

История современной зарубежной философии

компаративистский
подход

1

**ИСТОРИЯ
СОВРЕМЕННОЙ
ЗАРУБЕЖНОЙ
ФИЛОСОФИИ
КОМПАРАТИВИСТСКИЙ
ПОДХОД**

◆ 1 ◆

Рекомендовано Министерством общего
и профессионального образования
Российской Федерации
в качестве учебного пособия
для студентов высших учебных заведений,
обучающихся по гуманитарным специальностям



**Санкт-Петербург
1998**

ББК 87.3

И 90

И 90 История современной зарубежной философии: Компаративистский подход. 1 т. 3-е издание, расширенное / Оформление обложки С. Шапиро, А. Олексенко / СПб.: Издательство «Лань», 1998. — 448 с.

ISBN 5-8114-0073-X

Книга представляет собой первую в отечественной историко-философской литературе попытку целостного анализа современной Западной и Восточной философии с точки зрения компаративистского (сравнительного) подхода. Данный подход предусматривает сравнительный анализ не только диалога Восточной и Западной философских традиций, но и сравнения в рамках одной и той же философской парадигмы. Для преподавателей, аспирантов и студентов, для всех интересующихся проблемами современной зарубежной философии.

ББК 87.3

Редакционная коллегия
серии «Мир философии»

Ю. Н. Солонин,
А. А. Ермичев, С. Н. Иконникова,
А. С. Колесников, Б. В. Марков,
В. Т. Пуляев, Ю. В. Перов,
А. Б. Рукавишников, Ю. А. Сандулов

*Охраняется законом РФ об авторском праве.
Воспроизведение всей книги или любой ее части
запрещается без письменного разрешения издателя.
Любые попытки нарушения закона будут
преследоваться в судебном порядке.*

© Издательство «Лань», 1998
© Коллектив авторов, 1998
© Издательство «Лань»,
художественное оформление, 1998

оказалось, «борьба» философских школ и направлений часто инспирирована политикой и идеологемами. Современный полифоничный мир требует «кооперативной коммуникации» в философии, синтетичности построений, учитывающих опыт Запада, Востока, Латинской Америки, Африки. Актуализируются и априорные схемы активного деятельностного отношения человека к миру. При всей видимости разноречивости философских школ и направлений стран и регионов, однако, все больше выявляется их общая определенность и взаимодополнительность. Все настойчивей исследователи начинают говорить о единой философской культуре, единой философской традиции землян. Эта проблема решается уже на пути диалога типов философствования, на пути демистификации установившегося понимания противоположности мыслительного материала стран и регионов. Требуется понимание реальной полифоничности философий, интерпретаций смыслов теорий и концепций христианства, индуизма, дзэна, буддизма, даосизма, обретения культурной и социально-критической направленности философии, идеологической интеграции.

Представленное сочинение впервые в нашей стране на таком широком и обширном материале и пытается решить указанные проблемы.

Компаративистская, т. е. сравнительная, философия раскрывает не только ограниченность западного или восточного типа философствования или их региональную и культурно-историческую замкнутость, но и показывает, что этот процесс никогда таковым не был. Никогда философия Запада или Востока не питалась только своими соками: она всегда использовала и иную философскую культуру. Конечно, стало ясно, что философия Востока в XX веке использует экзистенциально-феноменологические, аналитико-технологические, герменевтико-психотерапевтические методы врачевания общественных недугов и осознания ситуаций, «кризисных» точек сообщества и его проблем, человека, культуры. Философия к тому же стала выполнять методологическую, теоретико-инструментальную роль служанки философского доверия к старым изжившим себя мифологемам и утопиям, требует иной организации научного и философского знания, который оперирует не смысловесущими единицами, а отношениями, пучками различий.

Данное исследование пытается актуализировать «новое умственное зрение», чтобы переустроить прошлое знание, тра-

диции философствования, навыки представлений, утверждая в конечном счете неисчерпаемость развития человека и его культуры, форм рефлексий и дискурсов. Реальная интернационализация, глобализация современной жизни и культуры человечества привносит и новый опыт видения и владения своими и чужими ценностями, а вместе с ними и тяготение к художественному, мифо-поэтическому, метафорическому, философскому и т. п. многоязычию, «полистилистике» чуждого опыта иной культуры. При этом каждая культура и философская школа, сохраняя свою специфику, сосуществует с другими, вносит в новый становящийся континуум культурных и философских идей и представлений свое сознание, попытку упорядочивания системно-бессистемного поля взаимовлияний, сохраняя при этом определенное единство и общность фундаментальных мировоззренческих представлений, принципов, черт. Трансформация общества и образа мира, как и производимых им типов личностей, их отношений к действительности, к природе, к друг другу порождает потребности в новых мировоззренческих ориентациях, которые обеспечивали бы адекватную передачу последующим поколениям необходимого мировоззренческого потенциала и переход к новым, более совершенным формам социального бытия.

Философская компаративистика, выделяя типы мышления и типы менталитета, типы философий, типы рациональностей и иррациональностей мистики и религиозной рефлексии и т. п., использует аналогии и параллели, диалог и полилог. Выявляется и тот факт, что философская самобытность оказывается неотъемлемым свойством философской культуры, проявляющейся в диалогичном понимании другого. Процесс взаимодействия философских культур, когда дается голос другому, максимально расширяет культурное пространство и извлекает присущие им специфические смыслы. Нарастание числа связей делает философскую культуру стойкой и способной к усвоению инноваций.

Философская культура — это и осознание философских целей, когда потоки определений (что есть философия?) заменяются объективной необходимостью основательного историко-философского, методологического сравнения и взаимопроникновения, рефлексий специфических процессов. Механизм взаимодействия философских культур рассматривается

как диалектически противоречивый процесс перехода одного образа мира в другой через диалог и сотрудничество. Макро- и микрокомпаративистика на содержательном и формальном уровнях используют текстуальный, функциональный, ценностный или комплексный подход. Характер сравнений (описательный, диалогический, проблемно-теоретический и др.) зависит от метода (сопоставительно-типологического, сравнительно-исторического, парадигматического, по аналогии, синтетического и пр.).

Поскольку философская культура — это своеобразная адаптивная возможность человека в поиске своего места в мире, в котором сталкиваются реальность, речь, духовные сущности, текст, творческая личность, естествознание и миф, наука и религия, типы менталитета и философской рефлексии, мы имеем диалектически взаимосвязанный процесс поисков каждой философской культурой стержня самоидентификации — устойчивого роста самосознания философии в период сближения «культурных миров» и осознания множественности ее отражения.

Теорий, раскрывающих философскую культуру и определяющих ее границы, достаточно много. Среди них теории «концептуального» подхода к объяснению философских традиций (Р. Робинсон), апелляции к «исторической ситуации» и «духовной неудовлетворенности» (Раджу), а также теории, связанные с биопсихической эволюцией человека (П. Ф. Каркано), актуализацией мысли прошлого (А. Глюксман), герменевтическая хайдеггерианская (Ю. Хабермаса, Э. Левинаса) «совечности универсальной культуры человеку», А. Гхоша, С. Радхакришнана, П. Д. Чаудхори, М. Ширифа и т. п. типа «философии латиноамериканской сущности» и «диалектической интеграции» как аутентичности. Все это позволяет нашему читателю более сдержанно относиться как к измышлениям доморощенных идеологов, так и к опыту прошлого, позволит выработать новые подходы к современным новациям в сфере мысли, в том числе и отечественной.

Кандидат философских наук

Ю. А. Сандулов

востоковедов XX века, внесших значительный вклад в развитие компаративистских исследований (Ф. И. Щербатской, О. О. Розенберг и другие), равно как и на труды нового поколения отечественных индологов, синологов, японологов, африканистов и латиноамериканистов. Это находит прямое отражение и в «Примечаниях» к отдельным параграфам пособия.

Данное учебное пособие значительно отличается от пособий по зарубежной философии, вышедших в нашей стране за последние десятилетия. Оно не претендует на специальное, традиционно принятое освещение зарубежной философии в хронологическом плане, от возникновения в ней того или иного течения, направления школы до ее упадка или симбиоза с другим течением. Также перед авторами не стояла задача — дать некое целостное изложение философской мысли того или иного региона — они ограничились своей задачей рассмотрением истории зарубежной философии XX века в компаративистском измерении. Авторы пособия исходили при этом из следующих соображений.

Во-первых, ведущими отечественными историками философии в течение 50 – 80-х годов была проведена большая работа по написанию учебных пособий по зарубежной философии на Западе, в которых давался детальный анализ в хронологическом плане тех или иных ведущих течений. К числу первых и наиболее важных пособий следует отнести прежде всего труд профессоров А. С. Богомолова, Ю. К. Мельвиля, Н. С. Нарского «Современная буржуазная философия», изданный в 1972 году, а также труд профессоров А. Ф. Зотова и К. Ю. Мельвилля «Буржуазная философия середины XIX – начала XX века», изданный в 1988 году. Эти учебные пособия, так же как и серия монографических работ А. С. Богомолова 60 – 70-х годов по современной немецкой, английской и североамериканской (США) философии, сохраняют определенную информационную и эвристическую ценность, что учитывалось авторами данного учебного пособия. При его подготовке принимались в расчет и вышедшие за последние десятилетия монографические исследования по философской мысли отдельных стран (В. Н. Кузнецов «Французская буржуазная философия XX века». М., 1970; Д. Ю. Ермоленко «Современная буржуазная философия США». М., 1965; С. А. Эфирова «Итальянская буржуазная философия XX века». М., 1968 и другие). Принимая во внимание рациональное зерно во всех этих изданиях, авторы данного учебного пособия стремятся избежать идеологи-

ческих штампов и стереотипов при оценке философского творчества того или иного мыслителя как Запада так и Востока.

Во-вторых, значительно меньший задел имеется в плане изучения современной философской мысли в странах Востока и Латинской Америки. Здесь можно было бы отметить сборник статей «Философия и религия на зарубежном Востоке» (М., 1985), а также труды по философской мысли отдельных стран Востока (А. Д. Литман «Современная индийская философия». М., 1985; В. Г. Буров «Современная китайская философия». М., 1980; Ю. Б. Козловский «Современная буржуазная философия в Японии». М., 1977; Б. В. Поспелов «Очерки философии и социологии современной Японии». М., 1974; М. Т. Степанянц «Философия и социология в Пакистане». М., 1967). Из трудов по философии Латинской Америки наиболее значительной представляется работа «Из истории философии Латинской Америки XX века» (М., 1988). Но все эти труды построены в виде эссе об отдельных течениях и персоналиях, взятых, как правило, без развернутого сопоставления взглядов мыслителей этих стран с западными мыслителями, так же как и между ними по тому или иному проблемному полю в рамках отдельной философской культуры. В вышедших же сравнительно недавно справочных и очерковых изданиях по китайской философии более заметен компаративистский подход («Китайская философия. Энциклопедический словарь». Главный редактор М. Л. Титаренко. М., 1994; «Китайская философия и современная цивилизация». М., 1997.). Авторы сборника вводят в сферу компаративистского анализа ряд новых философов Востока.

В-третьих, данное учебное пособие избегает того, чтобы превратиться в некий краткий справочник по современной философской мысли стран Запада, хотя и стремится принимать во внимание то ценное, что содержится для осуществления компаративистского подхода к ее анализу в том или ином справочном источнике (А. Хюбнер «Мыслители нашего времени. 62 портрета». М., 1962; А. В. Блинов «Великие философы. Словарь-справочник». М., 1997; П. С. Таранов «Философия изнутри. 70 мудрецов, философов, мыслителей от Соломона до Шопенгауэра». М., 1996). Авторы пособия также принимают во внимание вышедшие недавно обширные обзоры по философским течениям (Джовани Реале и Дармо Антисети «Западная философия от истоков до наших дней. 4. От романтизма до наших дней». СПб., 1997) и отдельным персоналиям («Западная философия: итоги тысячелетия». Екатеринбург, Бишкек, 1997).

Выпеназванные труды при всей их ценности, все же не акцентируют своего внимания на возможности компаративистского подхода к современной зарубежной философии и притом ограничиваются лишь философской мыслью Запада.

В-четвертых, авторы учебного пособия стремятся учитывать опыт преподавания курсов и спецкурсов по компаративистской философии для студентов в ряде зарубежных вузов (Университет Маноа на Гавайях, США, Делийский университет), являющихся общепризнанными центрами компаративистских исследований. Знакомство с материалами ЮНЕСКО по изучению и преподаванию философии в Африке показывает, что в ряде ведущих африканских университетов курсы и спецкурсы по сравнительной философии занимают видное место в учебных планах, хотя их методологическое обоснование нуждается в усилении.

В-пятых, при подготовке к изданию данного учебного пособия принимался во внимание опыт преподавания курсов и спецкурсов по сравнительной философии в отечественных вузах. При этом было обнаружено заметное повышение интереса студентов и аспирантов к методологическим и мировоззренческим аспектам читаемых курсов по современной философской мысли в странах Азии и Африки. Перевод на русский язык трудов ряда выдающихся философов Востока позволяет студентам полнее охватить мировой историко-философский процесс. И важным теоретико-методологическим подспорьем могут стать учебные пособия по сравнительной философии.

В-шестых, авторский коллектив учебного пособия «История современной зарубежной философии: компаративистский подход» считает вполне правомерным употреблять в его названии слово «История...» ибо, действительно, философия XX века становится на наших глазах уже историей философии уходящего столетия. Поэтому, вступая в новое столетие (и тысячелетие!), впору взглянуть по-новому на место выдающихся философов XX века в мировом историко-философском процессе, шире — в мировой культуре.

И если подготовленные авторами настоящего пособия в компаративистском аспекте эссе о взглядах пятидесяти пяти философов XX века помогут читателю, будь то студент, аспирант, преподаватель, или вообще интересующийся философией, лучше понять их жизненные судьбы, поиски ими философской истины, то старания коллектива не были напрасны.

Кандидат философских наук
Ю. А. Сандулов

Часть первая

**СУЩНОСТЬ
И ОСНОВНЫЕ
ПРОБЛЕМЫ
КОМПАРА-
ТИВИСТСКОГО
ПОДХОДА
К ИСТОРИИ
СОВРЕМЕННОЙ
ЗАРУБЕЖНОЙ
ФИЛОСОФИИ**



Глава 1

СУЩНОСТЬ КОМПАРАТИВИСТСКОГО ПОДХОДА



*§ 1. Место компаративистского
подхода в структуре методологии
историко-философского познания*



*§ 2. Тожество и различие философских культур,
систем и учений как исходные понятия
философской компаративистики*



§ 3. Проблема параллелей



МЕСТО КОМПАРАТИВИСТСКОГО ПОДХОДА В СТРУКТУРЕ МЕТОДОЛОГИИ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОГО ПОЗНАНИЯ

К

Компаративистский подход к анализу мирового историко-философского процесса в его генезисе и развитии может быть правильно понят и оценен лишь при условии учета, по крайней мере, двух моментов, а именно:

1. Компаративистский подход в контексте историко-философского познания является частью (стороной, аспектом) общенаучного сравнительно-исторического метода, который находит свое специфическое отражение в сфере философии.
2. Компаративистский подход в структуре методологии историко-философского познания не тождествен компаративистской философии как самостоятельному разделу (отрасли, виду) историко-философской науки ни во временном, ни в содержательном смыслах.

Обратимся к рассмотрению первого момента. Под сравнительно-историческим методом понимается «научный метод, с помощью которого путем сравнения выявляется общее и особенное в исторических явлениях, достигается познание различных исторических ступеней развития одного и того же явления или двух разных сосуществующих явлений»¹. Если мы бросим взор на историю мировой философии, то обнаружим следы обращения к этому методу уже в философиях Древнего Мира в нескольких направлениях. В общем виде их можно было бы представить следующим образом. Это прежде всего обращение к самой процедуре сравнения, при предварительном выявлении смысла (цели) сравнения и условий правильности его применения в историко-философском анализе. Для разъяснения этого нашего тезиса обратимся к двум примерам: одному из древнекитайской, другому — из античной философии.

В древнекитайской философии концептуальная (логико-методологическая) сторона сравнительно-исторического метода нашла свою наиболее развитую проработку у поздних моистов. Им принадлежит в истории древнекитайской философии важная роль в разработке понятия, и здесь обнаруживается сходство их взглядов со взглядами Аристотеля и древнеиндийских логиков школы ньяи, на что уже указано в нашей литературе². Нас в данном случае интересует именно толкование поздними монстами понятия «сравнение». Начинают они с понятия «родовое сходство» предметов, резонно полагая, что только с установлением родового сходства можно будет избежать заблуждения, другими словами, сделать правильный вывод, построив верное суждение. Поздние моисты предупреждали об опасности увлечения нахождением сходств. В этой связи ими ставится вопрос о пределах сравнения, выход за которые не позволит достичь истинного знания. Исходя из того, что вещи, принадлежащие к различным родам, нельзя сопоставлять и что существуют пределы сопоставления (сравнения), поздние моисты выдвинули свою типологию сравнений: разумные и неразумные. Хорошо известен пример неразумного сравнения о буйволе и лошади. Позволим себе полностью привести этот пассаж из главы «Пояснение к канону», ч. II: «Неразумное (сравнение). Хотя буйвол и лошадь отличаются друг от друга, однако на том основании, что у буйвола есть зубы, а у лошади — хвост, нельзя утверждать, что буйвол не есть лошадь. Почему? Потому, что у буйвола тоже есть хвост, а у лошади — зубы. Иногда говорят, что буйвол и лошадь не относятся к одному роду, потому что у буйвола есть рога, а у лошади — нет. Такое рассуждение столь же неразумно, как и первое. Рассуждая таким образом, можно буйвола причислить к роду небуйволов, а небуйволов (например, барана) причислить к роду буйволов. Вот почему мы говорим о недопустимости подобных сравнений»³.

Поздние моисты под сравнением понимали прежде всего выявление сходства (тождества) и различия в предметах (в классе предметов). Они стремились сочетать принцип наглядности и принцип абстрактности в своей характеристике разумных и неразумных сравнений (сопоставлений). Вот пример подобного рода: «(Неразумное) сопоставление. Что длиннее дерево или ночь? Чего больше мудрости или зерна? Что ценнее из четырех: титул, родители, благородные поступки, цена (товаров)? Кто благороднее марал или тигр? Кто

скорее (соображает) марал или (человек фамилии Хо)? Что свежее и чище дождевой червь или звуки гуслей?» Резюмируя все вышеизложенное относительно вклада поздних мыслителей в разработку понятия «сравнение», отметим, что их идеи в этом плане представляют значительную эвристическую ценность для понимания сути сравнительного метода в сфере философии.

Теперь обратимся к примеру из античной философии. Здесь уместнее всего сослаться на Аристотеля, который наиболее полно и углубленно в истории древнегреческой философии разработал и фактически применил компаративистский подход к учениям своих предшественников. В контексте нашего рассмотрения концептуальной разработки понятия «сравнение» обратим внимание читателя на то, с чего начинал Аристотель эту разработку. Обратившись к его «Метафизике», мы сразу обнаруживаем ту исходную «клеточку», в которой заключены основные его суждения на этот счет: начинается он с определений сходного и несходного. «Сходным называется то, что испытывает совершенно одно и то же, а также то, что испытывает больше одинаковое, чем разное, и то, что имеет одинаковое качество. И то, что имеет большинство или важнейшие противоположные свойства другого, допускающие изменение, также сходно с этим другим. А о несходном говорится в смыслах, противоположных смыслам сходного»⁴. У Аристотеля понятие несходного сопряжено с понятиями «инаковости», различия. Он не отождествляет полностью эти понятия. «А «иными» или «инаковыми» называются вещи, если их формы, или их материя, или определение их сущности составляют нечто большее, чем одно; и вообще об инаковом говорится в смыслах, противоположных смыслам тождественного»⁵. Поскольку для Аристотеля процедура сравнения всегда предполагает выявление сходного (сходств) и различий, то он специально оттеняет смысл различия (разного). «Различными, — пишет он, — называются (1) вещи, которые, будучи одинаковыми, в некотором отношении тождественны друг другу, но только не по числу, а или по виду, или по роду, или по соотношению; (2) те, род которых одинаковый, а также противоположности и те вещи, в сущности которых заключена инаковость»⁶.

Второе направление обращения философов Древнего Мира к компаративистскому методу, еще только рождающемуся, заключается в том, что они пытались применять его в различных сферах человеческого познания. Те же вышеупомянутые нами

поздние моисты расширяли сферу его применения до логики, этики, натурфилософии, классификации философских и религиозно-мифологических учений. Что же касается Аристотеля, у него применение компаративистского метода (пока еще больше как приема) четко обнаруживается в его классификации наук, т. е. в сравнительном рассмотрении систематического места наук. В. Ф. Асмус, детально разбирая этот вопрос, показывает, что Аристотель начинает с выделения общих черт, сходства наук, выявляет место аналогии как определенной мыслительной процедуры в сравнительном анализе, затем определяет различия между науками и в конце концов устанавливает их иерархию⁷. В «Трактате о душе» Аристотель применяет следующую процедуру сравнения (сопоставления): сначала — последовательное изложение, а затем критика всех основных распространенных в его время учений о природе души. При этом он анализирует и сопоставляет все те идеи, которые были высказаны самыми ранними древнегреческими философами⁸. В итоге им формируется свое понимание души, которое он излагает в различных главах трактата о душе. Примерно сходная процедура сравнения применяется Аристотелем при анализе философских взглядов своих предшественников и по другим направлениям как метафизики, так и физики, логики, риторики, политики и т. д.

Компаративистскому методу в структуре методологии историко-философского познания значительное внимание уделял Гегель в своем «Введении в историю философии». Осуществляя всесторонний подход к понятию «история философии», Гегель в своих выводах относительно этого понятия специально выделяет подраздел под названием «Более подробное сравнение» (курсив наш. — М. К.) истории философии с самой философией». Сначала он выдвигает положение методологического порядка о необходимости «различать природно-конкретное от конкретного мысли», резюмируя формулой: «наука конкретнее, чем созерцание». Затем из этого общего положения, примененного к различным системам философии, Гегель делает несколько выводов.

Кратко суть их им формулируется в следующих тезисах. Первый вывод: «Ранние философские системы являются наиболее скудными и абстрактными; идея в них наименее определена... позднейшая, более молодая, новейшая философия является наиболее развитой, богатой и глубокой»⁹. «Второй вывод касается способа

трактовки древних систем философии» и сводится в своей сути к тому, чтобы их «излагать исторически: приписывать им лишь то, что нам непосредственно передано как их учение», т. е. недопустимо «перечеканить древних философов в нашу форму рефлексии»¹⁰. В этой связи Гегель отмечает неточность утверждения Аристотеля о Фалесе, который заявил, что «первоначалом всех вещей была вода». По Гегелю, Фалес «еще не обладал этим определением мысли», это принадлежит Анаксимандру. Третий вывод сводится к суждению Гегеля о том, что «...всякая система философии есть философия своей эпохи; она представляет собою звено всей цепи духовного развития; она может, следовательно, удовлетворить лишь те интересы, которые соответствуют ее эпохе»¹¹. Полагаем, что эти три вывода Гегеля весьма важны для понимания сути и места компаративистского подхода в структуре методологии историко-философского познания. В последующем в ходе исследования мы рассмотрим, насколько адекватно Гегель применил эти выводы в своей истории философии.

Полагаем, что рассмотрение вопроса о компаративистском подходе как части (стороне, аспекте) общенаучного сравнительно-исторического метода было бы неполным без упоминания роли нашего выдающегося отечественного буддолога Ф. И. Щербатского в разработке этого подхода применительно к истории философии. В главе XIX «Европейские параллели» своей книги «Буддийская логика», он, касаясь места сравнений (сопоставлений) при оценке роли того или иного философа «среди великих философов человечества» (речь у него идет в данном случае о Нагарджуне. — М. К.), подчеркивает, с одной стороны, необходимость их сравнений, а с другой — выступает против «поспешных и вводящих в заблуждение сопоставлений», солидаризируясь в этом вопросе с рядом европейских ученых¹². Не вдаваясь в детальный анализ взглядов Ф. И. Щербатского относительно творчества Нагарджуны (то будет сделано в соответствующих разделах нашей коллективной монографии), отметим лишь несколько моментов концептуально-методологического порядка.

Первое, с чего должно начаться сопоставление — это выявление точек сходства и различия (различия и сходства). Этот момент он демонстрирует на сопоставлении взглядов Нагарджуны и Веданты, подчеркивая их «почти полную идентичность», а также на выявлении сходств («европейских параллелей») между Нагарджуной и Зеноном Элейским. Далее,

Ф. И. Щербатской разъясняет смысл самого термина «сравнение», подчеркивая его поливалентность. Он пишет, что при определении Нагарджуны как «нигилиста, рационалиста, пантеиста или реалиста уже подразумеваются какие-то сравнения»¹³. Наконец, он прослеживает «точки сходства» между Нагарджуной и рядом европейских философов по общим проблемным полям и интенциям.

Итак, мы рассмотрели на примере ряда трудов выдающихся философов древности и более позднего периода постановку ими проблемы компаративистского подхода как одного из важнейших структурных звеньев историко-философского познания. Но, как помнит читатель, в самом начале мы указали на некорректность отождествления компаративистского подхода в историко-философском познании с компаративистской философией как самостоятельным разделом (отраслью, видом) историко-философской науки. Фактом является то, что компаративистский подход (или зачатки его) в принципе можно встретить (в явном или завуалированном виде) в большинстве историко-философских исследований мыслителей как прошлого, так и современности. Например, в философии эпохи Хань, у систематизаторов древнеиндийской философии, в «Топиках» Аристотеля и в других его сочинениях. В сочинении «О небе» он осуществляет сопоставительный анализ взглядов Анаксагора и Эмпедокла по вопросу о количестве материальных начал. В «Топиках» же Аристотеля излагаются принципы, исходя из которых он оценивает труды досократиков, Сократа и Платона. И все же в целом философию Аристотеля (метафизика, логика, этика и т. д.) нельзя рассматривать как пример собственно компаративистской (сравнительной) философии.

Становление философской компаративистики как относительно самостоятельного направления философских исследований — весьма длительный исторический процесс, прошедший ряд этапов, от зачатков в древности до ее институализации в 30 – 40-е годы XX века. П.-Т. Раджу, один из наиболее авторитетных представителей уже институализированной философской компаративистики, в своей книге «Введение в сравнительную философию» (1962 г.) писал: «Философская компаративистика — молодая наука. Она не могла возникнуть до установления тесных контактов между различными традициями в философии. В настоящее время Восток и Запад вошли в кон-

такт друг с другом в беспрецедентных масштабах и нуждаются в более глубоком понимании друг друга. Эта потребность является уже не вопросом интеллектуальной лобознательности, а делом жизни»¹⁴.

Для более полного прояснения вопроса следует обратиться к истории институализации сравнительных исследований в мировой философии. Интересные данные на этот счет приводит профессор М. Т. Степанянц, видный отечественный специалист по проблемам философии и религии стран зарубежного Востока, в своем научном сообщении «Восток-Запад: диалог философов» о 4-й конференции философов Востока-Запада на тему «Культура и современность: авторитет прошлого». Она пишет, что первая конференция философов Востока-Запада была проведена в 1939 г., а в 1951 г. был основан Чарлзом А. Муром, руководителем кафедры философии Гавайского университета (США), ежеквартальный журнал «Философия Востока и Запада» («Philosophy East and West») ¹⁵. Следовательно, образовались два центра: в США и Индии; собственно философская компаративистика имеет небольшую историю, но зрела она давно в недрах сравнительных культурологических и исторических исследований.

Зачатки компаративистики можно встретить уже у мыслителей античности, об Аристотеле мы уже говорили, но это еще не строго расчлененный на виды своего рода синтез социально-культурных, исторических и философских сравнительных исследований — эссе. Так, Плутарх осуществил сравнительные жизнеописания выдающихся людей античного мира через парные биографии, сопоставляя, например, Соломона и Попликола, Демосфена и Цицерона и других. Плутарх в своих сопоставлениях достигает высокой степени совершенства в раскрытии характеров, стилей мышления и действия описываемых им исторических личностей, их вклада в развитие политического и ораторского искусства, историю и философию. У него можно найти интересные сведения и об индийских гимнософистах, с которыми пришлось иметь дело Александру Македонскому во время его похода в Индию¹⁶.

А если обратиться к историко-философским материалам Диогена Лаэртция, первого историка античной философии, то можно сказать, что у него более четко намечаются контуры будущей историко-философской компаративистики. Но хотя в его

знаменитом Трактате, по справедливому замечанию А. Ф. Лосева¹⁷, нет систематического изложения истории античной философии, зачастую отсутствует вообще философское изложение, критика и случайные философские тезисы даются без всякого их разъяснения и аргументации, много отходов от основной идеи, но в нем ярко описаны общежизненные и общекультурные моменты философского развития, осуществлено сравнение (сопоставление) взглядов выдающихся греческих философов. Более того, Диоген свое вступление к «Книге первой» начинает со следующих слов: «Занятия философией, как некоторые полагают, начались впервые у варваров: а именно у персов были маги, у вавилонян и ассириян — халдеи, у индийцев — гимнософисты, у кельтов и галлов — так называемые друиды и семнофеи (об этом пишут Аристотель в своей книге «О магии» и Сотийон в XXIII книге «Преемств»)»¹⁸.

И хотя эта тема сравнительного анализа эллинской и неэллинской философии не получила у Диогена Лаэртского развития и последовательно-исторического и систематически-логического изложения, все же можно сказать, что такая попытка была им предпринята. Это и сравнение понтийской и италийской школ в античной философии, и описание взаимовлияний греческой и египетской философии, упоминания о Заратустре (Зороастре) и индийских гимнософистах. К слову, он ссылался на первую книгу Гекатея («О египетской философии») ¹⁹. Заметим полутно, что в нашей историко-философской литературе некоторые упоминания Гекатея Абдерского, историка рубежа IV – III вв. до н. э., о путешествии Пифагора в Египет подвергаются сомнению, равно как и утверждение Гекатея о том, что Пифагор посетил перса Зарата Халдейского (Заратустру)²⁰.

В эпоху Средневековья, в период господства схоластической философии, экскурсы в восточную философию являлись редкостью, хотя у таких мыслителей, как Августин Блаженный и Фома Аквинский, обращения к восточным мировоззренческим мотивам имеют место. Например, Фоме Аквинскому приходилось сопоставлять свои взгляды, порою в острополемической форме, не только со взглядами Аристотеля, но и с латинизированными аверроистами и даже с восточными перипатетиками²¹. В нашей историко-философской литературе Г. Г. Майоровым отмечаются некоторые общие черты в характерном для Европы и Ближнего Востока эпохи феодализма

многовековом параллельном существовании двух способов философствования: неоплатоническом в позднеантичной философии (III – VI вв.) и средневековом, отмечается прецедент современной герменевтики в средневековом экзегетизме. Им также дается критика точки зрения, согласно которой существует следующая цепочка: стоики и Аристотель — от Платона, Платон — от Сократа, Сократ — от Пифагора, Пифагор — от брахманов, брахманы — от самого Бога²². О формах жизни и мышлении в эпоху позднего средневековья в плане сравнительного анализа мы многое можем почерпнуть из книги голландского культуролога Й. Хейзинга. В этой книге, имеющей, по замечанию ее переводчика А. В. Михайлова, сильные и слабые стороны, предпринята «попытка установления совсем нового контакта с культурой прошлого, которая как вторая сторона диалога выступает полноправно, а не как подлежащий научной обработке материал»²³. В этом широком культурологическом сравнительном исследовании Й. Хейзинга имплицитно содержатся идеи, важные для философской компаративистики и философского диалога как средства (способа) реализации этой компаративистики, просматривается мысль о роли герменевтического прочтения текстов, относящихся к культуре прошлого.

В эпоху Возрождения и особенно в Новое время все чаще встречаются обращения к сравнительным анализам в философии и шире — к культурологии и историографии. Известно, например, что у Лейбница мы находим упоминания о естественной теологии китайцев, об Аверроэсе, Авиценне, Зороастре (Заратустре). У Лейбница намечены в рамках его общей философской системы элементы философской компаративистики на трех уровнях (направлениях): сопоставление взглядов европейских и восточных мыслителей; сопоставление взглядов философов Нового времени со своими предшественниками, в том числе с древними мыслителями; наконец, сопоставление своих взглядов с современными, причем часто оно принимало форму острого диалога, доходящего до конфронтации. Здесь уместно привести важную для историко-философской компаративистики методологическую установку Лейбница: «...философия не должна полностью отбрасывать старое, скорее она должна исправлять его и сохранять все лучшее (а такого поистине не пересчитать), прежде всего то, что содержится в самом тексте

Аристотеля»²⁴. Представляется, что это пожелание великого философа Нового времени применимо и к оценке трудов любого другого мыслителя прошлого при историко-философском подходе, в том числе в плане историко-философской компаративистики. Сейчас все чаще появляются книги, в которых дается сопоставление взглядов Лейбница со своими современниками. Например, в США вышла книга под названием «Лейбниц и Арно. Комментарии на их переписку», в ней сравниваются взгляды философа Лейбница со взглядами философа и теолога Арно, выделяется проблемное поле, на котором ведется сопоставление²⁵.

XVIII век характеризуется как век Просвещения; в это время наметился значительный интерес в Востоку. Тут стоит упомянуть и интерес к «Персидским письмам» Монтескье и книгу Леваяе «Конфуций — Сократ Китая», в которой он между прочим доказывал, что китайская философия превосходит греческую²⁶. Английский романист и эссеист Голдсмит осуществляет интересное сопоставление культур, образов жизни, стилей философствования европейцев и китайцев²⁷. В знаменитом «Западно-восточном диване» Гете мы встречаем важные элементы будущего сравнительного культуроведения и сравнительного литературоведения, а также отдельные гениальные наброски будущей философской компаративистики. Гете говорит о необходимости знакомства европейца с Востоком, в том числе и Индией, религия и философия которой мало понятна для европейцев. Он высказывает важное положение о том, что нельзя мерить литературное произведение, написанное в рамках одной культуры, мерой, к нему неприменимой. Одновременно он отмечает возможность сопоставлений, сравнений в сфере поэзии, культуры вообще, имея в виду выделение одновременно сходного и различного²⁸.

