свойствами и связанных друг с другом», мир образует единую пространственно-временную систему, и ему можно дать полное описание «с помощью законченной физической теории». Подобная гипотеза порождает ряд возражений. Одни утверждают, что мир состоит из обособленных элементов — идей, чувственных данных или восприятий. Другие — мир содержит в себе сознания, не существующие в пространстве и времени, и свойства в виде вторичных качеств, о которых умалчивает наука.

Подобно своему учителю Джону Андерсону, он утверждает, что восприятие состоит в приобретении знания или мнения относительно конкретных положений дел. Оно, естественно, происходит в результате воздействия разных стимулов на органы чувств. Тем не менее, воспринимаемое не является копией этих стимулов, не является чувственным данным. Воспринимать книгу, лежащую на столе, значит, по Армстронгу, считать, что она там находится. Отсюда Дэвид заключает, что воспринимаемый нами мир уже содержит свойства и отношения; он не состоит из простых чувственных элементов. Ощущение — это состояние, причинно обусловленное определенным рода стимулом.

Что касается сознания, то для Армстронга отправной точкой служит материалистическое учение Плэйса и Смарта о состояниях центральной нервной системы. Армстронг ставит своей целью сформулировать теорию состояний центральной нервной системы не только для ощущений, но и для ментальных состояний в целом. Последние — это интенциональные состояния, обладающие определенной предрасположенностью, могущие быть «причиной определенного рода поведения». Наука, считает Армстронг, доказала, что ментальные состояния одновременно есть состояния мозга и, следовательно, существуют в пространстве и времени, а стало быть, не служат контрпримером против его гипотезы о мире.

В дальнейшем, пытаясь определиться с пониманием сознания, в своей книге «Сознание, истина и знание» (1973) Армстронг опирается на высказанное Рамсеем предположение о том, что наша система сознания и убеждения представляет собой «карту, по которой мы сверяем свой путь», при этом сознание отличается от мысли, которую мы просто продумываем, ибо оно всегда служит «потенциальной причиной или тормозом для наших действий». Согласно Армстронгу, сознание о том, что определенная книга лежит на столе — это состояние сознания, в котором зашифрована информация, и подобно другим ментальным состояниям оно предрасполагает к совершению действия. Однако возникает проблема: как быть с научными законами, область применения которых не знает ограничений?

Армстронг отвечает в духе Рамсея: считать, что научный закон выполняется, значит, иметь предрасположенность «расширить карту» или же «ввести общие отношения каузального обеспечения между частями карты в соответствии с общими правилами». Таким образом, в подобном анализе, в противовес номинализму любого вида, принимается на веру существование качеств. Но содержит ли мир качества, и если нет, то откуда мы знаем, какие качества он содержит? Эти вопросы Армстронг обсуждает в двухтомном труде под названием «Универсалии и научный реализм» (1978), в которой критикует классические теории: номиналистические, «партикуляристские» в духе Дж. Ф. Стаута и «универсалистские», представленные, например, предположением Рассела о том, что конкретные сущности представляют собой пучки универсалий. Отсюда он делает вывод, в общих чертах следуя Андерсону, что без конкретных сущностей и универсалий обойтись нельзя. Отношения между универсалиями формулируются научными законами. Откуда мы знаем, что универсалии существуют? По мнению Армстронга, мы не можем ответить на этот вопрос, просто рассмотрев, какие предикаты содержит наш язык. Какие существуют универсалии, открывает наука в процессе формулировки общих законов. Армстронг проводит четкое различие между «семантикой предикатов» и «теорией универсалий»; вопросы, касающиеся значения, он в основном откладывает в сторону, когда пытается построить «первую философию».

Материалистическое настроение, доминирующее много лет в Австралии, было не всепокоряющим. Конечно, влияли Витгенштейн или Оксфорд, которые имели тенденцию думать о ментальном в лингвистических или социальных терминах; они относились подо-

зрительно к радикальному упрощению онтологии, хотя некоторым нравился неоднозначный физикализм Д. Дэвидсона. Эпистемология, философия языка и «моральная психология» отмечаются как более важные, чем онтология, хотя первые две темы также исследовались некоторыми материалистами, но центром была философия науки. Мельбурнский отдел Истории и философии науки был вторым, образованным в мире, и произвел таких философов, как Г. Бучдал, Г. Шлезинджер, Х. Лаки и Б. Эллис. Имелись также критики материализма, более сочувствующие онтологизирующему настроению, которые предложили для некоторых остаточный дуализм, часто центрируемый на упорство *qualia* к материалистической редукции. Существенное влияние здесь оказывали С. В. Мартин в Аделаиде, а Ф. Джексон и К. Кэмпбелл защищали онтологическое значение и несводимость эмпирического. Джексон даже поддержал немодные чувственные данные в репрезентативной теории восприятия в своей книге «Perception» («Восприятие»). Симпатии Джексона и Кэмпбелла к сциентистским настроениям их коллег материалистической ориентации, однако, ведут к одобрению сверхфеноменалистического *qualia*. Экспатриант-австралиец Брайан О'Шонесси, развивал более оригинальную концепцию, отстаивая двойственный аспект теории сознания в «The Will» («Воля»). (1980).

Австралийский реализм

Большинство направлений реализма развивались в русле сциентизма. Многие из реалистов требовали не только освободить философию от химер идеалистической метафизики, абсурдных выводов идеалистического эмпиризма, но и перестроить философию по образу и подобию науки. Эта позиция американских философов была выражена в сборнике «Возвращение к разуму» (1953). Здесь видна особенность нового толкования реализма — распространение на онтологию, более полное использование феноменологического метода, подчеркивание роли разума в постижении реальности.

Философы в Австралии, начиная с Д. Андерсона в 1930-х, имели тенденцию быть решительно «реалистами» в их онтологиях. Этот реализм часто выражался как представление, что объекты, описанные в научных теориях (например, кварки, мезоны, молекулы ДНК и РНК), действительно существуют. Распространенность

реализма объяснялась как отражение практичной австралийской культуры или как внедрение ее в особых климатических и географических условиях. Хотя было и существенное влияние американского философа Дэвида Льюиса, начиная с 1970-х гг., искреннего ультра-реалиста и где-то «почетного австралийца». Сильный реализм очевиден даже в части работы по пространству и времени: Грэхэм Нерлич защищает представление, что пространство не только абсолют, но и сущность. Существует антиреализм, связанный с влиянием Майкла Даммита из Оксфорда и Хилари Патнэма из Гарварда (через бывшего его ученика Барри Тейлора). По сути, *антиреализм* — это универсальная позиция, предусматривающая определенный подход к широкому кругу спорных вопросов, которые, как оказывается, имеют значительно больше общего, чем мы вначале предполагаем.

Нестандартные логики

Имеется некоторый антиреалистический аромат в работах по альтернативной логике. Развитие энергичного интереса к формализации противоречило традиционному мельбурнскому безразличию к формальной логике и андерсонскому скептицизму относительно всех современных достижений логики. Возможно, существенно, что многие из логиков были мигранты, особенно Лен Годдард и Грэхэм Приест (из Великобритании), Боб Мейер (из США) и Ричард Силван, ранее Роутли (из Новой Зеландии).

Так или иначе, австралийские философы оказались в центре деятельности по развитию различных форм логики, направленных против имеющихся предрассудков. Приор, на которого неизменное влияние оказывали польские логики, стремился расширить аппарат классической логики. **Джон Мэки**, например, утверждал, что условные высказывания не являются, строго говоря, истинными или ложными. Они утверждают консеквент только «в области действия» определенной «суппозиции», и это было развитием его прежней идеи о том, что условное высказывание — это сокращенное рассуждение, а не утверждение. Льюиса совершенно не убедили все эти попытки истолковать любое условное высказывание как говорящее о действительном. Как и Армстронг, Дж. Л. Мэки был очень независимым учеником Андерсона, но в отличие от Армстронга

большую часть своей жизни он провел в Оксфорде. Основоположение своего плюралистического антиреализма он обосновывает в полемике с эссенциалистическим реализмом Д. Андерсона. Мэки считает невозможным рассмотрение Я как простой сущности, а, как и Юм, видит его только конгломератом различных проявлений сознания. Эту концепцию он пытается соединить с индуктивной логикой Милля, утверждая, что любая посылка индуктивного вывода носит вероятностный характер.

В Новой Зеландии относительно новые формы логики (особенно временная логика и модальная логика) успешно исследовались **Артуром Приором** (1914–1969), Джорджем Хьюсом и Максом Кресвеллом. Другой новозеландец, Ричард Роутли (ранее Ричард Силвэн) исследовал различные неклассические логики — что отражено в его монументальной работе «Exploring Meinong's Jungle and Beyond» (1980) — и помог преобразовывать Австралийский Национальный университет в 1970-х в главный мировой центр по исследованию «релевантной логики». А. Приор утверждает, что наряду с установлением формальной достоверности высказывания субъект этого высказывания должен быть отнесен к определенному моменту времени. «Видимая эгоцентричность рефлексивного класса выражений ошибочна». Временные условия высказывания являются реальными и не зависят ни от сознания субъекта, ни от структуры нашего языка.

Инновационные исследования по логике продолжают выполняться в большинстве кафедр философии в Австралазии. Так, изначально связанное с Питсбургом учение об импликации, а в более широком смысле — об обусловливании, в последующем получило развитие в довольно неортодоксальных направлениях в Австралии и Южной Америке, положив начало «паранепротиворечивым» логикам. Формулируемые в этом учении требования к импликации автоматически исключают парадоксы как строгой, так и материальной импликации. Принципиальные работы по паранепротиворечивой логике выполнил Грэм Прист из Мельбурнского университета. Такого же калибра и работа Ллойда Хумберстоуна из Монаша по модальной логике.

Этика

По сравнению с достижениями в философии сознания и метафизике, австралийцы не много дали нового в области «чистой» теории ценности, хотя имелись некоторые достижения в прикладной этике. Книги Курта Байера — «Моральная точка зрения» (1958) и Алана Донагана — «Теория морали» (1977) — имели заметное влияние на моральную теорию, но оба философа сделали свою академическую карьеру в основном в США. Точно так же можно отметить работу другого мигранта Маки «Этика», которая широко обсуждалась.

Над моральной философией в Австралии в последней четверти XX столетия доминировал утилитаризм с утверждением, что мы должны всегда делать то, что имеет лучшие последствия. Здесь особенно сильно влияние Дж. Смарта. Более важны здесь исследования Питера Синдгера (Принстон), привлечшие самое большое внимание. Действительно, в его классических работах «Освобождение животных» (1976) и «Практическая этика» (1979) раскрываются принципы консеквентной этики, которые применяются к таким темам, как права животных и эвтаназия.

Философы в Австралии оказали существенное влияние в областях прикладной философии и социальной этики, где инструменты философии применяются при разрешении спорных практических и моральных проблем. Центром подобной работы стал SARPE (Centre For Applied Philosophy and Public Ethics — Центр прикладной философии и социальной этики), который образовал в 2000 г. и финансировал ARC (Australian Research Council — Австралийский исследовательский совет, как Специальный Центр Исследования в прикладной философии). Работая совместно с университетом Мельбурна, университетом Чарльза Стерта и австралийского Национального университета, философы в SARPE регулярно вносят на обсуждение академических и общественных форумов разнообразный диапазон беспокоящих общество проблем, включая полицейскую коррупцию, деловую этику, клонирование и современный терроризм. Проблемы, связанные с движением зеленых, франкофеминистов, аборигенной духовностью и т. п., сейчас постоянно обсуждаются.