Проблемы сопоставления европейской и восточной философии занимают важное место в трудах немецких философов XIX века. Гегель в своей «Философии религии» ссылается на книгу Фр. Шлегеля «О языке и мудрости индийцев» (1808), много говорит о Брахмане, манихействе, Зороастре, индуистской мифологии, о Вишне, сопоставляет Кришну и Христа. В «Философии духа» Гегеля имеются упоминания о Бхагавад-гите (по Шлегелю), Кришне и Руми. Гегель говорит о сходстве высказываний «это все» (all) Кришны, единого элеатов и субстанции Спинозы. Здесь видны элементы сравнительного

религоведения и философской компаративистики. В нашей востоковедческой историко-философской литературе в последнее время дается более глубокое разностороннее объяснение причин того, почему Гегель, высказав ряд важных и верных суждений о Востоке, его культуре, религии и философии, не мог все же дать объективной картины философии Китая, Индии и арабоязычной средневековой философии в своем сопоставлении ее с европейской философией. Здесь существенную роль сыграла неполнота и односторонность тогдашней источниковедческой базы, а также европоцентристская направленность его истории философии²⁹.

У Шеллинга мы находим сопоставления индийской, египетской и греческой мифологий, а также указания на пункты совпадений в них. В своих мюнхенских лекциях по истории новой философии он дает ретроспективный взгляд на предшествующие философские системы, сопоставляя, например, Спинозу, Лейбница, Вольфа. Интересны, хотя далеко не бесспорны, суждения Шеллинга в сопоставительном плане о состоянии философии во Франции, Англии и Германии. Заслуживает внимания и его мысль о необходимости взаимодействия национальных философий. Особенно большой интерес к мировоззрению древних индийцев проявлял А. Шопенгауэр, который говорил о «беспримерном согласии» его философии с творениями брахманизма и буддизма³⁰.

Ницше в своей работе «По ту сторону добра и зла» высказывает мысль об «удивительном фамильном сходстве всего индийского, греческого, германского философствования», объясняя это «наличием родства языков», «общей философией грамматики». И тут же он высказывает следующее предположение: «Очень вероятно, что философы урало-алтайских наречий (в которых хуже всего развито понятие «субъект») взглянут «в глубь мира» и пойдут иными путями, нежели индогерманцы и мусульмане...»³¹. Сопоставляя свои взгляды со взглядами древних, Ницше считает римлян своими учителями; что же касается греческой философии, то он ее характеризует как упадок (decadence) греческого интеллекта, при этом критикует диалоги Платона. Сочинение Ницше «Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого», имеющая, по словам самого автора, в качестве основной концепции «мысль о вечном возвращении», написана под влиянием на него зороастризма.

Ницше в работе «Антихрист. Проклятие Христианству» сопоставляет буддизм как религию и философию с христианством, отдавая явное предпочтение буддизму.

В русской философии XIX века можно отметить редактируемый Н. Г. Чернышевским «Восточный журнал», частое обращение Вл. Соловьева к восточной философии и религиям и, конечно же, триаду «Запад — Россия — Восток» П. Я. Чаадаева. Проблема Востока занимала важное место в творчестве американских традиционалистов Р. Эмерсона, Г. Торо в XIX веке.

Систематическое изучение восточной философии начинается с XX века. Здесь следует указать на немецкого индолога М. Мюллера³². Огромный вклад в сравнительное изучение различных философских систем на Востоке внесли русские ученые Ф. И. Щербатской, о вкладе которого мы уже говорили, О. О. Розенберг³³. Если к этому прибавить вклад в изучение восточной мысли в ее сопоставлении с европейской А. Швейцера³⁴, К. Юнга³⁵, К. Ясперса³⁶, М. Хайдеггера³⁷, Г. Гессе³⁸, то можно сказать, что представления о Востоке на Западе все больше освобождались от груза европоцентризма, а сама философская компаративистика стала получать мощную поддержку со стороны сравнительного культуроведения³⁹.

Из восточных философов большой вклад в разработку основоположений философской компаративистики внес в первую очередь индийский философ С. Радхакришнан. Он в своих книгах, которые начали появляться еще во втором десятилетии XX века, и особенно в своей двухтомной «Индийской философии» (1926 – 1927 гг.), развивал ряд важных идей относительно того, каким образом сравнивать индийскую и западную философию. Стоит упомянуть вышедший под его редакцией двухтомник «История философии Востока и Запада» (1952 – 1953), «Запад и Восток. Некоторые размышления» (1955). Под его, совместно с Р. Раджу, редакцией вышло в свет исключительно важное исследование по сравнительной философии⁴⁰, в котором понятие человека рассматривается в сопоставлениях с греческой, новоевропейской, китайской и индийской философиями. Отдельные важные идеи относительно сопоставления миросозерцательных традиций Востока, прежде всего Индии, и Запада высказал Дев Атма, крупнейший представитель индийского философского натурализма в XIX веке, а также Рабиндранат Тагор. На формирование ряда важнейших положений философской компара-

тивистики с восточной стороны существенно повлияли идеи Свами Вивекананды и Ауробиндо Гхоша, выдающихся индийских мыслителей. Китайские философы первой половины XX века Ху Ши, Фэн Юлань высказывали важные, хотя далеко не идентичные, идеи о синтезе западной и восточной философии, о чем у нас пойдет речь в четвертой главе. В 70–80-е годы велись интересные исследования по сопоставлению буддийской и западной философии⁴¹, ведангтийской и западной философии⁴², мусульманской и западной философии⁴³. Но необходимые предпосылки для выделения философской компаративистики из сравнительного культуроведения сложились уже к 40-м годам XX столетия. И как отмечалось, к этому времени формируется философская компаративистика как самостоятельная отрасль не только историко-философских, но и шире — философских исследований с выделением важнейших полей: сопоставления философских традиций, постановки и решения ряда сквозных проблем всемирной философии — бытия, человека, познания и самопознания, ценности. Сначала акцент в философской компаративистике делался на противопоставлении философских традиций Востока и Запада, а в последние десятилетия — на поиске диалога и синтеза. Как отмечает известный специалист по восточной философии М. Т. Степанянец, проблемы философской компаративистики сейчас все больше поворачиваются в сторону поиска пути налаживания диалога между Востоком и Западом, хотя еще остается очень много неясных моментов как в самой методологии сравнительных исследований, так и в практической реализации диалога философов Запада и Востока⁴⁴. В этой связи особое значение приобретает разработка таких важных вопросов, как интерпретация категорий другой национальной философии, прежде всего традиционной китайской, индийской, а также арабоязычной философии, преодоление остатков европоцентризма и востокоцентризма⁴⁵. В последнее время в сферу сравнительной философии все чаще попадает как латиноамериканская философская мысль, так и африканская. Философская компаративистика, становится, таким образом, важной отраслью философских исследований. Однако до сих пор еще не разработана в достаточно развернутом виде ее методология.

Проблемы сравнительной философии и культурологии занимали важное место на XVIII Всемирном философском конгрессе (Брайтон, Великобритания, 1988 г.). На нем был

проведен ряд «круглых столов» на темы: «Восток и Запад: сравнительная философия» (организатор Р. Крейчи, США), «Понятие философии на Западе и Востоке: сравнительный подход» (организатор В. Коли, Монреаль, Канада), «Западная культура и китайская культура XVIII века: Лейбниц и Китай» (организатор А. Робине, Париж), «Китайская философия как философия человека» (организатор Чунг Иги Ченг, Гавайи). На этом же конгрессе были другие «круглые столы», посвященные общим проблемам восточной философии, судьбам истории ведантийской философии на Западе, также — концепции человека в восточной философии (организатор М. Т. Степанянц).

На конгрессе китайским философом Янь Яо был представлен интересный доклад о коммуникации между китайской и западной философией за последние два столетия по ряду важнейших проблем, в том числе по проблемам соотношений между мышлением и материей, человеческим бытием и природой, теорией познания и философским пониманием человеческой природы. В этом докладе отмечались большие трудности в осуществлении коммуникации (диалога) философских идей Востока и Запада, поскольку существуют различные философские традиции. В заключение отметим, что на этом конгрессе большое место отводилось всему кругу сравнительных исследований в философии, а не только по отношению к Западу и Востоку; шло усиленное сопоставление философских традиций прошлого с современностью, а также различных философских учений в рамках отдельных философских культур.

В нашей отечественной литературе 70-х — начала 90-х годов стало обращаться больше внимания проблеме компаративистского подхода к историко-философскому процессу. Это нашло свое отражение как в специально организуемых «круглых столах»⁴⁶, так и в осуществлении целой серии исследований по ряду ведущих направлений компаративистской философии: 1 — Философия Востока и Запада⁴⁷; 2 — Отдельные течения в рамках философии как Востока, так и Запада в проблемном изложении,⁴⁸ 3 — Отдельные персоналии-мыслители в их сопоставленности как к предшествующим мыслителям, так и к современникам, в рамках или западной, например, сопоставление Гуссерля и Хайдеггера⁴⁹, или восточной философии⁵⁰. Мы здесь отметили лишь часть работ, вышедших у нас в последние

два десятилетия, в которых компаративистский подход выражен явно. Во всех этих работах в качестве специальной цели не ставится выявление места этого подхода в структуре методологии историко-философского познания. Главный акцент делается на подчеркивании его функциональной роли, хотя и уделяется определенное внимание описанию его отдельных принципов и приемов. Анализ уже этих работ показывает, что создаются определенные предпосылки для компаративистского подхода и к истории современной зарубежной философии.

В заключение обратим внимание на два момента. Первый заключается в том, что исходные положения компаративистской философии, нашедшие отражение в работе П. Т. Раджу «Введение в компаративистскую философию», касающиеся как ее предмета — «философские традиции», так и ее основных подходов (сравнительное исследование понятийного аппарата в различных философских культурах и течениях, типов менталитета, рациональности и иррациональности вкупе с феноменологическими, психологическими и социологическими подходами), пока остаются «работающими», хотя и встречаются определенную критику со стороны методологов. При этом обращается внимание на недостаточно четкую формулировку им онтологических и гносеологических оснований философской компаративистики, а также на некоторую гипотетичность в определении ее философского инструментария, отсутствие твердых критериев для отбора персоналий и учений, включаемых в отношения сравнения (сопоставления). И все же пока нет другой работы, подобной работе П.-Т. Раджу.

Второй момент, на который необходимо обратить внимание читателя, состоит в том, что «Ежеквартальный журнал компаративистской философии», издаваемый в Гавайском университете (США), в последние годы начинает печатать все больше статей, в которых одним из «действующих лиц» обязательно выступает какой-либо модный современный философ, например Деррида⁵¹ или Хайдеггер⁵².

ПРИМЕЧАНИЯ

Огурцов А. П. Сравнительно-исторический метод // Философский энциклопедический словарь. М., 1989. С. 623.

Титаренко М. Л. Древнекитайский философ Мо Ди, его школа и учение. М., 1985. С. 185.

Онтология мировой философии. М., 1969. Т. 1, ч. 1. С. 224.

Аристотель. Сочинения. Т. 1. Метафизика. М., 1976, с. 158 – 159.

- 5 Там же. С. 159.
- 6 Там же. С. 158.
- 7 Там же. С. 39 – 41.
- 8 Там же. Главы вторая, третья, четвертая.
- 9 Гегель Г. В. Фр. Лекции по истории философии. Книга первая. СПб., 1993. С. 101 – 102.
- 10 Там же. С. 102 – 104.
- 11 Там же. С. 105.
- 12 Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. М., 1988. С. 250 – 251.
- 13 Там же. С. 251.
- 14 Raju R. Introduction to comparative philosophy. Lincoln, 1962. P. 5.
- 15 Вопросы философии. 1989. № 12. С. 151 – 152.
- 16 Плутарх. Избранные жизнеописания: В 2 т. Т. 2. М., 1987.
- 17 Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986. С. 2 – 54; Лосев А. Ф. Диоген Лаэртский — историк античной философии. М., 1989.
- 18 Диоген Лаэртский. Указ. соч. С. 55.
- 19 Там же. С. 57.
- 20 Жмудь Л. Я. Пифагор и его школа. М., 1990. С. 22 – 23.
- 21 Боргош Ю. Фома Аквинский. М., 1975. С. 22 – 23, 28.
- 22 Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. М., 1979. С. 19, 64.
- Хейзинга Й. Осень средневековья. Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах. М., 1988. С. 458.
- Лейбниц. Сочинения. Т. 3. М., 1982. С. 81 – 82.
- Stiegh R. S. Leibniz and Arnould. A commentary of their correspondence. New York, 1990.
- 26 Культурное наследие народов Востока и современная идеологическая борьба // Сб. статей (Отв. ред. А. Д. Литман и В. Солнцев). М., 1987.
- Голдсмит Оливер. Гражданин мира, или Письма китайского философа, проживающего в Лондоне, своим друзьям на Востоке. М., 1974.
- 28 Гете И.-В. Западно-восточный диван. М., 1988. С. 13 – 140, 162, 221 – 227.
- 29 Философия и религия на зарубежном Востоке. XX в. // Сб. ст. (Отв. ред. М. Т. Степанянц). М., 1985. С. 9 – 14.
- 30 Быховский Б. Э. Шопенгауэр. М., 1975. С. 177.
- 31 Ницше Фр. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 256.
- 32 Мюллер М. Шесть систем индийской философии. М., 1901.
- 33 Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918.
- 34 Восток-Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1988. С. 205 – 233.
- 35 Юнг К.-Г. Различие западного и восточного мышления // Философские науки. 1988. № 10.
- Jaspers Karl. Socrates, Buddha, Confucius, Jesus // The paradigmatic individuals / Ed. by H Ardent. New York.
- 37 Menta J. L. Heidegger and Vedanta: reflections on a functional theme // Intern. Philos. Quart. New York, 1978. Vol. 18. № 2. P. 121 – 149.
- 38 Гессе Г. 1) Игра в бисер. М., 1969; 2) Письма по кругу. М., 1987.
- 39 Завадская Е. В. Культура Востока в современном Западном мире. М., 1977.
- 40 The concept of man. A Study in comparative philosophy / Ed. by S. Radhakrishnan and T. P. Raju. London, 1960.
- Buddhist and Western philosophy / Ed. by Mathan Katz. New Delhi, 1991.
- Dialectical Spiritualism. A vedic view of western philosophy. Prabhupadas Books, 1985.
- 43 Nasr S. H. Knowledge and the Sacred. Edingburg, 1981.
- 44 Степанянц М. Т. Восток-Запад: диалог философов // Вопросы философии. 1989. № 12. С. 151 – 157.
- Сагадеев А. В. Стереотипы и автостереотипы в сравнительных исследованиях восточной и западной философии // Философское наследие народов Востока и современность. М., 1983. С. 11 – 14.

Восток-Запад в мировом историко-философском процессе (материалы круглого стола) // Философские науки. 1988. № 7.

Топоров В. Н. Мадхьямики и элеаты: несколько параллелей. // В кн.: Индийская культура и буддизм. М., 1972; Т. П. Григорьева. Дао и логос: Встреча культур. М., 1992 и др.

Васильев Л. С. Дао и Брахман: Феномен изначальной верховной всеобщности. // В кн.: Дао и даосизм в Китае. М., 1982; Человек как философская проблема: Восток-Запад. (Отв. ред. Н. С. Кирабаев). М., 1991.

Молчанов В. И. Гуссерль и Хайдеггер: Феномен, онтология, время. // В кн.: Проблема сознания в современной философии. / Отв. ред. Т. А. Кузьмина. М., 1989. С. 110 – 136.

Кобзев А. И. Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983.

Coward Harold. Derrida and Indian philosophy. // Philosophy East and West. Vol. 2. Number 2/ 1992; Cai Zongqi. Derrida and Zeng — Zhao: Lingvistic and Philosophical Deconstructions // Philosophy East and West. Vol. 43. Number 3. 1993.

Parkers Graham. ed. Heidegger and Asian Thought // Philosophy East and West. Vol. XL. Number 1. 1990.

**ТОЖДЕСТВО И РАЗЛИЧИЕ
ФИЛОСОФСКИХ КУЛЬТУР,
СИСТЕМ И УЧЕНИЙ
КАК ИСХОДНЫЕ ПОНЯТИЯ
ФИЛОСОФСКОЙ КОМПАРАТИВИСТИКИ**

Любое исследование может быть осмыслено как ответ на определенный вопрос. Он, по сути, является тем, что очерчивает проблемное поле исследования и задает определенное направление этого исследования. Таким образом, важно прежде всего правильно сформулировать и поставить вопрос, который очерчивает рамки исследования и задает исследовательское направление.

Вопрос, который может быть поставлен в начале данного исследования, тем более исследования, претендующего на определенного рода систематику и обобщения, это вопрос о том, на чем базируется и что нового может предложить это исследование. Как мы видим, вопрос состоит из двух частей, каждая из которых в свою очередь является вопросом. Вводная часть данного исследования и должна, если не до конца, то по крайней мере в общих чертах, ответить на данный вопрос. Поэтому начнем по порядку и постараемся ответить на первую и вторую часть вопроса.

Вначале рассмотрим первую часть вопроса, проблему обоснования компаративистского подхода к истории философии. Но начнем мы не с ответа на данный вопрос, а с другого вопроса: «Почему именно в наше время возникла сама проблема компаративистики?» Однозначный ответ дать на подобный вопрос невозможно, однако следует указать на несколько причин возникновения компаративистики, и философской компаративистики в частности. Освещение причин появления подобной дисциплины и будет служить подходом к ответу на первую часть вопроса.

Мир человека в XX столетии стал «меньше», время — «быстрее», скорости — «выше». Благодаря развитию современной техники различные народы стали ближе друг к другу. Чуждые культу-

ры вступают в постоянные контакты. Устанавливаются и упрочиваются межкультурные связи различных регионов земного шара. XX век можно охарактеризовать как век подлинных встреч различных культур, различных типов цивилизаций. Это вызывает не только возможность ознакомления с «экзотикой» иной культуры, но и возможность различного рода ценных и значимых для обеих встречающихся культур экономических, политических, религиозных, культурных влияний. Во всех областях человеческой деятельности возникает определенного рода «глобализм» — мировая политика, которая захватывает все без исключения страны (даже войны стали в XX веке мировыми), мировая история, общечеловеческие ценности, претендующая на общемирскую значимость демократия и т. п. Конечно, процесс сближения различных цивилизаций не столь прост и «гладок». Достаточно указать на то, что более развитые промышленно страны, как правило, страны Европы и США, навязывают свой образ жизни, свое миропонимание, свои нравственные и культурные ценности, ориентиры. И дело тут не только в прямом вмешательстве или силовом воздействии на другие, более экономически неразвитые страны. Сам европейский стиль мышления, подкрепленный материальными достижениями, материальным благосостоянием, развитием техники, оказывается притягательным.

Ситуацию с приматом европейского миропостижения, с его притягательностью иным культурам иногда называют европоцентризмом. И это далеко не столь простое и невинное явление. Европоцентризм — это один из видов этноцентризма, т. е. это та ситуация, когда представления, которые свойственны ограниченной группе людей, воспринимаются этими людьми как нечто всеобщее, непогрешимое и истинное «в последней инстанции». Осмысленный более философски, этноцентризм (как, впрочем, любой центризм) — это отсутствие «голоса иного», отсутствие альтернативы. В современном мире мы можем наблюдать европоцентризм (надо отметить, что в последние десятилетия европоцентризм стал приобретать, благодаря экспансии американского образа жизни, «оттенки» американцентризма и демократоцентризма) в различных сферах человеческого бытия. Мы оказываемся перед угрозой тотального единообразия всей мировой культуры. Культура отдельных регионов, не имея подчас силы и возможности противостоять европейско-американскому влиянию, просто растворяется в «общемировом культурном достоянии» и лишается своего

своеобразия или инаковости. И в этом опасность встречи двух культур, когда нет подлинного диалога. В «убытке» оказываются, как правило, обе встречающиеся культуры. Встречу культур, которая происходит в XX веке, нужно воспринимать как диалог-спор, так, как понимал спор М. Хайдеггер: не как перебранку, ненужное пререкание, а как процесс, в котором обе спорящие стороны «поднимают», возвышают друг друга.

Просто констатировать наличие или отсутствие чего-либо тождественного или различного — это дело не сколько философского исследования, а скорее исследования в различных областях человеческого знания, в различных науках. Например, исследовать различие и тождество в строении и функционировании различных языков — дело лингвистики, литературных сюжетов, содержаний, выразительности и т. п. — дело искусствоведения. Наличие различного рода параллелей в различных областях человеческой жизнедеятельности давно стало объектом пристального внимания отдельных наук, но дело философии, поскольку она претендует на некое обобщение, видение целого, тотальности — обосновать саму возможность подобных параллелей, показать их необходимость или хотя бы возможность. Кроме того, возникает еще другая необходимость: поскольку обосновывается тождественность различного рода культурных явлений, необходимо прежде всего показать эту необходимость внутри самой философии.

Таким образом, мы оказываемся перед необходимостью не только обоснования компаративного подхода к явлениям культуры, но и обоснования подобного подхода к самой философии. Исследование, которое претендовало бы на решение подобного рода задачи, — дело, наверное, не только философов, но и представителей различных естественных и гуманитарных наук. Объем такого исследования даже трудно примерно представить, как трудно представить себе то, что оно может быть выполнено в ближайшее время. Значит, уже с самого начала исследования мы можем констатировать его неосуществимость в отношении обоснования, по крайней мере, в ближайшем будущем?

Ситуация, однако, не столь драматична, как это может показаться на первый взгляд. Дело здесь заключается именно в том, что обоснование компаративного подхода к явлениям культуры должно быть осуществлено в рамках философского дискурса. Философия не только просто обычное явление культуры, она обладает характером всеобщности, т. е. в ней речь идет как о тотальности мысли, так и о всеобщности, как ярчайшей вырази-

тельности всей культуры. Обоснование компаративистики, которое осуществляется в рамках философии и в отношении самой ее истории, и дает возможность говорить о самой допустимости, истинности и оправданности компаративистики в любой сфере человеческой жизнедеятельности: от искусства до экономики, от социальных институтов до религии. Это происходит потому, что именно в рамках философии должно осуществляться и осуществляется осмысление всех явлений человеческой жизнедеятельности.

Таким образом, мы подошли к необходимости философского осмысления компаративного подхода. Это осмысление должно нам дать метафизическое обоснование возможности сравнения, и это обоснование, благодаря всеобщности, которое мы получаем в сфере метафизического осмысления, и даст нам возможность говорить об истинности, необходимости и допустимости подобного рода исследования.

Философия осмысливает себя через Иное. Это Иное обретается как внутри себя, так и вовне. Можно, конечно, «сделать вид», что Иное вовне не существует, что та или иная философская система «выключает» за скобки всю историю мысли и современность. Но только «сделать вид». А в отношении осмысления себя через нахождение Иного внутри себя даже это невозможно. Необходимо прояснить это сущностное присутствие, включенность Иного внутри и вне философии. На этом строится, как представляется, возможность и необходимость компаративистики.

Однако вопрос о необходимости того или иного сущего, в том числе и компаративистики, как проявляющей философию и историю философии, должен быть сформован. В рамках метафизики (как сущности, ядра философии), которая ничего не «берет» на веру, вопрос о необходимости не может быть «просто» поставлен как произвольное и бесосновное решение. Постановка вопроса есть само по себе уже указание на дальнейшее следование и благодаря этому включает в себе тот путь, который будет осмыслен как метод. Таким образом, сам вопрос о необходимости должен быть сформован-сформулирован. Это формирование начнется опять-таки с вопроса.

Почему философия или метафизика должна быть прояснена, и вообще, возможно ли это прояснение, тем более через сравнение, компаративистики? Прояснение сути дела есть определение этой сути дела. Именно определение формует в мысли сущее. Определение же любого сущего должно быть осмысленно

как о-граничение, о-пределение. Таким образом, сразу возникает вопрос о границе любого сущего, которая выделяет его в мысленном пространстве от других сущих. Без о-пределения, о-граничения мы имели бы дело с недифференцированной бесконечностью.

Граница и через нее о-пределение (как в мысли, так и в реальности) дает сущему быть сущим, не расплываясь в недифференцированном хаосе. Граница же сущего не может быть основана лишь на том, что нечто Иное для сущего отделяет, отрезает себя от него: это двунаправленный процесс, который связывает и разделяет одновременно сущее и Иное. Отношения, которые одновременно связывают и разделяют сущее и Иное, позволяют определять одно через другое. Отношение вместе с тем старается не только развести сущее и Иное, но и сплавить их воедино. В результате этого мы оказываемся перед поглощением Иного сущим, т. е. сущее, которое через границу и отношение о-пределяется Иным, начинает делать это Иное «своим Иным». Эта ситуация имеет своей иллюстрацией выявление господства при осмыслении современной ситуации как в мышлении, так и в социокультурной сфере различного рода «центризмов»: европоцентризма, логоцентризма, антропоцентризма и т. п. Современная культурная ситуация как раз выявляет стремление какого-либо явления в жизнедеятельности определиться исходя из самого себя, не обращаясь к Иному. Иное же, которое нигилировать окончательно нет возможности, принимает вид своего Иного или подчиняется, поработается, но все-таки удерживается, т. е. в ущербном виде сохраняет свою инаковость.

В европейском сознании эта ассимиляция Иного осуществляется с помощью различного рода приемов, например, с помощью модели «экзотичности», которую хорошо проанализировал Р. Барт. Однако Р. Барт связывает возможность и необходимость ассимиляции Иного (или Другого) с определенным историческим контекстом — это мифологичность буржуазного сознания: «Мелкий буржуа — это такой человек, который не в состоянии вообразить себе Другого. Если перед ним возникает другой, буржуа словно сплывает, не замечает или отрицает его или же уподобляет его себе. В мелкобуржуазном универсуме всякое сопоставление носит характер реверберации, все другое объявляется тем же самым. Театры, суды, все места, где есть опасность столкнуться с Другим, становятся зеркалами. Ведь Другой — это скандал, угрожающий нашей сущности. Существование таких лю-

дей, как Доминичи или Жерар Дюприе, может получить социальное оправдание лишь в том случае, когда предварительно они приведены к состоянию миниатюрных копий председателя Суда присяжных или Генерального прокурора, такова цена, которую им приходится платить, чтобы быть осужденными по всем правилам, ибо Правосудие заключается в операции взвешивания, но на чаши весов можно класть лишь то, что подобно друг другу... Иногда, хотя и редко, оказывается, что Другого нельзя подвести ни под какую аналогию, и не потому, что нас неожиданно начинает мучить совесть, а потому, что здравый смысл противится этому: у одного кожа черная, а не белая, другой пьет грушевый сок, а не перно. А как ассимилировать негра, русского? Здесь-то и приходит на помощь еще одна фигура: экзотичность. Другой становится всего лишь вещью, зрелищем, гиньолом; его отодвигают на периферию человечества, и он уже не может представлять опасности для нашего домашнего очага. Эта фигура особенно характерна для мелкобуржуазного сознания, поскольку мелкий буржуа не в состоянии вжиться в Другого, но может, по крайней мере, отвести ему какое-то место в этом мире»¹.

Однако подобное отношение к Иному свойственно не только мелкобуржуазному сознанию, как то представляется Р. Барту. Подобный подход свойствен любому человеческому мышлению, которое — особенно это касается философского дискурса, поскольку здесь речь идет о тотальности — осуществляет операцию суждения. Суждение же в своей сути есть сравнение, а сравнение довольно часто упускает из виду равнозначность обоих терминов суждения, основываясь на одном члене, делая его своеобразным эталоном. На самом же деле, если мы делаем из Иного (с помощью ли фигуры экзотичности или иным каким способом) свое Иное, то мы ликвидируем саму возможность определения, ибо мы никогда не выходим из рамок самого определяемого сущего: ситуация может быть иллюстрирована двумя повернутыми друг к другу зеркалами — что отражается в любом из них и отражается ли вообще чего-нибудь? Для определения мы должны сохранить Иное в своей чуждости. Тожественность сущего и Иного как раз в их тотальном различии.

Из этого мы можем сделать определенные выводы, которые затрагивают различные сферы человеческой жизнедеятельности. Прежде всего мы можем констатировать недопустимость

ассимилирования Иного, поскольку благодаря этому не просто обедняется, а даже, возможно, уничтожается само сущее. Так, в отношении глобальной политики для человечества губительны исчезновения любых видов альтернатив. Необходимо удерживать и сохранять иной строй мышления, государственного устройства, иное отношение к Богу (религия). Любой вид «центризма», даже если он имеет вид «демократии», «всеобщих, общечеловеческих ценностей», с интеллектуальной точки зрения ущербен. Любые «всеобщие ценности» все равно оказываются ценностями определенной исторической ситуации, и, быть может, нет большей тоталитарности, чем навязывание «демократического» порядка. Нет никакой предпочтительной всеобщности, должны быть, по возможности, сохранены «голоса Иного», которые в той же степени, а может быть даже и в большей, отражают современную ситуацию.

Вернемся, однако, к метафизике Иного. Сущее и Иное, как сказал бы Гегель, «светятся» друг в друге, Иное становится своим Иным для сущего, а само сущее — внутри себя самого Иным. Важно в этом процессе стараться удержать не только одно в другом, но и сохранить Иное как Иное, а не как свое Иное для сущего, а само сущее о-пределять не только исходя из границы, как то, что лишь пассивным образом отрезано/отделено от Иного Иным же, но и как то, что само отделяет себя от себя и благодаря этому сохраняет самотождественность при возникающих отношениях с Иным. В этом процессе мы видим, как определяемое сущее формует себя, поскольку само, например через свой внутренний телос, о-пределяет себя и этим самым «дает место» как себе самому, так и Иному. Таким образом, мы видим, что само о-пределяемое сущее в процессе определения может быть рассматриваемо как содержащее в себе Иное, а Иное, как содержащее в себе это сущее. Сам процесс может быть рассматриваем как антиномичное движение, которое постоянно 1 — удерживает Иное и сущее в себе самом, 2 — раскрывает в Ином свое Иное для определяемого сущего, а в сущем свое сущее Иного, 3 — раскрывает внутри сущего удержанное, безотносительно Иное, а в Ином удержанное, безотносительное сущее.

Благодаря этому процессу мы видим: любое сущее и Иное о-пределяются друг через друга, движение определения постоянно сплавляет и удерживает их. Именно поэтому возможность существования сущего как сущего, а Иного как Иного дается в со-

бытию, осмысленном и как Со-бытие. Само же Со-бытие, поскольку в процессе формирования сущего не только сплавляет сущее и Иное, но и удерживает их, сохраняет их как нечто самостоятельное и безотносительное, позволяет сохранить свободу как сущего, так и его Иного. Встреча сущего и Иного, осмысленная как Со-бытие, есть диалог, в котором опять же происходит вышеуказанное антиномичное движение, которое удерживает и одновременно разрушает диалог, монолог, а также моноличность диалога и диалогичность монолога.

Исчезновение или нигилизация любого сущего и Иного ставит под вопрос само их существование, свободу, определенность, поскольку исчезает сущностный момент движения определения и События. Для сохранения существования сущего в случае утраты Иного само сущее должно в процессе определения, формирования стать подлинным Иным.

Когда речь заходит о событийности Со-бытия, необходимо отметить историчность. Определение сущего, особенно если этим сущим оказывается человек, осуществляется в истории. Сама возможность оценки события даруется отстоянием на определенном расстоянии от этого события. Благодаря временной перспективе мы оказываемся в следующей ситуации: Иное оказывается внутри определяемого сущего — оно оказывается им самим в исторической рефлексии. Таким образом, возможность определения дается не только наличием внешнего Иного, она дается историчностью. Именно поэтому другой пласт анализа, которым должна заниматься компаративистика, — это сравнение внутри историко-культурного процесса. Иными словами, процесс определения возможен исходя из исторического процесса.

Но сам исторический процесс, что он собой представляет? Достижением исторического подхода Дильтея было введение проблемы исторической преемственности. Именно историческая преемственность образует культуру как форму человеческого существования. Важнейшим условием исторической науки является то явление, что историю исследует сам ее творец. В этом историческом процессе дух постигает себя и завершает себя не в спекулятивном познании, а именно в историческом постижении. Историческое познание есть способ самопознания, а сам исторический процесс мыслится как подлежащий расшифровке текст.

Дальнейшее развитие герменевтики усилило значимость исторического процесса, как процесса определения человека, как

процесса его самоопределения. Компаративное видение, которое оказалось бы в ситуации простого сравнения различных культур, было бы недостаточным, так как в результате не было бы достигнуто подлинное познание и определение культурных явлений, в том числе различных философских систем. В данном пункте компаративистский подход согласуется и основывает свои результаты с историческими исследованиями, и прежде всего с историко-философскими изысканиями. При этом необходимо отметить, что при сравнении того или иного мыслителя с другим мы оказываемся в ситуации бесконечных отношений, может быть, в ситуации своеобразного бесконечного «цитирования»: например когда мы говорим о томизме Жильсона, то мы должны не только сравнивать его с творениями Фомы Аквинского, но и видеть безусловную близость «ангельского доктора» с Аристотелем.

После краткого изложения процесса о-пределения сущего и его взаимосвязи с Иным в этом процессе мы можем выявить необходимость компаративного подхода прежде всего к истории философии. Предыдущее рассуждение лишь расчищало и указывало место для формирования вопроса, который был лишь предварительно означен в начале статьи: «Почему философия может быть осмыслена через компаративистику?»

При этом мы двигались, исходя из анализа отношений сущего и Иного в процессе о-пределения сущего. Это движение, выявленное в ходе предыдущего рассмотрения, может быть осмыслено и как процесс сравнения. Движение о-пределения (или в конечном счете формирования сущего), которое осмысливается безразлично, как сравнение или отношения, указывает на базисность компаративистики. Конечно, компаративистика может быть рассматриваема как простое сравнение различных философских систем, особенно популярна компаративистика как средство выявления некоторых тождественных моментов в западных и восточных философских системах. Но данный подход ликвидирует, как мы видели, некоторые моменты процесса, а в конечном счете ликвидирует сам процесс Со-бытия различных систем философии. Движение должно не только происходить по направлению к сравнению одной европейской системы с азиатской системой, но и по направлению к диалогу внутри истории европейской мысли. Сама же история также должна быть осмысливаема как Со-бытие, которое позволяет удержать и соединить не только дискретность, не-

зависимость, свободу любого сущего, но и дает возможность иного осмысления Времени, как то, что дает место этому Со-бытию и даже есть это Со-бытие.

Компаративистика, как впрочем и любой другой методологический подход, имеет своей основной целью понимание реалий прежде всего человеческой жизнедеятельности. В этом отношении она есть лишь один из методов постижения, понимания. Диалектика или метафизика Иного, как определяющая любое сущее, имеет своим следствием диалектику тождественного и различного. Но почему мы исходили из проблемы определения? Дело в том, что для самого процесса понимания необходима, как сущностный базис, диалектика процесса определения. В этом отношении компаративный подход довольно тесно соприкасается с герменевтической проблемой понимания и должен использовать методологические наработки герменевтики. Это касается прежде всего проблемы исторического осмысления. Как пишет Гадамер: «Временное отстояние ...вовсе не следует преодолевать... В действительности же речь идет о том, чтобы познать отстояние во времени, как позитивную и продуктивную возможность понимания. Это вовсе не зияющая бездна, но непрерывность обычаев и традиции, в свете которых является нам всякое предание»². Компаративное видение проблемы как раз и сохраняет не только тождественность, но и различие сравниваемых явлений, которое диалектически удерживает и ликвидирует временное отстояние.

Таким образом, когда мы говорим об историческом измерении компаративного подхода, то мы выявляем необходимость исторического отстояния. Но почему это историческое отстояние анализируется лишь сейчас? Дело в том, что само историческое событие современности может быть осмысленно как прежде всего Со-бытие и как со-временность. Современность, которая осмысляется как со-временностью, возможна лишь после достижений экзистенциальной онтологии М. Хайдеггера и исследований герменевтики Г. Гадамера. То, что мы говорили о XX веке как о том времени, когда происходит подлинная встреча различных культурных традиций, имеет своим коррелятом и одновременно метафизическим основанием возможность метафизического осмысления этой встречи.

Однако эта встреча должна происходить не как конфронтация, а как диалог. Эта встреча может быть так же осмыслена как «спор» у М. Хайдеггера, когда оба сущих в процессе спора

возвышают друг друга: «Но слишком легко извратить сущность спора, смешав его с ссорой и перебранкой, когда спор понимается только как нарушение, как разрушение. В споре сущностном спорящие силы поднимают одна другую до самоутверждения их сущности. А самоутверждение сущности никогда не бывает упрямством, застывающим на случайном своем состоянии, а напротив, самоутверждение есть отказ от себя, предающийся сокрытой изначальности истока своего бытия. В споре одно поднимает другое над собой. И так спор становится все более острым и все более становится спором в собственном смысле слова. И чем сильнее разжигается спор, стремясь превзойти самого себя, тем непримиримее спорящие силы в своем буйствовании устремляются к проникновенности своей простой приверженности друг другу»³. Компаративистский подход и старается дать возможность сохранить тождественность и различие временного и пространственного отстояния различных явлений, различных мыслителей, и благодаря этому, добиться большего утверждения их ценности и значимости.

Таким образом, мы постарались ответить в общих чертах на первую часть поставленного в начале параграфа вопроса о том, на чем базируется и что нового может предложить компаративный подход. Мы проследили диалектику Иного, которая проявляет диалектику тождественного и различного. Эта диалектика дает возможность теоретически утверждать необходимость компаративистики, поскольку она

— есть существенный процесс постижения культурных феноменов современности. Тождество и различие, которые мы можем выявить в социальной, культурной и др. областях человеческой жизнедеятельности, а также исторические общности происхождения, развития человечества имеют своим коррелятом диалектику понятий и отражаются в ней.

Ответ на вторую часть поставленного вопроса уже в принципе был осуществлен в процессе ответа на первый. Новизной методологии компаративного подхода к культурным явлениям и прежде всего к истории философии и является как раз возможность удержания тождественного и различного в явлениях. Этот подход основан на стремлении услышать голос Иного, сравнить его с «нашим» собственным и с голосом «сравниваемого» явления, мыслителя и т. п. При этом мы определяем не только первое и второе явления, сохраняем и удерживаем в диалектическом движении их тождественность

и различие, но осуществляем собственное Со-бытие, которое формирует нашу современную ситуацию. Мы осуществляем диалектическое размышление, поскольку в данном размышлении задействованы по крайней мере три голоса. Это голоса различных культурных традиций, голоса одной традиции, но временно отстоящие друг от друга, и голос-позиция авторов исследования.

И несколько слов о том, что данное исследование осуществляется не одним автором, а исследовательским коллективом. Конечно, любое исследование в области гуманитарных наук, которое написано не «единолично», рискует оказаться несколько эклектичным и, может быть, даже не всегда состыкованным в различных своих сюжетах и методологических подходах. Однако заявленный подход к культурным явлениям и прежде всего к явлениям историко-философского плана, подход компаративный, как мы показали, основан на необходимости удержания тождества и различия. Этот подход, наверное, оправдан не только в отношении рассматриваемого материала. Наличие нескольких голосов, нескольких авторов, нескольких различных методологий, подходов, точек зрения, наконец, темперамента и манеры изложения, стилей и т. п. сохраняет подобную интенцию и в отношении внутреннего строя исследования и его результата. И наверное, это оправдано, ибо если мы исходим из утверждения о необходимости сохранения не только тождественности, но и различия культурных явлений, то, скорее всего, наличие различных точек зрения, подходов и т. п. соответствует и продолжает общую интенцию данного исследования.

ПРИМЕЧАНИЯ

Барт Р. Мифологии // Барт Р. Избранные работы. М. 1994. С. 121 – 122.

Гадамер Г. Истина и метод. М., 1988. С. 352.

Хайдеггер М. Исток художественного творения // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. 81

ПРОБЛЕМА ПАРАЛЛЕЛЕЙ

Тождественность различных культурных явлений в разных регионах мира позволяет говорить о проблеме параллелей. На чем же основываются параллели и прежде всего параллели в историко-философском процессе?

Но вначале рассмотрим идеи некоторых мыслителей, которые позволят нам глубже понять сущность параллелизма в истории философии.

Вопрос же опять будет о возможности нахождения тождественного в различии и о постижении истории, ибо возможность любых параллелей кроется именно в этих вопросах.

Можно, конечно, начинать с древних греков и увидеть уже там попытку выявления параллелей при сравнении их взглядов со взглядами других обществ. Действительно, греки называли чужих богов именами своих богов. Однако здесь мы имеем дело скорее с этноцентризмом, а не с плюрализмом внутри греческого мышления: в конечном счете все делилось на греков и варваров. Поэтому рассмотрим более близкие по времени к нам концепции, которые позволяют нам говорить о возможности параллелей.

Без сомнения, нельзя не упомянуть гегелевскую концепцию истории и истории мышления. История и история мысли предстает перед нами как единый процесс развертывания абсолютной идеи. Это дает возможность выявить не только различие (ибо любая историческая формация представлена у Гегеля особенной ступенью развития идеи), но и тождественность (ибо даже различные ступени есть развитие одной и той же идеи). Мы можем сравнивать, поскольку имеем дело с единым диалектическим процессом движения истории.

Следующее, на чем стоит остановиться, — это идея Ф. Ницше о вечном возвращении. Согласно этой идее, мироздание имеет конструкцию круга, различное оказывается тождественным, тем же самым. И можно сделать вывод, мы имеем возможность постигать тождественность исторического движения. Выводы из этой концепции самим Ницше не были сделаны, его интересовали другие проблемы. Но мы можем выявить идею вечного возвращения тождественного (конечно, в превращенном виде) у других мыслителей. Это прежде всего концепция О. Шпенглера.

Шпенглер выявляет тождественность в развитии четырех культур: индийской, античной, арабской и западной. Все они проходят в различных временных координатах единые стадии, которые параллельны друг другу. Эти стадии развития носят символическое название весны (ландшафтно-интуитивная стихия, мощные творения пробуждающейся, опутанной снами души. Сверхличностное единство и полнота), лета (созревающая сознательность. Первые ростки гражданско-городского и критического движения), осени (интеллигенция больших городов. Кульминация строго умственного творчества) и зимы (начало космополитической цивилизации. Угасание душевной творческой силы. Сама жизнь становится проблематичной. Этико-практические тенденции иррелигиозного и неметафизического космополитизма). Таблица, которую приводит О. Шпенглер, дает возможность говорить о параллельном развитии различных культурных образований. История культуры проходит четыре стадии, и в каждой культуре мы имеем аналогичные ступени. Наверное, стоит для иллюстрации привести хотя бы один пример. В «эпоху зимы» мы можем говорить о второй стадии, которая характеризуется Шпенглером как этико-общественные жизненные идеалы: эпоха «философии без математики» и скепсис. В индийской культуре это течения эпохи Будды, в античной культуре — эллинизм, Эпикур и Зенон, в арабской культуре — различные течения в исламе, а в западной культуре данная стадия представлена творчеством Шопенгауэра, Ницше, Геббелем, Вагнером, Ибсенем и социалистическим и анархическим направлениями. Эти различные мыслители и течения мысли, с точки зрения Шпенглера, аналогичны. Мы, действительно, можем говорить о параллелях буддизма

и Шопенгауэра, социализма и эпикурейцев. Однако типология развития О. Шпенглера имеет много недостатков. Но почему мы можем говорить о подобных параллельных развитиях различных пространственно и временно удаленных друг от друга культурах? Основная идея Шпенглера — это морфология культур. Культура с неизбежностью принимает определенную форму, а идеальных форм, как известно, не так уж много. Шпенглер пытался выявить диалектику развития форм культуры, и это позволило ему говорить о формальных сходствах различных культур. Как бы ни были велики недостатки концепции Шпенглера, необходимо отметить, что сама возможность компаративного подхода была осознана именно им.

Стоит упомянуть о концепции истории А. Дж. Тойнби, которая представляет собой более развернутое, чем у Шпенглера, исследование, в котором он анализирует уже 21 цивилизацию. Цивилизации у Тойнби также проходят аналогичные стадии (конечно, подход Тойнби более осторожный и корректный, чем масштабное видение Шпенглера). Возможности аналогий и параллелей заключены в диалектике Ответа человечества на голос-Вызов божественного логоса.

Возможность постижения параллелей в истории вообще, и в истории мысли в частности, нам дает и марксистская концепция истории, которая подчиняет историческое движение динамике отношения производительных сил и производственных отношений. Эта возможность дается благодаря учету материальной и социальной константы.

Необходимо упомянуть и о концепции осевого времени у К. Ясперса. Ясперс выделяет наличие так называемого осевого времени в человеческой истории, в промежуток которого происходит качественное преобразование человечества. В это осевое время (V век до Р. Х.) почти все народы земли как бы аккумулируют энергию предыдущего развития и происходит качественный рывок. Именно в эту эпоху оформляются религии, рождаются выдающиеся мыслители. Осевое время — как бы своеобразная точка отсчета в истории человечества, из которой расходятся векторы развития конкретных цивилизаций.

Таким образом, мы рассмотрели вкратце различные подходы к данной проблеме. Теперь попытаемся выявить и сумми-

ровать с нашей точки зрения наиболее полезное для компаративистики. Почему мы можем говорить о параллелях в истории и прежде всего в историко-философском процессе. Мы должны учитывать несколько моментов.

Прежде всего это социально-политические доминанты. Мыслители, которые не «обитают в облаках», а живут под непосредственным влиянием различных социальных детерминант, воспроизводят в своем творчестве тождественность социально-политического строя своих обществ. Их творчество во многом обусловлено этими социально-политическими условиями, поэтому в обществах, находящихся на примерно одинаковом уровне развития, возникают аналогичные философские течения.

Следующая доминанта — это индивидуально-личностные особенности мыслителя, темперамент и т. п.

Возможность выявления параллелей нам дает и тождественность форм. Нельзя не учитывать динамику развития форм, на что указывал Шпенглер в своей морфологии.

Особое место необходимо уделить самому объекту рассмотрения. Объект рассмотрения во многом предупреждает как методологию, так и сами подходы различных мыслителей. Так, если мыслителей интересуют логические проблемы, то это вызывает во многом аналогичные решения данных проблем, аналогичные мыслительные ходы. И параллелизм во многих философских концепциях вызван во многом тождественностью объекта, который пытаются познать мыслители.

Указав на несколько составляющих, необходимо отметить, что все эти факторы действуют одновременно. Их взаимное влияние и действие и вызывает те аналогичные, тождественные явления, движения, которые позволяют говорить об историко-философских параллелях и об исторических параллелях вообще.

**ИСТОРИЯ СОВРЕМЕННОЙ
ЗАРУБЕЖНОЙ ФИЛОСОФИИ
КАК ПРЕДМЕТ
КОМПАРАТИВИСТСКОЙ
РЕФЛЕКСИИ**



*§ 1. Хронологические,
регионально-географические
и содержательные
границы и этапы*



*§ 2. Компаративистская типология
современных зарубежных
направлений и течений*



*§ 3. Принципы отбора персоналий
сравнения современной
и классической философий*



интерес возникает сейчас к мыслительному материалу Латинской Америки, Китая, Индии, Африки, арабского Востока — на фоне коренных изменений в развитии мировой цивилизации. История философии из историй отдельных мыслителей, регионов, стран и континентов становится глобальной философией, включая целую гамму увеличивающегося многообразия теорий при интегральном целом. Проблемы, решаемые философией, сверхважны. Философия ненасилия, философия мира, философия глобальных проблем, философия политики, философия педагогики и т. д. — разве можно здесь обойтись без широкого поля мирового опыта традиционного общества и техногенной цивилизации? Даже сам тип активности человека распределяется по противоположным векторам: один вовнутрь, на самосозерцание и самоконтроль, другой на революционное преобразование природы, человека, общества. Ценности человеческой экзистенциальности и научной рациональности оказались противопоставленными, хотя в реальности они всегда находились во взаимовлиянии. Пришло время соединить их, предложить одномерному, отчужденному человеку гармоничное развитие. Философия в рамках общечеловеческой культуры интенсивно занимается обоснованием новых путей развития, новых оснований человеческого бытия, новых ценностей, новых смысложизненных ориентиров. И можно только гадать, какие уникальные концепции будут представлены нам в недалеком будущем.

Современная зарубежная философия становится к 20-ым годам XX века, хотя латиноамериканская философия на рубеже веков ставит те же проблемы, но которые решаются только в 60-х. Китайская философия в 20-х годах рассматривает те же проблемы, что и латиноамериканская в 60-х. Индийская философия формируется в современном виде к 40-ым годам. Африканская философия самоопределяется после 60-х годов, после распада системы колониализма. Следовательно, европейская традиция несколько опережает в этом процессе другие регионы. Причины становления и развития новых форм философской рефлексии многообразны. Здесь и отражение духовно-религиозного кризиса общества, в свою очередь являющегося отражением социально-экономических потрясений, связанных с переходом стран к капитализму и империализму. Однако среди этих потрясений мож-

но указать и появление массового общества, идеологизированность процессов в государстве, слом старых отношений и сословных перегородок, внедрение машинного, а затем технического и компьютерного производства, средств массовой информации, заменяющих старые формы коммуникации, выход на арену масс пролетариев и их трансформация в «новый рабочий класс», мощное развитие науки и техники. Конечно, нельзя забыть и Первую и Вторую мировые войны, социальные революции, советскую Россию и социалистический лагерь. Все эти причины оказали мощное воздействие на мировоззрение и культуру, что и породило новые живопись, роман, поэзию, музыку, философию, религиозные искания. Обновление философии, как и всей культуры в начале XX века и в конце его, непосредственно связано с этим общемировым процессом.

В 20 – 40-е годы наблюдается расцвет неореализма и прагматизма, а затем их закат: развивается неопрецидизм, неопозитивизм, экзистенциализм, феноменология, томизм. 40 – 60-е годы характеризуются самоопределением таких школ, как лингвистическая философия, критический рационализм, франкфуртская школа; а развиваются структурализм, герменевтика, аналитическая философия, философия языка — это уже происходит в 60 – 80-е годы. 80 – 90-е годы завершают процесс саморефлексии философии по отношению к дэзн-буддизму, йоге, психоанализу, развивается постструктурализм, философия постмодернизма, деконструкции, философии национальной самобытности. Особенно интересно проследить взаимовлияние философских концепций Запада и Востока, Латинской Америки и Африки, с одной стороны, и взаимовлияние философских позиций мыслителей разных школ в одной стране. При этом выделяется тот факт, что становится национальное как диалектическое единство общечеловеческого и национально-самобытного, где национально-особенное предстает как система взаимовлияний, противоборств направлений, учений и систем.

Регионально-географические границы современной философской компаративистики касаются всех континентов, хотя австралийская современная философия не имеет явного выражения своей специфики и поддерживает англо-американскую философию в основных ее школах. Не рассматривается отдельно в этой связи и русская философия XX века (отечественная и

зарубежная), требующая особого внимания. Выпадает из компаративистской перспективы и ряд национальных философских образований, не имеющих общеэпохального звучания. К ним относятся философские образования целого ряда европейских государств, имеющих ранее достаточно известных мыслителей.

Исследование предполагает рассмотреть в компаративистской перспективе ряд мыслителей и школ на рубеже XIX – XX веков и начала XX века, оказавших влияние на традиционное философское мышление и продолжающих оказывать это влияние до сих пор. Среди них Пирс, Рассел, Гуссерль, Хайдеггер, Ясперс, Гадамер, Жильсон, Мунье, Джеймс, Бергсон, Brentano, Витгенштейн, М. Шелер, Бубер, Дьюи, Фрейд, Ницше, Юнг. Если для европейской философской традиции эти авторы известны, как и школы, к которым они относятся, то для других регионов подобный набор мыслителей и этапы исследования определяются не только и не столько влиянием Запада и его способа мышления, но и собственными проблемами, своим способом мышления. Ху Ши, Фэн Юлань в Китае, Нисида Китаро в Японии, Сарвапалли Радхакришнан в Индии, Мухаммад Икбал, Сейид Хосейн Наср, Осман Амин на арабском Востоке. Эти мыслители, одни начиная с 20-х годов, а другие с 60-х гг., пытаются осознать национальные, региональные, социальные проблемы по отношению к своей традиции и современной философии Запада.

Содержательные границы компаративистского исследования касаются всей философской культуры, типов философствования (сциентистского, антропологически-мировоззренческого, спекулятивно-метафизического, диалектико-материалистического, критико-рационалистического, религиозного и иррационалистического), стиля мышления. Предполагается, что при этом исследовании необходимо объединить идею объективной доминантности, неоднородности развивающейся философии, идею человеческой интеракции ситуации культурно-исторического процесса, идею открытости, ее обращенности в межсубъективные отношения, идею преодоления любых локальных ситуаций, автоматизмов, идею культурно-исторического самоопределения человека в философии.

Философия объективируется в языке, средствах, методах познания и общения. Реальные школы, философские культуры генетически, структурно и функционально, культурно-историчес-

ки включены в целостную систему научного знания, функционируют в необходимой связи с мировоззренческими, ценностными установками, с нормами общения и социальных отношений, предполагают вполне определенное исторически, социально-культурного подготовленного субъекта. Любая теория в философии — это не некий абсолют, но относительно устойчивый сгусток различных предметно-смысловых и ценностных кругозоров. Теория — вещный или знаковый осадок деятельности, включенный или выключенный из функционирования.

Философия взаимосвязана с наукой и религией, и это связь многосторонняя. Она существует с этикой, политикой, мистикой, эстетикой. Философская культура как бы становится квинтэссенцией векового развития цивилизации, нации, народа, региона, государства, где создавались и закреплялись многие фундаментальные принципы религии, этики, науки, философии, основные формы морали и традиции, устойчивые стереотипы в языке, мышлении, представлениях и восприятиях, определенная ценностная ориентация, утопия и мифология. Эти процессы и пытается рассматривать философская компаративистика.

Современная философия на пороге третьего тысячелетия вплотную подошла к выработке новой «парадигмы» планетарного мировосприятия, мирооценки, мироразмерности человека и человекоразмерности мира, что непосредственно связано с потребностями в новом типе рациональности. Последний зависит от универсалий культуры, которые выступают базисной структурой человеческого сознания, смыслы этой культуры определяют категориальный слой сознания в каждую историческую эпоху. Преобразование базисных смыслов универсалий культуры и соответственное изменение типа культуры, как правило, определяется переломным моментом человеческой истории и связано с трансформацией не только общества и образа мира, но и производимых им типов личностей, их отношения к действительности, к природе и друг другу, философских позиций, ценностных ориентаций, типов мышления, методов познания и т. п. Порождаются потребности в новых типах мировоззренческих ориентаций, которые обеспечивали бы адекватную передачу опыта последующим поколениям и переход к новым, более совершенным формам социального бытия.

Таким образом, в основаниях природы современных духовно-исторических поисков лежат процессы смены типа

общественного устройства, типа культуры, типа мировосприятия, адаптации к новым ценностям, идеям и идеалам. Философия призвана объективировать в своих понятиях и обобщить разрозненные факты, открыть человеку за кажущейся противоречивостью и полифонической пестротой феноменального мира ноуменальную структуру реальности, подлинные ценности, экзистенциальную сущность человека. Общеизвестно, что размывание ценностей ведет к абсолютизации научной картины мира, выдаваемой за мировоззрение. Истинность философской теории находится в прямой связи с выявлением соответствия или несоответствия ее принципов основным тенденциям общественно-исторического процесса. Запад и Восток, Латинская Америка и Африка все больше испытывают необходимость в поиске новой философской культуры, которая бы смогла нивелировать псевдообъективный характер науки западного образца, индивидуалистические идеалы западной культуры, невербально выразить богатство коммуникации в парадигме нового мышления, менталитета. Стилиевые особенности менталитета задаются системными параметрами онтологических, гносеолого-методологических, операциональных ценностно-ориентированных структур и схематизмов мышления, в снятом виде несущих в себе социально-исторические, социально-психологические, культурные и индивидуально-психологические факторы, показывающие эвристичность и плодотворность того или иного типа мышления. Роль философской культуры при этом возрастает, поскольку философия до сих пор отчасти выполняет роль всеобщего интегратора культуры: отрефлектированные философами универсалии культуры, представленные как нечто всеобщее и необходимое на пути развертывания человеком рациональных завоеваний, транслируются в философско-категориальной упаковке другим субъектам культуры. Конечно, теперь значимость той или иной культуры оценивается не только тем, что ее субъект положил на мировую полку категорий (Гегель), а тем, что она привнесла в современную цивилизацию.

Философская компаративистика, выделяя типы мышления и типы менталитета, типы философий, типы рациональностей и иррациональностей, мистики и религиозной рефлексии, использует аналогии и параллели, диалог и полилог. При этом выявляется тот факт, что философская самобытность оказывается

неотъемлемым свойством философской культуры, проявляющейся в диалоге. Процесс взаимодействия философских культур максимально расширяет культурное пространство и извлекает присущие им смыслы. Нарастание числа связей делает философскую культуру стойкой и способной к усвоению инноваций. Философская культура — это осознание философских целей, когда потоки определений в философии заменяются объективной необходимостью основательного методологического сравнения и взаимопроникновения.

Видимо, пришло время говорить о тенденциях-альтернативах в развитии современной философии. В настоящее время они видимы: влияние феноменологии, аналитического, герменевтического, диалектического рассмотрения проблем, рассеянный психоанализ, интеграция следов экзистенциальной методологии, структурно-функциональной, натуралистическо-материалистической в некоей новой, «парадигмальной» философской методологии. Нет чистоты школы. Историческая закономерность в становлении той или иной философской школы — это победившая альтернатива в развитии философии.

Философия в диалоговой форме стремится выявить предельные универсалии и их основания как мотивы поведений и познавательных актов. Философия становится неотъемлемым механизмом функционирования культуры как единой системы, без которого она не может обрести цельность, произвести синтез разума и гуманизма, обосновать единство истины и нравственности, познания и ответственности, общечеловеческих потребностей и индивидуальной свободы. На смену однолинейным сравнениям школ, мыслителей, концепций и идей приходит сравнение философских культур, философская компаративистика. Философская компаративистика исходит из сравнения и сопоставления, диалога и полилога, национального и интернационального, пытаясь схватить закономерности школ и направлений, указать цели и масштаб, содержательность процесса, поэтому можно говорить о микро- и макрокомпаративистике: сравнение текстов отдельных мыслителей, системы идей, но и диалог философских школ и направлений, национальных форм философского знания и типов философского сознания, типов методологий философского и историко-философского исследований и т. п.

КОМПАРАТИВИСТСКАЯ ТИПОЛОГИЯ СОВРЕМЕННЫХ ЗАРУБЕЖНЫХ НАПРАВЛЕНИЙ И ТЕЧЕНИЙ

Компаративистское видение современных мыслительных процессов с самого своего возникновения было ориентировано на «примирение» на философском уровне Востока и Запада, не связывая типологизацию философских культур с борьбой классов и сословий, а равно и различных тенденций общественного развития, касается ли это глубокой древности или сегодняшнего дня. Современная философская компаративистика, оперируя глобальными, континентальными и региональными мыслительными образованиями, вольно или невольно оставляет в тени борьбу «идей и идеалов», внутри общества, занимаясь собственно проблемами «понимания других» философских культур, течений, концепций.

Первичное противопоставление Востока Западу и приписывание философским традициям и культуре отдельных регионов или этнокультурных общностей в Азии черт, контрастно отличающих их от мировоззрения и культуры народов Запада как некоей недифференцированной целостности, изначально подвергались критике со всех сторон. Материалистически-натуралистический Запад и «спиритуалистический» Восток, как их характеризует большинство зарубежных компаративистов, не раскрывают подлинной картины мыслительного процесса в этих регионах. В равной степени это относится к Латинской Америке, Африке и их отношениям с Западом. Об этом писали Д. Чаттопадхьяя, Ж. Ханна, М. А. аль-Алим, Кодзаи Есисиге, Фэн Юлань, Д. Кришна, С. Радхакришнан, П. Т. Раджу, Ч. Мур, Ф. Найт, не говоря уже о мыслителях Латинской Америки и Африки. Многие положения были высказаны представителями российской

философской компаративистики, у истоков которой стояли выдающиеся отечественные востоковеды XIX — XX вв. — В. П. Васильев, В. М. Алексеев, Ф. И. Щербатской, О. О. Розенберг, С. Ф. Ольденбург, Ю. К. Щуцкий, Н. И. Конрад. Методологические основания этих рассуждений можно найти в разработке «диалогического метода» в 20-х годах нынешнего столетия Мартином Бубером, Францем Розенцвейгом и Ойгеном Розенштоком-Хюсси, который основан на достаточно простой и ясной истине социальности человеческой природы. Создатели этого метода исходили из того, что человек обретает человечность в себе, развивая способность общаться с другими людьми. Первичная правда человека, предшествующая мысли и самому понятию «я», есть язык как среда и средство общения, как воплощение божественного Логоса, хранителя всех состояний человеческого бытия: памятования и предвосхищения, отклика на зов извне и обращенности к партнеру диалога. Грамматические формы языка, таким образом, возвращают человеку полноту его человеческого существа и возвещают в своей совокупности о полноте человечности в человеке, полноте истинности божественной, ибо она всегда является нам как нечто «иное» и бесконечно превосходящее все «слишком человеческое» в нас. Это, по сути, самая решительная и последовательная апология человеческой культуры. Философия «диа-логоса» призвана способствовать осознанию людьми полноты человеческой бытийственности. Старинная оппозиция «рассудочно-ущемленного» Запада и «органически-цельного» Востока получает грамматологически-культурологическое оформление. История философии превращается в начало планетарного мышления будущего. Ибо в творчестве даже самого оригинального философа соединяются идеи, прежде несоединимые, они возвращают нас к непреходящим ценностям человеческого существования¹.

Переход от произвольных, противоречивых построений философов-компаративистов к общезначимой и признанной методологии и типологии направлений и течений современной мысли — явление интересное, поучительное и требует своего краткого изложения уже 50-летней истории. У Хокинга (1952) справедливо сомневается в понятии единого целого Востока, ибо Китай и Индия могут быть идеальными

целокупностями только в поэтической фантазии. С. Радхакришнан (1956) считает, что история любого народа несколько сложнее, чем это предполагается в некоторых концепциях о национальной и континентальной истории мысли. Нельзя сводить философию Востока и Запада к одному или двум «измам» без искажения подлинной картины, утверждает П. Т. Раджу (1962). Дж. Ву верит в существование у каждой нации какой-то особой души, называемой «народным духом», но убежден, что каждая нация имеет более или менее свойственный ей образ жизни и мышления, составляющий ее специфическую особенность, хотя и не всегда реализующейся полностью².

Многолетний руководитель гавайских конференций (1939, 1949, 1959, 1964) Ч. Мур полагает, что противоположности между западной и восточной философией быть не может, ибо нет никакого единого «духа» западной философии, который определялся бы культурой, расой, характером нации или континента. «Философия не должна смешиваться или отождествляться с культурой, цивилизацией, политикой, экономикой, международными отношениями или образом практического поведения и жизни людей»³. Х. Маккартни перечисляет четыре достижения гавайских конференций, которые подрывают предрассудки философской компаративистики: 1) восточные философы связывали философию с религией, но это не дает право сводить к религии все философские учения Востока, так же как и наблюдавшиеся на Западе переплетения философии с наукой и религией не являются оправданием сведения западной философии к науке или религии; 2) восточные и западные мыслители никогда не отделялись от проблем, касающихся природы человека, мира или благой жизни; 3) многообразие философских доктрин Запада и Востока, как и близость их интерпретаций, даваемых ряду фундаментальных тем в том и другом регионах, вряд ли дают возможность говорить о восточной или западной философии как таковой, если только не в целях историко-географического описания; 4) подходы к философским проблемам на Западе и Востоке в конечном итоге приводят к многообразию философских доктрин, имеющих истоки в теоретических заблуждениях и несовершенстве языковых средств выражения, но чреватые и практическими социально-политическими конфликтами»⁴.

Философы-компаративисты в своих работах раскрывают многие особенности и трудности сопоставительного анализа концепций Востока и Запада. Так, многие рассуждающие о буддизме не различают религию, философию, образ жизни, форму мировоззрения, что часто приводит к противоречиям и трудностям. В рассуждениях о западной традиции ее религия не отождествляется с ее философией, как это делается при рассуждении о Востоке и буддизме.

Согласно ряду авторов (Шриваштава, Вит-цин Чжань, Кнайт, Райю), различия между Востоком и Западом могут касаться только взглядов на жизнь, модели культуры, социального поведения, форм правления, стандартов и образов жизни, но только не философии... С другой стороны, сами эти регионы имеют расплывчатые границы, имеют существенные исторические различия и сдвиги; обобщения — Восток и Запад — не статичны, ибо культуры их развивались и мигрировали, вот почему ни одна черта Запада не может быть приписана исключительно ему, как и современное развитие философии на Востоке обусловлено не только собственными достижениями, но и успехами современного «западного» естествознания и западной культуры.

Очень часто исследователи говорят о том, что признание многообразия философских течений и философских культур как на Западе, так и на Востоке ставит под сомнение и законность вопроса о примирении «идей и идеалов» этих двух регионов. Когда же в дело «вмешивается» еще и Африка и Латинская Америка с их «философской самобытностью», то проблема поиска компромисса становится неразрешимой, правда, при старой методологии исследования, ставящей во главу угла идеологическое противоборство и классовую противоречивость. Дело в том, что основные и характерные особенности мысли, развивающиеся доселе на Западе, такие как теизм, пантеизм, плюрализм, монизм, деизм, материализм, идеализм, реализм в различных его формах и т. п., встречаются также и в восточных системах. В некоторых индийских системах предварялся даже прагматизм⁵. В 30 — 40-е годы XIX столетия об этом восторженно говорили американские трансценденталисты, особенно Р. У. Эмерсон и Г. Д. Торо⁶. На этом основании ряд исследователей заявляет о том, что нет никакой необходимости в каком-то синтезе

западной и восточной философий, латиноамериканской или западной, африканской или арабо-мусульманской концепций. Мы разделили миры непроходимой пропастью, а не является ли эта картина плодом нашего ограниченного ума, связанного с идеологическими контраверсами? Взгляните на ту картину, которую нам часто предлагают в области философии. Запад — это мир науки, механизации, национализма, демократии, материализма, секуляризма, измерения, прогресса, равноправия полов, индивидуальности, закона, спорта, высокого уровня жизни и т. д., а Восток — мир с противоположными качествами. Запад характеризуется как современный, рационалистический, индивидуалистический, свободолобивый, реалистический, логичный, активный и искусный в творчестве. С другой стороны, ему противопоставлен Восток как архаичный, субъективный, интуитивный, замкнутый в семейной жизни, склонный к условностям, идеалистический, мистический, пассивный и искушенный в жизни. Ч. А. Мур, в противовес этим утверждениям, в своей работе «Введение: Всеобъемлющий индийский ум» (1967) насчитывает семнадцать принципов индийской мысли, которые перечеркивают укоренившиеся представления о философии Востока⁷.

Касаясь антитезы «материалистического» Запада и «спиритуалистического» Востока, можно с уверенностью подтвердить тот факт, что философия Запада — это отнюдь не синоним материализма и научности. Несмотря на резкую критику, с которой обрушиваются некоторые современные школы западной философии на «романтические причуды идеализма» или «бессмысленные метафизические суждения», на отказ от того или другого в декларациях, но не в концепциях, при объективном и беспристрастном взгляде на всю историю западной мысли и культуры обнаруживается, что спиритуалистический взгляд здесь преобладал не только до середины XIX века, но вовсе не отсутствует и не является чем-то второстепенным и в наше время. Наиболее представительные философские школы нынешней Европы: экзистенциализм, феноменология, французский спиритуализм, персонализм, неотомизм, различные школы современной метафизики (Николай Гартман, Александер, Уайтхед) — все они гораздо ближе спиритуалистическому воззрению,

чем к сциентизму аналитической философии. И эти воззрения не ограничены рамками академических дискуссий философов, а продолжают формировать психологию и мировоззрение миллионов жителей Запада, вдохновлять и направлять их деятельность, стимулировать их творческие и героические деяния, идеалы, которые никак нельзя отождествлять с материалистическими» устремлениями к личному или общественному «благосостоянию» (Режами).