Сегодня австралийские мыслители похожи на других в философском мире. Можно найти все модные подходы и все модные темы, аналитические и не аналитические. Но, возможно, австра-

лийскую философию отличает определенный идеосинкразический характер, который вытекает из влияния Андерсона в Сиднее, Джорджа Пола, Дугласа Гаскинга и витгенштейнианских традиций в Мельбурне и Плэйса, Смарта и Чарли Мартина в Аделаиде. В конце 1990-х гг. можно еще обнаружить следы либертарианцев, правда, уже в критическом размышлении против их косности. Элементы этой критики можно обнаружить и в публикациях. И, видимо, не случайно, что это критическое переосмысление часто велось через Фуко и Делеза, которые принадлежат совсем другому — Парижскому либертарианству. Если бы дать генеалогию Сиднейского либертарианства, это, возможно, была бы одна из форм непрерывного критического различия из-за ее способности всегда дифференцировать себя от прошлых воплощений, которые теряют их рефлексивную и критическую суть. Эта генеалогия была бы такой — андерсонизм — либертарианство — постмодерн.

Андерсонизм защищал интересы и образ жизни интеллигенции как меньшинства, выполняющего миссионерскую роль и говорящего от имени общества в целом. С другой стороны, оно не отвергает и путь демократического общества, чтобы вовремя гасить конфликты. Важны прозрения Андерсона, когда он указывает на мультикультурализм как структуру для демократического решения конфликтов, и практики совместного действия, которая сама организует себя от основания до вершины. Австралийская философия не избежала увлечения постмодернизмом, который только отдельными своими теориями увлек молодых исследователей. От ризоматического прочтения мировосприятия австралийские философы все больше склоняются к тому, что они имеют антенны, которые еще надо налаживать на прием. Постмодернизм демонстрирует широкий доступ к методам и установленным догмам, которые были организованным выражением либертарианства. Он же инициировал и диалог философских культур, результатом чего стала компаративистская философия, устремившаяся на сравнение родственных идей в классических текстах из Индии или Китая и Японии, а не только Европы.

ГЛАВА 26

Философские аспекты психоанализа

Психоанализ как философское учение обязан своим возникновением не только своему фактическому основателю — венскому врачу **Зигмунду Фрейду** (1856–1939), но и многим его предшественникам, которые погружались в исследование глубин психики человека с целью усмотреть там решение не только философских, но и позитивно научных задач. Открытие бессознательного, которое тоже обычно приписывают Фрейду, на самом деле открытием не было: о роли бессознательного были осведомлены и Платон (кстати, повлиявший на становление методики классического психоанализа), и Августин, и Макробий, и Артемидор. Но до Фрейда считалось, что бессознательное свободно доступно для сознания. Содержание бессознательного понималось совершенно пассивным по отношению к сознанию, и свободно доступным для сознания в любой момент.

Новация, введенная Фрейдом, заключалась в том, что далеко не всегда мы имеем достаточно свободный доступ как к чужому бессознательному, так и к своему собственному. На это указывает активное сопротивление, которое пациент может оказывать психоаналитику в процессе лечения. Все это привело Фрейда к мысли о том, что психика имеет достаточно сложную структуру, между компонентами которой существуют неоднозначные и, согласно выдвинутому в классическом психоанализе постулату, всегда непримиримо конфликтные отношения.

Одним из ключевых понятий психоанализа является понятие *невроза*, введенное в 1776 г. английским врачом У. Каленом, под которым понимается функциональное (неорганическое) расстройство, имеющее психогенный характер. Другими источниками философии психоанализа были медицинские (конкретно — психиатрические) концепции начала и середины XIX в., связанные с феноменом *гипноза*, который во времена молодости Фрейда привлекал пристальное внимание. Сам Фрейд, закончив в 1881 г. медицинский факультет Венского университета, стажировался у известного врача Жана-Мартена Шарко в Париже. Шарко прославился тогда тем, что лечил больных, погружая их в гипнотический сон. В дальнейшем интерес к истерии, как медицинскому феномену, у Фрейда только усилился. Этому способствовали работа в Нанси в 1889 г., где он работал вместе с психиатрами И. Бернгеймом и Лебелем, пытавшимися лечить истерию при помощи гипноза; и знакомство с оригинальной терапией Йозефа Брейера, который погружал больного в состояние гипноза и предлагал ему вспомнить ситуацию, послужившую причиной развития заболевания. Довольно часто такие воспоминания сопровождались бурной эмоциональной реакцией (плач, гнев и т. п.), и Фрейд обратил внимание на то, что выздоровление (или облегчение страданий) наступало только в таких случаях. Брейер назвал этот метод греческим словом «катарсис» (букв. «очищение»).

Зигмунд Фрейд

Этот великий врач и философ одним из первых обратил внимание на то, что многие компоненты бессознательного не только не поддаются прямому и свободному осознанию, но оказываются недоступными даже в состоянии гипноза. Больше того, некоторые компоненты содержания бессознательного активно стремятся быть осознанными.

В ранних текстах Фрейда строение психики изображается так: существует два базовых компонента ее — сознание и бессознательное, причем последнее само имеет определенную внутреннюю структуру — латентное (предсознательное), но способное стать сознательным, и вытесненное (бессознательное). Вытесненные представления и влечения являются в психоанализе основным предме-

том исследования. Бессознательное недоступно непосредственно даже самому его обладателю, и, чтобы понять, какие процессы происходят в недрах психики человека, необходимы определенные методы исследования его душевной жизни, реконструирования внутриспсихических процессов. Поскольку в психике имеются силы, блокирующие доступ к некоторым элементам сознания, то для успешного анализа душевных проблем пациента необходимы методики, направленные прежде всего на исследование *симптомов* как заместителей реальных желаний человека. Для того чтобы уловить симптомы, Фрейд предложил, помимо традиционного медицинского метода анамнеза (когда больной рассказывает врачу, что с ним случилось и как это началось), два оригинальных метода. Во-первых, это анализ произвольных ошибочных действий — оговорок, ошибок, систематических забываний чего-либо и т. п. Все эти исследования были отражены в известной работе «Психопатология обыденной жизни». Во-вторых, это анализ сновидений, который Фрейд иногда называл «королевской дорогой в бессознательное».

Фундаментальный постулат фрейдовской концепции сновидений гласит: сновидение — это всегда осуществление желания. Стремления, полностью заблокированные механизмами вытеснения, когда человек бодрствует, во время сна все же получают какой-то, пусть и ограниченный, доступ к сознанию благодаря тому, что бдительность «цензора» во сне несколько слабеет. Но этот «цензор», однако, не оставляет совсем своего поста, и вытесненные импульсы должны все-таки исказиться, как бы надевать маски, чтобы остаться не узванными «цензором».

По Фрейду, расстройством эротики должно быть приписано наибольшее значение среди факторов, ведущих к заболеванию. Это фундаментальное влечение он назвал «либидо» (от лат. *libido* — похоть), оно ответственно за все формы неврозов, поражающих человеческую психику в том случае, если это влечение отличается слишком большой силой или слишком явно расходится с общепринятыми социальными, нравственными и религиозными нормами, так что его невозможно реализовать приемлемым для общества способом.

Учение о сексуальности большинством людей того времени было принято в штыки; казалось, Фрейд унижает человека, сводя все его высшие порывы к элементарному томлению чресл. Но еще большее возмущение вызвали некоторые детали учения о детской сексуальности. До Фрейда считалось, что ребенок представляет собой, в общем, «бесполое» существо, не имеющее никаких сексуаль-

ных переживаний и интересов, которые пробуждаются у человека только в период полового созревания, и лишь основатель психоанализа указал на то, что такое представление очевидно противоречит фактам.

В еще больший шок поверг Фрейд обывателей утверждением, что первым объектом эротических стремлений человека является родитель противоположного пола — мать у мальчиков, отец у девочек, — то есть сексуальность имеет *инцестуозный* характер. Пока ребенок мал, его естественные, врожденные влечения не встречают внутреннего сопротивления (которое возникает позднее и служит основой механизмов вытеснения), но наталкиваются на сопротивление внешнее — со стороны родителей и постепенно все же подвергаются вытеснению. Так формируется Эдипов комплекс, который Фрейд определяет как эмоциональную привязанность к родителю противоположного пола с сопернической установкой по отношению к родителю своего пола, которая вытеснена из сознания в бессознательное, но оказывает влияние на дальнейшую половую жизнь человека, включая чисто сексуальные компоненты и эмоциональные особенности.

Но где лежат эти инстинктивные влечения и какая инстанция в психике подавляет их и препятствует их проникновению в сознание? Ответ Фрейда на этот вопрос хорошо известен не только специалистам и давно вошел в сферу обыденных представлений об устройстве человеческой души. Это его известное учение об Оно, Я и Сверх-Я. Оно представляет собой вместилище всех инстинктивных влечений и является единственной психической структурой, наличествующей в человеке от рождения. Новорожденный младенец — это, собственно, одно чистое Оно (или *Id*), которое представляет собой фундамент всех наших многочисленных желаний и стремлений. В Оно покоятся все наши инстинкты — пищевой, ранговый, половой и проч., Я же выступает для Оно только окном во внешний мир, которое у инстинктивных влечений отсутствует.

Кроме этого, психика наполнена специфической психической энергией — энергией влечений, которая и нужна для производства всех психических актов — как сознательных, так и бессознательных. Если влечение долго не находило себе удовлетворения и систематически блокировалось, то рано или поздно оно все же прорвется через все запреты. Вся эта энергия влечений и сконцентрирована в Оно, которое связано с внешним миром только через посредство системы восприятий. Именно от импульсов Оно отгораживается

сознание человека посредством механизмов вытеснения, хотя, конечно, далеко не все импульсы Оно этому вытеснению подвергаются — вытесняются только те, которые требуют от человека социально и нравственно неприемлемого поведения.

Оно руководствуется исключительно «принципом удовольствия», который определяется как «внутренне присущая каждому человеку программа функционирования психических процессов, в соответствии с которой бессознательные влечения автоматически направляются в русло получения максимального удовольствия». Однако немедленное получение желаемого удовольствия в ряде случаев может вести в будущем к страданиям. Так в психике возникает Я (или Эго), задача которого сводится к тому, чтобы служить проводником между Оно и внешним миром. Я руководствуется «принципом реальности» — необходимостью считаться с требованиями окружения, ориентирующей на поиск таких путей достижения первоначальной цели, которые бы застраховывали человека от различного рода потрясений и перегрузок, связанных с невозможностью непосредственного и сиюминутного удовлетворения влечений. При этом, однако, ведущая роль остается все равно за Оно.

Но в процессе индивидуального развития человек обретает еще один компонент психики, возникающий в результате идентификации с отцом и с матерью. В результате формируется Сверх-Я, которое противостоит прочему содержанию Я в качестве Я-идеала. Говоря грубо, Сверх-Я представляет собой фундаментальные для человеческого общества и его культуры запреты, становящиеся частью собственной психики человека. Возникает совесть — внутренний цензор. Сверх-Я столь же архаично и по своей природе подсознательно, как и Оно.

Таким образом, сознание человека оказывается между внешним миром, Оно и Сверх-Я, словно между молотом и наковальней. Оно требует реализации своих влечений, Сверх-Я принуждает человека отказываться этим влечениям в удовлетворении, следствием чего является постоянная подсознательная неудовлетворенность жизнью, а внешний мир кажется полным опасностей, которых надо избегать независимо от того, хотят ли этого Оно или Сверх-Я.

Нормальным Фрейд называет такое отношение, которое ведет к работе над внешним миром и не удовлетворяется, как при психозе, созданием внутренних изменений. Все это имеет у Фрейда прямое отношение к проблеме культуры. Каждое общество характеризуется собственным типом социальных практик и своей культурой, и со-

держание Сверх-Я обусловлено именно спецификой той культуры, которая господствует в обществе. Таким образом, человек — продукт культуры, которую следует поэтому изучить с психоаналитических позиций, рассматривая ее роль в формировании психики человека, осуществляя «психоанализ культуры», ибо именно она в основном и ответственна за психические патологии, устранить которые можно лишь посредством социальных реформ.

Но если культура прямо связана со Сверх-Я, то она должна восприниматься человеком как репрессивная, подавляющая инстанция, которая не позволяет реализовывать все влечения Оно и вызывает фрустрацию, невротизируя психику. Так оно, собственно, и есть: согласно Фрейду, человек по природе своей — враг любой культуры, а не только каких-то конкретных ее форм, а она по самой сути своей не может не принуждать людей к реализации своих собственных целей и законов, ограничивая неискоренимые биологические порывы человеческой психики.

Единственная цель человеческого бытия — это счастье, и все действия всех людей прямо или косвенно направлены на достижение этой и только этой цели. Человек по природе, в сущности, эгоист, стремящийся лишь к приятным ощущениям. Культура же лишает нас очень многих возможностей получить наслаждение, и даже более того — создает благоприятную почву для развития неврозов, так как подавляющее большинство людей не может без психологического ущерба для себя вынести всю массу ограничений, налагаемых обществом на его поведение. Общество и возникает тогда, когда человек впервые начал ограничивать свои инстинктивные порывы, откладывая их удовлетворение, и учитывать в своих действиях также и интересы других людей.

Однако, с другой стороны, культура несет с собой и всем известные блага — власть над природой и, как следствие, более легкое и полное удовлетворение потребностей. Она, лишая человека возможности утолить одни свои потребности, открывает ему более эффективные способы удовлетворения других, и человек как существо культурное оказывается в весьма непростом положении. Он воспринимает культуру как нечто навязанное ему кем-то, у кого в руках оказались средства принуждения и власти, а поэтому он стремится сбросить с себя это иго и дать полную свободу своим инстинктам. Культура должна уметь защищать себя от деструктивных влечений «простого человека». Из этого Фрейд делает вывод о необходимости принуждения: дикие массы следует контролировать

вать, их надо силой заставлять отказываться от своих влечений, и сделать это может только меньшинство, обладающее и властью, и высокой культурой. Иными словами, Фрейд предлагает заменить явное внешнее принуждение, которое всеми воспринимается как насилие и вызывает сопротивление, принуждением внутренним. Внешнее принуждение должно быть интернализировано и стать частью самой личности человека, и только благодаря этому он сможет стать в полном смысле слова культурным. Идеальное общество для Фрейда — это общество, в котором явная власть, связанная с насилием, заменена властью общих идеалов и авторитетом их творцов. Это важно не только потому, что насилие способно вызывать фрустрацию и невротизировать человека, но также и потому, что явному насилию, как ни парадоксально, значительно легче сопротивляться.

Специфика психологии подавляющего большинства людей состоит в том, что они не способны рассчитывать собственные выгоды и затраты от тех или иных действий и предпочитают верить авторитетам, вместо того чтобы полагаться на себя. Простой, нормальный, массовый человек инстинктивно склонен к подчинению, к тому, чтобы быть таким, как все, и повинуется тем, кого считает своим господином. А массой, склеенной либидозными связями, легко управлять.

Таким образом, психоанализ — тот его вариант, который был создан Фрейдом, — представляет собой учение, в котором явно противопоставляются друг другу человеческая природа, обусловленная биологическими свойствами особой вида *homo sapiens*, и культура, подавляющая и репрессирующая природные влечения. По природе своей человек — это животное, злобное, агрессивное и похотливое, желающее только есть, спать, совокупляться и помыкать остальными людьми, и только культура ставит препятствия антисоциальным устремлениям инстинктов, умея держать внутреннего зверя на коротком поводке и в строгом ошейнике, хотя и не устраняя биологических задатков человека. И самой главной проблемой для человека является то, что и зверь, и дрессировщик, и поводок, и ошейник — все это у него внутри, все это является частями его же собственной психики, которая оказывается поэтому всегда неизбежно разорванной и внутренне конфликтной.

Но Фрейд никогда не был по отношению к культуре нигилистом. Культура для него, при всей ее невротизирующей силе, остается единственным средством обеспечить в современных условиях выживание человечества, и требовать ее упразднения и освобождения

инстинктов — значит желать гибели человечеству. «Главная задача культуры, настоящая причина ее существования в том и состоит, чтобы защищать нас от природы». Фрейд говорит, что культура представляет собой наше собственное создание, каждый из нас делает свой, пусть и небольшой, вклад в общую сокровищницу культуры. В этом отношении Фрейд — совершенный «просветитель», и идеалы XVIII в., идеалы Просвещения с его кульгом разума и надеждами на грядущее исправление природы человека оказывали на него сильнейшее влияние. Это видно и по его концепции культуры с крайне критичным отношением к религии, которая, по его мнению, рано или поздно с развитием общества и усложнением культурных механизмов будет заменена другими, более результативными и имеющими меньшее количество побочных эффектов методами борьбы с собственными неврозами.

Но, помимо идеологии Просвещения, у теории Фрейда были и другие концептуальные источники, в том числе и в сфере философии, от которой творец психоанализа всю жизнь старательно дистанцировался, — это учения Ницше и Шопенгауэра. Так, на последнего он неоднократно ссылается, говоря об «инстинкте смерти», о роли сексуальных влечений в жизни человека, о механизмах сопротивления. На Ницше он указывает, говоря об отце, предводителе первобытной орды: «он был тем сверхчеловеком, которого Ницше ожидал лишь от будущего». Кроме того, явственно ощущается влияние Ницше и в идеях Фрейда о структуре психики, в которой взаимоотношения Оно и Сверх-Я напоминают отношение друг к другу дионисийского и аполлоновского начал в душе отдельного человека. Невозможно не заметить, насколько фрейдовская концепция терапии через восстановление в памяти травмирующих воспоминаний детства близка к учению Платона об анамнесисе. Любопытно, что, будучи студентом, Фрейд на протяжении нескольких семестров старательно занимался философией, не только посещая лекции по этому предмету, но и самостоятельно изучая труды философов. В письмах к одному из своих друзей, юристу, удивлялся, что тот, гуманитарий, пренебрегает философией, в то время как сам Фрейд, медик, изучает эту дисциплину со всем возможным старанием.

Однако позднее Фрейд старался размежеваться с философией. Эта странность объясняется тем, что он хотел выглядеть в глазах окружающих истинным ученым, строящим свои теории не на сомнительных метафизических спекуляциях, которыми нередко гре-

шили многие философы прошлого, а на эмпирическом материале, почерпнутом из врачебной практики. Если же применить методы психоанализа к самому психоанализу, философские корни его станут очевидными. Не только имена множества великих (и не очень великих) философов, рассыпанные по текстам Фрейда, как многозначительные и симптоматичные оговорки — по речам невротика, но и само отрицание Фрейдом роли философии в становлении психоанализа показывают философские истоки его теории (хотя, естественно, не одна только философия была повинна в ее возникновении). Он, можно сказать, «вытеснил» значение философии из собственного сознания, опасаясь, что это снизит ценность психоанализа в глазах читателя и, главное, потенциального клиента.

Естественно, фрейдовская концепция была в некоторых отношениях ограниченной. Ее справедливо критиковали и за «пансексуализм», излишний акцент на роли сексуальных побуждений в жизни человека, и за ее явно медицинскую направленность, связанную с тем, что Фрейд как врач строил свою теорию, опираясь на данные, предоставленные невротиками, то есть больными людьми, и произвольно ища симптомов невроза и у людей вполне здоровых, и за ограниченность социальной базы. Но, несмотря на это, трудно переоценить и глубину концепции Фрейда — плоть от плоти европейской культуры конца XIX — первой половины XX вв., с ее критицизмом по отношению к обществу, культуре, морали, религии, политике (в том же русле шли, заметим, Ницше и марксисты), и степень ее влияния на современные представления о человеке, культуре и обществе.

Адлер: индивидуальная психология

Альфред Адлер (1870–1937) был одним из ближайших учеников Фрейда, однако он же был и одним из первых критиков его концепции бессознательного. По Фрейду, *любая психика принципиально конфликтна*. Для Адлера же невротическая психика — это сравнительно редкий случай, большинство людей психически вполне здоровы. Однако главным основанием для разрыва с Фрейдом послужили мысли Адлера о неверности или, по крайней мере, ограниченности предложенного Фрейдом объяснения неврозов как патологий, укорененных в сексуальных переживаниях.

Традиционный психоанализ, по мнению Адлера, уделяет неоправданное внимание прошлому человека, ищет причины болезни в переживаниях детства, в первичных травмах и т. п., хотя на самом деле каузальное объяснение работает, только когда мы имеем дело с неодушевленными предметами. Но невроз в принципе может быть средством достижения какой-то цели, решения какой-то задачи, хотя, несомненно, средством негодным и неэффективным. Адлер определяет эту цель как устранение чувства собственной неполноценности и достижение превосходства. Стремление к превосходству — это самая общая цель всех действий, слов, мыслей человека, как здоровых, так и патологических. Невроз же — это случай преодоления неконструктивного, когда человек преодолевает это чувство, не становясь действительно выше других, лучше их, а манипулируя ими. Человек может, например, изображать беспомощность, чтобы, играя на сострадании, добиваться своего.

Конструктивное преодоление невроза может основываться на присущем в той или иной степени всем людям социальном чувстве, «социальном интересе» со стремлением людей объединяться между собой, реализовывать свои цели и задачи в сотрудничестве друг с другом. В этом отношении социальное чувство противоположно стремлению человека к власти, господству над другими. Эти две тенденции борются в человеке, и, если побеждает стремление к превосходству, если оно полностью подавляет социальное чувство, наступает невроз.

Чувство же это проявляется в трех основных сферах человеческой жизни: социальной, профессиональной, брачной. Действуя в первой сфере, человек стремится добиться признания со стороны других, принятия ими. Достижение успеха во второй сфере означает, что человек нашел себе занятие по душе, причем такое, которое приносит удовлетворение не только ему, но и окружающим. Третья сфера предполагает, что человек находит себе брачного партнера, с которым можно прожить жизнь в любви и согласии, с которым возможны сложные, многообразные, разносторонние и глубокие отношения.

Юнг: аналитическая психология

Карл Густав Юнг (1875–1961), известнейший швейцарский психолог, продолжил дело, начатое Фрейдом, но сделал это так, что

в конце концов пост президента Международной психоаналитической ассоциации Юнгу пришлось оставить (в 1913 г.). Юнгу претил крайний рационализм Фрейда и его отрицательное отношение к религии, Фрейд же находил взгляды Юнга слишком «мистичными» и тесно связанными с религиозной проблематикой. Юнг, как Фрейд и Адлер, принимает представление о бессознательном, но, в согласии с Адлером и в отличие от учения Фрейда, полагает, что отношения между сознанием и бессознательным в норме вполне мирные и только при неврозе или психозе становятся конфликтными. В норме сознание и бессознательное, образно говоря, льют воду на одну мельницу.

Структура бессознательного у Юнга значительно сложнее фрейдовской. В психике Юнг выделяет три компонента — сознание, индивидуальное бессознательное и коллективное бессознательное. Сознание, в свою очередь, содержит два элемента — *Персону* и *Эго*. Персона — это те особенности личности, те формы поведения, которые человек проявляет в социальных ситуациях. Это социально обусловленная маска, которую мы все носим в обществе, роль, которую мы вольно (а чаще — невольно) играем. Но Персона не тождественна личности человека — последняя много глубже и разнообразнее. Эго же — это центр, управляющий Персоной, заставляющий проявиться одни ее особенности и отойти на второй план другие.

В индивидуальном бессознательном имеется три компонента — *Тень*, *Анима* (или *Анимус* у женщин) и *Самость*. «Тень — это то, что человек не хочет знать о себе, это его скрытая, подавленная сторона». Это обратная сторона Персоны, тесно связанная с более глубокими частями подсознания, стремящимися прорваться к сознанию, проявиться в виде реального поведения, и если такой прорыв происходит, действия человека не всегда можно объяснить разумно. «Анима представляет собой связанный с коллективным бессознательным синтетический, сформированный в опыте поколений образ женщины в психике мужчины». Анимус, соответственно, это образ мужчины в психике женщины. Эти образы могут проецироваться на какого-то конкретного человека, в результате чего и возникает любовь. Кроме того, эта инстанция придает психике человека некоторые психологические черты, свойственные противоположному полу: мужчинам — способность испытывать сострадание, проявлять заботу, женщинам — агрессивность, напористость, преклонение перед авторитетами и общественным

мнением. Самость — это глубинный, истинный центр психики, прямо связанный с Эго, не проявляющий себя, как правило, на сознательном уровне. Иногда мы можем слышать его в себе как интуицию или голос совести.