Если посмотреть на средневековую культуру Европы, то, по словам Ф. Найта, она была более «восточной», чем сама культура Востока, мистика была интуитивистской и более близкой к раннехристианскому гностицизму. Обе системы концентрировались вокруг «спасения», которого следовало достичь через «веру» и «истину». Спасение виделось как спасение от будничного опыта, альтернатива была: «небо» и «ад» — на Западе, переселение душ и конечное «освобождение» — на Востоке. Однако здесь есть еще один вопрос, требующий рассуждений: универсальный характер спиритуализма и мистицизма, близость их форм, развивающихся на Востоке и Западе. Согласно Экхарту, например, бытие, не содержащее в себе ничего, оказывается бытием, заполненным Богом. Разумеется, эта мысль выражается по-разному представителями различных религиозных традиций. Экхарт связывает этот факт с таинством троицы, веданта — с концепцией Брахмана, буддисты — с отрицанием самости. Аналогичным образом дело обстоит и в области эстетического мировосприятия, сходства идеи и роли в искусстве мистической символики (см.: Ринтелен, Монро).

Многие философы-компаративисты настаивают на том, что материалистический интерес к «посюстороннему миру» был достоянием не только западной культуры, но и культуры народов Востока, в том числе и индийцев, за которыми особенно часто отрицается интерес к природному и социальному окружению. Так, многие авторы отмечают значительную роль, которую играют в индийской традиции мирские и материальные ценности (С. Нахильянанд, Кэмпбелл, Ч. Мур, Паниккар, А. Дас, Раджу). Интерес индийских мыслителей к «посюсторонней жизни» сильно выражен в «дхарма-шастрах» и «артха-шастрах», авторы которых проявляют заботу о социальном благополучии людей и не выражают

серьезной озабоченности по поводу конечной судьбы людей вне этого мира⁸. Отрешенность же от мира в индуизме возможна лишь после того, как человек осуществит свои функции в обществе, да и понимание майи намного шире, чем чистая иллюзия. Раджу заметил, что индийцы были самым материалистическим народом, и именно поэтому веданта, буддизм и джайнизм снабдили их для равновесия самым антиматериалистическими идеалами. Да и вообще, говорил он, в древности люди разрабатывали философские учения ради того, чтобы восполнить то, что им не хватает, а не ради того, чем располагали⁹. Подобные взгляды развивал и Д. Чаттопадхья в работе «Индийский атеизм» (1969).

Д. Кришна, раскрывая ложные идеи относительно индийской философии, пишет, что большинство философских школ Индии признают высшую реальность духа в той или иной форме. Но есть школы, признающие и высшую реальность материи: джайнизм, вайшешика и санкхья, не говоря уже о локаятиках. Буддисты же отвергают какую бы то ни было субстанциальную реальность. Даже утверждая реальность нашего мира, они отказывают ей в субстанциальности¹⁰. Такие дуалисты, как Мадхва, рассматривали материю в качестве извечного и самостоятельного начала. Рамануджа различал в природе отличие между Богом и материей, отрицая, однако, самостоятельность материи. Наконец, сам Шанкара был убежден, что индивидуальная душа и Бог реальны в той же мере, что и материя. Йоги, в общем, — не философы. Их учение сводится к системе практических правил. В отношении к материи они примыкают к школе санкхья, утверждая ее самостоятельность. С точки зрения онтологии, таким образом, помещать философию Индии в целом в ряд «спиритуалистических» философий совершенно ошибочно. Можно было бы говорить о «спиритуализме» в области этики, поскольку индийская мысль действительно делала упор на духовное освобождение (мокша) как высшую цель индивида. Но нельзя забывать, что речь здесь идет лишь об одной из черт традиционной культуры Индии. При этом следует иметь в виду, что идея мокши в индийской мысли — позднего происхождения. Дхарма, карма, артха — определения конечных целей человека, относящиеся соответственно к области закона, желаемым предметам и к сред-

ствам осуществления желаний. Мокша явилась результатом восприятия определенных черт религиозной мысли. В дальнейшем эти черты породили известные философские школы, определившие теоретическое, концептуальное изложение точек зрения, которые казались соответствующими интуитивными прозрениями основателей религии. Но дихотомия нравственного и спиритуального ни раньше, ни в наши дни не была преодолена¹¹.

П.-Т. Раджу и многие другие мыслители критикуют трактовку индийской традиции А. Швейцером как жизнеотвергающую, ибо швейцеровской «воли к жизни» нельзя обнаружить в буддизме и джайнизме. Однако великое учение вегетарианства уходит корнями в универсальное уважение к жизни, которое проповедовали и Будда, и Махавира. Жизнь достойна уважения потому, что дух един для всех и сходен у всех.

Можно достаточно обстоятельно говорить об антитезе «интуитивистский Восток» и «логически мыслящий Запад». Чаще всего, утверждают исследователи, речь идет о неправомерном определении понятий и их интерпретации в культуре и в философии. На Западе существует по меньшей мере две концепции, которые можно назвать «мистической» и «немистической». Суть мистического переживания (и на Востоке, и на Западе) составляет «недифференцированное единство». В исламе такое единство подчеркивают Газали и Махмуд Шабустари. Поэтому «мистик — не восточная, а универсальная фигура», если под ним подразумевается человек, который видит Единое во многом. Интравертный тип мистического переживания один и тот же и на Востоке и на Западе. Термин «интуиция» очень часто используется неточно. Он покрывает широкий диапазон познавательного опыта от высшего духовного сознания до непосредственного восприятия факта или неясного ощущения. На Западе интуитивизм развивался гностиками, неоплатониками, христианскими теологами, а в последнее время Бергсоном и его последователями¹². Однако надо понимать, что есть чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиции.

Глубокие исследования имеются и по логике, и ее источникам в Индии и Китае. История как дедуктивного, так и индуктивного метода является частью мировой истории, и

утверждать что-то другое — значит проявлять националистические и континентальные предрассудки. Что касается интравертности — экстравертности, то современный Китай отнюдь не демонстрирует погруженность в субъективность. Вернее всего, философия начиналась не с удивления, как на Западе, не побуждена хаосом, как у Конфуция, или неудовлетворенностью современным обществом, как у Платона, а начинается с осознания проблем, выдвигаемых жизнью¹³. Фэн Юлань утверждает, что китайская мысль была направлена на установление равновесия между индивидом и обществом, и лишь в качестве связующего звена между тем и другим она рассматривала семью. Китайская философия характеризуется прежде всего «вниманием к человеку», но она имеет и свою метафизическую основу; в ней разрабатывались теории, касающиеся происхождения и сущности человека; но метафизическая часть играла подчиненную роль по отношению к политическим и социальным учениям. Ряд авторов указывает на отсутствие подлинного интереса к личности именно на Западе, связывая это обстоятельство с его «научной» и «натуралистической» ориентацией. Х. Абдул Хаким писал, что всякое достижение в естествознании низвергало человека с его пьедестала и уменьшало в нем чувство собственного достоинства и значимости¹⁴. В неправильное понимание философского взаимоотношения Востока и Запада, Латинской Америки и Запада свою лепту вносят ориенталистские, латино- или западно-центристские исследования ученых, которые по большей части — узкие специалисты и знакомы с той или иной частью культуры, а заявляют от имени всей Азии или Запада или говорят о «восточном», «латиноамериканском», «западном» характере вообще. Другим неоправданным обобщением является и тот факт, что, рассматривая частный аспект своей национальной культуры (японской, китайской, мусульманской, мексиканской, африканской и т. п.), ученый считает допустимым выступать от имени всего Востока, Африки, Латинской Америки. К подобным ошибкам можно отнести и неправильное толкование слов и понятий, склонности в «идололизации» (в бэконовском смысле). Следует отметить и тот факт, что представление о непримиримых противоречиях между системами морально-этических и научных цен-

ностей, философских и научных ценностей, а затем — и философских культур возникало прежде всего в результате обобщений, основанных на исторических данных ограниченного масштаба. Известно, что на Востоке сознание принадлежности к Азии возникло главным образом как реакция на колониальную систему и в качестве общего знаменателя для антизападных настроений. Да и вообще противопоставление Востока и Запада связано, как правило, с использованием устаревших методов исследования.

Альтернатива, которую предлагают исследователи, критикующие неизменность религиозно-философских традиций, связанных с национальным или региональным «духом» либо «географической» и прочей средой, многозначна. Одни говорят о множественности существующих мировоззрений и философских школ (Малькани). Другие считают, что значение философии опосредовано исключительно ее собственным «внутренним смыслом», опирающимся порой либо на «натурализм», либо на «морализм», но совершенно не зависит от места и времени. Отдельные авторы признают необходимость «концептуального подхода» к выявлению философских традиций, объясняемых в чисто позитивистских или культурологических терминах. Так, Р. Робинсон считает, что нет необходимости постулировать взаимозависимость части и целого в культуре, холистскую точку зрения на культуру или автоматизм в становлении мировоззрения индивида. Согласованность и гомогенность «культурного поведения» индивидов и групп можно выявить без предположений, если учитывать тот факт, что индивиды приобщаются к национальной или чужой им культуре в разной степени, и стойкие предрасположения к той или иной культурной общности передаются индивидам преимущественно через наличную систему образования, способствующую или препятствующую усвоению новых идей¹⁵.

Есть апелляция к «исторической ситуации» и «духовной неудовлетворенности» (Раджу): китайцы во время Конфуция боялись утратить человеческие и социальные ценности, и они-то и доминировали во всей классической китайской мысли; индийцы не боялись утраты мирских ценностей и поэтому проявляли интерес к более возвышенным ценностям. Общее для этой полемики состоит в том, что дискутирующие

не видят в отчужденной форме философских идей их действительного социального содержания. Конечно, связь между философией и развитием общественного производства и его социальными последствиями может быть представлена как экстраполяция фактов деятельности людей в сферу мировоззрения. П.-Т. Раджу так и считает, что китайская классификация элементов (вода, огонь, дерево, металл, земля) исходит из предметов его жизнедеятельности, а индийская (вода, огонь, воздух, эфир, земля) — из пяти органов чувств, тогда как греки не обнаружили особого соответствия между стихиями и чувствами. Вывод: социологизаторская оценка человека, мира и Вселенной ничего нового не дает, а ведет к вульгаризации¹⁶.

Развитие философии науки и философии истории философии приводит к упадку постпозитивистских идей кумулятивизма в историко-философской науке, заменой их на экзистенциалистско-феноменологические конструкции, а трансформация смысла самой философской деятельности, которая за две с половиной тысячи лет стала историей замыслов и обещаний, вереницей туманных деклараций и чередой мнений, сталкивающихся между собой и взаимоуничтожающих, приводит к решению проблемы: «Что такое философия и есть ли она?». В конечном итоге история западной и восточной философии, считает католический ученый П. Ф. Каркано, есть лишь определенный период или определенная фаза более широкого процесса биопсихологической эволюции, понимание полного смысла которого ускользает от нас. С. Отто призывает к насущной ревизии науки об истории мысли и находит возможным буквально следовать десятой аксиоме Джамбаттиста Вико. В. Бейервальтес предлагает уделить особое внимание литературной форме философии. А. Глюксман видит сущность философии настоящего в актуализации мысли прошлого. Г. Гадамер считает, что гегелевское равновесие между вниманием к историческому факту и цельным видением истории оказалось недостижимым вплоть до М. Хайдеггера, который объединил гуссерлианство с его «философией как строгой наукой», с внеисторической феноменологией сознания и дильтеевским историзмом. Герменевтическая онтология предлагается как последний и четкий ориентир в историко-философских изысканиях. Широко из-

вестен и метод реконструкции Ю. Хабермаса. Руководствуется он вопросом, какими должны бы быть и бессознательно были элементарные предпосылки социальной и этической практики, без которых та или иная мыслительная система не могла бы возникнуть. С 80-х годов получает известность персоналистская концепция Э. Левинаса. По Левинасу, в современности действуют две культуры: набравший вековую инерцию западный рационализм, с его опорой на империалистического самодовлеющего субъекта, и универсальная этико-эстетика человеческого тела, воплощенного первообраза всякой мудрости и всякого искусства. «Универсальная культура» со-вечна человеку, ее прошлое наблюдается в настоящем, а осуществляется в будущем. История — всего лишь конструкция западного ума.

Подобную мозаику типологизаторских представлений можно продолжить и далее по странам и регионам. Однако сами представители той или иной философской школы и направления меньше всего озабочены подобными изысканиями, может быть, исключая философов-компаративистов типа П. Т. Раджу и С. Радхакришнана. Взаимовлияние и взаимопонимание сущности происходящих процессов более всего реализуется в реальных прочтениях современной ситуации в монистической системе ведантистско-йогического интегрализма Ауробинда Гхоша, гуманистической системе «вечной религии» С. Радхакришнана, «философии науки» П. Д. Чаудхури и Абдула Рахмана. Так, в японской философии после Второй мировой войны, наравне с собственными, национальными воззрениями, соседствуют экзистенциализм (Судзуки Тору, Имаматомонобу, Ниситани Кэдзи), прагматизм (Хасэгава Тенкей, Муто Мицуро, Нацумо Сасэки), персонализм (Або Дзиро), неопозитивизм (Оэ Сэйдзи, Итим Сабуро), марксистская школа (Тосака Дзюн, Нагата Хироси). Китайская философия в XX веке испытала влияние концепции синтеза западной и восточной философии Ху Ши, нового конфуцианства Фэн Юланя и идей китайского крестьянского марксизма Мао. Современная арабомусульманская философия решает не только проблемы идейного наследия, но и разрабатывает свои оригинальные идеи в философии мыслителей-романтиков Дж. Э. Джебрана, А. ар-Рейхани. В ней также присутствуют экзистенциализм

(Абд ар-Рахман Бадави), логический позитивизм (Заки Нагиб Махмуд), персонализм (Мухаммад Азиз Лахбаби), марксистская мысль (Ж. Ханна, Махмуд Амин аль-Аким, Х. Мурувве). «Синтез» науки и религии представлен в философии Сейида Хосейна Насра (Иран), «диалектический монадизм» в концепциях Мухаммада Шарифа (Пакистан). Ведутся дискуссии о «негроафриканской философии». Есть ценные разработки по «философии банту» П. Темпельса, «этнофилософии» А. Кагаме, «культурно-ценностной антропологии» Л.-С. Сенгора. Проблемы бытия, мира и человека разрабатываются в новейших работах африканских философов М. Това, П. Хунтонджи, философская герменевтика — в трудах Т. Окере, Ж. Киньонго, О. Нкомба, феноменологии — И. Лалейе.

Современная латиноамериканская философия обосновывает свое пространство, субъект, предмет и отношение к культуре. Можно выделить основные черты философской практики: историко-политическая проблематика, народ как субъект философии, радикальность мышления, экзистенциально-исторический выбор в пользу национального, социального и культурного освобождения. «Философия освобождения» ратует за распространение народной культуры, осмысление национальной реальности и ее идейно-теоретической основы. «Аутентичная философия» становится специфической формой самосозидания латиноамериканского общества на современном этапе его развития, с особым стилем философствования: склонности к гуманитарной области знания, преобладанию политической и социальной направленности, превращение философии в путеводителя-наставника латиноамериканца в его общественной и индивидуально-личностной деятельности и поведении, размышлению о собственной культуре и ситуации, углублению в собственную реальность и кардинальные проблемы континента. В 80-е годы развивается «философия латиноамериканской сущности» мексиканского мыслителя Л. Сеа, близкого к философской антропологии, обратившего внимание на метафизический анализ культуры завоевателей и автохтонных индейских культур, переходу общества от «бессознательной метисации» к позитивному осознанию «факта метисности», культурно-исторической маргинальности, эскапизма, обус-

ловливающих «внутреннюю разорванность» и дуализм бытия и сознания, снятие которых приводит к таким явлениям, как культурный «алювивионизм» и «соположенность», граничащих с имитацией и культурным отчуждением. Аутентичность Л. Сеа видит в «диалектической интеграции», порождающей новое культурно-историческое сообщество. Ф. Ларройо, Э. Маис Вальенитья, Э. Уранга и другие видят ее в различных «онтологиях», превращающих философию в метод реконструкции событий национальной истории, в способ исторического познания¹⁷.

В заключение можно сказать, что от первичной контраверсы компаративистов Восток – Запад философы отошли к 70-м годам, и в настоящее время, кроме отдельных авторов, чаще всего мы наблюдаем умеренный подход к новой типологии, которая формируется в современной философской компаративистике. Есть древние школы истинно восточные или истинно западные, которые вплоть до середины XIX века испытывали мало влияния друг на друга. Взаимный интерес, а затем и необходимость взаимопонимания, как и потребности культурного общения, приводят к тому, что Восток интересен на Западе, а Запад на Востоке¹⁸. Неопозитивизм, феноменология, экзистенциализм, прагматизм, философская антропология, герменевтика, аналитическая философия, философия науки, структурализм, постмодернизм, религиозно-философская спекулятивная концепции стали нормой на Востоке, в Африке, в Латинской Америке, как в этих регионах стали известны и восприняты дзэн-буддизм, неоконфуцианство, философия национальной самобытности — типа негритюда или философии освобождения. Все зависит от того, какую сторону процесса необходимо отразить в философии. Основные идеи философской культуры и философской типологии исходят из того факта, что философия может быть техникой установления соразмерности между душой и миром, способом усвоения мира, создания его приемлемым, обитаемым для человека, в формах доступных для понимания, переживания, интуиции и мистического озарения. Философия может быть и попыткой разума дать новые средства понимания и деятельности человеку, позволяющие ему жить в непривычном мире техники и ускоряющейся динамики социальных

процессов. Но философия — и культивированная рефлексия над предельно общими основаниями культуры, и форма опосредования житейской повседневности. Ломка стереотипов и смена специфики философского доказательства закономерно приводит и к новой типологии.

ПРИМЕЧАНИЯ

- См., например: Встреча Востока и Запада в научной деятельности Ф. И. Щербатского // Восток-Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1989; Клинтон Гардер. Между Востоком и Западом. М., 1993. Culture and rationality. Special issue // Philosophy East and West. Oct., 1992; Заглыгина Т. В. Система общих принципов концепций Ф. С. Нортропа // В кн.: Материалистическая диалектика и системный подход. Л., 1982. Восток и Запад в буржуазной историко-философской компаративистике. Научно-аналитический обзор. (А. В. Сагадеев). М., 1975.
- См.: Современные проблемы социального развития и идеологии стран Азии и Африки. Выпуск X, Современная буржуазная компаративистика о философских традициях Востока и Запада. РС. М., 1975.
- Mocarthy H. E.* The problem of philosophical diversity. // In Philosophy East and West. Honolulu, 1959. Vol. 9. № 3 – 4.
- Буддийский взгляд на мир. Санкт-Петербург. 1994; а также работы В. И. Рудого, Е. А. Торчинова, М. Е. Ермакова, Е. П. Островской, А. Е. Лукьянова и др.
- Зыкова Е. П.* Восток в творчестве американских трансценденталистов. Восток-Запад. Исследования, переводы, публикации. М., 1988; см.: Zastoupil L. John Stuart Mill and India. Stanford, SUP, 1994.
- См.: Современные проблемы социального развития и идеологии стран Азии и Африки. С. 171 – 178; Ср.: Shand J. Philosophy and Philosophers // An Introduction to Western Philosophy. London, 1994.
- Буддийский взгляд на мир. СПб., 1994; см.: Кальянов В. И. Артхашастра — важнейший памятник индийской культуры. Артхашастра. М., 1959. *Raju R. T.* Introduction to compartive philosophy. Lincoln, 1962.
- Современные проблемы социального развития и идеологии стран Азии и Африки. С. 151; Бонгард-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. М., 1980.
- Агаджанян А. С.* Буддийский путь в XX веке. М., 1993; Буддийский взгляд на мир. СПб., 1994; Лукьянов А. Е. Становление философии на Востоке (Древний Китай и Индия). М., 1992.
- См. работы Фейербаха, Бергсона, Фрейда; Асмус В. Ф. Проблема интуиции в философии и математике. М., 1965.
- Мотрошилова Н. В.* Рождение и развитие философских идей. М., 1991; Ермаков М. Е. Мир китайского буддизма. СПб., 1994.
- Современные проблемы социального развития.. С. 162; *Raju R. T.* С. 4, 99; см.: Е. В. Завадская Культура Востока в современном западном мире М., 1977.
- См.: Современные проблемы социального развития и идеологии стран Азии и Африки. с. 163 – 164; Народы Азии и Африки. 1963. № 6. с. 196 – 197. *Raju R. T.* Указ. соч. Р. 3 – 5.
- Сea Л. Философия американской сущности. М., 1984; Сea Л. Поиски латиноамериканской сущности // Вопросы философии. 1882. № 6; Колесов М. С. Философия и культура Латинской Америки. Симферополь, 1991 Continental Philosophy in the twentieth Century Kearney R. ed. New York, 1994. Jameson F Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism. Bloomington, Ind., 1986; Foucuyama F. The End of History and the Last Man. New York The Free Press, 1992.

**ПРИНЦИПЫ ОТБОРА
ПЕРСОНАЛИЙ СРАВНЕНИЯ
СОВРЕМЕННОЙ И КЛАССИЧЕСКОЙ
ФИЛОСОФИЙ**

В

современный период своего развития философия стремится к самоопределению посредством взаимосвязи различных понятий. Это стремление составляет закономерный результат развития философской традиции XIX – XX вв. Сравнительное исследование воззрений различных мыслителей на предмет, метод и содержание философии позволяет по-новому интерпретировать природу и сущность философии во взаимном соотношении таких философско-мировоззренческих понятий, как деятельность, ценности, культура и ряд других, специфических для того или иного учения. В целом сравнительное исследование взглядов типа философской деятельности позволяет проанализировать современную тенденцию развития философского знания как в ее предпосылках, так и в ее внутреннем смысле.

Классическая философия, с точки зрения современной, характеризуется как некая общая ориентация, суммарная тенденция или идейная стилистика мышления, свойственная в целом примерно трехсотлетнему периоду цивилизационного развития главным образом западной мысли. Иными словами, для наших целей классика интерпретируется в качестве культурно-философски-методологического стандарта применения субъективной способности человека (преимущественно в рациональном виде) как средства реализации и полагания своего бытия в жизненном мире. В данном отношении классическая линия философствования персонафицируется именами Рене Декарта (1596 – 1650) и Иммануила Канта (1724 – 1804), если отметить начало и апогей идейного развития той модели философии, которая ныне рассматривается в целом.

Что же касается Георга Гегеля (1770 – 1831), его учение, хотя и с несомненностью принадлежит указанному периоду, все же

не поддается собственно стилевому определению. Представляя собой опорный элемент всей классики, учение Гегеля содержит почти все необходимое (кроме, разумеется, иного «духа времени») для кардинального преобразования самой классики. Во всяком случае, состоявшийся поворот к неклассическому типу философствования едва ли мог быть реализован, как и едва ли может быть понят без творческой помощи автора «Науки логики».

Нет оснований не воспользоваться такой помощью и теперь. Философской системой Гегель называет мировоззрение в целом, построенное согласно определенному принципу. Лежащий в основании системы принцип характеризует в общем виде ее теоретическое содержание. С этой точки зрения философская система Декарта удовлетворительна лишь в области механического, тогда как изображения других сторон картины мира неинтересны. Эта неинтересность в данном случае обусловлена тем, что содержание теоретических принципов непосредственно тождественно с самосознанием мыслящей субъективности и выражает «абсолютную достоверность нас самих» в форме мысли, тогда как постигающий горизонт картезианского принципа ограничен сферой механического, т. е. противоречит указанному чувству субъективной самодостоверности, не вызывая интереса к развитию данного принципа в приложении к иным сферам. Иными словами, в оценке и переосмыслении теоретического содержания философских систем речь должна идти об их определяющих принципах, их природе, о том, до какой степени они существенны или второстепенны для развития философского знания во всеобщем смысле¹.

Проблема сопоставления классики и современности допускает различные варианты ее рассмотрения. Содержательная линия сравнения идей могла бы стать интерпретацией взглядов на предмет философии; в свою очередь, объектом методологического сравнения становятся стили мышления, способы оценки и целеопределения. Однако при всем многообразии возможностей тематического анализа классики и современности есть основания отдать предпочтение исследованию одной из сквозных проблем, в решение которой глубоко вовлечены оба типа философствования; это проблема мировоззренческой рациональности.

Мировоззренческая рациональность понимается классикой прежде всего как общезначимость жизненно существенных смыс-

лоопределений, которые поддаются реалистическому выражению. Здесь и твердо установленные понятия положительной науки, и кодифицированные приемы реалистического искусства, и не подлежащие преобразованию предписания здравого смысла. Формальная концептуализация сравнительно отчетливых и преимущественно общедоступных мировоззренческих переживаний кристаллизуется в понятийно-теоретическом аппарате математического образца. При этом научная техника интерпретации концептуального содержания задается основными операциями формальной логики, где силлогистический каркас составляет базу теоретической доказательности тех или иных положений, исчерпывая собой представление о системности и целостности знания.

Мыслительная культура классики была пронизана оптимистическим чувством присутствия естественного порядка, притом не только гармоничного в своем осуществлении, но и рационально постижимого в познании. Гармония и упорядоченность мироустройства признавались классикой достойным предметом философской деятельности, а создание картины мира — ее естественной и несомненной целью. Именно эта линия философского миропонимания, идущая по крайней мере от Аристотеля, доведена классической — до космологии Канта — и даже внедрена в XX век в образе спекулятивной метафизики А. Н. Уайтхеда (1881 – 1947).

«Картина мира» — это и мировоззренческий лозунг, и умозрительный принцип, и теоретическое резюме классической рациональности, выражение ее полного и подлинного смысла. Здесь объект и субъект не геометрично, но гармонично тождественны. В единство взаимоотношений они сплетены деятельностью. Реальная деятельность, как практическая, так и мыслительная, составляет общепонятный и общедоступный, а поэтому и общезначимый, т. е. рациональный, принцип указанной тождественности. Именно согласно этому принципу, картина мира онтологически не таинственна и постижима имеющимися в распоряжении деятельного человека средствами. Ведь само бытие является деятельным и потому взаимоотношение человека с ним может быть раскрыто и раскрывается лишь в смысле антропоморфно интерпретируемого единства: бытие «ведет себя» аналогично тому, что самосознательно создается человеком на рациональных основаниях, наглядно и непрерывно связывающих цель и средство, результат и действие, реализацию и замысел»².

Однако принцип субъект-объектной аналогичности, как основания мировоззренческой рациональности, понимался и применялся классикой в почти протагоровской буквальности. Вскоре же, в особенности за счет активного, хотя и краткого наката третьей позитивистской волны, данный принцип оказался за границами как понимания, так и применения как раз по признакам физической наглядности и формальной рациональности. Мировоззренческая рациональность утратила способность к реалистическому (в классическом смысле термина) выражению. Попытка постпозитивизма вернуть потерянное, не вникнув в смысл утраты, успеха не имела: изменилось не столько так называемое проблемное поле действия, сколько его ценностное измерение (в свою очередь, приведенное философским маргинализмом как философией нового здравого смысла к выжидающему состоянию неклассического абсурда). Иными словами, роль аналогичности (тождественности) субъект-объектных взаимосвязей в качестве базиса рациональности, в том числе мировоззренческой, отрицать нельзя, ибо крах прямолинейной интерпретации говорит не об отсутствии самого базиса, но о том, что в этой прямолинейности он неверно понят.

Дело, разумеется, не в том, что классика допустила ныне никак не исправимый герменевтический просчет. Судьба европейской рациональности, по крайней мере, в отношении ее формальной доминанты, была решена, если не предрешена, значительно раньше³. Да и ее зигзаги — ведь нельзя не иметь в виду сопутствие иррационализма — наивно трактовать в качестве отклонений от генеральной линии, которую воплощает собой формализованное знание. По-видимому, речь должна идти о взаимосоотнесенности содержательно различных, даже формально несопоставимых методологий, к примеру, рационализма и мистицизма. Существенно лишь то, чтобы критерий сопоставления не обрекал единство знания и познания на методологическую борьбу за все более высокую степень наглядности обретаемой истины.

Указанное обстоятельство попытался учесть Гегель, и его попытка производит особенно сильное впечатление на фоне весьма плоских рекомендаций отыскивания философской мудрости на краях некоего «текста», как данности современного маргинализма. Определяя условия понимания (и тем самым рациональности в рассматриваемом смысле), он сформировал следующие положения: «Для понимания требуется именно, с одной сторо-

ны... субстанциальная основа содержания, которая, приближаясь к духу в качестве его абсолютной сущности, соприкасается с его глубочайшими глубинами, находя в них отзвук, и, таким образом, получает от него свидетельство своей истинности. Это — первое абсолютное условие понимания... Но так как, с другой стороны, истинное и вечное должно быть известно, т. е. должно вступить в конечное сознание, то этот дух... и способ его сознания состоит в представлениях и формах конечных вещей и отношений... Эту форму конечного сознания усвоило себе и сделало всеобщей средой своего представления, к которой должно быть сведено все, что входит в представление...»⁴ Совершенно ясно, что приведенные Гегелем условия понимания не имеют ничего общего с классическим канонем «наглядности» истины: понимается не то, что наглядно дано (как предмет), — это наиболее распространено; но наименее — в глубочайших глубинах мировой духовности, и это получает вовсе не предметную истину, но более ценное — свидетельство своей истинности в силу взаимной способности на такой отклик.

Это и есть саморазложение классического принципа: оптимистическое предубеждение в том, что положительная объективность знания составляет исчерпывающее основание мировоззренческой рациональности, оказалось наивным, противоречивым, несостоятельным. Объективизм, конечно же, продолжал идти своим путем, наращивая свой потенциал, и здесь достаточно упомянуть европейскую философию науки в полном составе. Однако объективизм в XX веке уже никак не владел мировоззренческой ситуацией, тогда как законную объяснительную силу набирали теперь учения, имевшие в глазах классики репутацию «иррационалистических» — экзистенциализм, философия жизни, философский символизм, если указать лишь общие направления.

Неклассическое понимание «факта» знания, события и т. п. изменило норму представления о факте, когда преобразование линейной перспективы естественного порядка с его принципами натуральной гармонии, прежде нерушимой, оказалось возможным, желательным, даже необходимым, как преодоление пятого постулата Евклида. Тема все та же, т. е. как бы обогащение наших представлений о действительности, однако исполняется она уже в гегелевском, а не в картезианском, к примеру, развороте. Иными словами, к концу классического периода наиболее существенным становится вопрос не об

увеличении суммы научных сведений (по кумулятивистской схеме), но вопрос о философских основаниях самой научности, о последних основаниях знания вообще, т. е. не в онтологическом, но в метафизическом измерении.

В данном измерении вопрос об истинности представлений конечного сознания — это вопрос о мере соотносительности индивидуальной и мировой духовности. И «зов бытия» М. Хайдеггера, и «жизненный мир» Э. Гуссерля — варианты решения этого вопроса, весьма интересные для анализа параллелей европейского самосознания нашего века. Однако хотелось бы обратить внимание читателя на другой момент, не менее интересный и перспективный. Речь идет о философском символизме русского мыслителя Павла Флоренского.

В поисках необусловленно достоверных начал самосознания Флоренский тщательно анализирует возможные пути положительного решения. Он показывает, что классическая рациональная философия, с ее опорой на логические функции сознания, имеет лишь пропедевтическую ценность. В ее пределах возможно лишь предположительное рассуждение о формальных предикатах истинности, таких как «совпадение противоположностей», «актуальная бесконечность», «интуиция-дискурсия» и т. п. Однако эти рассуждения в своем схематизме не имеют утвердительности, и их чисто логическое основание остается зыбким. «Познание совершается любовью», — приводит Флоренский слова Григория Нисского в эпиграфе к «Столпу и утверждению истины». Познание какого бы то ни было предмета есть прежде всего род общения с ним, объединяющего собой чувственное и духовное содержание. Такое единство Флоренский определяет как символ. И хотя символическая реальность предметна, это не предметность картины мира в объективной науке, но это чувственно-духовная конкретность любого явления. Поэтому и язык символизма — это язык преодоления разрыва между формальным понятием и объективной реальностью, или, по определению философа, слияние энергий явления и смысла, бытие, созданное резонансом духовности. «Бытие, которое больше самого себя, — таково основное определение символа», — пишет Флоренский⁵. Данное понимание природы символа позволило философу разработать конструктивно определенный способ воплощения духовного. Он говорит о практическом символизме, предлагает методику анализа «смысловых узлов», предпринимает классификацию символов и т. д. В целом идеи, созвучные творческой интенции Флоренского, нетрудно об-

наружить у различных представителей мировой культуры. Здесь следует назвать и Ф. Шеллинга с его «Философией откровения», и Р. У. Эмерсона с его знаменитым утверждением «Природа есть символ духа», и Ч. С. Пирса с его интерпретацией «чувства сердца» как основания метафизики. Нельзя забывать «Философию символических форм» Э. Кассирера, в учении которого символические функции как высшие ценности являются созидающими мир принципами. Наконец, иные положения М. Фуко и Р. Барта напоминают о непрерывности линии философского символизма.

В пределах этой линии можно говорить о попытках создания новой субъективности, которая, с одной стороны, отвечает классическому принципу самосознательности, но, с другой стороны, существенно меняет, так сказать, интонацию мировоззренческой рациональности, либо вкладывая в это понятие иное содержание (феноменология), либо не вкладывая вообще никакого (маргинализм). Как бы то ни было, смыслоопределение остается по-прежнему уделом деятельности, при всей категориальной невыясненности последнего понятия. По-видимому, проблема определения всеобщего как цели философского осмысления является в методологическом отношении устойчиво альтернативной. В самом деле, линия Аристотеля – Канта признает объективность знания в качестве картины мира, тогда как линия Платона – Гегеля характеризует эту объективность как самосознание, гармоничное надприродной духовности. И хотя в современной философии есть признаки смещения полюса предпочтения второму варианту рациональности, постепенно становится понятным, что отношение к каждому из них не может строиться по правилу исключенного третьего. Напротив, интенсификация диалога между приверженцами различных линий философской культуры абсолютно необходима для развития этой культуры. И именно эту необходимость предполагают кратко очерченные выше принципы отбора персоналий сравнения современной и классической философий.

ПРИМЕЧАНИЯ

Гегель Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. СПб. Наука, 1993. С. 39, 22 – 123.

Мамардашвили М. К., Соловьев Э. Ю., Швырев В. С. Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии // Философия в современном мире. Философия и наука. М.: Наука, 1972. С. 37.

См., напр.: Свасьян К. А. Становление европейской науки. Ереван, 1990. Гегель Г. Указ. соч. С. 124.