Однако ключевым понятием в учении Юнга о бессознательном является понятие коллективного бессознательного, которое а priori есть образ мира, сформировавшийся в незапамятные времена. В этом образе с течением времени выкристаллизовались определенные черты, так называемые *архетипы*, или *доминанты*. «Это господствующие силы, боги, то есть образы доминирующих законов и принципов общих закономерностей, которым подчиняется последовательность образов, все вновь и вновь переживаемых душой». Архетип — это центральное образование бессознательного, и посредством архетипов осуществляется познание человеком и внешнего мира, и самого себя (кстати, Самость — это тоже архетип). Главные из них — это Я, Мать и Отец. Важно отметить, что сами архетипы укоренены в генетически обусловленном наборе инстинктов, это «бессознательные образы самих инстинктов или образцы инстинктивного поведения». Они проявляются на сознательном уровне в виде символов, то есть знаков, которые всегда принципиально многозначны, причем все их возможные прочтения будут равноправными. Таковы, например, религиозные символы — крест, колесо закона (в буддизме) и т. п. Через их анализ психоаналитику открывается возможность постигнуть основные механизмы душевной жизни человека. Наиболее четко архетипическая природа бессознательного видна по симптоматике психозов (галлюцинации, бредовые явления, сверхценные идеи и т. п.), сновидениям здоровых людей, фольклорным образам и индивидуальному религиозному опыту.

Целью юнгианского психоанализа является помощь в главном деле любой человеческой жизни — *индивидуации*, то есть таким психологическим развитием личности, при котором реализуются индивидуальные задатки и уникальные особенности человека. Слишком тесное отождествление с Персоной всегда ведет к неврозу, превращая человека в игрушку в руках социальных сил, в «человека без свойств», которому «не можно сместь свое суждение иметь». Но индивидуация не означает разрыва с обществом и ухода от него — наоборот, это примирение человека с самим собой и — посредством этого — со всем человечеством, частью которого он является.

Фромм: гуманистический психоанализ

Эрих Фромм (1900–1980) радикально переосмыслил фрейдовское учение о бессознательном и о движущих силах психических процессов, показав, что основные проблемы психиатрического характера возникают при невозможности человека наладить удовлетворительные отношения с обществом. Определенное влияние при этом оказали на него идеи марксизма. Главными проблемами человека являются свобода и признание со стороны общества. В этом плане идеи Фромма близки ко взглядам Адлера с его мыслью о важности социальных отношений для формирования как здоровой психики, так и психической патологии. Проще говоря, для человека невыносимо одиночество. И если человек один физически — это еще не так страшно при условии, что он сохраняет уверенность в своих связях с обществом, в том, что, когда он выйдет из своего затворничества или вернется с необитаемого острова в мир людей, его с радостью примут. Страшно моральное одиночество среди людей, когда нет связи с ценностями, символами, порядками. Физическое одиночество становится невыносимым лишь в том случае, когда оно сопряжено с одиночеством моральным.

Современное общество развивается в сторону все большей индивидуации, обособления людей друг от друга. С одной стороны, это дает человеку большую свободу, но с другой — приводит к росту невыносимого чувства морального одиночества, вызывающего чувства тревоги и незащищенности. В результате свобода превращается для человека в обузу — он не знает, как ее использовать, что с ней делать, и стремится избавиться от нее, в частности, «бегством в болезнь», уходом в невротические переживания, либо же бегством в различные тоталитарные социальные структуры, криминальные структуры или секты, где он обретает возможность сбросить бремя принятия решений и ответственность за них. Естественно, в авторитарных коллективах буйно расцветают садистские и мазохистские стремления. Суть мазохизма, собственно, в том, чтобы любой ценой избавиться от собственной личности, «превратиться в часть большого целого, которое сильнее и могущественнее, попытка слиться с внешней силой и стать всего лишь одним ее составляющим». Эта сила может быть чем угодно — расой, нацией, партией, классом, верой, богом. Главное — человек, став ее частью, причащается ее

силе, славе и могуществу. Однако попытка превращения самого себя в вещь безрезультатна, не избавляет человека от страданий, а зачастую ведет к их усилению.

Садизм — обратная сторона мазохизма: садист стремится господствовать над кем-то, превращая другого в вещь. «Стремление к власти ярко свидетельствует о неспособности личности выстоять в одиночку и жить, опираясь на свои собственные силы, то есть оно является отчаянной попыткой найти замену, дополнительную силу, когда собственных сил не хватает». Авторитарная личность верит только силе и только ее уважает — точнее говоря, боится, так как на уважение не способна.

Единственный выход — растожествление человека с навязанной ему обществом псевдоличностью, то есть набором социальных ролей, которые человек принимает не как именно роли, а как компоненты собственной личности. Этому служит гуманистический психоанализ, раскрывающий перед человеком правду о нем самом и помогающий ему быть самим собой, ориентироваться «на такие ценности жизни, приоритетом которых является не иметь, обладать (знаниями, вещами, властью, другим человеком и т. д.), а быть продуктивным, добродетельным, любящим, жизнерадостным». Эта задача особенно сложна в условиях современной культуры с ее приматом так называемого «реализма» — мировоззрения, лишённого творческого начала и по одной этой причине глубоко дефектного и патогенного. Такая установка распространена, и отсюда — ощущение всеобщего кризиса, которое характерно для современной западной цивилизации. «Реалист» лишен творческих способностей, он не может по-своему переработать требования, которые предъявляет к нему общество, и вынужден слепо и некритически принимать их. Но его покорность «реальности» — не осознанный выбор, от которого можно при необходимости и отказаться, а бессознательное принятие пораженческой установки, и если он не в силах выполнить требования, у него развивается невроз, а то и психотическое расстройство.

«Подлинная противоположность и «реализму», и безумию — это плодотворность». Если реальность невыносима, человек отрывается либо от нее — и тогда происходит замещение реальности психотической симптоматикой, либо от самого себя — и тогда принимает «житейскую мудрость» пословицы «Выше головы не прыгнешь».

Лакан: структурный психоанализ

Французский психиатр **Жак Лакан** (1901–1981) в психоанализе является фигурой особой. Франкоязычный мир в конце XIX и в XX в. дал множество великих лингвистов — Ф. де Соссюр, А. Греймас, А. Сеше, А. Мейе, Р. Барт и многие другие составили славу филологии франкоязычного мира, и неудивительно, что особый интерес Лакана как врача вызвала лингвистическая проблематика, рассматриваемая с позиции психиатрии. Он пытался достичь синтеза лингвистической и психоаналитической проблематики.

Для Лакана структура бессознательного имела большее значение, чем его словарь. В отличие от Фрейда, он обращал большее внимание не на то, *о чем* говорит пациент, *что именно* ему снится и т. п., а на то, *как* связаны друг с другом разные компоненты его психики, какие роли они играют в общей организации его души и как взаимодействуют друг с другом. Бессознательное, по Лакану, — это внутриспсихическая инстанция, *уже прошедшая* цензуру и допущенная к существованию в психике (в то время как Фрейд полагал, что в бессознательном содержится все то, что цензура отбросила). В бессознательном содержится ложь, которую можно обличить и открыть правду, ибо правда записана не в самой психике, а в особенностях тела человека (мимика, моторика, некоторые соматические болезни и т. д.), в воспоминаниях детства, смысл которых обычно скрыт от пациента, в особенностях умственного развития (*как именно он развивался* — как конкретно менялся его словарный запас, особенности речевого поведения и т. п.). «Бессознательное субъекта предстает прежде всего в качестве его истории», а история человека фиксируется как его язык.

Таким образом, основной принцип лакановского психоанализа — это принцип языковой природы как сознания, так и бессознательного (у Фрейда же языковым было лишь сознание, бессознательное же — биологическим). Биология, по Лакану, преломляется для нас через язык. «Бессознательное имеет отношение не к биологической потребности, а к культуре и социализации». Человек — это личность, это Я, оно имеет чисто языковую природу и является результатом языковой деятельности как деятельности по обозначению. Но в нашей психике нет никакого конечного означаемого, она вся — набор метафор. Мы не можем выйти за пределы языка, и Я формируется как чисто языковая структура, как совокупность

отношений между образами других людей, имеющимися в нашем сознании. Я, или субъект, оказывается *конструктом*, результатом усвоения определенных языковых структур, так что и для психотерапии существенно важно работать не только с реальными взаимоотношениями пациента и других людей, но и с теми формами языковой деятельности, которые для него характерны и в которых, возможно, коренятся его неврозы и психозы. Лакан говорит: наше Я — это всего лишь привилегированный параноидальный симптом. «Это бессознательный субъект речи, которому не предшествует никакая целостность сознания».

Формируется это Я на так называемой *стадии зеркала* — особой стадии душевного развития ребенка, когда он начинает отождествлять себя со своим образом в зеркале, узнает в нем себя. До того душевные процессы ребенка не имеют единого центра управления внутри самой его психики. Этот центр возникает на «стадии зеркала», которая показывает, как появляется *собственное Я*, и иллюзорный характер этой инстанции. Представление о Я возникает в результате того, что ребенок отождествляет себя со своим видимым в зеркале образом, а при психозах это отождествление нарушается. Важно, что у Лакана наше Я оказывается феноменом, который всегда *вне нас*: ты являешься самим собой только потому, что тебя *признают* таковым, тебя признают самостождественной, неизменной личностью. «Человек готов рисковать своей жизнью не ради обладания какой-то вещью, а ради того, чтобы добиться *признания* своего исключительного *права* на это обладание».

Субъект, Я в лакановском психоанализе выступает как результат взаимодействия *дискурсов*, то есть множества высказываний на какую-то тему. В частности, существует дискурс о субъекте, который, как ни парадоксально, этого субъекта и конструирует, то есть сначала есть дискурс о субъекте и только потом в нем как бы «кристаллизуется» его тема — субъект. Терапия у Лакана, соответственно, это установление такой формы дискурса о субъекте, при котором этот субъект окажется гармоничным, свободным от неразрешимых внутренних противоречий. Человек должен, так сказать, *переописать* себя, научиться иначе говорить о себе, и это будет путем к восстановлению целостности психики.

Литература

1. *Адлер А.* Практика и теория индивидуальной психологии. М.: Издательство Института психотерапии, 2007.
2. *Додельцев Р. Д.* Концепция культуры З. Фрейда. М.: Мысль, 1989.
3. *Корниенко Н. А.* Учение Зигмунда Фрейда. Новосибирск: НГУ, 1993.
4. *Лейбин В. М.* Постклассический психоанализ: Энциклопедия. М.: АСТ, 2006.
5. *Лейбин В. М.* Фрейд, психоанализ и современная западная философия. М.: АСТ, 1990.
6. *Попова М. А.* Фрейдизм и религия. М.: Наука, 1985.
7. *Фрейд З.* Очерки по психологии сексуальности. Минск: Поппури, 1997.
8. *Фрейд З.* Психоаналитические этюды. Минск: Поппури, 1997.
9. *Фрейд З.* Толкование сновидений. Минск: Поппури, 1997.
10. *Фромм Э.* Человек для себя. Минск: Поппури, 2003.
11. *Фромм Э.* Бегство от свободы. Минск: Поппури, 2003.
12. *Юнг К. Г.* Психология бессознательного. М.: КОГИТО-Центр, 2003.

ГЛАВА 27

Философско-клиническое пространство XX в.

Философия и психиатрия в едином пространстве рефлексии

В XX в. философия как никогда охотно расширяет свои горизонты. Она направляет свой интерес туда, куда раньше или не желала, или боялась погружаться, открывая новые пространства для своих поисков. Она начинает говорить *на границе* — на границе культур, дискурсов, эпох, наук и это пограничье ее все больше и больше занимает. Философия науки, философия математики, философия техники, философия медицины — эти и многие другие разделы философского знания появляются именно в XX в., поэтому в вызревании философской психиатрии нет ничего удивительного.

Психиатрия, в свою очередь, на рубеже и в первой половине XX в. переживает теоретический и методологический кризис. Она задыхается в обилии классификаций, теорий и методов, но все эти теории биологические и по сути не обращаются к больному как таковому в силу его несводимости к четкой и рациональной схеме, а все методы в основном инструментальные, они воздействуют на реакции и поведение и не работают с охваченной болезнью психикой. Результатом этого кризиса становится осмысление психиатрией своих методологических установок и дисциплинарных

рамок. Среди других предпосылок, способствующих развитию философско-клинических направлений, можно назвать:

- 1) стремление преодолеть картезианство в философии и методологических установках психиатрии;
- 2) интерес к иррациональным проявлениям человеческой психики;
- 3) всегда свойственное философии желание проникнуть за границы разума и рациональности и др.

В результате появляется большое количество теорий, направлений, движений, которые не только пытаются осмыслить экзистенциальный статус безумца и его место в обществе, но и предлагают собственные философски концепции. Среди них своей особенной значимостью выделяются феноменологическая психиатрия, *Dasein*М анализ (Дазайн-анализ) и антипсихиатрия. Они являются опорными вехами сближения философского и клинического в междисциплинарном пространстве XX в. Сам процесс интеграции философского и клинического знания разделяется на четыре этапа:

1) гуманитаризация психиатрии (работы З. Фрейда, Ю. Блейлера, Х. Принцхорна, Ж. Деверо) — обращение психиатрии к гуманитарной проблематике и расширение ее границ;

2) встреча философии и психиатрии, использование наработок философии для исследования клинической проблематики (феноменологическая психиатрия, *Dasein*-анализ);

3) синкретизм философского и клинического (антипсихиатрия);

4) синтез философского и клинического знания, оформление междисциплинарной области на границе философии и психиатрии (начало этапа — середина 90-х гг. XX в.).

Характерной чертой феноменологической психиатрии, *Dasein*М анализа и антипсихиатрии становится сочетание теории и практики, что приводит к некоторым следствиям:

- 1) двойственной направленности самой теории: исследованию конкретного психически больного человека и экзистенциальных оснований психической патологии в целом;
- 2) вызреванию специфической проблематики — пространства патологического опыта;
- 3) трансформации философской теории, ее концептов и гипотез;
- 4) образованию специфической отправной точки исследования, коренящейся не только в философской или клинической теории (знании), но и в индуцированном практикой переживании (опыте).

Феноменологическая психиатрия, *Dasein* Анализ и антипсихиатрия представляют нам не психиатрию и не философию как таковую, в их рамках возникает пространство философской рефлексии, определенная философская культура. Они вызревают в рамках естественнонаучной парадигмы, на основании клинической практики психиатрии, и несут ее отпечатки. Именно в этом и состоит феномен междисциплинарности философской психиатрии как таковой.

Феноменологическая психиатрия

К этому движению относят такие фигуры, как К. Ясперс, Л. Бинсвангер, Э. Минковски, В. Э. фон Гебзаттель и Э. Штраус. Развитие феноменологической психиатрии является результатом проникновения идей философской феноменологии в клиническую практику психиатрии, поэтому всех ее представителей объединяет единое стремление философски осмыслить сущность и содержание патологического опыта психически больного индивида. Датой рождения феноменологической психиатрии принято считать 25 ноября 1922 г., — день, когда Л. Бинсвангер и Э. Минковски представили свои доклады на заседании Швейцарского Психиатрического общества.

Философским фоном феноменологической психиатрии является преимущественно философская феноменология. Ее представители были знакомы не только с идеями Э. Гуссерля. Они учились у Т. Липпса, А. Пфендера, М. Шелера, М. Гайгера и других представителей раннего феноменологического движения. Феноменологические психиатры унаследовали от философской феноменологии основную установку феноменологического исследования — стремление обратиться «к самим вещам». «Сами вещи», а не процесс приближения к ним или истинность достигнутого становятся для них объектом интереса. Следуя принципам феноменологической редукции, представители феноменологической психиатрии отбрасывают терминологическую оболочку психиатрического диагноза и обращаются к живой патологической реальности, прислушиваются к ее миру. Своеобразное продолжение получает идея интенциональности, благодаря ей психиатры преодолевают свойственное психиатрии разделение на внутренние нарушения и внешние проявления и выстраивают единое и целостное пространство исследования.

Центральной особенностью феноменологической психиатрии, впоследствии перешедшей в *Dasein* Анализ и антипсихиатрию, является конституирование на границе онтологии и антропологии специфического метаонтологического пространства исследования, возникновение которого связано с необходимостью адаптации достижений философской феноменологии к конкретным потребностям клиники. Как следствие, специфика интереса феноменологических психиатров — пространство патологического опыта. «Философская» психиатрия стремится ввести в онтологию не столько человека как такового, сколько то многообразие проявлений, которое за ним стоит, естественно, в их крайнем варианте — безумии.

Это новое пространство исследования приносит не только специфический предмет исследования, но и своеобразный концептуальный аппарат. Онтологические философские понятия превращаются в «промежуточные» концепты, содержащие два ассоциативных ряда: онтологический и онтический, или антропологический. Так, у Э. Минковски «длительность» трансформируется в «проживаемое время», «жизненный порыв» — в «личный порыв», и эти понятия кроме обозначения феномена («время» и «порыв») предполагают теперь их носителя — конкретного индивида. Психиатры начинают изучать не столько психологию и переживания психически больного человека, сколько основания и базис этих переживаний. Можно сказать, что феноменологическую психиатрию интересуют в основном онтологические основания опыта.

Первым исследователем, который разрабатывает методологические основания феноменологической психиатрии, становится **Карл Ясперс**. В своих ранних статьях («Бред ревности», «Феноменологическое направление исследований в психопатологии», «Каузальные и понятные связи между жизненной ситуацией и психозом при *dementia praecox*» и др.), а затем в основополагающем труде «Общая психопатология» (1913) Ясперс впервые по отношению к психопатологии использует термин «*понимание*», а постижение феноменов в их взаимосвязи, в движении и многообразии включает в задачи *понимающей психологии*. Понимание, по Ясперсу, является генетическим по своему характеру и охватывает не только и не столько отдельные психические качества и состояния, но исследует возникновение одних событий психической жизни из других, их динамику. Психологическое понимание предполагает эмпатическое проникновение в содержание (символы, формы, образы, идеи), умение видеть экспрессивные проявления и сопереживать.

В работе «Общая психопатология» Ясперс пытается применить разработанный им метод понимания для философского постижения сущности психопатологических расстройств. В психическом расстройстве, по его мнению, изменяется осознание объективной действительности, переживание пространства и времени, осознание собственного тела, сознание реальности, сознание Я и т. д. Такой систематический анализ становится первой попыткой целостного философского осмысления психопатологии.

Границы возможного понимания жизни и творчества человека Ясперс исследует в своих патографиях «Стриндберг и Ван Гог» и «Ницше». Биографии гениев, по мнению Ясперса, представляют собой не просто случаи из клинической практики, они важны и для самой психопатологии, высвечивая не только грани их таланта, но и феномены человеческого существования. Патографический анализ приводит Ясперса к выводу о том, что в начальной фазе психического заболевания для больного открывается некая *метафизическая глубина*. Душа словно расслабляется, и дух прорывается на поверхность, объективируясь в произведениях искусства. Переживание и проживание жизни становится более страстным, аффективным, безудержным, непредсказуемым. Этот процесс прорыва, открытия метафизической глубины с особой силой проявляется у исключительных творческих людей, гениев, заболевших шизофренией. У таких людей шизофренический процесс завладевает духовной экзистенцией, способствуя переживанию впечатлений и образов, которые целиком из нее вырастают.

Постулирование реальности патологического мира, а также выделение Ясперсом специфического метода стимулируют многочисленные исследования. Так феноменологическая психиатрия приносит философии целый пласт неизвестного и сложного материала — опыт безумца. Все многообразие опыта и мира психически больного человека представители феноменологической психиатрии сводят к двум векторам патологических изменений: пространственности и темпоральности. Они равноценны и взаимосвязаны друг с другом, поэтому не выделяются первичностью или значимостью. И представители феноменологической психиатрии приводят различные сценарии этих изменений, акцентируя свое внимание на тех или иных моментах.

В центре медицинской антропологии **Виктора Эмиля фон Гебзаттеля** (1883–1976) — «экзистенциальный модус существования конкретного человека», личность больного. По мнению Гебзаттеля,

болезнь в первую очередь является способом человеческого бытия, и поэтому важнейшим для психиатрии должен являться вопрос о том, что за реальность раскрывается во встрече с неповторимой, своеобразной личностью больного — «Мир компульсивного» (1938). При встрече с пациентом, на его взгляд, нас всегда поражает его непохожесть на нас, он представляется нам необъяснимым другим во всей своей человеческой целостности. Эта загадочная психическая реальность, *удивление*, которое она вызывает, становится начальной точкой исследования.

Гебзаттель продолжает линию феноменологической психиатрии, обращаясь к опыту психически больного и описывая стоящие за ним трансформации темпоральности (возникающие, на его взгляд вследствие блокирования становления). Центральным моментом психоза в работе «К вопросу о деперсонализации» (1937) Гебзаттель называет «*существование в пустоте*»: Я заполняется пустотой, земля словно уходит из-под ног, и больной погружается в бездонность пропасти. Образная картина пропасти отражает специфическую онтическую структуру не-существования, являющуюся ядром психоза. Падение представляется закономерным следствием встречи с пустотой, последствием невозможности реализовать что-либо за ее пределами. Чем более упорно и более страстно человек при этом стремится приблизиться к жизни и овладеть ею, тем стремительнее падение в пропасть не-существования.

Одной из основных заслуг **Эрвина Штрауса** (1891–1975) является изучение основополагающей сферы функционирования человека — области сенсорного опыта. В докладе «Эстеziология и галлюцинации» (1948) область знания, которая занимается его исследованием, он называет эстеziологией. *Эстеziология* идет от противоположной картезианству перспективы — представляет непосредственный сенсорный опыт, свободный от традиционных предассудков. Сенсорный опыт разворачивается в дологической сфере, где нереального существовать не может. Реальное здесь — это то, что происходит со «мной», оно не обязательно должно соответствовать объективным законам природы. В его основе лежат отношения «Я — Другой», при этом термин «Другой» Штраус обозначает всю совокупность явлений сенсорного опыта: неживых и живых существ, человека и животных.

Штраус настаивает на том, что все патологические феномены сенсорного опыта возникают в искаженных модальностях, где отношения «Я — Мир» патологически изменены, где нарушены направ-

ление, расстояние и границы этих отношений («Феноменология галлюцинаций» (1962) и др.). Вследствие искажения модальностей человек обнаруживает над собой власть Чужого, он поглощается Чужим в его зловещей таинственности. Характерная для многих патологических явлений деперсонализация как раз и является примером таких трансформаций. Отношения «Я — Мир» при этом сохраняются, но человек и мир больше не взаимодействуют. Мир представляется такому больному обезличенным планом, лишенным пространственно-временной организации и, соответственно, глубины. Другие и мир характеризуются физиогномической соотнесенностью с сенсорным опытом: исчезает знакомый мир, он превращается в сверхъестественный, а пациент становится жертвой галлюцинаций.

Практически независимо от своих немецких коллег свой вариант феноменологической психиатрии во Франции развивает **Эжен Минковски** (1885–1972). Как и все представители феноменологической психиатрии, Минковски не обходит своим вниманием феноменологию Гуссерля, широко использует он и идеи Шелера, однако определяющим для его творчества оказывается влияние Анри Бергсона. В основе исследований Минковски лежит феноменологически-структурный метод, позволяющий выявить в каждом психическом расстройстве свойственную ему структуру, то, что обуславливает возникновение специфического мира у душевнобольного человека. И за этим специфическим миром, как и у других представителей феноменологической психиатрии, у Минковски стоят первичные нарушения пространства и времени. Вслед за Бергсоном в своей центральной работе «Проживаемое время» (1933) он настаивает на необходимости исследования не измеряемых, но проживаемых феноменов, уделяя особое внимание проживаемому времени и проживаемому пространству. Время представляется ему как живая последовательность и *живая длительность*, пространство — как *живая непрерывность*.