Флоренский П. А. У водоразделов мысли // Соч. Т. 2. М., 1990. С. 287.

СОВРЕМЕННАЯ И КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ЗАПАДА В КОМПАРАТИВИСТСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ



*§ 1. Ч. Пирс: отношение
к европейскому наследию*



*§ 2. Э. Гуссерль: полемика с кантианцами,
неокантианцами, позитивистами*



*§ 3. Б. Рассел: взгляд на историю
западной философии*



*§ 4. К. Ясперс:
предэкзистенциализм
и экзистенциализм*



*§ 5. М. Хайдеггер: критика
классических форм метафизики*



*§ 6. Х. Г. Гадамер: современная герменевтика
и герменевтическая традиция*



*§ 7. Э. Жильсон: современный томизм
и классический томизм*



*§ 8. Э. Мунье: понятие личности
в компаративистском измерении*



Ч. ПИРС: ОТНОШЕНИЕ К ЕВРОПЕЙСКОМУ НАСЛЕДИЮ

В литературе, посвященной анализу причин возникновения и особенностей проблематики американского прагматизма, основоположником которого является Ч. С. Пирс (1839 – 1914), сложилось мнение о том, что методологическим ориентиром этого философского направления стала свойственная здравому смыслу иллюзия абсолютной важности для человека сиюминутного и практического жизненного успеха. «Человек — деятельность — успех — вот сквозная тема, проходившая через сочинения основоположников прагматизма... — отмечал известный исследователь Ю. К. Мельвиль. — Прагматизм — это одно из наиболее универсальных идеалистических философских учений, в котором нашли свое выражение едва ли не все недомогания и иллюзии буржуазного сознания нашего времени»¹.

Данная характеристика прагматизма, относительно недавняя и формально неточная, по-своему весьма проникательна, ибо она наводит на мысль о том, возможно поневоле, что прагматизм не односторонен и являет собой, по крайней мере в результате, синтез многих идей. Перспектива этого синтеза была задана изначально, поскольку прагматизм отказался от академической предпосылки чистого умознания как основания результативной философской деятельности. Чтобы уяснить как основания, так и содержание этой результативности, прагматисты поместили в центр своего учения проблему соотношения знания, веры и действия как методологически существенную. До этого она занимала периферийную область философских исследований (так что в интересе прагматистов можно усмотреть некий «маргинализм», как мы сказали бы теперь). Здесь уместно отметить, что даже И. Кант, которому,

собственно, и принадлежит понятие прагматической веры, не связывал с ним особых надежд в методологическом отношении. В частности, он полагал, что вера всего лишь восполняет недостаток знания, при необходимости незамедлительно, т. е. в условиях невозможности тщательно проанализировать все обстоятельства, принять оценочное решение. В своей компенсаторной роли вера оказывается тем самым случайной, так как данная роль могла бы и не состояться при условии разрешимости ситуации на основе знания. «Такую случайную веру, — указывает Кант, — которая, однако, лежит в основе действительного применения средств для тех или иных действий, я называю прагматической верой»². Релятивность последней является в глазах автора «Критики чистого разума» отражением неустойчивости различных интересов, мотивирующих возникновение данного типа веры. Он пояснял далее, что «прагматическая вера имеет большую или меньшую степень, смотря по тому, какие интересы здесь замешаны»³. Иными словами, в учении Канта вера хотя и признается основанием для принятия решений, но существенно уступает в этом знанию.

Взгляд прагматистов на соотношение знания, веры и действия был уже принципиально иным. Они полагали, что уровень познания и теоретической разработки выдвигаемых жизнью проблем ни при каких условиях не может быть исчерпывающе достаточным. Человек постоянно находится в ситуациях поиска эффективных решений, и поэтому вера оказывается для него не случайным, но определяющим фактором. Руководствуясь данным убеждением, прагматисты попытались существенным образом изменить точку зрения на содержание философских проблем и достичь здесь нетривиальных решений.

Обоснование нового методологического подхода к философской проблематике, получившего название прагматизма (а затем и прагматицизма, что не привилось), Пирс предпринял в двух, ставших впоследствии знаменитыми, статьях «Как сделать ясными наши идеи» (1878) и «Фиксация веры» (1877). В этих и других его произведениях автор уделяет довольно большое внимание вопросам логики и философии науки, причем в духе новых идей О. Конта и У. Уэвелла, что интересно само по себе, но на что сейчас исследователи почему-то не обращают никакого внимания. Хотя требование «положительности» знания вполне тождественно требованию его «результативности»,

различие лишь в способе обоснования. И по данному поводу нельзя не признать, что углубленный и логически тонкий подход Пирса контрастирует с поверхностной методологией энциклопедически начитанного Канта, по инерции этой начитанности предложившего совершенно несостоятельную классификацию наук.

Главная цель Пирса была, разумеется, иной, он неоднократно подчеркивал методологическую направленность своего учения и всегда стремился развести свои принципы с традиционными, а в его понимании — необоснованными — доложениями классического рационализма. Проблема определения значения понятий, однако, вовсе не в том исследовательском ракурсе, который вдохновлял не одно поколение европейских позитивистов вплоть до Л. Витгенштейна. Полемика Пирса с Декартом, заочная конечно, общеизвестна, и мы здесь не касаемся трех мало ясных и до сих пор представляющихся запутанными антикартезианских статей американского философа, тогда еще не достигшего и тридцатилетнего возраста⁴. В данном случае существенно констатировать первоначальное расхождение методологических принципов.

Согласно рационалистической традиции Нового времени, связанной с именами как Декарта, так и Лейбница, значение теоретического понятия задается логической формой дискурсивного рассуждения. В пределах картезианского интроспективизма критерием истинности понятия признавалась самоочевидность его смысла, которым исчерпывалось понятие. Правда, даже Декарт не испытывал уверенности в том, что названный критерий достаточно надежен. В «Рассуждении о методе» он признавал: «...я решил, что все воспринимаемое нами весьма ясно и отчетливо — истинно; трудность состоит только в том, чтобы хорошо разобраться, какие вещи мы воспринимаем отчетливо»⁵. Уточняющая оговорка Декарта представляется для его методологии почти что наигранной, ибо статистически усредненный субъект выступал модулем картезианской ясности и потому оказывался вне подозрений. Тем же, кто как бы случайно застревал на обочине и отклонялся от генеральной линии отчетливой перцептивности, оставлялся некий шанс исправиться и подтянуться посредством самосовершенствования (притом, что важно, без принуждения к этому). Декарт специально отмечал чуть ниже: «Наши идеи, или понятия,

представляя собой нечто реальное, могут быть во всем этом только истинными. Так что если у нас и бывают довольно часто идеи ошибочные, то это лишь в тех случаях, когда в них есть неясности и туманность, потому что в этом они приобщаются к небытию, т. е. столь неясны они в нас только потому, что мы не совсем совершенны»⁶. Таким образом, Декарт, хотя и в уклончивой форме, допускал возможность отклонения от им же разработанных правил определения истинности понятия (идеи). Правда, такой возможностью никто не спешил воспользоваться, и упомянутые правила скоро превратились в манифест логического редуccionизма.

Согласно Пирсу, логический редуccionизм, сводящий все богатство познавательных отношений к тем, которые фиксируются языком формальной логики, не в состоянии объяснить едва ли не самое важное для понимания процесса познания обстоятельство — образование понятий, определение их значения и смысла. Формальному логическому подходу к решению данного вопроса американский философ противопоставил прагматический.

Пирс сформулировал свое правило определения значения понятий: «Мы постигаем предмет нашей мысли, рассматривая те его свойства, которые предположительно имеют практическое значение; наше представление об этих свойствах и образует в целом понятие данного предмета»⁷. Данный принцип, называемый «прагматической максимой», базируется именно на том, чего не принимает во внимание рационалистическая традиция, и ставит определение понятий в прямую зависимость от процесса и результатов практического взаимодействия с предметами познания.

Следует специально отметить, что предпринятый Пирсом шаг по обоснованию новых методологических идей был сделан в принципиально верном направлении, что подтверждают, в частности, современные исследования по психологической теории деятельности. Эти исследования, восходящие к работам отечественного психолога Л. С. Выготского, развивают понимание субъект-объектного отношения как такой структуры, в которой определяющим фактором познавательного отношения является практическая деятельность.

Теория деятельности позволяет прежнее зависимость гносеологических учений от так называемой аксиомы непосредственности кардинально преодолеть. Вместо прежнего посту-

лирования прямой, т. е. не опосредованной деятельностью, связи между субъектом и объектом в процессе познания теорией деятельности предлагается анализ генетического развития логических форм определения объекта. Современные исследователи отмечают: «...роль деятельности в формировании психического образа (сознания) состоит в том, что она переводит свойства познаваемого (отражаемого) предмета из субстанциальной формы в деятельностьную, в форму операций, схем действия с этим предметом, а эта деятельная форма существования предмета, позволяющая сделать его объектом познания, есть та среда, в которой создается идеальная форма предмета, т. е. его психический образ в виде знания». Данная точка зрения проясняет также то, почему познание направлено на конкретные, выделенные, а не на всевозможные стороны предмета: «...внешние предметы так отображаются в психике человека, как они входят в его деятельность, т. е. отражаются те стороны объекта, которые открываются человеку в процессе воздействия на этот объект...»⁹ Таким образом, деятельностный подход способствует устранению из методологии познания идеалов плоского объективизма, когда знание должно быть прямой копией «всех» свойств объекта, и логического редукционизма, когда знание оказывается модификацией умозрительной «логической субстанции».

Прагматистское неприятие субстанциалистского подхода к определению логических форм и их значения, выраженное в прагматической «максиме» Пирсом, реализовало все преимущества деятельной методологии. Это особенно проявилось при анализе американским философом соотношения классического и неклассического в логике и философии. Глубина и проницательность мышления Пирса позволили ему одним из первых по достоинству оценить философское значение факта создания неевклидовых геометрий, в частности, учения Н. И. Лобачевского. В своей рецензии на книгу русского ученого он писал: «Небольшая книга Лобачевского «Геометрические исследования» отмечает эпоху в истории мысли тем, что она ниспровергает аксиомы геометрии. Философские следствия из этого несомненно значительны, и теперь ученые признают, что она должна вести к новому пониманию природы, менее механистическому, нежели то, которое направляло развитие науки со времени открытий Ньютона»¹⁰. Показав далее, что

основная идея Лобачевского отличается блеском, совершенством и полной доступностью для понимания, Пирс подчеркнул, что она должна быть усвоена каждым думающим человеком, так как это наиболее реальный путь формирования неклассического подхода к логике науки.

Здесь же американский философ пользуется случаем, чтобы представить свои возражения против абсолютизации тех логических средств, которые широко применяются в элементарной геометрии и в математике. «Истина заключается в том, — пишет Пирс, — что элементарная геометрия не является свидетельством совершенства человеческого разума, преисполнена заблуждений и по методу своего развития оказывается произвольной. Математиков она сбивает с толку, оставляя без внимания многое из действительно важных допущений и одновременно возвышая другие, принятые без должного обоснования. Такое положение обрекает неофила на неверные пути в логике, но заставляет его считать, что возникающие на данном пути трудности преодолимы за счет преувеличенного внимания к математическому методу»¹¹.

Приведенные слова Пирса свидетельствуют о том, что он дал справедливую оценку сложившегося в науке к концу XIX в. и особенно характерного для математики положения. Обусловленное появлением неразрешимых парадоксов теории множеств и ряда других проблем, а также методологическими трудностями по обоснованию математического знания, оно привело к глубокому убеждению в принципиальной ограниченности формальных методов познания. Хотя указанные трудности не преодолены и по сей день, это не заставило математиков отказаться от проверенных временем методов, но вместе с тем обратило внимание исследователей к общеметодологическим и философским предпосылкам развития математического знания.

Анализ последних несомненно способствовал углублению представлений о сущности процесса познания. По ходу данного анализа была разработана идея о логико-интуитивном единстве познания, которая состоит в утверждении дополнительности содержательных и формальных аспектов научного метода. Ни один из них не может претендовать на абсолютное преимущество в продвижении к истине. Проблема поиска и продуцирования нового знания не решается ни концентрацией на внелогических факторах творчества, ни приведением в действие всей машины формально-логического априоризма.

Отмечая зависимость методологических идей прагматизма Пирса от европейской философской традиции, следует подчеркнуть, что эта зависимость определяется не только ее общим духом или персонально, в связи с уже приведенными здесь именами европейских философов. По-видимому, переход от классических к неклассическим представлениям составляет общую закономерность западной философии в целом. И в этом смысле учение Пирса имеет такое же значение для американской философии, каким обладает учение Гегеля для немецкой, при том что каждому свойственно, хотя и в разной мере, определенное глобальное измерение. Данный вывод, основанный на сопоставительном изучении европейской и американской философии по ряду кратко отмеченных здесь методологических позиций, позволяет считать идею компаративного анализа философских идей плодотворной и обнадеживающей.

ПРИМЕЧАНИЯ

Мельвил Ю. К. Прагматическая философия человека // Буржуазная философская антропология XX века. М., 1986. С. 105.

Кант И. Критика чистого разума. // Соч.: В 6 т. Т. 3. М.: Мысль, 1964. С. 675. Там же.

Имеется в виду: *Journal of Speculative Philosophy*. 1968. Vol. 2.

Декарт Р. Избр. произв. М., 1950. С. 283.

Там же. С. 287.

Peirce Ch. Collected Papers: Vol. I – VIII. Cambridge (Mass.). 1958 – 1960. (CP), 5. P. 402.

Тарасов Е. Ф. Тенденции развития психолингвистики. М., 1987. С. 115 – 116.

Там же. С. 102.

Peirce Ch. Geometrical Researches on the Theory of Paralleles by Nicolaus Lobatchewsky // Historical perspectives of Peirce's logic of science: a history of science/ Ed. by C. Eisele. Berlin; New York; Amsterdam, 1985. P. 424.

Ibid. P. 426.

**Э. ГУССЕРЛЬ:
ПОЛЕМИКА С КАНТИАНЦАМИ,
НЕОКАНТИАНЦАМИ, ПОЗИТИВИСТАМИ**

Главной задачей своего философского пути Э. Гуссерль (1859 — 1938) считал поиски несомненных основ познания. Отстаивая идею Истины, безусловной и необходимой для всех, кто ее воспринимает, он выступил против релятивизма, который расцвел пыльным цветом после Канта, и особенно в форме новейших доктрин XIX в. — психологизма, эмпиризма, конвенционализма и субъективизма. Лозунг Гуссерля «к самим вещам» направлен не только против неокантианской интерпретации научного познания в духе понятийного конструирования «действительности», но и против неопозитивистской доктрины «непосредственно данного», сторонники которой пытались построить здание науки на фундаменте чувственно данного.

Для понимания специфики феноменологической философии Гуссерля следует отметить еще одну оппозицию «знания» и «мнения», которую он использовал для критики современных ему теорий. Это старое различие Гуссерль считал настолько фундаментальным, что руководствовался им всю жизнь, а в забвении его видел один из истоков кризиса современной европейской культуры. Мнение — не просто смутное, неточное знание, оно ограничено частным интересом, который задает установку созерцания: познается то, что считается полезным. Такому практически заинтересованному взгляду Гуссерль противопоставлял «теорию», которую он определял в греческом значении этого термина, как незаинтересованное созерцание. Ориентируясь на теорию, философия может увидеть мир в универсальном горизонте и раскрыть его абсолютный порядок. Ответственность философа заключается в том, чтобы дойти до последних оснований познания и тем самым заложить фундамент как науки, так и человеческой жизни.

Гуссерль начинал как ученик Ф. Brentano, который выдвинул идею «дескриптивной психологии», где пытался синтезировать программы Канта и Декарта. Основным понятием феноменологии стало понятие «интенциональности», которое приписывает феноменам сознания имманентную предметность и благодаря которому оказывается возможным избавиться от мучительной проблемы — как установить соответствие знания внешней реальности. Особенно активно Гуссерль настаивал на выключении вопроса о реальности «за скобки» и утверждал необходимость изучать всеобщие и необходимые акты сознания, которые делают возможными любые или обыденные суждения о реальных предметах.

Несостоятельность обоснования знания ссылками на «бытие» показал еще Кант: «вещи в себе», существующие до и независимо от нашего опытного или теоретического познания, недоступны для нас, ибо чувственность и рассудок отбирают, интерпретируют и объясняют сырой материал восприятия в соответствии со своими «априорными» машинами. Их роль выполняют пространство и время как формы восприятия: любые вещи, процессы, явления человек представляет в этих формах, но невозможно доказать, что они присущи и «вещам в себе». Точно так же категории рассудка (причинность, необходимость, единство, непрерывность, качество, количество и т. п.) позволяют описывать мир как законосообразный и причинно взаимосвязанный, но это не значит, что он так устроен и «на самом деле». Сильным аргументом против реализма и идеализма стало открытие Кантом антиномий чистого разума, принципы которого вполне логично позволяют описать мир как необходимый и случайный, конечный и бесконечный, прерывный и непрерывный, целостный и множественный.

Недоступность бытия и антиномичность разума, с новой силой подчеркнутые Кантом, использовались как аргументы в пользу релятивизма и скептицизма. Философия и даже наука XIX в. опирались на наследие Канта для разрушения проекта классики с его принципами разумности, единства, абсолютности и универсальности. Все относительно и нет ничего абсолютного — так понималось требование времени с его духом историзма, эволюционизма и вообще культурной и социальной относительностью. Нет ничего удивительного, что и наследие Канта интерпретировалось на основе этих идей. Неокантианцы

различных направлений активно использовали априоризм для реконструкции развития науки, социума, морали, культуры, искусства: опорной точкой при этом выступало не «бытие», а «понятие». Условиями возможности фактов выступает метрика, научная терминология, благодаря которым события помещаются в сетку пространственно-временных координат и интерпретируются в терминах научной картины мира. Точно так же в сфере морали значимыми регуляторами поведения оказываются не чувства добра или сострадания, а понятия долга и другие этические нормы. Даже в природном мире кантианцы находили свое априорное: будь то система инстинктов или борьба за существование.

Релятивизм и скептицизм вызывали у Гуссерля самый резкий протест, ибо он считал их разрушительными факторами. Вместе с тем как философ, сформировавшийся в лоне немецкой критической философии, он не мог обосновать единство ссылками на бытие само по себе. Однако, оставаясь в рамках парадигмы философии сознания, он открыл новые возможности этой парадигмы, которые были указаны еще Декартом, но оказались неиспользованными в новейшей философии. Суть данного подхода состоит в том, что сознание во всем многообразии его актов существует аподиктически и, таким образом, с необходимостью существует и все то, что находится внутри его: так, если Лютер думал, что в его келье находится дьявол, то, независимо от того, существует или нет дьявол на самом деле, его мысль была аподиктической и истинной, так как речь идет об обосновании знания «мысленными объектами». Но классическая философия всегда интересовалась их соотношением с реально существующими предметами. Например, для оправдания соответствия между ними Декарт прибегнул к онтологическому доказательству бытия Бога, который выступает гарантом совпадения знания и реальности. Здесь Гуссерль отступает от Декарта и считает, что вопрос о существовании Бога, как вопрос о существовании внешнего мира, может быть вынесен за скобки. Естественно, сразу же возникает вопрос о том, насколько сильным является обоснование всех наук ссылками на аподиктические акты сознания и не открывает ли последовательно имманентный подход еще более просторный путь для скептицизма и релятивизма.

Дело в том, что попытки преодолеть скептицизм на основе эмпиризма и натурализма, как показал Гуссерль в первом томе

«Логических исследований», оказываются совершенно несостоятельными: всякие ссылки на природу и факты не учитывают того, что сами «природа» и «факт», «реальность» и «закон» — это вовсе не такие предметы, на которые можно указать пальцем. Напротив, они есть не что иное, как идеальные образы, располагая которыми мы только и можем устанавливать научно, эмпирически какие-либо факты или законы. Поэтому во втором томе «Логических исследований» в качестве всеобщей и необходимой основы знания Гуссерль предложил идеальные сущности (эйдосы). Но почему не понятия и не мышление, а образы и сознание? Дело в том, что Гуссерль критически относился к возможностям понятийно-аналитической версии теории познания, которую развивали неокангианцы. И прежде всего по той причине, что любая дедукция одних понятий из других в конце концов приводит к неким всеобщим и далее не выводимым аксиомам. Например, докажите, что надо доказывать. Стало быть, единственным выходом в этих условиях остается неизбежное признание самоочевидности исходных идей.

Рассмотрим подробнее ход мысли Гуссерля на примере его работы «Идея феноменологии», представляющей курс лекций в Геттингенском университете в 1907 г. Она интересна тем, что предваряет его фундаментальный труд «Идеи чистой феноменологии» и одновременно подводит итоги и результаты «Логических исследований». Здесь подготавливается учение о феноменологической редукции, которое дало возможность найти новую аподиктическую базу всего человеческого знания. Гуссерль начинает с критики того, что он называет «натуралистической установкой». Это понятие характеризует метод науки, которая опирается на логику и факты: сталкиваясь с затруднениями или противоречивыми данными и выводами, ученый отыскивает логические или экспериментальные ошибки и таким образом продвигается вперед. Однако наука имеет определенную границу, которая состоит в том, что она познает сущее в форме вещи. Этот вполне правомерный в своих границах метод оказывается несостоятельным, когда используется в качестве универсального и применяется для постановки и решения философских проблем. Например, познание в натуралистической установке мыслится как предметность или как логика, а именно это и должно ставиться под вопрос. Так исследование природы логики и выяснение оснований предметной установки

опять приводит к натурализму, к ссылкам на человеческую природу или априорные формы рассудка. В критике «натуралистической установки» Гуссерль поднимает проблему природы знания: с одной стороны, знания осуществляются как те или иные формы психического переживания, логического вывода, оперирования понятиями и т. п. и таким образом могут исследоваться научно, как и всякие другие предметы; с другой стороны, знание очевидно превосходит по уровню всеобщности и необходимости те формы, в которых оно, так сказать, «воплощается»: как бы много фактов и их психических переживаний познающим субъектом ни приводилось, всего этого недостаточно для обоснования всеобщности и необходимости знания. Знание не может быть обосновано ссылками на внешние предметы, явления, события, выступающие в качестве его содержания, ибо оно включает некоторые собственные данности, собственные самоочевидные принципы, которые уже не могут быть оправданы ссылками на вещи, как это предписывается натуралистической установкой.

В процессе поисков внутренней достоверной основы знания Гуссерль обращается к картезианскому сомнению: размышление над многообразием иллюзий и заблуждений приводит сначала к выводу, что нет ничего достоверного. Однако при более глубоком размышлении можно прийти к выводу, что сомнение это и есть несомненный акт сознания. В каждом случае определенного сомнения несомненно то, что я сомневаюсь; на этом основании Гуссерль делает вывод, что «формы мышления, которые я действительно осуществляю, даны мне, поскольку я рефлектирую над ними»¹.

Так сознание находит в себе самом источник своей достоверности, и на этом пути теория познания может обосновать результаты любого конкретно-научного познания, ответить на вопрос, касающийся реального значения феноменов сознания. Да, сознание имеет собственные очевидные идеи и, отталкиваясь от них, может понимать и объяснять действительность. Именно трудности, связанные с данной проблемой, и были камнем преткновения на пути имманентной теории познания, заставляли предполагать «вещь в себе» и, следовательно, какие-то подходы к ней. В этом-то вопросе Гуссерль и проявляет столь редкостное бесстрашие, которое смутило даже его учеников и заставило их вновь искать явленность сознанию «самого бытия».

В дополнениях и комментариях к своим лекциям Гуссерль писал: «Все натуралистическое познание, донаучное и научное, есть познание трансцендентно-объективирующее; оно выставляет объект как сущее, стремится, познавая, охватить положение вещей, которые в «истинном смысле» ему не даны и не «имманентны»². Здесь предполагается, что единственная достоверность — это достоверность реальности. Но, полагал Гуссерль, необходимо быть последовательным и признать, что реальность сама по себе никак не проявляет себя перед нами и не подает никаких знаков наподобие божественных указаний. У нас есть идея трансценденции, но неясно, как происходит встреча с нею, не дана сущность этой связи. Образно говоря, мы не держим в одной руке знания, а в другой — реальность и поэтому не можем их сравнивать друг с другом. В этом вопросе философия предполагает возможность «перехода в другой род» (*metabasis*), и это является источником всех теорий познания, как кантианских, так и позитивистских. Для того чтобы избавиться от этих трудностей, Гуссерль и вводит принцип феноменологической редукции «существования трансценденций, верю я в него или нет, меня ничем не касается, не здесь судить о нем, оно совершенно вне игры»³. Так исчезает кошмарный вопрос о реальности, который мучил философию со времени ее зарождения: что соответствует нашим знаниям во внешнем мире и как проверить это соответствие.

Однако современники Гуссерля не проявили никакого энтузиазма и не принимали феноменологию как окончательную строгую науку об основах любого знания. Даже среди так называемых идеалистов не нашлось смельчаков, которые бы последовательно проводили имманентную позицию: слишком очевидны были успехи естествознания в освоении внешнего мира, чтобы можно было считать технику только реализацией субъективного интереса или «воли к власти», скрывающихся за фасадом «объективности» научной установки. Тем более неприемлемой казалась точка зрения Гуссерля сторонникам эмпиризма. Вместе с тем идеи феноменологии оказали стимулирующее воздействие на платформу так называемого Венского кружка, участники которого разработали программу «логического эмпиризма», которая не только конкурировала, но и на долгое время заслонила философию Гуссерля от внимания исследователей.

Признанным лидером Венского кружка являлся М. Шлик (1882 – 1936), яркая личность и трагическая судьба которого явно превышали сложившиеся представления о позитивизме. В его фундаментальной работе «Всеобщая теория познания» (1918)⁴ разработаны основные блоки неопозитивистской программы анализа знания, которая формально совершенствовалась, а содержательно упрощалась в англоязычной фазе ее развития.

Начиная свое произведение с определения понятия знания, Шлик описывает различные практики употребления этого термина, а также анализирует разнообразные познавательные процедуры. Инвариантом различных познавательных практик оказывается сопоставление имен и предметов, которое в науке реализуется в форме построения компактных знаковых систем, выражающих многообразие отношений предметов. Как и Гуссерль, Шлик отрицательно относится к психологизму, но перспективы общей теории познания видит не в трансцендентальной феноменологии, а в общей теории знаков. Разделяя концепцию «понятийных функций», которые могут выполняться представлением, словом и понятием, он считает высшим способом их исполнения знаковую форму. Преимущества знаковой трактовки понятия он видит в том, что такой подход избавляет от затруднений, связанных с поисками «идеальных сущностей», и позволяет описать процесс познания как отношение между реально существующими предметами и вполне материально представленными знаковыми системами. Критически относится Шлик и к феноменологии, которая опирается на образные механизмы познания. Его идеалом выступает гильбертовская программа формализации геометрии, в которой неопределимые, «очевидные» положения заменяются формальными аксиомами. Действительно, воображения явно недостаточно для обоснования постулата о параллельности; более того, именно принятие этого постулата обеспечивает «представление» параллельности как непересекающихся линий.

Суждение в концепции Шлика также трактуется как знак. Фиксируя отношения между понятиями, суждения обозначают связи между предметами. Шлик критикует позицию Brentano, который сводил все суждения к суждениям существования, и фундаментальное значение придает формальным дефинициям. Истинные суждения он понимает как однозначное соподчине-

ние понятий, как знак отношения между ними. В суждении «снег белый и холодный» соединяются предикаты «белый» и «холодный». Но как возможно соединение этих различных предикатов в одном суждении? Если определить понятия как особые идеальные сущности или общие представления, то такое соединение невозможно. Поэтому, полагал Шлик, в суждении фиксируется не тождество, а связь предикатов, выражаемая понятием «снег»⁵. На этой основе уточняется и классическое понимание истины. Понимание ее как совпадения знания с предметом порождает множество затруднений. Эмпирики трактуют истину как отражение, а феноменологи — как переживание очевидности. На самом деле, полагал Шлик, соответствие — это не совпадение в смысле отражения или переживания, а однозначное соподчинение знаков и предметов. Поскольку между ними имеются не реальные связи, а формальные отношения, и познание должно определяться как обозначение, а не «переживание» или «отражение»⁶. На этой основе решается и проблема ложных суждений: не требуется искать особых «ложных фактов», вполне достаточно критерия однозначности.

Отказ от образной теории знания позволил Шлику адекватно описать природу аналитических высказываний: поскольку в познании они господствуют не над вещами или образами, а только над понятиями, конвенциональные определения, тавтологии, аналитические суждения — это системные правила, позволяющие объединять признаки в понятия, понятия в суждения, а суждения в теории. Вопрос об априорных и в то же время синтетических высказываниях Шлик считает бессмысленным, ибо он возникает в рамках допущения о тождестве познаваемого и познающего. Бергсон и Гуссерль также исходили из этого допущения, но ограничили предметы познания сферой сознания, что дало возможность трактовать его как «интуитивное схватывание» феноменов. Шлик принципиально разделяет познание и его предмет: «познание «красного» — это не переживание, а сравнение его с другими цветами, установление закономерных связей и отношений с другими предметами»⁷. Понимание познания как обозначения снимает трудности, связанные с удвоением предмета на образ и оригинал.

Как и Гуссерль, Шлик озабочен преодолением дилеммы психологизма и логицизма. Приписывание логическому особому бытия кажется Шлику особенно опасным. Однако он не считает

спасением теорию «идеации» Гуссерля. Переживать можно внутреннее, но не внешнее; невозможно представить, как можно «вжиться» в понятия или в вещи. Шлик не отрицает, что в восприятии нечто воспринимается, а в представлении нечто представляется, но считает понятие интенциональности бесполезным по той причине, что оно не различает переживаний реальных и идеальных предметов. Вместе с тем в описании взаимосвязи логического и психического у Шлика заметно влияние гуссерлевского механизма «ноэзо-ноэматической корелляции». В «Логических исследованиях» Гуссерль разделяет психологические переживания (ноэзы) и идеальный инвариант этих переживаний (ноэмы) и раскрывает познание как их взаимодействие: например, рассматривая дом с разного расстояния и с разной точки зрения, я знаю, что это один и тот же дом. Нечто похожее встречается и у Шлика. Он считает, что неточности психических восприятий вовсе не мешают им быть носителями точных понятий: например, линейка, подобно психике человека, подчинена действию особых законов природы, но это не делает законы арифметики зависимыми от них. Правила арифметики, несмотря на неточности линеек и прочих измерительных приборов, действуют с абсолютной точностью.

В качестве альтернативы феноменологической концепции познания Шлик выдвигает так называемую верификацию. С одной стороны, эта концепция соответствует научным практикам проверки истинности гипотез, а с другой — дает выход из затруднений индуктивистской и дедуктивистской теорий истинности. Истина, по мнению Шлика, — это однозначное соподчинение суждений объективным положениям дел, а верификация выступает как критерий однозначности. Процедура верификации выглядит следующим образом: для того чтобы верифицировать суждение S , необходимо вывести из него при помощи суждений $C_1, C_2, C_3 \dots S_k$, которые являются истинными, последовательную цепь суждений $C_1, C_2, C_3 \dots S_k$. Последний член данной последовательности должен представлять собой суждение следующего типа «В таком-то месте, в такое-то время, при таких-то обстоятельствах переживается или наблюдается то-то»⁸.

Сравнивая концепцию верификации с феноменологической редукцией, можно отметить некоторое сходство в технике «ступенчатого отрицания» — менее очевидного в пользу более оче-

видного. Вместе с тем это обстоятельство не должно заслонять различия в понимании базисного знания. У Гуссерля это такое «оригинальное значение», которое раскрывает само являющееся. Оно результат «пассивного синтеза», в отличие от остальных знаний, являющихся продуктами «активного синтеза», т. е. интерпретаций, истолкований и т. п. Феноменология — как строгая наука о сущем — описывает оригинальные явления, феномены, которые находятся не в каком-то потустороннем мире, а в самом сознании. Первая задача феноменологии состоит в том, чтобы научить людей воспринимать мир не как совокупность меняющихся предметов и качеств, зависящих от практического интереса, а как упрямую структуру прочных и постоянных интенциональных предметов, существующих независимо от того, смотрит или нет на них познающий субъект.

Теория верификации, которая также предполагает возможность непосредственного знания, ориентирована на установление связи с реальностью. Базисное знание в логическом эмпиризме — это высказывания, обладающие преимуществами по сравнению с остальными. Они состоят не только в элементарности, простоте, общепонятности, эмпирической значимости и т. п. Главное их свойство в том, что они выступают как бы констатациями самой действительности и поэтому исключают возможность заблуждения. Утверждение «потолок белый» может быть проверено наблюдением, и, кроме него, не требуется никакого дополнительного знания. Будучи абсолютно истинными, такие высказывания образуют фундамент всего остального знания.

Позитивизм, как и феноменология, использует в качестве достоверной основы знания некоторые непосредственно очевидные данные. Но у позитивистов — это чувственные данные, вызываемые воздействием реальных предметов на органы чувств, а в феноменологии — это «феномены» — смысловые образования сознания, лежащие в основе построения всех остальных знаний, изначально обладающие свойствами не только истинности, но и всеобщности и необходимости. Отсюда отличие позитивизма и феноменологии в том, что первый сталкивается с проблемой индукции, тогда как вторая снимает эту проблему. Зато феноменология вынуждена платить за «аподиктичность» слишком большую цену: вопрос о самой реальности, трансцендентной познанию, утрачивает в ней всякий смысл.

Но и позитивисты не могут достаточно убедительно сочетать принципиальное различие знания и реальности с необходимостью вывести (или прикрепить) означаемое и означающее. Принятие вместо отражения обозначения оказывается слишком слабым для обоснования науки и, действительно, как утверждал Гуссерль, дает повод для скептицизма.

Сегодня соотношение неопозитивизма и феноменологии может быть расценено несколько под иным углом зрения, чем раньше. Если раньше в них видели альтернативные направления, то сегодня можно указать и нечто существенно общее между ними. Оно состоит прежде всего в ориентации на единство, достигаемое в сфере истины. Именно истинное знание, как верили представители обоих направлений, обеспечит единство человеческой культуры. Второе сходство заключается в убеждении, что существует некий абсолютно достоверный фундамент, составляющий точку опоры самых разнообразных дисциплин. Таким образом, некий «универсалистский фундаментализм» — это наследие классики, сохраненное и переданное в ряде случаев общими учителями позитивистов и феноменологов, — выступает принципом, по которому обе альтернативные программы оказываются в одном лагере. В другом лагере обитают разного рода скептики, релятивисты, анархисты, нигилисты, ставшие опорой современного философского авангарда. Для них как Гуссерль, так и Шлик выступают защитниками классического проекта.

Между тем если брать неопозитивизм и феноменологию в их развитии, то получится несколько иная картина. Обе программы, как известно, исходили из поисков универсального знания. Однако в завершающих фазах своего развития неопозитивисты перешли от поисков «идеального языка» как основы всех наук к анализу естественного языка и форм жизни, а феноменологи от идеальных сущностей — к анализу жизненного мира. Чем вызвано это бегство из феноменологического и логического рая в многомерный, гетерогенный мир жизни? Несомненно, поворот к жизненному миру и естественным языкам вызван необходимостью онтологического обоснования трансцендентальных феноменов сознания и постулатов идеального языка. Критика «натуралистической» установки привела к отказу от «трансцендентной» реальности и тем самым к утрате основания вообще. Кроме того, нельзя не принимать во внимание постепенный отказ от абсолютизации науки. Онаучивание жизненного мира поставило перед вопросом: како-

вы стратегические установки науки, чьи интересы являются для нее определяющими? Опасность научно-технического освоения мира заставляла искать вненаучные, сложившиеся в процессе выживания общечеловеческие ценности, которые должны выступать регулятивами научно-технического разума.

Оценивая соотношение феноменологии и позитивной философии, можно указать на их дополительность в аспекте взаимосвязи трансцендентального и прагматического, а также конституитивного и критико-аналитического подходов. Феноменология Гуссерля была бы наивной мистикой, если бы в ней не ставился вопрос об обосновании и критической рефлексии условий возможности актов сознания. Именно поэтому в современной философии техника феноменологической редукции органично дополняется аналитическими процедурами исследования языка.

Анализ трансцендентальной феноменологии Гуссерля и фундаментальной онтологии Хайдеггера на фоне классического и постклассического состояния философии позволяет сделать вывод о том, что между классикой, модерном и постмодерном, несмотря на провозглашаемый разрыв, на самом деле имеется глубокая преемственность. Так, основоположники модерна Гуссерль, Хайдеггер, Шлик, Витгенштейн и др. единодушно заявили о «конце метафизики», имея в виду классическую философию. Однако на деле речь шла о модификации и трансформации классической традиции. Точно так же постмодернисты подвергли беспощадной критике корпус основных идей модернизма, и при этом в ходе «деконструкции» декларированное отрицание свелось к довольно тщательному изучению и усвоению классического наследия. Именно в ходе его анализа выяснялись «пустоты», требующие заполнения. Но именно так относились к своему наследию все великие философы: критика прежних представлений о бытии, истине, субъекте, метафизике осуществлялась с целью преодоления устаревших идей, узких различий и разграничений и поиска новых форм эммансипации и коммуникации.

ПРИМЕЧАНИЯ

Гуссерль Э. Идея феноменологии. Ступени. 1991. № 3. С. 207.

Там же. С. 211.

Там же. С. 215.

Schlick M. Allgemeine Erkenntnislehre. Berlin, 1925 (2 Aufl).

Ibid. S. 48.

Ibid. S. 55.

Ibid. S. 59.

Ibid. S. 50.



**Б. РАССЕЛ:
ВЗГЛЯД НА ИСТОРИЮ
ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ**

Б

ертран Рассел (1872 – 1970), крупнейший философ XX века, социолог, этик, педагог, известный общественный деятель, логик и математик, основоположник философии логического анализа, один из основателей логического позитивизма, являлся и незаурядным историком философии. Еще в 1896 г. публикуется его «Германская социал-демократия», а в 1900 г. — «Критическое исследование философии Лейбница». Хронологически его основные работы выходили так: «О истории» (1904), «Философия Уильяма Джеймса» (1910), «Научный метод в философии» (1914), «Философия Бергсона» (1914), «Свобода и организация» (1934), «Легитимность против индустриализма» (1934), «Введение. Материализм: прошлое и настоящее» (1925), «Философия Сантаяны» (1940), «Философия Дьюи» (1939), «Философия истории Гегеля» (1941), «Влияние науки на общество» (1951), «Людвиг Витгенштейн» (1951), «Джон Стюарт Милль» (1955), «История как искусство» (1954), «Философия и лингвистический анализ» (1955), «Портреты на память и другие эссе» (1956), «Мое философское развитие» (1959) — вот далеко не полный список работ Рассела по истории философии. Но наиболее широкую известность принесли мыслителю капитальные труды «История западной философии и ее связь с политическими и социальными обстоятельствами от ранних времен до настоящих дней» (1945) и «Мудрость Запада. Историческое обозрение западной философии в ее социальных и политических системах» (1959). Последняя книга написана простым, лаконичным языком, со многими иллюстрациями и схемами, рассчитана на широкий круг читателей и показывает в научно-популярной форме роль философии в развитии общества.

В своих работах Рассел отстаивает принцип историзма в философии, проводит европоцентристский взгляд на философию как на удел «избранных» «философских» народов (греки, римляне, немцы, европейские народы), отстаивает ее гуманистическое содержание, объясняет философские идеи общественными настроениями, господствующими в данную эпоху, включает философию в общественную практику, в действительный социально-экономический процесс: «обстоятельства жизни людей во многом определяют их философию, но и, наоборот, их философия во многом определяет эти обстоятельства». Однако главная особенность историко-философских экскурсов Рассела состоит в том, что он стремится представить историко-философский процесс как творчество вереницы своих предшественников. По всей видимости, на его концепцию истории философии повлиял Дж. Льюис. В своей «Биографической истории философии» он наметил десять эпох истории философии и в качестве «завершающей» (одиннадцатой) эпохи указал на якобы наступившее время полного торжества позитивизма.

История философии, по Расселу, это история оригинальных концепций выдающихся творческих личностей, это некая анархия философских систем, каждая из которых интеллектуально воспроизводит неизбежное для данной исторической эпохи чувство жизни, не подлежащее какой-либо оценке: оно просто существует. Философствование поэтому следует рассматривать не как усвоение обнаруженной истины или познание нового предметного содержания, а как субъективированное обнаружение смысла той жизненной ситуации, из которой вырастает каждое направление философии. Поэтому история изнывает от героев, обладающих «философским темпераментом» и оказывающих своими системами воздействие на общественную жизнь. Политические изменения в истории не зависят всецело от экономических факторов, как считают марксисты, а являются произвольными от экономической техники, политической теории и гениальных личностей, утверждает мыслитель. Отношение его к философии двойственно: он видит в ней «ничейную землю» между наукой, религией и обыденным сознанием, а в то же время относится к ней как к серьезной духовной силе общественной жизни.

Содержание философских систем сводится им к воспроизведению творческой индивидуальности их создателей. Здесь нет

разграничения в учениях философов субъективного и объективного, личного и общественного. Признавая у одних, он отрицает у других тот факт, что любой «изм» есть развитие философских идей, складывающихся в течение целой исторической эпохи. Иногда кажется, что философы творили в социальном вакууме, не выражая своими учениями никаких реальных общественно-исторических потребностей, не осмысливали исторического опыта своей эпохи и достижений тогдашнего научного знания. Подобный плюрализм основан на допущении, что своеобразие философского учения определяется лишь мерой субъективности его создателя. Субъективность философа получает, таким образом, некий онтологический статус, она создает нечто вроде собственной философской вселенной. Подобное истолкование историко-философского процесса способствует отрицанию возможности научно-философского мировоззрения, но и выполняет вполне определенную идеологическую функцию, т. е. методологически обосновывает философско-исторический плюрализм.

Отстаивая концепцию истории философии, признающей мерилom оценки субъективизм, Рассел, однако, не отказывается от критики и анализа этого субъективизма. История философии должна быть критической, должна анализировать рассматриваемые системы, показывать их противоречия и несостоятельность, определять их места в истории человеческой мысли. Критика же у Рассела часто выступает в разрыве с рассматриваемыми материалами суждений. Результатом такого анализа становится не показ подлинного смысла данной системы, не раскрытие нового и положительного, а поверхностное соотнесение концепций. Поэтому анализируемый философ объясняется не только «сам из себя и через себя» (Фейербах), а препарируется через Рассела и его идеи. Это практически полностью ликвидирует материальную обусловленность философских систем.

Историко-философская концепция Рассела прежде всего является поиском оправдания своей общеполитической позиции, своего понимания предмета философии, своей методологии, своих теоретических источников мышления. Следуя Д. Юму, Рассел направил историко-философское учение к восхвалению и распространению своей философии. Цель его историко-философского анализа — доказать собственные выводы приме-

рами, не смущаясь их субъективизмом и односторонностью. Представители современных зарубежных направлений часто подходят к истории философии с той же меркой, как и раскритикованные Гегелем эклектики. В истории философии они видят лишь сумму ошибок и заблуждений, ряд различных философских учений, при котором каждое новое учение отвергало предыдущее, а затем само отвергалось последующим. Игнорирование объективной истины в истории философии вело к тому, что история философского познания у современных философов обращается против самого познания, служит обоснованием скептицизма и релятивизма, поэтому история философии и перекраивается теоретиками по их произволу, эклектически подобранными в ней доказательствами «истинности» собственных философских систем. Еще Гегель категорически выступал против релятивистского понимания истории, которое служит «оправданием пренебрежения философией и даже неопровержимым доказательством тщетности стремления достигнуть философского познания истины».

Эволюцию своих взглядов в философии Рассел определяет сам как переход от платоновской интерпретации пифагоризма к юмизму. В дальнейшем, опираясь на позитивистскую субъективно-идеалистическую философию и пытаясь соединить мировоззрение Юма и Канта с методами современной логики, он декларировал свою враждебность «метафизике» идеализма, теологии, марксизма и мистицизма, а равно и свое стремление «защитить» науку от посягательств религии. Однако, по сути дела, Рассел устраняет адекватное рассмотрение коренных проблем истории философии, поскольку считает, что диалектико-материалистическая точка зрения ведет к фактическому отказу от возможности научного познания объективного мира. В этом проявляется ярко выраженный антиматериалистический и антидиалектический характер философии Рассела. Своеобразная переоценка духовного багажа западной философии, проведенная Расселом при экскурсе в историю философии, вела к восхвалению субъективистских и релятивистских течений в философии и неприязни диалектико-материалистического понимания истории. Переоценка им философии происходила в процессе критики философии XIX века и ее наследства в соответствии с духом времени и успехами наук, новыми методами и потребностями идеологического противостояния.

Историко-философскую концепцию Рассела отличает «евроцентризм», который оправдывается якобы «изолированным» развитием восточного и западного мира (1896). Не видя противоположности между материализмом и идеализмом, он критикует диалектику, фальсифицирует марксизм, замалчивает существование материалистических школ в истории философии. При таком рассмотрении диалектический материализм интерпретируется как «экономический». Объявляя материю «логической конструкцией», «системой случаев», «системой сосуществующих вещей» и т. п., Рассел совершенно определенно показывает свою позицию, пытаясь найти определения бытия и материи, которые были бы получены вне рамок основных философских альтернатив. Эклектизм и плюрализм, свойственные Расселу, гораздо чаще говорили о кризисе и упадке современной философии, чем о позитивном конструктивизме. Особенно резок Рассел в отношении оценок материализма, объявляя его устаревшим, заявляя о его закате, о его «догматизме» и неспособности философски рассмотреть основные проблемы современности, что так нравилось Бохенскому, который его так часто и сочувственно цитирует.

Историко-философская оценка является своеобразной формой идеологической деятельности мыслителя. Потребность, определяющая эту оценку, выступает как осознание необходимости использовать определенным образом философские учения прошлого. «Объективность» Рассела в истории философии такова, что восхваление своей собственной философии ведет его к приспособлению берклианских, юмистских, махистских философских воззрений к современности, модернизации старых историко-философских концепций, что неизменно ведет к фальсификации истории философии и плюрализму. Историю философии Рассел представляет скорее как историческую, чем философскую науку, ибо она учит пониманию истории. Релятивизм взаимодействия всех факторов социального прогресса в понимании истории приводит Рассела к своеобразному пониманию решающих условий и движущих мотивов в деятельности людей: стремление в славу путем приобретения власти — важнейший фактор социальных изменений. Рассел извращает материалистическое понимание истории, поскольку считает главной целью его «в конечном счете» то, что оно «требует предпосылки, что каждая политически сознательная личность ох-

вачена только одной потребностью: увеличить свою собственную долю в благах» посредством власти. Эта установка сказывается и на рассмотрении философских систем, одновременно и как следствие политических и социальных обстоятельств, и как причина последующих социальных изменений, что дает установить более полную связи между философией и наукой, зависимость философии от религиозных представлений, от этических, политических и социальных построений.

История философии должна быть не только историей философских идей, но и быть философией — современной научной формой решения задач философии. В анализе Рассела теряется логика исторического развития философской мысли. История философии — это логика развития категорий, законов и теорий, философий в целом, познание проблем философии в процессе их исторического формирования, проанализированное на основе философских понятий современности.

Наиболее плодотворными традициями в истории философии он считает антиклерикализм и стремление поставить теоретико-познавательные исследования на почву логики. Наибольшее внимание философ уделяет тем мыслителям, которые в той или иной мере, по его мнению, являются предшественниками философии анализа и логического позитивизма. Примечательная особенность историко-философских сочинений Рассела — их атеистическая направленность. В этом его можно сравнить с Л. Фейербахом. Симпатии Рассела всегда на стороне науки, а не религии, на стороне философских учений, опирающихся на науку, а не использующих философию в интересах религиозно-мистических спекуляций. Он указывает на противоположность в истории философии между мистическим и рациональным, критикует мистицизм как буржуазный рационалист. Рассел дает оценки милетским философам Эмпедоклу, Анаксагору, Демокриту как представителям научно-рационалистической философии и критикует религиозно-мистические представления пифагорейцев и Платона. Рационализм английского философа делает его врагом всякого мифотворчества, религиозного фанатизма, церковного обскурантизма. Он отмечает вредное влияние мифологии и религии на общественный прогресс, например, религиозно-мистических представлений орфиков, религиозного фанатизма средневековья, выступлений церкви в истории Европы против науки и прогресса. Подобно Вольтеру, Рассел

ненавидит несправедливость, бесчувственные репрессии и надувательство.

Отношение к религии Рассел переносит и на философов-идеалистов Сократа, Платона, Фому Аквинского, Гегеля, Холдейна, Александера, Бергсона и других, видит в их теориях научную теологию религиозно настроенных ученых, критикует «субъективистское сумасшествие современной философии». С другой стороны, Рассел то запугивает благоговейным страхом пред враждебной Вселенной, то оплакивает этот мистицизм и призывает к смирению, обузданию человеческой гордости. Острая критика различных крайностей идеализма уживается с его субъективной философией потому, что мыслитель классифицирует философские учения «или по методу, или по их результатам». Поскольку «по методу» философские концепции подразделяются на «эмпирические» и «идеалистические», собственные взгляды он рассматривает как «эмпирические» и «реалистические», в общем-то не отступая от истины.

Игнорируя материализм и его борьбу с идеализмом, Рассел констатирует традиционность конфликта между теологией и наукой, и виновницу разрыва между материей и духом он видит только в религии. Неверно изображая противоположность науки и религии по их содержанию, их соотношение и сущность, Рассел и философию считает «ветвью теологии». Все же это не мешает ему рассматривать свою философию последним бастионом, возведенным против всяких иррационалистических и мистических происков. Отстаивая «третью линию в философии», Рассел, вслед за эмпириокритиками и неореалистами, утверждает, что противоположность между идеализмом и материализмом им ликвидирована, она уже не существует, хотя признает их взаимную борьбу на протяжении определенных периодов как реальный историко-философский факт. Да и сама его концепция истории философии не может выйти из этой дилеммы: 1) он разделяет предрассудки относительно ряда основных понятий философии (например, сущность — бестолковое понятие, лишенное точности; объективность фактов и событий не означает еще их материальности); 2) идеалистически истолковывает новейшие факты физики и астрономии; 3) схематизирует развитие философской методологии и истории философии, получая в результате две партии в методологии: «дедуктивно-материалистическую» (Пифагор, Платон, Фома Аквинский,

Кант) и «индуктивно-эмпирическую» (Демокрит, Аристотель, Локк и все эмпирики новейшего времени); 4) придерживается агностицизма и скептицизма, который ограничивает сферу научных исследований и делает безграничной сферу религиозных спекуляций.

Историко-философская позиция Рассела не была всю его долгую жизнь однозначной. В 60-е годы в своих историко-философских исследованиях он стал более умеренно относиться к философии Маркса, Гегеля и к концепциям тех мыслителей, с которыми он был знаком лично или симпатизировал их теориям. Однако выводы Рассела о «коммунизме» Платона, об идеях нищестанства в древнегреческой философии нельзя не расценивать как модернистские. Произвольным является выбор философов, включаемых им в историю философии. Материализм рассматривается им как философия здравого смысла, и даже в материалистическом атомизме Демокрита он видит «логическую структуру», «увязанную с причинным объяснением». Философские взгляды Спинозы трактуются как сугубо пантеистические, а концепция Дидро в его рассмотрении оказывается «родственной пантеистической доктрине Спинозы». Заблуждения о сущности материализма приводят его к заявлению, что «лучшее объяснение материализма» оказывается у Ламетри в книге «Человек-машина». Диалектический материализм понимается им как соединение гегелевской диалектики с материалистическими принципами Ламетри.

Поскольку Рассел признает за философией промежуточное положение между наукой и религией, он полагает, что она родственна науке, поскольку она догматична, но отличается от нее тем, что философия имеет дело с «умозрением», а не с фактами, как наука. Естественно, что на эту позицию Рассела влияет общее отношение современной философии к методу философии и ее задачам. Неопозитивизм третирует философию как метафизику, заявляя, что наука не нуждается в философии. Экзистенциализм попросту отвергает научный характер философии, считая, что она не может быть наукой и должна стоять над науками, поскольку имеет дело не с внешними феноменами, а с тайной личного бытия человека. Неотомизм рассматривает философию в качестве служанки религии, пытаясь использовать науку в целях укрепления веры. Наука не имеет мировоззренческого значения, а само научное

мировоззрение невозможно. Эту теорию разделяли Ницше, Бергсон, Гуссерль, Витгейнштейн, Хайдеггер и др.

Обращаясь в истории философии к анализу истории науки, Рассел много внимания уделяет истории математики и ее обоснованию. Он рассматривает концепции начиная с математиков Древней Греции до работ Кантора, Фреге, Пеано, Пирса, Уайтхеда и своих собственных. Рассел показывает суть открытий Коперника, Галилея, Ньютона, Дарвина, Павлова, которые оказали влияние на становление его мировоззрения, оставляя другие за пределами своего исследования.

Рассматривая философские учения, Рассел придает большой вес индуктивному методу Бэкона и учению Гоббса в разработке теории государства, игнорируя при этом роль материалистических взглядов в становлении философии Нового времени, признавая ее основателем Декарта. Философия Декарта, по мнению мыслителя, порождает «основные течения» в развитии философии: рационалистические (Спиноза, Лейбниц) и британский эмпиризм. Рассел не только схематичен в делении философских течений, но и крайне субъективен в выделении основных черт и концепций.

Рассел как историк философии противоречив: прогрессивное причудливо переплелось в его концепции с консервативным и даже реакционным, когда он опровергает объективную истину в исторической науке. Позитивистский нигилизм в отношении к традиционной философии у него не так виден, как у Д. Уорнока, Г. Рейхенбаха, В. Штегмюллера, К. Поппера, К. Хемпеля, но не так и далек от утверждения Д. Уисдома, что история философии — нелепая вереница невротических параксизмов.

К. ЯСПЕРС: ПРЕДЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ И ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ

К

арл Ясперс (1883 – 1969), как один из наиболее плодотворных основателей экзистенциализма, предложил философское учение, главные идеи которого продолжают вызывать устойчивый интерес. Он, по-видимому, один из первых крупных мыслителей XX века предпринял попытку серьезно вникнуть в историческую и содержательную обоснованность той линии в философии, которая, в глазах представителей академической традиции, всегда, или по крайней мере со времени С. Кьеркегора, имела то ли репутацию, то ли ярлык иррационализма. Круг авторов идейного влияния на Ясперса довольно определенно свидетельствует об этом — здесь и Плотин, и Шеллинг, и Кьеркегор, и Ницше, если назвать лишь некоторых. Синтез Ясперса был не только своеобразным, но даже в своем успехе влекущим к новым исследовательским перспективам.

Прежде всего интересна та кардинальность, а в чем-то, пожалуй, легкость отмежевания Ясперса от академического канона, предписывающего философии единственный модус ее осуществленного бытия в форме логически оправданной системы. Истинная философия, по мысли Ясперса, где он как бы вторит Сократу, это прежде всего собственно процесс философствования. Здесь нужны не столько предмет в виде внешнего мира и метод в виде хотя бы формальной логики, сколько общие «ориентиры» поведения человека в мире, позволяющие ему быть самим собой, согласно своей неналичной экзистенциальности.

Методологическая, если так можно определить, предпосылка экзистенциалиста смещает значение философской рефлексии. Прежде всего это, конечно трансформация объекта и

тем самым назначения рефлексии. В экзистенциализме речь идет не об идеальном плане человеческого действия во внешнем мире, т. е. не о координальном режиме поведения человека, подобно точке, перемещающейся в системе декартовых координат. Речь идет о рефлексивном, однако преимущественно внелогическом, т. е. эмоционально-интуитивном самораскрытии человека, если и учитывающего присутствие внешнего мира, то не в его собственно объективном содержании, но в его декоративно небрежной представленности как непостижимого компонента судьбы. По Ясперсу, это и есть этап первоначальной ориентации в мире, на котором утрачиваются смысл объективной предметности и ее традиционно научного истолкования.

Данная методологическая предпосылка свидетельствует не только об отклонении рефлексорной позиции экзистенциализма от линии логического умозрения, но также и стремлении найти иное основание для всего процесса субъективной реализации, т. е. самоосуществления человека. Речь идет, конечно, не об углублении познавательной разделенности субъект-объектного отношения для повышения степени объективности знания. Речь идет о том, что Ясперс вслед за поздним Гуссерлем стремится обнаружить специфическое содержание или измерение человеческого бытия. И если у автора «Логических исследований» этой цели служит категория «жизненного мира», то Ясперс, развивая эту идею, предлагает экзистенциально осмыслить отнесенность человека к истории, а не просто констатировать вовлеченность человека в менее ясную для восприятия и оценки стихию «жизненного мира».

Понятие «ситуации» для этих целей оказалось существенно более приемлемым. Именно исторически уникальная, а персонально не воспроизводимая ситуация, обуславливает определенность человеческой судьбы. Ситуация — это определение и личности, и эпохи, или «смысловая деятельность», по выражению Ясперса. Понимание исторической реальности немецким философом как неповторимой приближает его взгляды к известной неокантианской позиции Баденской школы, согласно которой история имеет своим методом индивидуализацию, в отличие от обобщающего метода естествознания. Однако Ясперс проводит различие не между методами, но между видами реальности: история направлена на изучение человека во всей

полноте его отношений, тогда как естествознание имеет своим предметом выделенную реальность внешне объективного мира.

Именно ситуация выделяет и подчеркивает наиболее ценное для Ясперса в определении человека — его необъективируемость, его неэмпирическую целостность, представленную душой человека. Этот личностный аспект воплощает экзистенция в той интерпретации этого понятия, которую придает ему Ясперс. Экзистенция не становится объектом и потому доступна лишь философскому созерцанию, а не познанию средствами объективной науки. Неэмпиричная суть экзистенции выражается, по Ясперсу, свободой. Поэтому мы оказываемся перед дилеммой: или человек — это предмет научного исследования, подобно любому из объектов внешнего мира, или человек — это свобода. Причем свобода мыслится Ясперсом в широком смысле, она лишена ограничений кантовским категорическим императивом. Являясь атрибутом экзистенции, она выступает за пределы даже нравственного мира и выражает собой соприкосновение с трансцендентным: трансценденция освобождает — таково общеизвестное положение Ясперса, напоминающее подобную мысль Кьеркегора.

Свободу воплощает разум, который и создает движение человека к постижению смысла: «в области духовных явлений, — замечает Ясперс, — фактической данностью может быть только понимание смысла». Здесь разум выступает в своей, выражаясь словами Канта, регулятивной, а не конститутивной функции, и эта регулятивность подчинена своей интенции — постижению целостности как смыслового единства. Важно отметить, что Ясперс стремится раскрыть единство разума и экзистенции, и это уже отличает его от Кьеркегора, усматривавшего корень человеческого бытия в неразумности экзистенции.

Основанием для связи веры и разума, разума и экзистенции является у Ясперса коммуникация, т. е. общение людей между собой. Экзистенция предметно не объективируется, однако, подобно энергии, она может обрести реальность особого рода посредством коммуникаций. Экзистенциальная коммуникация позволяет сообщаться с другой экзистенцией не на уровне субъективной иллюзии, но на почве истинного философствования.

Главным, вбирающим в себя основную проблематику экзистенциализма Ясперса, служит понятие «философской веры».

Философскую веру он отличает от религиозной тем, что первая основана на фактически повседневном опыте любого человека, тогда как вторая, имея в своей основе специфический источник (откровение), не может быть общезначимой. Разделение на верующих и неверующих препятствует естественному общению, создавая неопределенную претензию на исключительность у тех и других. Иррациональность веры проявляется не в ее противостоянии разуму, но в признании очевидного, а именно того, что есть вопросы, сформулированные рационально, например о смысле жизни, о судьбе, но не имеющие рационально определенных ответов. Признание такой неопределенности в качестве существенного оценочного фактора имеет различные степени — скептицизм и нигилизм. В частности, например, нигилизм, свойственный Ницше, вел к разрушению рациональных принципов разума вообще, хотя был направлен против рационалистических преувеличений просвещения, поглощенного идеей перекраивания реальности согласно требованиям «разумности».

Ясперс стремился доказать с помощью понятия философской веры, что исторически нарастающая рационализация сознания, или его «демифологизация», не ведет к разложению смысла человеческого существования. Необходимо лишь допущение трансцендентного опыта, и тогда скептицизм получит функционально положительное предназначение: указывать не на ничто, завершаясь тем самым в нигилизме, но указать на нечто, хотя и рационально непостижимое. Трудно не отметить, что данный ход мысли весьма напоминает соответствующую аргументацию Николая Кузанского в пользу «ученого незнания», предпринимаемую, правда, в иных целях. Незнание оказывается для Ясперса не проявлением бессилия или недостаточности рациональной способности человека, но положительным свидетельством иного модуса реальности — трансцендентного бытия. По отношению к трансценденции вера и знание функционально тождественны, и веру, выражаясь современным языком, можно интерпретировать как общую энергию знания.

Если рассматривать в целом содержание учения Ясперса с точки зрения соотношения идей предэкзистенциализма и экзистенциализма, то нельзя не подчеркнуть его открытость для новых познавательных подходов. Его критика, к примеру, просветительского убеждения в неограниченных возможностях че-

ловческого разума представляется естественной и неизбежной. В самом деле, за два по крайней мере века исторических испытаний, выпавших на долю подобного убеждения, накопилось немало доказательств его несостоятельности. Правда, не без исключений, ведь Американская конституция — написана просветителем Джефферсоном (всего, кстати, 7 тысяч слов) и принята в век Просвещения — продолжает быть принципиально неизменной (а вносимые в нее поправки не меняют ее смысла). И это не праздное замечание: по-видимому, исторически конкретное сочетание тех абстрактных определений (в данном случае веры, разума, рационализма и т. п.), какие именно в данном сочетании могли быть реализованы, подтверждают то, что Ясперс определяет как коммуникативное содержание смысла. Если коммуникация не осуществляется, абстрактно-рациональный смысл экзистенциально не реализуется, и разумеется, что эта потеря едва ли только временная. Вот почему, обращаясь к наукам о человеке (истории, социологии), Ясперс вполне справедливо предостерегает об опасности прямолинейно рационалистической интерпретации, как соответствующей теории, так и выводимых из нее следствий, особенно в части их практического применения. То, что определяет смысл ситуации, вовсе не редуцируется к логическим прописям, в которых тает след религиозно-нравственной содержательности. Лишившиеся нравственности учения он называет поименно: расовую теорию, психоанализ Фрейда, наконец, марксизм.

Не составляет ли развитие нравственности тот единый путь цивилизационной целостности человечества, уяснить который Ясперс попытался в своей философии истории? Для него не «циклы» Шпенглера и не «пахари» Маркса создают и реализуют смысл истории. Как человеческая реальность, история, являясь процессом смыслоопределения фактической жизни, создается духовно. Правда, много неясности в понимании Ясперсом оснований и условий человеческой духовности, и его ключевое здесь понятие «толкования трансцендентности» не дает представления о природе «духовной составляющей» исторического развития.

Хотя понятие «оси мировой истории» принадлежит Гегелю, в широкое научное употребление оно вошло благодаря усилиям Ясперса. Он отошел от собственно христианского «центризма», предлагавшегося Гегелем для понимания линейного

единства мировой истории. Для Ясперса речь идет о возможности общей для всего человечества веры, которая объединяла бы все варианты человеческой культуры. Такой поиск необходим в связи с тем, что мировые религии не ориентированы внутри себя по требованию планетарного единства. Он полагает, что только философская вера, укорененная в «осевой» эпохе и предшествующая как христианству, так и исламу, дает возможность понять возникновение и формирование такого типа сознания и самосознания человека, который существует и поныне. Интересно, что у древних пророков «осевой эпохи» (Палестины) Ясперс обнаруживает необходимую меру свободы мышления от культа и ритуала, позволяющую вывести философов из подчиненной области религиозной веры к собственно философской.

«Осевая эпоха» — это время подлинной демифологизации мышления, когда пробуждение духа составляет начало человеческой истории. Локальные культуры пронизываются этой всеобщностью, преодолевая тем самым факт их природной расчлененности, что составляет, по Ясперсу, истинность экзистенциального уровня человеческого бытия.

Таким образом, идеи философской веры и философствования как естественного выражения последней говорят о том, что учение Ясперса в своих истоках если не фактически, то имплицитно содержит соотнесение с христианской доктриной. Его основные категории как бы продолжают линии и даже ходы мысли, принадлежащие не столько, правда, догматике, сколько нравственному учению христианства. При этом с христианских идей совлекается их природная конфессиональность, и тогда религиозная вера превращается в философскую, а ситуация моральной ответственности описывается как «пограничная». Однако нельзя сказать, что у Ясперса, как и у Кьеркегора до него, имеется за душой лишь упрощенный перевод религиозного текста на философский язык. Скорее внутренняя потребность философии в такой соотнесенности, т. е. не только со своим историческим прошлым, но и со всем содержанием мировой культуры (хотя и по избранной, в данном случае религиозной, позиции), эта потребность реализуется в имманентном сопоставлении духовных горизонтов, чтобы раскрыть новые перспективы естественного роста философского самосознания.

**М. ХАЙДЕГГЕР:
КРИТИКА КЛАССИЧЕСКИХ ФОРМ
МЕТАФИЗИКИ**

Мартин Хайдеггер принадлежит к числу крупнейших мыслителей современности, и как бы ни оценивали его учение («антимодернист» — позитивисты; «философский жаргон собственности» — Т. Адорно; «идеолог крови и почвы», «метафизик национал-социализма» — Ю. Хабермас), оно довольно резко отличается своей «инаковостью», и усвоение его даже для немцев представляет наисложнейшую проблему. К. Вайцеккер, считая Хайдеггера величайшим и, может быть, даже единственным философом XX века, определяет «Бытие и время» (1927) как одно из труднейших произведений в мировой литературе. Трудности его понимания даже не собственно языковые. Дело в том, что внутри немецкого языка Хайдеггер создает как бы новый (отнюдь не искусственный!) язык, который ощущается им как первоначальный, неискаженный язык самого бытия. Собственно говоря, проблема понимания и интерпретации возникает по отношению к любому эпохальному произведению не только прошлого, но и настоящего. Хотя философы говорят, что выражают дух эпохи, современники часто не понимают их, и, стало быть, герменевтический принцип «участия в жизненном мире» недостаточно эффективен для реконструкции философских сочинений. Необходимы специальные усилия, специальный анализ, выработка специфических правил чтения хайдеггеровских текстов.

Для понимания философии Хайдеггера прежде всего необходимо уяснить влияние на него не только европейской философской традиции (десятилетняя работа над «Бытием и временем» сочеталась с лекционными курсами по Платону и Аристотелю, а позднее — по средневековой и новой метафизике),

но и идей мыслителей XX века. Несомненна связь его учения с философией жизни, с Кьеркегором, Дильтеем, Гуссерлем, Шеллером. Сам Хайдеггер отметил влияние на его философское становление диссертации Ф. Brentano и работы теолога К. Байга «Бытие — очерк онтологии», развивающего аристотелевское учение о бытии. Наконец, не следует пренебрегать тем, как было воспринято и развито хайдеггеровское наследие его учениками и последователями: Гадамером, Сартром, Хабермасом и др.

Однако вся эта традиционная техника анализа чтения и интерпретации философских текстов не достигает специфического ядра, выступающего перерождающим, или, как говорил Н. Хомский, генеративным, трансформационным началом того или иного произведения Хайдеггера. Суть дела в том, что Хайдеггер не просто хочет информировать читателя о том, как понимали бытие в ту или иную эпоху те или иные мыслители, он хочет, чтобы на своем специфическом языке заговорило само бытие. Язык — это не только говорение, но и слушание, а письмо — не только текст, но и ландшафт. Поэтому научиться читать — значит научиться видеть и слушать. Постичь порождающий принцип, «синтагму» хайдеггеровского текста — значит войти в аутентичный режим чтения. При этом, как и в случае чтения кьеркегоровских текстов, следует иметь в виду, что используемый язык ни в коем случае не выступает как система знаков для выражения внешних предметов или внутренних состояний познающего субъекта; если о языке Кьеркегора еще можно говорить как о «психосемиотике», что и является характеристикой порождающей «грамматы», то в случае Хайдеггера надо вести речь о некоей «онтосемиотике», преодолевающей традиционное разделение означаемого и означающего.