Самыми известными исследованиями Минковски являются исследования феноменологических оснований шизофренических расстройств, нашедшие свое отражение в работах «Шизофрения» (1927), «За болезненным рационализмом» (1929) и др. По его мнению, шизофрения развивается вследствие угасания или усиления *личного порыва* (являющегося метаонтологическим аналогом онтологического «жизненного порыва» Бергсона) и нарушения *жизненного контакта с реальностью*. Личный порыв возникает из

глубокого и внутреннего источника человеческого существования. Развивая свою личность и реализуя свой личный порыв, человек реализует общую цель своего существования, некую порученную ему миссию. В случае шизофрении личный порыв становится чрезмерно сильным, возникает желание создать что-то исключительно личное, но произведение при этом не становится более революционным и оригинальным, а, наоборот, ухудшается, десоциализируя поведение больного. Такое нарушение равновесия и гармонии Минковски называет *болезненным рационализмом*. В случае болезненного рационализма больной заменяет живое неподвижным, иррациональное рациональным, интуицию бесконечности знанием о законченном. Сущность шизофрении поэтому — гипертрофия *инМ теллекта* и угасание *инстинкта*. Глубина жизни, глубина личного порыва оказывается разрушенной, остаются лишь неподвижные и навсегда зафиксированные идеи. Направленность во времени утрачивается, и будущее исчезает, оставляя больному лишь жизнь в прошлом.

Как мы видим, феноменологическая психиатрия, способствуя расширению горизонтов философской феноменологии, подтвердила статус феноменологии как универсального метода научного знания. Вместе с тем она расширила и конкретизировала многие проблемы, поставленные философской феноменологией, в частности проблемы пределов и возможностей феноменологической редукции и трансцендентальной феноменологии, процедуры и оснований феноменологического исследования, содержания и возможностей исследования фактов сознания, феноменов пространства и времени, интересубъективности и др.

Dasein-анализ

*Dasein*Мнализ, непосредственно вплетаясь в феноменологическую психиатрию, так или иначе, приходит ей на смену. Он сохраняет специфическую для нее проблематику, но расставляет другие акценты и вырабатывает другие приоритеты. Основными представителями Dasein-анализа являются Л. Бинсвангер, М. Босс, Т. Хора, Р. Кун, Л. Ибор, Э. Цунд, Х. Хафнер, К. П. Кискер, Г. Телленбах и др.

Если основой феноменологической психиатрии являлась, главным образом, философская феноменология Гуссерля и пред-

ставителей раннего феноменологического движения, то философским базисом Dasein-анализа выступила уже фундаментальная онтология М. Хайдеггера. Во многом это новое направление остается в рамках феноменологии, и никогда полностью от нее не отходит. Если Л. Бинсвангера и М. Босса еще можно назвать «чистыми Dasein-аналитиками», то другие представители в своих идеях следуют как за экзистенциальной аналитикой, так и за феноменологией.

Dasein-анализ заимствует от фундаментальной онтологии только те положения, которые адекватно вписываются в проблемное поле и задачи клинической психиатрии. Основным заимствованным элементом выступает сама идея бытия-в-мире. Благодаря ей психическое заболевание трансформируется из патологического опыта в патологический мир, сотканный многочисленными нитями значений и связей. Но пришедшее от Хайдеггера *Dasein* хотя и получает во многом антропологическое звучание, при этом по-прежнему выступает связующим элементом пространства онтологии и области онтики. Приоритетное значение здесь обретает понятие темпоральности, и история жизни психически больного предстает как развертывающаяся в единстве прошлого, будущего и настоящего жизненная история.

Родоначальником Dasein-анализа является швейцарский психиатр **Людвиг Бинсвангер** (1881–1966). Именно он вырабатывает оригинальную концепцию экзистенциально-ориентированной антропологии и поэтому является центральной фигурой единой экзистенциально-феноменологической традиции. В 1922 г. по просьбе Швейцарского Психиатрического общества Бинсвангер пишет реферат «О феноменологии», в котором анализирует возможность применения феноменологии в психопатологии и констатирует рождение *психопатологической феноменологии*. Конституирующим элементом этой, как и последующих работ, выступает феноменология Гуссерля. Бинсвангер привлекает также взгляды П. Наторпа и М. Шелера, от Наторпа заимствуя критику эйдетической феноменологии, от Шелера — значимость ценностного компонента, а также допущение существования не только умопостигаемых, но и эстетических, этических и других сущностей. В поздних работах Бинсвангер вновь обращается к Гуссерлю и под влиянием его работ пишет книги «Меланхолия и мания» (1960) и «Бред» (1965), в которых на Dasein-анализ накладывалась поздняя гуссерлевская феноменология.

Обращение Бинсвангера к Хайдеггеру можно датировать 1930-м г. и статьёй «Сон и существование». За ней последует статья «О скачке идеи» (1931–1932), в которой он впервые использует «хайдеггерианские идеи» применительно к психопатологии. В этих и последующих работах хайдеггерианского периода¹ Бинсвангер на основании фундаментальной онтологии разрабатывает собственный подход — Dasein-анализ. Бинсвангер не считает Dasein-анализ ни философией, ни онтологией, ни философской антропологией, а останавливается на его характеристике как феноменологической антропологии. Фактически Dasein-анализ располагается на пересечении онтологии и онтики, и поэтому представляет собой своеобразную метаонтологию, его интересует не только опыт конкретного человека, но и сама возможность человеческого существования. Таким образом, Бинсвангер расширяет онтологию Хайдеггера до онтики, сопровождает ее конкретными примерами, и тем самым выводит на практический уровень.

Центральным понятием метаонтологического Dasein-анализа Бинсвангера является концепт «экзистенциально-априорные структуры существования», возникновение которого в теоретической системе Бинсвангера связано со специфическим кантовским прочтением «Бытия и времени» Хайдеггера. На место хайдеггеровского сущего как не поддающегося категориальному определению, но обуславливающего возможность категориального понимания, при этом приходят экзистенциально-априорные структуры, а Dasein трактуется синонимично человеческому существованию. Экзистенциально-априорные структуры определяют матрицу возможного опыта индивида, то есть саму возможность возникновения того или иного опыта, и, как следствие, того или иного психического заболевания. Эта матрица создает объекты мира, с которыми сталкивается человек, создает, поскольку придает им определенный смысл, обуславливает контекст индивидуального значения. Экзистенциально-априорные структуры не существуют независимо от опыта индивида, а только в связи с ним; хотя они являются доопытными по своей природе, вне мира и человеческого существования они немислимы.

¹ В статьях «Аналитика существования Мартина Хайдеггера и ее значение для психиатрии», «Dasein-аналитическая школа мысли», монографиях «Основные формы и познание человеческого Dasein» (1942), «Шизофрения» (1957) и др.

Бинсвангер не просто дает авторскую трактовку экзистенциальной аналитики Хайдеггера, но и дополняет ее, исследует экзистенциальный смысл любви и в работе «Основные формы и познание человеческого Dasein» вводит, наряду с бытием-в-мире, концепт «бытие-за-пределами-мира». Любовь противопоставляется Бинсвангером заботе и представляется им как ее онтологическая противоположность. Если в основе заботы лежит жуткое, захватывающее и ошеломляющее Ничто, то в основе любви — сокровенная безопасность, оберегающая родина. Любовь господствует над пространством, временем и историей, это не мировость, но вечность.

Авторская трактовка фундаментальной онтологии, предложенная Бинсвангером, вызвала недовольство как и у самого Хайдеггера, так и у многих критиков. Классической в последнем случае стала статья Ганса Кунца «Антропологический подход к психопатологии» (1949), в которой автор называет трактовку Бинсвангера следствием «продуктивной ошибки». Несмотря на это, большое количество последователей Бинсвангера своей деятельностью и своими теориями доказали успешность и плодотворность предложенной им теории. Его фигура, поэтому, является своеобразным апогеем развития феноменологической психиатрии и экзистенциального анализа. В его теории экзистенциально-феноменологические поиски философской психиатрии достигают своего законченного воплощения и завершения.

Другой вариант Dasein-анализа был предложен прямым учеником Хайдеггера **Медардом Боссом** (1903–1990). Босс был лично знаком с Хайдеггером, неоднократно встречался с ним и являлся организатором семинаров Хайдеггера. Взгляд, подаренный Боссу Хайдеггером, реализовался при написании им целой серии работ, последовавших за их знакомством: «Сновидение и его толкование» (1953), «Введение в психосоматическую медицину» (1954), «Психоанализ и Dasein-аналитика» (1957), «Основания медицины» (1971) и др. Во всех них Босс развивает проект Dasein-анализа и указывает на необходимость Dasein-аналитических исследований в психиатрии.

Босс совершенно не изменяет суть Dasein-аналитики, оставляет всю хайдеггеровскую терминологию: «открытость», «бытие-в-мире», «Dasein», «просвет» и др. В основе всех психических заболеваний, по мнению Босса, лежит нарушение открытости человеческого существования — так называемый *суженный горизонт виМдения*. Различные заболевания при этом дают различные вариации. Именно открытое и отзывчивое бытие определяет экзистенциаль-

ные особенности человеческого существования — пространственность, темпоральность, телесность, настроенность и т. д. — и поэтому изменения открытости тесным образом связаны с трансформацией основных экзистенциалов, и в психическом заболевании проявляются в единстве друг с другом. Таким образом, Босс напрямую связывает онтологические ориентиры существования и конкретное бытие человека, не намечая при этом никакого перехода.

Несмотря на такую одновременно и догматическую, и парадоксальную трактовку Хайдеггера, «дело Босса» было продолжено его последователями. В настоящее время институализированный еще при жизни Босса Dasein-анализ «шагает по планете». Центр Dasein-анализа — Цюрих, где и по сей день функционируют основанные им Dasein-аналитический институт и Швейцарское общество Dasein-анализа.

Антипсихиатрия

Антипсихиатрия зародилась в 1960-х гг., она пронизана духом свободы и поэтому полностью созвучна настроению 1960-х. Несмотря на неоднородность, ее можно определить как междисциплинарное движение, ставящее две основных проблемы: экзистенциальных оснований психического заболевания и взаимодействия психически больного и общества. Позиция философско-клинического синкретизма обеспечивает своеобразное сочетание в ней психиатрии и философии, теории и практики, а также дает возможность построения представителями антипсихиатрии философско-антропологических и социально-философских теорий функционирования человека и общества.

Термин «антипсихиатрия» был впервые введен южноафриканским психиатром **Дэвидом Купером** (1931–1979) в работе «Психиатрия и антипсихиатрия» (1967). Кроме Купера к этому движению относят главным образом **Рональда Дэвида Лэйнга** (1926–1989), **Томаса Саса** (р. 1920) и **Франко Базалья** (1924–1980). В развитии антипсихиатрии выделяются следующие этапы:

- 1) экзистенциально-феноменологический — изучение экзистенциальной основы психического заболевания;
- 2) социально-феноменологический — исследования общества, механизмов его образования и функционирования;

- 3) этап выработки революционных проектов;
- 4) практический — применение теории на практике (эксперименты, утопические проекты, реформы);
- 5) современный — угасание антипсихиатрии как единого движения, трансформация ее проблемного поля.

Эти этапы отражают в большей степени логику ее интеллектуального развития, чем динамику взглядов отдельных представителей или развитие во времени.

Отличительной чертой антипсихиатрии является особое внимание ее представителей к вопросам функционирования общества как социального института, а также взаимодействия этого социального организма с конкретным индивидом. Психическое заболевание здесь представляется специфическим материалом для такого исследования.

Антипсихиатрия представляет следующую картину функционирования общества. Группа и общество в целом — это множество отчужденных Я. По той причине, что эти Я отчуждены от каждого индивидуального Я, они не воспринимаются как собственные. Это служит причиной того, что переживания и идеи, которые на них основываются, становятся для группы и каждого ее члена внешними, объективными и вплетаются в фантомную «объективную реальность». Коллективный миф, в котором содержатся критерии реальности и нормы, в работе «Я и Другие» (1961) Р. Д. Лэйнг называет *системой социальной фантазии*.