Вопрос о смысле бытия — главная тема философствования Хайдеггера. Определение бытия настолько затруднительно, что, уже начиная с Платона, оно отождествляется с каким-либо сущим — единым, благом, наличным бытием, предметами, субстанцией, трансценденцией и т. п. В результате бытие оказывается забытым, представленное человеческой мыслью, оно как бы отворачивается само от себя. На протяжении всей истории европейской философии формировалась следующая дилемма: бытие само по себе (вещь в себе) и бытие как представление (трансцендентальный акт мысли). Хайдеггер противопоставляет ей «онтологическое различие» бытия и сущего (онтологичес-

кого и онтического) и связывает вопрос о бытии со структурой экзистенции. Бытие — это горизонт, внутри которого встречается сущее¹.

Другое важное условие понимания Хайдеггера вопроса о бытии — это разделение категориального и экзистенциального определений. Категориальный анализ исходит из описания сущего, разделения его по родам и видам; его предпосылкой является «пред-ставляющее» мышление. Экзистенциальный анализ считает формой определения бытия не абстрактную мысль, а человеческое существование. Способом самообнаружения бытия выступает его чистое присутствие (Dasein). Своеобразие присутствия, которое определяется как исполнение бытия, Хайдеггер характеризует как экзистенцию. Введение этого понятия несомненно связано с философией жизни и с произведениями Кьеркегора. Однако следует обратить внимание на то, что хайдеггеровская интерпретация экзистенции является не «экзистенциалистской», а онтологической. С экзистенцией связываются не переживания, настроения, тревоги, страхи и заботы. Экзистенция у Хайдеггера наделена гуссерлевским понятием интенциональности, но из характеристики отношения мысли и предмета она превращается в характеристику отношения сущего к бытию.

Dasein — переводится как здесь-бытие или тут-бытие. Необходимо отметить не только временной, но и пространственный характер присутствия, означающего как современность, так и совместность бытия. Именно это отличает экзистенцию Хайдеггера от аналогов у Кьеркегора и Сартра, основанных не на совместном, а на индивидуальном существовании. Вместе с тем, акцентируя онтологический смысл присутствия, нельзя забывать его человеческой определенности. На вопрос: что есть бытие, человек отвечает собственным существованием, которое является прежде всего исполнением, или обнаружением, бытия. Существование Хайдеггер понимает как совместное. Однако, в отличие от большинства философов массы (Man), он не морализирует и не считает омассовление чисто человеческой ошибкой, подлежащей исправлению путем просвещения, а предпочитает говорить о с у д ь б е бытия. Человек становится субъектом, представляющим бытие как наличное, в силу экзистенциальной определенности.

Как совершить прыжок от обычного к экзистенциальному пониманию бытия? Классическая философия была ограничена

в своих поисках специфическим дискурсом, который независимо от намерений мыслителя превращает субъекта в некую идеальную сущность, вынесенную за пределы бытия и созерцающую, обозначающую его как бы извне. По мере семантических инноваций разделились два языка: один описывал бытие как объективную, независимую от субъекта данность, другой — как представление субъекта. Натуралистическая онтология и трансцендентальная феноменология снимаются в хайдеггеровском языке, где в качестве фундаментальной структуры, порождающей текст, выступает понятие *Dasein*. При этом *Da* является предпосылкой понимания *sein*. Если классический — философский, научный, обыденный — модус речи опирается на связку «есть», то семантическая революция Хайдеггера заключается в отказе от употребления этой связки, в попытке положить способ бытия «есть» в смысле *Dasein*.

Способы бытия (или модусы языка у позднего Хайдеггера) спрашивающего определяют суть бытия сущего. Бытие — это то, что «есть», но ему предпосылается предметная определенность, что и составляет установку европейской метафизики, объектирующей бытие. Тем самым разрушается «мистерия бытия»; вместо того чтобы быть предпосылкой понимания всякого отдельного сущего, оно само оказывается определенным при посредстве одного из способов определения сущего — «пред-ставления».

Мысль выводит одно сущее из другого, но так нельзя вывести бытие. Не является ли оно в таком случае вообще недоступным? Хайдеггер считает, что среди других сущих только человек способен вырваться к онтологическому измерению и покинуть круг онтического. Отсюда возникает вопрос об экзистенции. В Кьеркегоровой «болезни к смерти» *Dasein* понимается как отношение к самому себе. Хайдеггер стремится избавиться от гуманистического, душевного, индивидуального определения человеческого существования, от раскрытия его как формы освоения неких трансцендентальных сущностей, идей. Хайдеггеровская экзистенция, с одной стороны, форма повседневности, а с другой — форма понимания бытия.

Сущность *Dasein* раскрывается в его экзистенции. Этот главный, генеративный принцип Хайдеггера совершенно непонятен с точки зрения обычных правил философской коммуникации. Введение такой новой порождающей единицы во многом

связано с усвоением Кьеркегорской критики подведения единичного под всеобщее. Кьеркегор настаивал на том, что единичное выше всеобщего. Хайдеггер своеобразно расщепил эту новую парадигму языка. С одной стороны, он говорит о совместности существования, а с другой — ставит существование выше сущности. Это обстоятельство было всесторонне разработано Сартром (приоритет экзистенции перед эссенцией). В этой связи важно подчеркнуть, что Хайдеггер активно пользуется не только понятием *Dasein*, но и *Zu-Sein*, а также *Mit-Sein*.

Zu-Sein снимает как объективистские, так и субъективистские интерпретации бытия. Модус бытия экзистенции определяется через отношение с другими — вещами, миром, людьми. Субъект в этом смысле не обладает какими-то фиксированными субстанциальными характеристиками. Это обстоятельство было глубоко раскрыто М. Шелером в его критике классического определения человека; несомненно, оно повлияло на хайдеггеровское определение экзистенции как понимания, а не как субъективного аффекта, переживания. Хотя экзистенция не обладает какими-либо фиксированными свойствами, она не произвольна. Ее интенциональная природа состоит в том, что она раскрывается способом «бытия-в-мире». Для понимания этой важной семантической единицы хайдеггеровских текстов важно иметь в виду следующее: «бытие-в-мире» связано с пространственными аналогиями. Это создает опасность реанимации «пред-ставления», понимания мира как находящегося в наличествующем, как мирового целого, охваченного пространством. Понятие пространства выступает способом конституирования бытия. Хайдеггер преодолевает пространственно-категориальный подход. Рядоположенность, отношения, взаимосвязи вещей, мира и человека он представляет как встречу. Мир как место встречи и есть «экзистенциал» — условие возможности того, что наличествующее доступно человеку, может оказаться «в» отношении к нему. Ничто не встречается иначе, как «в-мире», во взаимодействии с другим, и это означает невозможность изолированного понимания сущности как субстанции. Мир всегда дан в измерении «в-бытии» и «к-бытию», как окружение, раскрываемое экзистирующими сущностями.

Описывая окружающий мир, Хайдеггер стремится синтезировать теоретическую и практическую философию. На уровне семантических новаций это реализуется в понятиях

сподручности (Zuhandenheit) и наличности (Vorhändenheit), которые объединяются термином Zeug. Хайдеггер работает тремя понятиями: Sache, Ding, Zeug. Для них в наших переводах чаще всего используется слово «вещь». Между тем эта триада важна как изображение динамики бытия-понимания: Sache — вещь в смысле состояния, положения, наличности; Ding — вещь в смысле события, вешее, происходящее; Zeug — вещь в смысле произведенное, сделанное, т. е. выведенное и выявленное. Последнее значение призвано показать укорененность вещи в бытии сокровенного, ее назначение как самообнаружение истины бытия. Не только вещь, но и мир наделяется «свойством» произведения, порождения и экзистенциально интерпретируется как «творение» (Zeugganzheit). Поэтому абстрактные метафизические и теологические понятия мира заменяются понятиями жилища, дома, лада. Понимание бытия как дома, в котором живет человек, приводит к замене абстрактных характеристик понятиями «далекое — близкое», «земное — небесное» и т. п. Человек, озабоченный обустройством дома бытия, раскрывает «Da» «Sein». Место встречи различного образует их стык, который одновременно выступает просветом бытия. Отсюда не психологическая, а онтологическая интерпретация сердца как сердцевины, средоточия, перекрестья (четверицы) мира.

Простое единство четырех, перекрестье — это порождающая единица языка позднего Хайдеггера, обозначаемая графически². Можно предположить, что критика разума и представляющего мышления, которую Хайдеггер осуществил в своих работах, постепенно привела его к убеждению в необходимости замены общепринятого языка. Это реализуется в использовании архаических выражений и диалекта, в выявлении первоначальных слов с целью раскрытия истины, искаженной последующими языковыми влияниями. Рациональное мышление с его субъективно-объективной схемой тесно связано с двухэлементной субъектно-предикатной формой речи. Философия, которая так или иначе стремилась выйти за рамки обыденного мышления, как правило, прибегала к диалектике с ее триадами и синтезом. Хайдеггер делает следующий радикальный шаг по направлению от двоицы и троицы к четверице, что порождает принципиально новый дискурс и требует специального режима чтения, основанного на соединении звукового и зрительного ассоциативных рядов языка.

Четверица, квадрат — удвоение двоицы. Но сама двоица в рамках единства существенно трансформируется. Она раскрывается как раз-личие, которое представляет собой особого типа сердечность — середину двоих, состыкованных и пригнанных и вместе с тем разделенных чертой и связанных болью. Обычно доклады Хайдеггера следуют такой схеме: вначале дается критика пред-ставляющего, изолирующего мышления, а затем показывается неразделимость раз-личного и вводится единство четырех.

Говоря о единстве мира и вещей, Хайдеггер стремится показать, что они не рядоположенны, а взаимно проникают друг в друга, служат мерой один другому. Эта сердечность мира и вещей представлена как единство разноликого: вещи собираются в мир, а мир, в свою очередь, хранит вещи. Хайдеггер не останавливается на сухой констатации единства двух. Метафоры сердца, замедляющие понятия разума, выражаются в хайдеггеровском языке в зове и призыве, в боли и тиши. Но это уже не просто переживания, а некие онтологические состояния, которые и выступают элементами языка. Говорить — значит призвать, приглашать вещи в мир. Этот зов соединяет присутствующее и отсутствующее, говор и тишину. Соединение раз-личного — близкого и далекого — требует опоры, соединяющей разведенное. Это похоже на несение тяжести, на рану, вызывающую ломоту и боль. Сердце — середина двоих — это просвет в мир, это боль различия и бремя тяжести единения двух. Сердцевина — это еще и тишина, но не простое спокойствие разделенного, а спасительная сень призываемого раз-личного. Отсюда тишина сердцевины: «Язык говорит тем, что призыв раз-личия мира и вещи зовет в простоту их сердечности»³. Подлинная сердечность, однако, не просто середина двоих, а перекрестье четырех: «Земля и небо, божества и смертные, сами из себя единясь друг с другом, взаимопринадлежат в односложности единой четверицы. Каждый из четырех по-своему зеркально отражает существо остальных. Каждый при этом зеркально отсвечивает по-своему в своей собственной сути внутри единосложной простоты четверых»⁴. «Скрещенность», «зеркальная игра», «хоровод», «круг» — таковы новые метафоры единства, в котором сливаются мир и человек. Но это не просто смена метафор, языка, установок, ибо все эти понятия скрыто содержат в себе

парадигму разделяющего пред-ставления и, следовательно, в принципе непригодны для выражения единства четырех. Быть послушным бытию, не только говорить, но и слушать, достичь обитания в мире, постигнуть вещи как вещи — только так можно совершить поворот от пред-ставляющего мышления к сердечному житию-в-мире. Жить в мире — значит постичь его не как совокупность предметов или некую раму, объемлющую сущее. Мир есть такая непредметная сущность, которая является условием возможности бытия как предметности. Но не только это. Поздний Хайдеггер раскрывает мир как разверстость сущего, где вещи приобретают «горизонт», где раскрываются возможности и выбор, где имеют место судьба и историческое свершение, хранительная милость богов и забвение.

Жизнь и дом человек строит на земле. Но что такое земля? Хайдеггер считает, что ее сущность, как и сущность вещей, разрушена наукой или поставляющим производством. «Как бы ни кичилась разрушительная настойчивость видимостью своей власти, видимостью развития и прогресса в облике научно-технического определения природы, — замечает он, — эти власть и господство навеки останутся бессилием желаний». Только художественное творение раскрывает свет мира и сумрак земли. В отличие от ученого, разлагающего мир и землю на составные элементы, художник воздвигает мир и составляет землю. При этом его задача — не представления действительности, как это навязывается унифицированной научной установкой, а выявление несокрытого: «Красота есть способ, каким бытийствует истина, несокрытость»⁵. В этом смысле она хранит, или, как говорил Ф. М. Достоевский, спасает мир.

Поздние произведения Хайдеггера представляют собой попытку создать принципиально новый язык, исключаящий предметную, представляющую парадигму. Задание, которое берет на себя Хайдеггер, — спасение бытия, выражается в создании на почве данной традиции греческого языка нового разговора с бытием. Итак, задумана радикальная коммуникативная революция, в ходе которой происходит деструкция прежних языковых и мыслительных предпосылок и конструкция новой «языковой игры», опирающейся не на представление, а на данность бытия. Бытие — это не предмет познания, власти, преобразований, а дар, который должен быть воспринят и сохранен чело-

веком. Как показал Витгенштейн, «языковая игра» опирается на неявные допущения, определяющие внутри ее как вопросы, так и ответы, истинность или ложность которых недоказуема обычным способом. Если понять обоснование как поиск оснований, то в конце концов, чтобы избавиться от регресса в бесконечность, необходимо допустить некое основание всех оснований — абсолютное, по отношению к которому привычная игра доказательства и обоснования уже неприменима, по отношению к которому нельзя задавать вопросы, допустимые в рамках «языковой игры» к другим, не базисным элементам.

Рассуждения Витгенштейна помогают понять масштаб притязаний Хайдеггера. С одной стороны, он нашел нечто фундаментальное, что никогда не подвергалось ни в философии, ни в науке сомнению, — понимание бытия как существования, а с другой — решил отказаться от этого фундамента. Возможны два подхода к проблеме предпосылок. Хотя они имеют привилегированный характер в системе языковой игры, тем не менее, если игра оказывается непродуктивной, ее можно изменить путем иных правил, т. е. пересматриваемых допущений. Правила оказываются проверяемыми не сами по себе, а лишь в контексте эффективности игры. В каком-то смысле такая игра, какой является европейская культура, оказалась на исходе XIX столетия непродуктивной, и поэтому вполне правомерно возник вопрос о корректировке ее основных интенций. Однако европейская культура — это не только игра, но и форма жизни: ее изменения или слом чреваты опасными последствиями и прежде всего вызовут сопротивление всех тех социальных, технических, телесных или ментальных структур, которые сформировались как объективация и аппликация исходных правил.

Разумеется, можно изменить правила и даже создать новый язык, однако жизнь будет протекать по-старому и отторгать предлагаемые новации как чудачества. Не случайно Хайдеггер говорит о судьбе бытия. Закоренелый почвенник не может подходить к фундаментальным основаниям культуры как к конвенциональным игровым правилам. И Хайдеггер прав: вряд ли современное человечество откажется от своих форм жизни, оно срослось с ними, и нужна либо серьезная ломка, либо медленная кропотливая работа по созданию нового человека, который бы воспринимал бытие не как предмет преобразования, а как священный дар, который он призван бережно хранить. С одной

стороны, мы забыли бытие, и оно отвернулось от нас; мы еще не мыслим, ибо не вошли в собственную сущность мышления. С другой стороны, это удаление бытия не ничто. Оно и есть событие, которое нуждается в осмыслении. Более того, осмыслить это событие — не значит как-то напрягать свои умственные способности и предпринять немедленно какие-то решительные действия, корректирующие отклонения. Дело в том, что утерянное, забытое, то, к чему мы должны повернуться, вовсе не есть действительное. Если мы станем искать его в сущем, то так и останемся в кругу прежнего представляющего, опредмечивающего, объективирующего мышления. Что же делать? Терпеливо ждать! Размышляя над отклонением, человек тем самым попадает под его власть: «То, что удастся, прибывает именно таким образом, что оно притягивает нас...»⁶ Человек становится знаком, указывающим на факт самоудаления бытия.

Почему Хайдеггер утверждает, что мы не мыслим, и вообще, что значит мыслить? Главной опорой существовавшего до сих пор мышления было восприятие: воспринимаемое мыслится как находящийся перед нами предмет — присутствующее, сущее в его бытии. Хайдеггер трактует эту установку не как субъектную позицию, а выводит ее из того, что бытие представилось как сущее, как наличествующее в его наличии. Осмыслить эту естественную установку должна прежде всего философия: «Но то, что до сих пор основывается на представлении — ре-презентации, все это мышление имеет давнее происхождение. Оно скрывается в невзрачном событии: в начале истории Западной Европы бытие сущего явилось для всего ее течения как наличность, как присутствие. Это явление бытия как присутствие присутствующего само и есть начало западноевропейской истории, если, конечно, мы представляем историю не как одни только происшествия, а мыслим ее прежде всего в соответствии с тем, что с самого начала послано через историю и господствует во всем происходящем»⁷. На чем же основано бытие сущего как присутствие, что такое бытие? Именно эти вопросы призывают мышление. Люди размышляют о предметах, но эти наличные предметы возможны в лоне бытия, которое уже не может мыслиться как предмет. Нельзя ли помыслить непредметное, или оно просто есть — немислимое, молчащее, потаенное? Что значит мыслить, если запрещается предметное представление?

Поскольку бытие раскрывается как присутствие, постольку оно позволено. Позволить присутствовать означает — раскрыть, ввести в открытое. Таким образом, размышление Хайдеггера строится на семантике слова «давать» — позволять присутствовать. «Чтобы мыслить собственное бытие, требуется оставить его как основу сущего в пользу играющего давания, скрытого в раскрытии, т. е. ради дано. Бытие принадлежит этому дано в давании как дар»⁸. В соответствии с этим представление бытия как сущего тоже дано, это форма дара. Не может быть речи о пренебрежительном отношении к предмету как ниспосланному способу давания. Поэтому метафизику Хайдеггер упрекает только за то, что она, воспринимая бытие как сущее, забыла о том, что это дар. «История бытия означает ниспослание бытия, в котором как посыл, так и это, которое посылает, удерживает в себе свое проявление. Удерживать в себе будет по-гречески εροη. Отсюда — речь об эпохах судьбы бытия. Эпоха означает здесь не временной период в происходящем, а главную черту посылы — неперемное себя-удержание-от-проявления в пользу воспринимаемости дара, т. е. бытия при взгляде на сущее с целью его, сущего, обоснования»⁹. Эпохи в истории постепенно скрывают первичный посыл, и поэтому возникает задача «деструкции» — снятия этих завес, что позволит заглянуть в сам посыл бытия. Отсюда трактовка истории метафизики и, в частности, трактовка бытия Платоном — как идеи, Аристотелем — как энергии, Ницше — как воли к власти оказываются не заблуждениями, а ответами на вызов бытия.

Отказ от привычных понятий, конструирование новой онтологии и как следствие создание специального нового языка выводят за пределы философской коммуникации. Не случайно Хайдеггер говорит о том, что следует оставить преодоление метафизики и предоставить ее самой себе¹⁰. Ее невозможно вылечить, как невозможно вылечить язык вообще. Попытка мыслить бытие и время не как сущее означает мыслить их помимо метафизики представляющего мышления и схемы повествовательных предложений. Эти задачи неизмеримо труднее тех, которые решаются герменевтикой.

Можно принять общепринятый дискурс и можно его отвергнуть — замолчать. Хайдеггер стремится создать альтернативный языковой универсум, построенный на отказе от порождающих структур исторически сложившегося языка. В этом языке

не должно быть субъектно-предикатных структур, навязывающих предметный модус речи. Основой его выступает новое «дефисное» письмо и «говорящий» язык¹¹. При этом Хайдеггер ориентируется на язык искусства или «поэзиса». Такая точка зрения имеет серьезные причины. Кажущееся вполне невинным повседневное описание мира опирается на жесткие классификации и исследовательские установки, реализующие «волю к власти». Однако не только наука, но и искусство втянуты в игру познания и власти. Искусство поставляет модели и образы поведения, переживания видения мира. Его язык нуждается в тщательной рефлексии и критическом анализе с целью выявления исходных интенций, которые, может оказаться, исходят не от земли, родного ландшафта и народной традиции, а от интересов манипулирующей душевным миром человека власти. В связи с этим возникает вопрос об эффективности философской критики для подготовки коммуникативных революций. Какой должна быть стратегия и тактика философской рефлексии языка? Общие цели и задачи не вызывают сомнений: избавить человечество от навязчивых стереотипов и фиксаций, отложившихся в языке и генерирующих волю к власти. Однако вопрос о тактике представляется более сложным: разрушить все до основания или оставить все как есть? Тактика языков-игр Витгенштейна представляется перед лицом этой дилеммы более гибкой и совершенной. Ведь язык, в сущности, не остается неизменным; как старый город, он построен на фундаменте старых значений, а языковые новации молодых вливают в старые слова новое содержание. Новые языковые игры меняют и наше понимание «стержней». Поэтому вряд ли всерьез можно принять мнение о фатальности «поворота», выразившегося в формировании субъективно-предикатной структуры. В таком случае пришлось бы заимствовать язык индейцев племени Копи, основанного, по мнению Б. Уорфа, на принципиальной ином синтаксисе и семантике. Несмотря на протест Хайдеггера против фундаментальных правил языка и смирение перед ними Витгенштейна, в их тактике есть много общего. В сущности, у Хайдеггера речь идет не о создании «новояза», не о введении новых конвенций, а о возвращении к забытым, но более адекватным, с точки зрения человеческого существования, интенциям. В этом историческая герменевтика Хайдеггера, как и аналитическая техника Витгенштейна совпадают с реальным про-

цессом эмансипации языка, который осуществляется уже не за письменным столом, а на улице, где инициатива принадлежит широкой общественности, осознавшей угрозу научно-технического покорения природы, выступающей за сохранение ее как места жизни.

ПРИМЕЧАНИЯ

- См. здесь и далее: *Heidegger M. Sein und Zeit*. Tübingen, 1979.
Heidegger M. Zur Seinsfrage // Wegmarken. Frankfurt am Mein, 1967. S. 213.
Хайдеггер М. Язык / Пер. Б. В. Маркова. СПб., 1991. С. 17.
Хайдеггер М. Вещь // Историко-философский ежегодник. М., 1989. С. 278.
Хайдеггер М. Исток художественного творения. // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX – XX вв. М., 1987. С. 286.
Хайдеггер М. Что значит мыслить? // Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 139.
Там же. С. 144.
Там же. С. 84.
Там же. С. 86 – 87.
Там же. С. 101.
См. подр.: Подорога В. А. *Erectio. Геология языка и философствование М. Хайдеггера // Философия Мартина Хайдеггера и современность*. М., 1991. С. 111 – 118.

**Х. Г. ГАДАМЕР:
СОВРЕМЕННАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА
И ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ**

Как уже упоминалось в первой главе, герменевтический подход во многом используется компаративистикой. Как и в герменевтике, в компаративном подходе основной задачей является понимание, которое достигается в диалоге между различными мыслителями или традициями. Именно поэтому необходимо рассмотреть герменевтику и ее историю более подробно.

Традиционно герменевтика означает искусство толкования текста. Слово «герменевтика» — греческого происхождения и дословно обозначает объяснение, изложение, толкование (есть и другое значение: дар слова, речь). Особое значение герменевтика приобрела не в древней греческой философии и филологии, где она обозначала искусство толкования, понимания и интерпретации различных литературных произведений, поскольку не имела иного, довольно узкого применения, а лишь в эпоху христианства. Вместе с тем именно в перипатетической и стоической философии были разработаны основные принципы толкования, которые были усвоены и дополнены Филоном Александрийским, Оригеном, Тертуллианом и Августином Блаженным. У христианских теологов под герменевтикой (экзегетикой) понималось искусство толкования Библии.

Но если в начальный период христианства основным для экзегетики было согласование Ветхого и Нового Заветов, то в дальнейшем ставится задача правильного уяснения смысла Библии и творений отцов Церкви. Именно в этот период герменевтика впервые получает онтологический статус, который в эпоху секуляризации христианства был утерян. Этот онтологический статус, который, кстати, по своей масштабности и месте в человеческом познании несравним с современными попытками герменевтики

завоевать себе ведущее положение в области наук о духе, являлся следствием многих причин. Прежде всего данный онтологический статус герменевтики базировался на том обстоятельстве, что основное событие в сфере познания уже свершилось: истина была уже высказана полностью и до конца. Христос не только искупил наши грехи, но и разрешил все сомнения, исправил все написанное в Священном Писании иудеев. Следовательно, единственной задачей могло быть постижение уже сказанного богочеловеком. Задача познания не в том, чтобы открыть что-либо новое, но в том, чтобы правильно истолковать уже сказанное. Если же сказанное не поддавалось однозначной трактовке или если части, сюжеты Библии были противоречивы, то в ход пускались различные герменевтические приемы (например, символично-аллегорический метод). Почему же возможно говорить об онтологическом статусе христианской герменевтики? Дело в том, что и история, и природа, и человек и т. п. должны были быть согласованы со Священным Писанием, найти в нем свое место, быть «вписанными» в текстовое пространство Библии. Прошлое было уже записано, будущее — возведено в пророчествах. Отсюда возникает совершенно уникальный вид рациональности, который был свойствен средним векам — разум человека опирался лишь на самого себя, не была нужна ни наука, ни какой-либо внешний опыт. Именно поэтому не вставал вопрос о любых формах внешнего опыта, который бы мог подтвердить истинность того или иного положения, поскольку истинность достигается согласованностью с Библией, святоотеческой литературой и постановлениями различных церковных инстанций. Подлинная реальность средневековья была по сути реальностью Священного Писания. Герменевтика, как исследование и толкование этой единственной истинной реальности, замещала и науку, и философию и т. д. Все теологические «суммы» могут быть рассмотрены как комментарии и толкования Библии. Кроме того, горизонт человеческого знания оказывался замкнутым, прирост знания был невозможен.

Подобная ситуация, без сомнения, была сформирована в том числе иудаизмом, из которого и произошло христианство и из которого оно заимствовало особое внимание к герменевтической проблематике. Произошло своеобразное возвращение, реставрация «вытесненного» Иисусом Христом стремления к религии Закона у иудеев.

Как уже отмечалось, с секуляризацией христианства исчезает и тот онтологический статус, который приобрела герменевтика в средние века. Однако это произошло не сразу. Как отмечает М. Фуко, еще в XVI веке слово через систему различного рода подобий оказывалось тождественно вещам, было вписано как равноправный член в систему подобий мироздания. Следовательно, и герменевтика, как искусство толкования знаков, имела привилегированное положение.

Но уже в XVII веке ситуация кардинально меняется. Истинное знание может быть обретоено либо в самоуверяющемся в представлении познании, либо в уверяющемся в познании опыте. Научное познание вытесняет герменевтику. Истолкование и познание опираются с этого времени на научный, прежде всего математический метод. Для восстановления значимости герменевтики потребуется не один век.

Место герменевтики как средства отыскания и восстановления истины заняло научное познание. Герменевтика была оттеснена в область искусства. Именно с этих позиций началось определенное восстановление значимости данного способа постижения реальности и истины.

Итак, область применения герменевтики — эстетика. Сфера эстетики — это область способности суждения. Согласно Баумгартену, способность суждения познает чувственно индивидуальное. В этом же направлении рассматривает способность суждения И. Кант. Способность суждения — это определение единичного с учетом целого. Однако это определение нельзя удостоверить, его нужно чувствовать. Тем не менее способность суждения, которая имеет своим предметом рассмотрение произведения искусства, так или иначе возвышает чувственность до мышления, делает из чувственных данных искусства совершенно особые данные познания. Подобными же данными для познания выступает и другой вид чувственности — природа. И природа и произведения искусства имеют своеобразную телеологию. Это телеология без цели. Понятие в сфере эстетической способности не обладает принудительностью произвольных правил. Таким образом, можно констатировать, что и в сфере эстетического мы обретаем совершенно уникальное понимание и истину, которая имеет своеобразный язык, но которая непосредственно не подчиняется законообразности рассудка, но все же служит для определенного познания: свободная

игра познавательных сил. Кроме того, в диалектике способности суждения, которая подводит частное под общее, мы можем обнаружить зачаток так называемого герменевтического круга, когда «целое надлежит понимать на основании отдельного, а отдельное — на основании целого»¹.

В гегелевской системе предмет эстетики — прекрасное — трактуется как чувственное явление идеи. Идея на данной ступени развития берется не в ее логической форме, а в некотором единстве с чувственным бытием. Из-за этого возникает, с одной стороны, подчинение эстетического содержания логическому движению идеи, но, с другой стороны, само это содержание оказывается своеобразным инобытием идеи, т. е. опять-таки произведение искусства есть чувственный способ познания.

Необходимо также несколько слов сказать и об эстетике А. Шопенгауэра, поскольку она занимает довольно значимое место в его онтологии. Общая схема следующая. Мир как воля оказывается недоступным нам. Хотя Шопенгауэр об этом прямо не говорит, но мы можем реконструировать следующее: переход от мира как воли к миру как представлению (и обратно) осуществляется благодаря своеобразному интеллектуальному прыжку, когда происходит наделение единой и неподвластной времени воли множественностью, индивидуальными характеристиками и временностью-пространственностью. Идеи суть ступени объективации воли. Они обладают как бы промежуточным положением, поскольку переход от мира как воли к миру как представлению осуществляется через постепенное «насыщение» индивидуальными характеристиками. Идеи не множественны и не подчинены времени, вечны. Отсюда и место произведения искусства как деятельности, которая, увлекая и захватывая, лишает нас на время неких индивидуальных характеристик. И сам гений есть своеобразное безындивидуальное «чистое око мира». Произведение искусства, таким образом, «почти» достигает мира как воли, что недоступно, кстати, науке, которая постоянно опирается на причинно-следственные связи или на четвероякий закон достаточного основания.

Особое значение герменевтика приобрела благодаря работам Шлейермахера. Если в философии Канта и Гегеля мы можем видеть лишь своеобразную подготовительную работу, которая отделяет постижение в области искусства от других форм человеческого познания, а также формирует понятийный

аппарат герменевтики, ее проблемное поле, то в работах Шлейермахера герменевтика, как постигающая деятельность человеческого духа, обретает сама себя. Философия и Канта, и Баумгартена, и Гегеля как бы очерчивают, определяют место, которое не контролируется в полной мере ни наукой, ни философией, но также имеет своей целью своеобразное постижение реальности. Дальнейший ход — попытаться не только увидеть это, неконтролируемое научным познанием, место, но и выявить и сформулировать определенную методiku поведения человеческого познания в этой сфере. Эту задачу и пытается решить герменевтика. И первый — Шлейермахер. Шлейермахер изолирует проблему и процедуру понимания и вырабатывает методологию герменевтического познания. Пониманию подлежит не только дословный смысл сказанного или написанного тем или иным автором, понимание должно понять и самого творца-художника. Всякий текст, всякая речь может быть осмыслена и преобразована в акт понимания. Метод понимания обращается как на общее, так и на единичное: должен быть постигнут и текст, и контекст самого произведения и автора. Психологическое понимание должно преодолеть временной барьер и оказаться в позиции так называемого «первоначального читателя». При этом такая позиция оказывается отождествлением с самим автором. Таким образом, цель понимающих процедур герменевтики есть постижение, через анализ произведения, самого автора, причем цель понять автора лучше, чем он себя сам понимал. Суммируя можно сказать, что именно со Шлейермахера началось восстановление значимости и онтологического статуса герменевтики, ибо проблема понимания и истолкования захватывает не только само художественное произведение, но оказывается и способом постижения человека, автора и всей человеческой реальности.

Дальнейшее развитие герменевтики происходило по пути «насыщения» ее проблемного поля историческим измерением. Историческое измерение возникает благодаря вкладу Ранке, Дройзена и в особенности Дильтея. Именно историческая преэминентность образует культуру как форму человеческого существования. Важнейшим условием исторической науки является то явление, что историю исследует тот, кто ее творит. Герменевтическая проблема понимания явлений и отношений духовного мира требует прежде всего отделения ее от причин-

но-следственных связей, которые господствуют в природе и подлежат изучению естественными науками. Жизнь, которая осмысливается как фундаментальный факт истории, приобретает онтологический статус. При этом дух постигает себя и завершает себя не в спекулятивном познании, а именно в историческом постижении. Историческое познание есть способ самопознания. Герменевтика, осмысленная как постижение историчности, оказывается основой наук о духе, ибо исторический процесс мыслится как подлежащий расшифровке текст.

Дальнейшее расширение герменевтического горизонта связано с именем М. Хайдеггера. Это происходит прежде всего благодаря особому месту языка в «экзистенциализме» немецкого мыслителя: «Язык не просто передает в словах и предложениях все очевидное и все спрятанное как разумеющееся, так-то и так-то, но впервые приводит в просторы разверстого — сущее как такое-то сущее... Язык впервые дает имя сущему, и благодаря такому именованию впервые изводит сущее в слово и явление»². Язык оказывается историческим горизонтом понимания, а само понимание (герменевтика) становится свершением бытия. Особое значение приобретает и значимость художественного произведения. Именно оно дарует истину. «Искусство дает истечь истине. Будучи учреждающим охранением, искусство источает в творении истину сущего»³.

Совершенно особое значение герменевтика приобрела благодаря работам Х.-Г. Гадамера. Он постарался суммировать и развить достижения своих предшественников. В своей концепции герменевтики он старается «удержать» и интенции шлейермахеровской герменевтики, и историзм Дильтея, и онтологическое измерение Хайдеггера, осуществляя своеобразный и довольно действенный синтез. Прежде всего проблемное поле герменевтики понимается Гадамером довольно широко. Речь идет об особой области, которая имеет своей задачей «раскрыть опыт постижения истины, превышающей область, контролируруемую научной методикой, везде, где мы с ним сталкиваемся, и поставить вопрос о его собственном обосновании»⁴. Таким образом, герменевтика имеет отношение к истине и может раскрыть ее, следуя своему собственному методу, который противопоставляется научному подходу, поскольку методология естественных наук не может быть применена в областях так называемого гуманитарного знания. Эта область гуманитарного знания

довольно широка — герменевтика как понимание пытается осмыслить не только текстовой материал, она «вторгается» в область эстетики и даже истории.