Основным поддерживающим механизмом этой социальной реальности Т. Сас — в работах «Миф о психическом заболевании» (1961), «Фабрика безумия» (1971), «Безумие: идея и ее последствия» (1987) и др. — называет *власть*, а объектом властных воздействий — автономию и независимость. Впервые с властью и диктуемой ею ситуацией экзистенциального выбора человек сталкивается в семье, которая выполняет функцию первичной социализации ребенка, прививая ему потребность в подчинении и контроле. Модель семьи, как отмечает Купер в своей книге «Смерть семьи» (1971), копируется в таких социальных структурах, как фабрика, профсоюз, школа, университет, церковь, политические партии, правительство, армия, психиатрическая больница и др.

После первого «приказа», первой попытки воздействия на человека со стороны общества он сталкивается с необходимостью выбора: подчиниться или не подчиниться. Человек выбирает экзистенциальный проект, который он как социальный субъект будет ре-

ализовывать в социальном пространстве. Общество, следовательно, и индуцирует этот выбор, и в дальнейшем выступает пространством его реализации. Возникает два варианта: выбрать тот экзистенциальный проект, который навязывается обществом и признается нормальным, или отказаться от этого проекта в пользу собственного экзистенциального проекта, свободного от диктата социума (ненормального). Тем самым ситуация выбора — это тупиковая ситуация.

Если предпочтение отдается первому из указанных вариантов, ребенок, становясь взрослым, не задумывается о своем внутреннем мире, теряет осознание большинства телесных ощущений, утрачивает способность мыслить, «видеть». Он принимает частички других в себя, отчуждаясь от своей собственной сущности. Его удел — ложное бытие в ложном мире. Выбравший второй вариант бросает вызов обществу, становится его маргинальным элементом. Предпочесть собственный экзистенциальный проект в антипсихиатрии, — это то же, что стать безумцем, шизофреником, точнее, стать таковым для общества. «Шизофренический» опыт является чуждым, поскольку он не «запачкан» системой социальной фантазии, «чист». Шизофреник живет в экзистенциальной реальности, экзистенциально истинное переживается как действительно истинное. Он путает истину действительную (истину системы фантазии) и истину экзистенциальную (истину его опыта).

Практически все представители антипсихиатрии признают, что функционирование понятия «психическое заболевание» в обществе связано с «непринятым» поведением, с непохожестью на других. «Психически больной» — это имя, которое мы даем другой личности при нарушенных взаимоотношениях. Социальная группа и общество не терпят «чужаков», их основной девиз «единство», а не «многообразие». Но антипсихиатрия как модернистский проект утверждает плюралистичность мира, многообразие его трактовок. Ее представители не только критикуют принципы функционирования общества, но и призывают к революции. Так начинают говорить о деинституализации психиатрии, и появляются антипсихиатрические проекты.

Проекты антипсихиатрии весьма разнообразны, но во всех них на конкретных примерах были выявлены медицинские, социальные, политические проблемы и предложены способы их решения. К практике антипсихиатрии можно отнести (в хронологической последовательности):

- 1) медицинские эксперименты (эксперимент Д. Л. Розенхана, «Игровая комната» Р. Д. Лэйнга, «Вилла 21» Д. Купера и др.);

- 2) создание утопических терапевтических коммун («Кингсли Холл» Р. Д. Лэйнга, «Бурш Хаус» Д. Голдблатта, «Виндхос» Э. Подволла, «Сотерия» Л. Моушера и др.);
- 3) реформы в системе здравоохранения (деятельность Ф. Базалья и движение «Демократическая психиатрия», приведшие к принятию закона 1978 г. об упразднении психиатрических больниц).

Практика антипсихиатрии расширила рамки воздействия теории, затрагивая интересы максимального числа людей. Проблемы, поднятые ее представителями, превратились из узких теоретических проблем в общественные проблемы, которые требовали решения уже не в рамках какой-то одной дисциплины или теории, а в рамках общества в целом.

Клиника в философском анализе: обратное влияние и историко- философское значение

Философия, стимулировав междисциплинарные исследования в психиатрии, подтолкнула ее к осмыслению собственного метода, границ и антропологии, что, в конечном счете, вылилось в реформирование самого института психиатрии. Феноменологическая психиатрия, Dasein-анализ, антипсихиатрия традиционно считаются результатом такого воздействия. Общество пыталось и пытается включить безумца в свои пределы, выработать такую социальную структуру, где для него найдется определенное место. Психиатрия как социальный институт оказалась не такой уж жесткой, как принято было считать в начале прошлого века.

Но в XX в. мы видим множество примеров и обратного влияния. Местами взаимодействия философов и психиатров становятся психиатрические клиники и университетские кафедры, его посредниками — книги и первых, и вторых. «Бельвью» Людвиг Бинсвангера посещают Э. Гуссерль, М. Хайдеггер М. Шелер, М. Вебер, А. Пфендер, Э. Кассирер, М. Фуко. Ж.-П. Сартр по совету С. дэ Бовуар читает «Разделенное Я» антипсихиатра Р. Д. Лэйнга, затем пишет предисловие к его книге (написанной в соавторстве с Д. Купером) «Разум и насилие: десятилетие творчества Сартра». Э. Минковски состоит в хороших отношениях с А. Бергсоном,

на основании исследований невролога К. Гольдшейна, того же Минковски и других психиатров — Э. Штрауса, Л. Бинсвангера, В. Э. фон Гебзаттеля — строит свою «Феноменологию восприятия» М. Мерло-Понти. В. Э. фон Гебзаттель — в своем «Баденвейлере» поправляет душевное здоровье опального Хайдеггера и прививает ему почтение и интерес к психиатрии. Впоследствии в доме другого психиатра — М. Босса — Хайдеггер проводит свои знаменитые Цолликонские семинары.

В череде конкретных влияний на философию XX в. в отношении феноменологической психиатрии, *Dasein* *Анализа* и антипсихиатрии можно выделить три фигуры — М. Мерло-Понти, М. Фуко и М. Хайдеггера.

Dasein-анализ сформировался под влиянием идей Хайдеггера, но был им же самим и скорректирован. С 1959 по 1970 г. Хайдеггер и Босс проводят знаменитые Цолликонские семинары. Начались они в сентябре 1959 г. с лекции Хайдеггера в аудитории всемирно известной психиатрической клиники Университета Цюриха «Бургхольцли», но впоследствии были перенесены на квартиру Босса в Цолликон. Два-три раза в семестр приблизительно в течение двух недель Хайдеггер гостил у него с частными визитами. В это время и проводились семинары: вечером, дважды в неделю по три часа. Первыми слушателями были студенты и коллеги самого Босса, которых сначала набиралось около 50–70 человек. В семинарах Хайдеггер представляет нам свой взгляд на феномены, ранее не охваченные его экзистенциальной аналитикой, те, осмысления которых требовала аудитория врачей и психологов. Это и психоанализ Фрейда, и статус психиатрии, и патологические феномены психики, и контакт между врачом и пациентом, а также многое другое.

На этих семинарах Хайдеггер не устает критиковать *Dasein*-анализ Бинсвангера и его последователей, подчеркивая, что никакого перехода между онтологическим и онтическим просто не существует, что они теснейшим образом связаны. По той же причине невозможен и переход, или переходная сфера, между конкретной наукой и фундаментальной онтологией. Онтология поэтому не может устанавливать принципы для *Dasein*-аналитического исследования в психиатрии, эти принципы и есть его содержание. Они совместно определяют исследование расстройств у конкретного человека. Конкретная наука, как и фундаментальная онтология, по его мнению, способна увидеть онтологические структуры, но не может понять их. Поэтому поставленные в экзистенциальном анализе

Бинсвангера задачи (а конкретнее — исследование модификаций Dasein), исходя из таких представлений, недостижимы.

Если влияние философско-клинического пространства на Хайдеггера ограничилось лишь стимулированием критической позиции, то для Мерло-Понти и Фуко оно стало определяющим и в плане формирования их собственных концепций.

Мерло-Понти кладет достижения феноменологической психиатрии в основу своей «Феноменологии восприятия» и так же, как феноменологические психиатры, стремится отыскать за живым опытом дообъектное пространство выражения. Исключительное влияние оказали на экзистенциальную феноменологию Мерло-Понти также взгляды немецкого невролога Курта Гольдштейна, который в своей работе «Организм» (1934) описывал мир больных, страдающих органическими поражениями головного мозга. Некоторые из этих случаев представлены на страницах «Феноменологии восприятия». Одной из центральных идей этой работы становится идея примата тела и его исключительного положения в дообъектном взаимодействии с миром. Многочисленные ссылки на работы Бинсвангера, Минковски, Фишера, Штрауса, а также идеи о дообъектном пространстве и горизонте восприятия, о непосредственном взаимодействии с миром и его исключительном изменении при органических и психических расстройствах, а также стратегия анализа патологических нарушений с целью выделения образующих элементов бытия человека сближают Мерло-Понти с феноменологической психиатрией.

Одной из центральных фигур, в которой сплетаются воедино влияния феноменологической психиатрии, Dasein-анализа и антипсихиатрии, является, несомненно, Мишель Фуко. В своих ранних работах «Психическая болезнь и личность» (1950), «Психология с 1850 по 1950 гг.» (1957), «Научное исследование и психология» (1957), а также во «Введении» (1954) к статье Л. Бинсвангера «Сон и существование» Фуко продолжает исследования феноменологических психиатров и Dasein-аналитиков.

Эпистемология зрелого Фуко испытала на себе достаточно весомое влияние его ранних увлечений экзистенциально-феноменологической психиатрией:

- 1) на основании предложенного Ясперсом для описания приступающего в начале заболевания зияния бытия понятия «метафизическая глубина» и высказанной в «Психической болезни и личности» идеи о том, что безумие, отчуждаясь обществом,

все же выражает его сущность, Фуко приходит к представлению о безумии как об истине разума;

- 2) экзистенциально-априорные структуры психического заболевания (Л. Бинсвангер), конституирующие существование больного, трансформируются у Фуко в исторические априори, образующие пространство истории;
- 3) патологические факты экзистенциально-феноменологической психиатрии с ее исследованием конкретных модификаций онтологической структуры оборачиваются у Фуко историческими фактами как выражением эпистемологического поля живой исторической ткани.

Фуко, во многом наследуя от Dasein-анализа представление об экзистенциально априорных структурах, вырабатывает концепт исторических априори, лежащий в основе его эпистемологии. Его идеи о социальном и историческом статусе безумия, высказанные в «Истории безумия в классическую эпоху» (1961), звучат в унисон с идеями антипсихиатров, а позднее творчество (например, курс лекций 1973–1974 гг. «Психиатрическая власть») даже развивается в своеобразных рамках исследования истории антипсихиатрии.

Закономерно, что и Мерло-Понти, и Фуко, и Хайдеггер говорят в отношении феноменологической психиатрии, Dasein-анализа и антипсихиатрии именно как о метаонтологии и проблеме опыта. И это еще раз подтверждает системообразующий статус метаонтологии для концептуального поля философской психиатрии.

* * *

Проблематика философско-клинических направлений созвучна общепсихологической проблематике XX столетия. Проблемы свободы и принуждения, соотношения индивидуального и социального в личности, субъективности, механизмов функционирования власти и ее институтов, экзистенциальных основ бытия человека и другие специфичны не только для них. Обширный комплекс философско-клинических теорий дает философии инструмент познания, для нее самой не характерный, — исследование безумия. С помощью этого инструмента философия расширяет не только предметную область (включая в нее патологические проявления), но и свои возможности.

Литература

1. *Власова О. А.* Антипсихиатрия: становление и развитие. Курск: Курский университет, 2006.
2. *Власова О. А.* Философские проблемы феноменологической психиатрии. Курск: Курский университет, 2007.
3. *Руткевич А. М.* От Фрейда к Хайдеггеру: Критический очерк экзистенциального психоанализа. М.: Политиздат, 1985.
4. Экзистенциальная психология. Экзистенция. М.: Эксмо, 2001.
5. *Бинсвангер Л.* Бытие в мире. М.; СПб.: Ювента. 1999.
6. *Гаррабе Ж.* История шизофрении. М.; СПб.: СПбНИПНИ им. В. М. Бехтерева, 2000.
7. *Ясперс Карл.* Сборник работ / Пер. Г. Лещинского. М.: Изд. Независимой психиатрической ассоциации, 1997.
8. *Лэйнг Р. Д.* Расколотое Я. СПб.: Белый кролик, 1995.
9. *Лэйнг Р. Д.* Феноменология переживания. Райская птичка. О важном. Львов: Инициатива, 2005.
10. *Сас Т.* Фабрика безумия. Екатеринбург: Ультра Культура, 2008.

Под ред. Анатолия Сергеевича Колесникова
История философии: Учебник для вузов

Заведующая редакцией
Руководитель проекта
Ведущий редактор
Литературный редактор
Художественный редактор
Корректоры
Верстка

М. Трофимова
М. Трофимова
Е. Власова
Е. Румановская
С. Маликова
Н. Першакова, И. Тимофеева
Е. Егорова

Подписано в печать 28.09.09. Формат 60x90/16. Усл. п. л. 41. Тираж 3000. Заказ
ООО «Лидер», 194044, Санкт-Петербург, Б. Сампсониевский пр., д. 29а.
Налоговая льгота — общероссийский классификатор продукции ОК 005-93,
том 2; 95 3005 — литература учебная.
Отпечатано по технологии СtP в ИПК ООО «Ленинградское издательство».
195009, Санкт-Петербург, ул. Арсенальная, д. 21/1.
Телефон/факс: (812) 495-56-10



Основанный Издательским домом «Питер» в 1997 году, книжный клуб «Профессионал» собирает в своих рядах знатоков своего дела, которых объединяет тяга к знаниям и любовь к книгам. Для членов клуба проводятся различные мероприятия и, разумеется, предусмотрены привилегии.

Привилегии для членов клуба:

- карта члена «Клуба Профессионал»;
- бесплатное получение клубного издания – журнала «Клуб Профессионал»;
- дисконтная скидка на всю приобретаемую литературу в размере 10 или 15%;
- бесплатная курьерская доставка заказов по Москве и Санкт-Петербургу;
- участие во всех акциях Издательского дома «Питер» в розничной сети на льготных условиях.

Как вступить в клуб?

Для вступления в «Клуб Профессионал» вам необходимо:

- совершить покупку на сайте **www.piter.com** или в фирменном магазине Издательского дома «Питер» на сумму от **1500** рублей без учета почтовых расходов или стоимости курьерской доставки;
- ознакомиться с условиями получения карты и сохранения скидок;
- выразить свое согласие вступить в дисконтный клуб, отправив письмо по электронной почте: postbook@piter.com;
- заполнить анкету члена клуба (зарегистрированным на нашем сайте этого делать не надо).

Правила для членов «Клуба Профессионал»:

- для продления членства в клубе и получения **скидки 10%** в течение каждых **6 месяцев** нужно совершать покупки на общую сумму от **1500** до **2500** рублей, без учета почтовых расходов или стоимости курьерской доставки;
- если же за указанный период вы выкупите товар на сумму от **2501** рубля, скидка будет увеличена до **15%** от розничной цены издательства.

Заказать наши книги вы можете любым удобным для вас способом:

- по телефону: (812)703-73-74;
- по электронной почте: postbook@piter.com;
- на нашем сайте: www.piter.com;
- по почте: 197198, Санкт-Петербург, а/я 127 000 «Питер Мейл».

При оформлении заказа укажите:

- ваш регистрационный номер (если вы являетесь членом клуба), фамилию, имя, отчество, телефон, факс, e-mail;
- почтовый индекс, регион, район, населенный пункт, улицу, дом, корпус, квартиру;
- название книги, автора, количество заказываемых экземпляров.


КНИГА-ПОЧТОЙ



ЗАКАЗАТЬ КНИГИ ИЗДАТЕЛЬСКОГО ДОМА «ПИТЕР» МОЖНО ЛЮБЫМ УДОБНЫМ ДЛЯ ВАС СПОСОБОМ:

- на нашем сайте: www.piter.com
- по электронной почте: postbook@piter.com
- по телефону: (812) 703-73-74
- по почте: 197198, Санкт-Петербург, а/я 127, ООО «Питер Мейл»
- по ICQ: 413763617

ВЫ МОЖЕТЕ ВЫБРАТЬ ЛЮБОЙ УДОБНЫЙ ДЛЯ ВАС СПОСОБ ОПЛАТЫ:

-  Наложением платежом с оплатой при получении в ближайшем почтовом отделении.
-  С помощью банковской карты. Во время заказа Вы будете перенаправлены на защищенный сервер нашего оператора, где сможете ввести свои данные для оплаты.
-  Электронными деньгами. Мы принимаем к оплате все виды электронных денег: от традиционных Яндекс.Деньги и Web-money до USD E-Gold, MoneyMail, INOCard, RBK Money (RuPay), USD Bets, Mobile Wallet и др.
-  В любом банке, распечатав квитанцию, которая формируется автоматически после совершения Вами заказа.

Все посылки отправляются через «Почту России». Отработанная система позволяет нам организовывать доставку Ваших покупок максимально быстро. Дату отправления Вашей покупки и предполагаемую дату доставки Вам сообщат по e-mail.

ПРИ ОФОРМЛЕНИИ ЗАКАЗА УКАЖИТЕ:

- фамилию, имя, отчество, телефон, факс, e-mail;
- почтовый индекс, регион, район, населенный пункт, улицу, дом, корпус, квартиру;
- название книги, автора, количество заказываемых экземпляров.



Нет времени ходить по магазинам?



наберите:



www.piter.com



Здесь вы найдете:

Все книги издательства сразу

Новые книги — в момент выхода из типографии
Информацию о книге — отзывы, рецензии, отрывки

Старые книги — в библиотеке и на CD



**И наконец, вы нигде не купите
наши книги дешевле!**

ПРЕДСТАВИТЕЛЬСТВА ИЗДАТЕЛЬСКОГО ДОМА «ПИТЕР»
предлагают эксклюзивный ассортимент компьютерной, медицинской,
психологической, экономической и популярной литературы

РОССИЯ

Санкт-Петербург м. «Выборгская», Б. Сампсониевский пр., д. 29а
тел./факс: (812) 703-73-73, 703-73-72; e-mail: sales@piter.com

Москва м. «Электrozаводская», Семеновская наб., д. 2/1, корп. 1, 6-й этаж
тел./факс: (495) 234-38-15, 974-34-50; e-mail: sales@msk.piter.com

Воронеж Ленинский пр., д. 169; тел./факс: (4732) 39-61-70
e-mail: piterctr@comch.ru

Екатеринбург ул. Бебеля, д. 11а; тел./факс: (343) 378-98-41, 378-98-42
e-mail: office@ekat.piter.com

Нижний Новгород ул. Совхозная, д. 13; тел.: (8312) 41-27-31
e-mail: office@nnov.piter.com

Новосибирск ул. Станционная, д. 36; тел.: (383) 363-01-14
факс: (383) 350-19-79; e-mail: sib@nsk.piter.com

Ростов-на-Дону ул. Ульяновская, д. 26; тел.: (863) 269-91-22, 269-91-30
e-mail: piter-ug@rostov.piter.com

Самара ул. Молодогвардейская, д. 33а; офис 223; тел.: (846) 277-89-79
e-mail: pitvolga@samtel.ru

УКРАИНА


Харьков ул. Суздальские ряды, д. 12, офис 10; тел.: (1038057) 751-10-02
758-41-45; факс: (1038057) 712-27-05; e-mail: piter@kharkov.piter.com

Киев Московский пр., д. 6, корп. 1, офис 33; тел.: (1038044) 490-35-69
факс: (1038044) 490-35-68; e-mail: office@kiev.piter.com

БЕЛАРУСЬ

Минск ул. Притыцкого, д. 34, офис 2; тел./факс: (1037517) 201-48-77
e-mail: gv@minsk.piter.com

 Ищем зарубежных партнеров или посредников, имеющих выход на зарубежный рынок.
Телефон для связи: **(812) 703-73-73**. **E-mail:** fuganov@piter.com

 **Издательский дом «Питер»** приглашает к сотрудничеству авторов. Обращайтесь
по телефонам: **Санкт-Петербург – (812) 703-73-72, Москва – (495) 974-34-50**

 Заказ книг для вузов и библиотек по тел.: (812) 703-73-73.
Специальное предложение – e-mail: kozin@piter.com

 Заказ книг по почте: на сайте **www.piter.com**; по тел.: (812) 703-73-74
по ICQ 413763617

ДАЛЬНИЙ ВОСТОК

Владивосток

«Приморский торговый дом книги»
тел./факс (4232) 23-82-12
e-mail: bookbase@mail.primorye.ru

Хабаровск, «Деловая книга», ул. Путевая, д. 1а
тел. (4212) 36-06-65, 33-95-31
e-mail: dkniga@mail.kht.ru

Хабаровск, «Книжный мир»
тел. (4212) 32-85-51, факс (4212) 32-82-50
e-mail: postmaster@worldbooks.kht.ru

Хабаровск, «Мирс»
тел. (4212) 39-49-60
e-mail: zakaz@booksmirs.ru

ЕВРОПЕЙСКИЕ РЕГИОНЫ РОССИИ

Архангельск, «Дом книги», пл. Ленина, д. 3
тел. (8182) 65-41-34, 65-38-79
e-mail: marketing@avfkniga.ru

Воронеж, «Амиталь», пл. Ленина, д. 4
тел. (4732) 26-77-77
<http://www.amital.ru>

Калининград, «Вестер»,
сеть магазинов «Книги и книжечки»
тел./факс (4012) 21-56-28, 65-65-68
e-mail: nshibkova@vester.ru
<http://www.vester.ru>

Самара, «Чакона», ТЦ «Фрегат»
Московское шоссе, д. 15
тел. (846) 331-22-33
e-mail: chaconne@chacccone.ru

Саратов, «Читающий Саратов», пр. Революции, д. 58
тел. (4732) 51-28-93, 47-00-81
e-mail: manager@kmsvrn.ru

СЕВЕРНЫЙ КAVKAZ

Ессентуки, «Россы», ул. Октябрьская, 424
тел./факс (87934) 6-93-09
e-mail: rossy@kmw.ru

СИБИРЬ

Иркутск, «ПродаЛитЪ»
тел. (3952) 20-09-17, 24-17-77
e-mail: prodalit@irk.ru
<http://www.prodalit.irk.ru>

Иркутск, «Светлана»
тел./факс (3952) 25-25-90
e-mail: kkcbooks@bk.ru
<http://www.kkcbooks.ru>

Красноярск, «Книжный мир»
пр. Мира, д. 86
тел./факс (3912) 27-39-71
e-mail: book-world@public.krasnet.ru

Новосибирск, «Топ-книга»
тел. (383) 336-10-26
факс (383) 336-10-27
e-mail: office@top-kniga.ru
<http://www.top-kniga.ru>

ТАТАРСТАН

Казань, «Таис»,
сеть магазинов «Дом книги»
тел. (843) 272-34-55
e-mail: tais@bancorp.ru

УРАЛ

Екатеринбург, ООО «Дом книги»
ул. Антона Валека, д. 12
тел./факс (343) 358-18-98, 358-14-84
e-mail: domknigi@k66.ru

Челябинск, ТД «Эврика»
ул. Барбюса, д. 61
тел./факс (351) 256-93-60
e-mail: evrika@bookmagazin.ru
<http://www.bookmagazin.ru>

Челябинск, ООО «ИнтерСервис ЛТД»
ул. Артиллерийская, д. 124
тел. (351)247-74-03, 247-74-09, 247-74-16
e-mail: zakup@intser.ru
<http://www.fkniga.ru>, www.intser.ru