Прежде всего эстетика как область исследования произведений искусства оказывается в совершенно уникальной ситуации. В произведениях искусства «постигается истина, недостижимая никаким иным путем»⁵. Это ставит определенные границы для претензий как философии, так и науки на полное постижение реальности. Сущность искусства — это игра. Игра, однако, рассматривается Гадамером в совершенно своеобразном плане: это способность преобразовать субъект, игра обладает собственной сущностью, которая независима от сознания играющих, она обладает собственной целью и т. д. Произведение искусства именно поэтому может быть осмыслено как игра, поскольку также направлено на преобразования в субъекте-зрителе. Особое внимание в игре Гадамер уделяет структуре игрового движения. Именно благодаря структуре осуществляется возникновение, преображение игры в произведение искусства: «Это преобразование, в ходе которого человеческая игра достигает своего завершения и становится искусством, я называю преобразованием в структуру».

В этом преобразовании участвует прежде всего сам зритель, а произведение искусства благодаря этому вырывает его из всего окружающего и одновременно возвращает ему всю полноту бытия. Это происходит благодаря изначальной заданности на открытость вопрошания. В самом деле, зритель «ищет» смысл, т. е. им формулируется в процессе восприятия произведения вопрос. Но это вопрошание может быть только открытым. Задача герменевтического понимания — это вступление в диалог, беседу с текстом. Тот факт, «что истолкование, выполняющее эту задачу, осуществляется в языковой форме, означает не пересадку в какую-то чуждую среду, а, напротив, восстановление изначальной смыслокоммуникации. Переданное нам в литературной форме возвращается тем самым из отчуждения, в котором оно пребывает, в живое «сейчас» разговора, изначальной формой осуществления которого всегда является вопрос и ответ»⁶. Вопрошание и достигнутое в результате него понимание всегда есть нечто большее, чем простое воспроизведение чужого смысла. В результате подобного вопроса-понимания мы имеем собственное пони-

мание, собственный смысл, который одновременно раскрывает и нас самих, и художественное произведение.

Таким образом, мы видим, что язык у Гадамера, как и у Хайдеггера, есть та среда, то пространство, где осуществляется собеседование, истолкование, диалог. Художественное произведение именно потому поддается истолкованию, интерпретации и пониманию, что «язык — это универсальная среда, в которой осуществляется само понимание. Способом этого осуществления является истолкование»⁷. Эта универсальность языка отражает изначальную его причастность к чистой идеальности смысла. Язык, кроме того, не представляет собой некое изначальное и неприкосновенное целое, которое не способно изменяться. Язык насыщен переживаниями и духовным опытом предшествующих поколений. В языке становится видимой та действительность, которая возвышается над сознанием индивидуальностей. Сам по себе языковой опыт мира абсолютен, он возвышается над нашим конкретным бытием и охватывает любые отношения, любое бытие, в какой бы связи эти сущности ни представали перед нами. Языковой опыт предшествует всему тому, что мы познаем и высказываем. «Основополагающая связь между языком и миром не означает поэтому, что мир становится предметом языка. Скорее то, что является предметом познания и высказывания, всегда уже окружено мировым горизонтом языка»⁸.

Несмотря на то что язык как универсальная среда (нечто похожее на говорение языка у Хайдеггера) обладает всеобщностью, а следовательно, подчиняющим индивидуальное характером, все же процесс понимания у Гадамера сохраняет определенную свободу индивида. Взаимоналожение горизонтов понимания, которое осуществляется в процессе герменевтического прочтения, осмысливается им как незамкнутое событие, как продолжающийся и никогда не могущий быть завершенным разговор. Сохраняет свободу произведение и зритель еще потому, что сущность произведения искусства — игра.

Таким образом, мы видим, что у Гадамера герменевтика имеет определенный онтологический статус, который позволяет ей выступать своего рода методологией гуманитарного познания. Она есть не только понимание и интерпретация того или иного текстового материала, но есть познание и самопознание человека и человечества. Герменевтикой

«контролируется» тот массив знания — гуманитарные науки и искусство, — который не может быть постигнут и осмыслен исходя из точных наук. И эта область человеческого познания обеспечивается своей совершенно своеобразной методологией. Герменевтика есть познание и самопознание человека, его места в мироздании, его истории, его культуры, она касается наиболее значимых для человека областей его существования.

ПРИМЕЧАНИЯ

Гадамер Г. Г. О круге понимания // Гадамер Г. Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 72.

Хайдеггер М. Исток художественного творения // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. 103.

Там же. С. 107.

Гадамер Г. Г. Истина и метод. М., 1988. С. 39.

Там же. С. 40.

Там же. С. 433.

Там же. С. 452.

Там же. С. 520.

**Э. ЖИЛЬСОН:
СОВРЕМЕННЫЙ ТОМИЗМ
И КЛАССИЧЕСКИЙ ТОМИЗМ**

В творчестве современного французского мыслителя Этьена Жильсона мы можем увидеть определенную «полифонию», многоголосие. Это обусловлено как его мировоззрением, так и самими интенцией и объектом его размышления. Э. Жильсон — христианский мыслитель, что и определяет саму интенцию и объект его мышления. Это — Бог и религиозная проблематика. Его творчество — это постоянное со-беседование, со-мышление. Это со-беседование прежде всего есть со-беседование с мыслителями средневековья. Однако следует отметить, что со-беседование со средневековыми мыслителями невозможно без обращения не только к современности, но и к мыслителям, в собеседовании с которыми рождалась мысль средневековья, — это прежде всего Аристотель, Платон и Плотин.

В XX веке многие мыслители обращаются к проблематике средневековья — интерес вызывает не только история, но и сама культура, средневековое мировосприятие и способ мышления. Уже давно оставлено представление о средних веках как о времени смутном, темном, как о царстве варварства и религиозного фанатизма. Достаточно упомянуть работы Н. Бердяева, Й. Хейзинга, в которых очерчивается не просто привлекательность средневековья, но и тот факт, что во многом люди, жившие в это время, не только не уступали современным в некоторых отношениях, но даже превосходили. Не пытаясь оспорить или подтвердить подобный взгляд, можно все же отметить, что проблематика средневековья актуальна, современна. Можно сказать, что работы Э. Жильсона — это попытка показать современность средневековья.

Можно констатировать, что атеистическая направленность философии, которая превалировала в философии начиная с

К. Маркса, Ф. Ницше и О. Конта, особенно в современном философствовании постоянно ставится под сомнение. В любом случае, даже если философ придерживается атеистической направленности, перед ним, как перед профессионалом философом, знающим о необходимости доказывания любого собственного утверждения, стоит проблема разума и веры. А что говорить о религиозном философе. Проблема соотношения разума и веры актуальна и вечна, она возникает во все времена. И Жильсон пишет: «Где и когда бы ни задавались разрешением проблемы связей веры и разума, абстрактные условия ее решения будут всегда оставаться одними и теми же. И не следует забывать, что даже в нынешние времена вопрос этот далеко не потерял своей значимости»¹. Но ведь и до нас подобными вопросами задавались мыслители предыдущих эпох, и прежде всего мыслители средневековья. Они уже прошли многое из того интеллектуального пути, который мы иногда вынуждены повторять, ибо «абстрактные условия», как говорит Жильсон, решения многих проблем, а в особенности проблем веры, остаются одними и теми же как для мышления средневекового мыслителя, так и для мыслителей современности. Средневековые мыслители «все еще могут нам поведать нечто (помимо всего прочего), имеющее прямое отношение к обсуждаемой проблеме. Но сперва надо четко сформулировать вопрос, на который мы хотим получить ответ. Пока мы задаемся вопросом, как привести в согласие наши собственные религиозные чувства с нашим личным восприятием философских знаний, мы не сможем подойти к разрешению главной проблемы. А вот когда мы прочтем у средневековых теологов, что представляет собой вера в свете объективной истины и что такое объективное философское знание, мы окажемся обладателями определенного Откровения и определенного Разума. И тогда мы будем располагать тем, что можно уже будет приводить в согласие, и всякий, кто попытается это сделать, подойдет непосредственно к разрешению главной проблемы. И на этом пути нам никак не избежать встречи со святым Фомой Аквинским»².

Но почему именно у Фомы Аквинского мы увидим наиболее приемлемое с точки зрения Жильсона решение?

Даже противники томизма Жильсона не могут не признавать его безусловную компетентность в средневековой теологии и философии, он является общепризнанным авторитетом в

данной области: он подверг в своих историко-философских исследованиях критическому и обстоятельному анализу почти всех значимых мыслителей средневековья. И эта компетентность позволяет ему вычленил несколько условных групп в «море» средневековых мыслителей, что и позволяет ему утверждать, что решения, к которым приходит Фома Аквинский, наиболее оптимальные.

Первую группу, условно называемую Жильсоном «группой Тертуллиана», характеризует безусловное осуждение любой спекулятивной попытки мышления. Вера — вот единственный критерий. «Они питают острую ненависть по отношению к Диалектике и подвергают ее злобным нападкам, забывая о том, что невозможно осуждать Диалектику и при этом не использовать ее; они прослеживают ереси, направленные против религиозных догматов, и относят их ко вредному влиянию философских размышлений о теологическом знании; и наконец, они заявляют, уже не прибегая к тонкостям аргументации, об абсолютном противоречии между религиозной верой в слово Божье и использованием естественного разума по отношению к Откровению»³.

Другая группа — это так называемая «группа Августина», для которой характерно признание стартовой позицией рационального знания Бого-откровенной истины. Понимание есть вознаграждение веры, если мы не уверуем, то мы не поймем, или иначе, только умопостигаемая вера есть вера в Христианское откровение. Для этой интеллектуальной позиции характерно уже прислушивание к разуму и признание определенной степени истинности рационального познания.

К другой группе, которая признает в той или иной степени примат разума, Жильсон относит последователей Аверроэса, признающих с теми или иными оговорками преимущество рационального познания и непримиримость философского познания, которое обладает истиной с религиозным откровением.

Вышеперечисленные условные группы мыслителей, по мнению Жильсона, неспособны достичь истинной гармонии разума и откровения. Эта гармония достигается лишь в творениях Фомы Аквинского. Именно поэтому мы справедливо можем утверждать, что Этьен Жильсон — томист. Интеллектуальная позиция Фомы Аквинского, которого Жильсон рассматривает как истинного реформатора, т. е. того, кто действительно совершает реформу, определена уникальным сочетанием в одном

человеке двух качеств: полной интеллектуальной скромности и безрассудной интеллектуальной смелости. Задача Фомы Аквинского — рассмотреть истину вещи таким образом, что она представляет собой адекватное интеллектуальное выражение вещи в таком виде, в каком она является самой по себе, и обращаться с ней в соответствии с ее природой. Поэтому и происходила своеобразная ранжированность сущего в трудах Аквината. Прежде всего это касалось отношения философии и религии, и Фома занимался философскими проблемами как философ, а теологическими проблемами — как теолог. Это привело его к выявлению двух совершенно различных областей знания: философского и теологического. Акт веры не может быть вызван рациональным размышлением, а сами догматы веры — поддаваться рациональной верификации. Сами аргументы, к которым частенько прибегали отцы Церкви в отношении веры, не являются доказательствами. Вера — за пределами разума. «Вера — это непоколебимая уверенность в том, что Бог открылся нам через слово и что изреченное Богом истинно, хотя мы и не понимаем этого»⁴. Откровение необходимо должно быть истинно, оно есть знание Бога, человека и его судьбы, которое имеет своей целью вечное спасение. «А такое знание само по себе состоит из нескольких различных элементов, среди которых следует тщательно различать два их класса. Первый включает определенное количество Бого-откровенных истин, которые, хотя они и явлены через Откровение, тем не менее постигаются лишь с помощью разума. Таковы, например, следующие истины: существование Бога и его важнейших атрибутов, существование человеческой души и ее бессмертие»⁵. Но то, что постигнуто с помощью естественного разума, есть лишь предпосылка к делам веры, а не правильно выраженным догматом веры. Вторая группа — это собственно догматы веры, и эта сфера выходит полностью за пределы человеческого разума. Из самих догматов веры нельзя извлечь никаких философских заключений. Если есть какое-либо противоречие между верой и рациональностью философского знания, то это свидетельствует о том, что что-то не в порядке с философией, а не с верой.

Но ведь имеется и другой путь познания, которым идет человеческая мысль после Декарта и который отбрасывает веру. Согласно Жильсону, именно от Декарта европейская мысль идет

от знания к бытию и она может быть охарактеризована как критический идеализм. Именно критическому идеализму Жильсон пытается противопоставить свою концепцию реализма, которая имеет своими корнями томизм. Но на пути критического идеализма, идущего от знания к вещи, встает неразрешимая задача коммуникации субстанций или задача «переброски моста» от мысли к вещи, которая опирается на принцип причинности. Решений этой задачи несколько, но все они лишь имитируют доказанность, что и показал Кант, когда констатировал невозможность перейти пропасть между идеями и реальностью. Дальнейшее развитие философского мышления просто отбросило эту проблему, оставив ее нерешенной. Таким образом, ни Декарту, ни его последователям не удалось рационально обосновать наличие объекта. По мнению Жильсона, нет необходимости повторять уже допущенные ошибки и пытаться пройти уже пройденное.

Выход для Жильсона — это обратиться к достижениям схоластики. Но для Жильсона схоластика — это прежде всего последовательный реализм. Схоласты, и прежде всего Фома Аквинский, исходят из вещей. Схоластика считает недопустимым привлекать метафизические рассуждения в теорию познания вообще. Излишняя теологичность схоластики не мешает ей четко разграничивать сферы познания и отстаивать необходимость собственного метода в каждой из областей. Бог — определен для познания и не может стать его подлинным объектом, он — объект веры. А вещь, например для Фомы Аквинского, — реальна и находится в своей сущности за пределами сознания.

Но совместима ли схоластика с достижениями науки и вообще с научным видением мира? Жильсон считает, что только схоластика дает возможность истинного развития позитивной науки. Но почему же тогда во времена средневековья наука не развивалась, и даже можно сказать, что ее в собственном смысле этого слова не было? Причина научной непродуктивности схоластики, считает Жильсон, лежит в преувеличении значимости аристотелевского метода в средние века. Это проявилось благодаря некритическому отношению схоластов к аристотелевской теории субстанциальных форм и как следствие попытки самого Аристотеля и мыслителей средневековья применять одни и те же мыслительные формы в различных областях человеческого знания. Для философа реалиста, считает Жильсон, значим и бесспорен принцип: для каждой

области знания — своя наука, своя методология. Философия средневековья потерпела неудачу в области науки как раз из-за непосредственности, недостатка верности своим собственным принципам и безусловного доверия к Аристотелю.

Современное положение (имеется в виду начало века) в области философии как раз и показывает необходимость развития реализма, который позволит преодолеть исчерпанный путь позитивизма, который в лучшем случае позволит извлечь из совокупности научных методов совокупность наук, но не автономную философию. Философия нуждается в возрождении, но это восстановление значимости философии, считает Жильсон, может произойти лишь на путях реализма, использующего достижения схоластики и осознавшего все уроки истории. Жильсон даже формулирует определенную программу, которая носит вид философских постулатов.

Программа Жильсона довольно обширна, она представлена как советы начинающему реалисту.

«1. Первый шаг вступившего на путь реализма состоит в понимании того, что он всегда был реалистом, второй — в понимании того, что если бы пытались думать иначе — ничего не вышло бы, третий — в констатации того, что если кто и претендует на другое мировоззрение, то все равно, когда забывает играть свою роль, думает как реалист.

2. Большинство называющих и считающих себя идеалистами хотели бы ими не быть, но не считают себя вправе из-за невозможности доказать существование материи в терминах идеализма. Такого вопроса для реалиста нет.

3. Остерегайтесь концепта «мысль», потому что самое большое различие между идеализмом и реализмом в том, что идеалист — мыслит, а реалист — познает; что для идеалиста — мысль, для реалиста — познание.

4. Не говорите от имени Разума, для идеалиста Разум — это то, что мыслит, тогда как для реалиста то, что познает, — это интеллект.

5. Познание — опробованное единство понятия и воспринятой реальности, которую идеалист сразу отбрасывает.

6. Идеалист всегда смешивает «бытие, отраженное в сознании», т. е. знание реальности, и «бытие, получаемое посредством сознания», как продукт рассуждений.

7. Для реалиста — мир, который дается сознанию, это мир

в себе, для идеалиста мир — это не-я, и доказать его наличие, исходя из себя, он не может.

8. Для реалиста, поскольку познание у него заключается в усвоении вещи, гарантировано совпадение знания и реальности.

9. Знать — не значит воспринимать вещь такой, какая она есть в мысли, но в мышлении обнаруживать вещь такой, какая она есть в действительности.

10. Из того, что все нам дается в мышлении, вовсе не вытекает требование идти от мысли к вещам. Путь от образа в мысли к вещи вовсе не единственный. Мы поступаем наоборот и следуем в этом здравому смыслу.

11. Отсюда вовсе не следует, что здравый смысл — это и есть философия, но здоровая философия его предполагает.

12. «Открыть» — значит просто «найти», а не «создать»; философия «открывает», находя, обнаруживая то, что оставалось сокрыто.

13. Как и идеалист, реалист пользуется рефлексией, но удерживается при этом в рамках единственной данной реальности.

14. Ничто не препятствует реалисту переходить путем рефлексивного анализа от объекта, даваемого в познании, к интеллекту, к познающему субъекту.

15. Нельзя упрекнуть идеализм в отсутствии логики, потому что порядок и связь вещей здесь подменяются порядком и связью идей.

16. В основании реализма — решимость интеллекта следовать реальности, в основе идеализма — нетерпение рассудка, желающего свести реальность к знанию.

17. Идеализм одной из сторон часто бывает связан с математикой, которая простирает свою юрисдикцию на всю материальную науку, но успехами математика обязана не идеализму, а опыту, который, требуя объяснения, порождает математические методы.

18. Реалисту, таким образом, нечего бояться, что идеализм введет его в противоречие с научной мыслью, потому что ученый-экспериментатор, даже считающий себя идеалистом, мыслит как реалист.

19. Из всех методов самый опасный — «рефлексивный метод». Реалисту достаточно «рефлексии». Когда рефлексия превращается в метод, она становится на место реальности,

выбрасывая из области знания все то, что она не может найти в вещах.

20. Другой признак ложной науки, порожденной идеализмом, следующий: исходя из того, что она называет мыслью, она относится к опытному факту как к невызывающему доверия. Ощущение для нее есть просто устойчивая галлюцинация.

21. Нужно считать ошибочным сам заимствованный идеалистами у скептиков путь рассуждений о снах, обманах чувств и безумии. Если некоторые безумные отрицают существование внешнего мира, то это не причина считать наше существование неким особенным случаем «подлинного безумия».

22. Реалист отличается от идеалиста не тем, что он не может ошибаться, а тем, что, если он ошибается, это есть следствие не неправильно выбранной методологии, а неточного знания объекта.

23. Сказать, что всякое познание имеет дело с восприятием вещи как она есть, вовсе не означает, что интеллект схватывает ее безошибочно. Но познание возможно только при ее восприятии.

24. Третий признак лженауки — необходимость в «обосновании» ее объектов. Это проистекает от ее сомнения в том, что объект существует. Пример — стремление идеалистов «обосновать» мораль, знание и искусство; для реалиста они — укоренены в природе человека.

25. Нужно поэтому избегать рассуждений о ценностях, которые являются лишь трансценденталиями, отделенными от бытия и его подменяющими.

26. Самое трудное для нашего времени — решиться не быть «критическим разумом». Критический разум стремится подчинить вещи подходящей концепции. Поэтому дух критики приводит к дисквалификации действительного. Реалист должен относиться к объекту познания с полным уважением.

27. Уважать объект познания — это значит прежде всего отказаться от его редукции к тому, что требует от него соответствие правилам произвольно выбранного нами способа познания.

28. Таким образом, реалист в противовес идеализму должен всегда держаться того, что всякой области действительности должен отвечать определенный метод исследования.

29. Приходится выбрать либо связь с фактами и свободу от субъективного произвола, либо наоборот. Обратимся к вещам

как к предмету познания, чтобы философия, все лучше с ними сообразовываясь, снова могла бы развиваться.

30. В таком же духе следует читать великих философов, ставших до нас на путь реализма. Не у Фомы Аквинского и не у Аристотеля, но в самих вещах подлинный реалист обнаруживает то, что ищет, однако и тот и другой могут служить водителями к реальности»⁶

Таким образом, мы смогли проследить основные моменты в довольно обширном творческом наследии Жильсона, увидеть то напряженное со-беседование с мыслью средневековья. Но насколько оно плодотворно, должен, наверное, судить каждый из нас, кто внимательно вслушивается в живой диалог современности и истории.

ПРИМЕЧАНИЯ

Жильсон Э. Разум и откровение в средние века // Богословие в культуре средневековья. Киев, 1992. С. 46.

Там же. С. 48.

Там же. С. 9.

Там же. С. 37.

Там же. С. 39.

Красняк Ю. В. Реферат книги «Жильсон Э. Методический реализм» // Работы Э. Жильсона по культурологии и истории мысли. Реферативный сборник. Вып. 2. М., 1988. С. 18 – 21.

Личностное существование, с точки зрения Мунье, обладает парадоксальностью: оно есть человеческий способ бытия и вместе с тем есть нескончаемое завоевание. Сама история личности, история ее самоидентификации есть история персонализации, которое разворачивается по линии нарастания гуманизации человечества. Даже более — суть Вселенной вообще, считает Мунье, это процесс персонализации. В истории же человечества Мунье видит процесс увеличения личностного измерения в человеческом сознании. Ощущение и осознание человека как личности он обнаруживает, что, впрочем, довольно просто, как любой волонтаристский и произвольный подход к истории человечества, в которой, как известно, можно найти подтверждающие любые, даже самые противоречивые концепции, примеры, постоянное стремление к персонализации. Особое внимание им уделяется христианству, которое старается, по его мнению, дать место подлинному торжеству и развитию личности. Даже концепция Троицы, считает Мунье, заключает в себе представление о высшем существе, внутри которого осуществляется диалог личностей. Особое внимание, конечно, к Декарту, который, как подчеркивал Хайдеггер, является начинателем эры субъективизма. Да и все дальнейшее развитие философской мысли, за редким исключением, служит для все большего самоосознания личности.

Обратимся теперь к концепции структуры личностного универсума. Человек — это тело, но и дух (потрясающее открытие Мунье!). Человек, личность прежде всего, как тело погружен в природу, однако сама материальная обусловленность имеет в личности совершенно иное измерение: все, к чему прикасается человек, становится личностно окрашенным, даже самые примитивные свои влечения человек способен превратить в искусство (кулинарное искусство, искусство любви). Таким образом, личность, человек всегда превосходит природу. Возникновение творческой личности осуществляется в результате борьбы двух противоположных тенденций. Одна — это постоянно действующая тенденция к деперсонализации, некая инерция, торможение активности. Другая — это упоминавшийся процесс персонализации, нечто подобное *elan vital*, жизненному порыву А. Бергсона. Этот процесс сквозным эволютивным движением пронизывает Вселенную и имеет своей целью создание личностного универсума, который, считает Мунье, еще в будущем.

В наше время можно говорить лишь об отдельных индивидуальных и коллективных образованиях личностного универсума.

Персонализм, по мнению Мунье, это единственная концепция, которая обеспечивает не только истинное истолкование реальности, но и та концепция, которая имеет практическую значимость. Персонализм исходит из попытки сочетания двух частей человеческого существования: телесного и душевного. Человек включен в природу, но ничто не чуждо так человеческому сознанию, как чистое, слепое, непроницаемое существование. «Я», которое существует телесно, и «я», которое существует субъективно, — это один и тот же опыт. Невозможно мыслить, не обладая бытием, не имея тела. Но личность не может удовольствоваться лишь тем, что природа воздействует на нее, личность исключает пассивность. Согласие, пассивность (это может быть стремление к комфорту, приспособление к вещам) означает рабство. Это рабство преодолевает жизнеутверждающая сила личности, которая оборачивает «принадлежать природе» в «господствовать над ней». Личность, освобождая себя саму, освобождает и все вокруг, она призвана освободить как вещи, так и все человечество. Отношение человека к природе — диалектическое отношение обмена и восхождения. Человек, воздействуя на природу, очеловечивает ее. «То, что мы называем природой, соткано из наших усилий»³. Сама производственная деятельность имеет значимость лишь как подготовка условий для наступления эры личности, когда не будет угнетающей личностью зависимости от необходимости добывать средства для существования. Однако само производство таит в себе опасность подчинения и поглощения личности в процессе воспроизводства. Личность всегда в опасности, поэтому ее удел — трагический оптимизм, который есть постоянная борьба за свободу и развитие.

Коммуникация

Мунье противопоставляет свою доктрину персонализма индивидуализму в отношении «открытости» личности. Задача индивидуализма — сосредоточить индивида на самом себе, персонализма же — рассредоточить его, чтобы перед ним открылись перспективы личностного существования. Личность должна быть открыта Другому. «Благодаря внутреннему опыту личность пред-

стает устремленной к миру и к другим людям, сливающейся с ними в едином порыве к универсальному. Другие личности никак не ограничивают ее, они — залог ее бытия и развития. Личность существует только в своем устремлении к „другому”, познает себя только через „другого” и обретает себя только в „другом”. Первичный опыт личности — это опыт „другой” личности. „Ты”, а в нем и „Мы” предшествуют „Я” или, по меньшей мере, всегда сопровождают „Я”. В природе, которой мы в известной мере подчинены, два разных объекта не могут занимать одновременно одно и то же место в пространстве. Личность, благодаря движению, полагающему ее как бытие, выставляет себя вовне, ex-pose. Таким образом, она по сути своей коммуникабельна, она одна предопределена как бытие... Когда коммуникация ослабляет свою напряженность или принимает извращенные формы, я теряю свое глубинное „я”⁴. Все душевные расстройства связаны во многом с потерей контактов с «другим», из-за этого «я» оказывается не только чуждым «другому», но и чуждым самому себе. Поэтому личность, человек существуют лишь в той мере, в какой существует «другой», и существовать поэтому — это любить. Поэтому и цивилизация, к которой стремится персонализм, — это цивилизация «общностная».

Общностная цивилизация — это общество, в котором действуют следующие принципы.

1. Освободить себя и весь мир (в этом Мунье видит сходство персонализма с христианством и с социалистическими мировоззрениями) может лишь тот, кто сам освободился.
2. Надо не только стремиться понимать себя, но и постигать «другого» как «другого». Это значит — соединять отличные позиции в согласии, в котором не теряются различия.
3. Необходимо взять на себя ответственность и за судьбу другого.
4. Необходимо уметь отдавать. Экономика личности — это экономика дарения.

Общность, считает Мунье, дарует свободу. Акт любви — самый достоверный акт человеческого сознания. Если для Декарта истинно «мыслю, следовательно, существую», то для Мунье «люблю, следовательно, существую». В этом отношении концепция персонализма Мунье противостоит экзистенциализму Сартра, в котором взгляд «другого» и сама его любовь порабащают.

Однако личность не исчерпывается коммуникацией и не обеспечивается только ею. Конечно, коммуникация — необходимое условие существования личности как личности. Но личность начинается, когда начинается личностная жизнь, которая предусматривает способность человека сосредоточиться, уйти в себя. Именно личностная жизнь, обращенность внутрь себя самого дает возможность человеку освободиться от детерминизма, который царствует в природе. Личность как очаг свободы, поэтому есть тайна, поскольку до конца неподвластна причинности. Но личностная жизнь не есть только саморефлексия, погруженность в себя, она есть также интенция, проекция «я». Однако интенция понимается Мунье иначе, чем ее понимал Гуссерль: «Осознавать это дерево — значит быть с ним заодно, среди ветвей и листьев. Как сказали бы индусы, а с ними и романтики, это значит быть этим деревом, испытывать вместе с ним сладостное весеннее пробуждение, расти вместе с ним, раскрываться вместе с его почками, оставаясь при этом самим собой, отличным от него. Внутреннее сознание — не лежбище, где личность обрастает мхом; оно как свет во Вселенной: его не видно, но лучи его проникают повсюду»⁵.

Внутренняя интимность и интенция вовне порождают проблему обладания, ибо человек всегда стремится обладать. Обладание — существенная черта человека, ибо, лишаясь обладания, существование человека лишается и привязанностей, растворяется в объекте. Обладание, для Мунье, — это возможность входить в контакт. Но развитие личности включает в себя, как необходимое условие, отречение от собственности, от самого себя и своих благ. «Личность обретает себя, лишь теряя. Ее богатства — это то, что остается, когда она лишается всего, чем обладала, то, что остается от нее в момент смерти»⁶.

Диалектика становления личности, таким образом, такова: сосредоточение для обретения внутри себя самой себя, а затем рассредоточение. В этом диалектическом, по мнению Мунье, движении и рождается личность, которая обретает не нечто вещественное, а свое призвание. Единство мира личностей и достигается благодаря разнообразию их призваний, которые постигаются как подлинное взаимоотношение.

В конце краткого экскурса остановимся на проблеме трансценденции человека. Мунье полагает, что человек есть движение бытия к бытию, он обретает устойчивость в движении.

Бытие человека поэтому — это трансценденция. Трансценденция же есть постоянное самопреодоление личности, которое есть не только проекция, но и само превосхождение.

Рассмотрев в основных чертах персоналистскую концепцию французского мыслителя Э. Мунье, мы видим большое сходство его метода, особенно в отношении анализа диалектики личности и «другого», с компаративным подходом. Как и компаративистика, Мунье настаивает на необходимости сохранения «другого», его уникальности. Личность как личность становится лишь при коммуникации с «другим», т. е. «другое» есть основа определения личности. Личность всегда направлена на диалог, а сама общностная цивилизация, которая есть цель персонализма, сохраняет индивидуальность. Личность должна быть раскрытой, открытой к «другому», к голосу «иного». Диалектика личности во многом совпадает с той метафизикой/диалектикой, которая предложена была в первой главе исследования, с тем отличием, что она касалась не конкретной индивидуальности, хотя, конечно, история философии также предстает как «голоса» отдельных мыслителей, а скорее обшеметафизических принципов, которые можно применять как к индивиду, так и к идеальным образованиям и системам.

ПРИМЕЧАНИЯ

Мунье Э. Персонализм. М., 1992. С. 10.

Там же. С. 10 – 11.

Там же. С. 32.

Там же. С. 39.

Там же. С. 56 – 57.

Там же. С. 59.

СОВРЕМЕННАЯ И КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА В КОМПАРАТИВИСТСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ



*§ 1. Ху Ши:
реконструкция логического метода
в Древнем Китае*



*§ 2. Фэн Юлань:
конфуцианство, неоконфуцианство
и «новое неоконфуцианство»*



*§ 3. Нисида Китаро:
буддийско-конфуцианско-
западный синкретизм*



*§ 4. Сарвепалли Радхакришнан:
философия «вечной религии»
и классический ведантизм*



*§ 5. Мухаммад Икбал: суфизм
и концепция «совершенного человека»*



*§ 6. Сейид Хосейн Наср:
суфизм в ретроспективе*



*§ 8. Клод Самнер:
историко-философские
и историко-этические экскурсы*



**ХУ ШИ:
РЕКОНСТРУКЦИЯ
ЛОГИЧЕСКОГО МЕТОДА
В ДРЕВНЕМ КИТАЕ**

Один из виднейших китайских философов, социологов, историографов, литературоведов, публицистов и общественных деятелей Ху Ши (1891 – 1962)¹ является автором ряда крупных исследований, опубликованных как на китайском, так и на английском языках². Еще в 1925 году в Шанхае вышло собрание его сочинений в четырех томах³. Но нет в реестре китайских философов XX века другого мыслителя, чьи труды получили столь разноречивую оценку, в том числе и в нашей отечественной литературе. Основным упрек ему делался за «стремление» прочитать историю китайской философии по-прагматистски. В настоящем параграфе мы сосредоточим свое внимание главным образом на его книге «Развитие логического метода в древнем Китае», ибо в ней он, пожалуй, впервые в китайской философии, по крайней мере Нового времени (к слову, в Китае новое время датируется значительно более поздними сроками, чем в Европе), пытался поколебать сложившуюся на Западе, да и во многом в Китае, точку зрения об отсутствии в Древнем Китае логики.

Напомним читателю, что эта его крупная философская работа опубликована в Китае под названием «История китайской философии» в 1922 году. Интересно отметить, что когда наш известный востоковед — китаист академик В. М. Алексеев смог ознакомиться с этой книгой, являющейся по сути дела его докторской диссертацией, то он вскоре, в 1923 году, написал на нее рецензию, напечатанную в журнале «Восток» (1925 год, кн. 5, с. 237 – 242), суть которой может быть выражена в следующих его словах: книга имеет «огромное для синологии значение»⁴. Он подчеркивает, что она «написана блестяще», хотя ее

автору, т. е. Ху Ши, в это время было всего 26 лет. Напомним, что именно в возрасте 26 лет (в 1917 г.) Ху Ши защищает в Колумбийском университете докторскую диссертацию на тему «Развитие логического метода в Древнем Китае». В рецензии В. М. Алексеева не только приводятся основные биографические данные о Ху Ши, которые удалось ему почерпнуть из дошедшего до России «кружным путем» справочника «Who's who in China» за 1920 год, но и дается сжатая содержательная характеристика данной работы Ху Ши.

Для начала В. М. Алексеев дает свой перевод основных глав диссертации-книги «Развитие логического метода в древнем Китае». Введение: логика и философия. Историческая подпочва. Конфуцианская логика. Биография Конфуция. Проблема Конфуция. «Книга перемен». Сян – «Идеи». Цы – суждение. Выпрямление имен и суждение. Логика Мо Ди и его школы. Прагматический метод. Три закона суждений. Логика и тексты новомоистов. Познание. Дедукция. Индукция. Хуэй-цзы и Гунсунь Лун. Эволюция и логика. Теории естественной эволюции. Логика Чжуан-цзы. Сюнь-цзы о природе и прогрессе. Его логика. Логика «закона». Заключение.

Мы сознательно привели полностью перевод В. М. Алексеевым глав диссертации-книги Ху Ши «Развитие логического метода в древнем Китае», поскольку имеем перед собой английское издание этой книги⁵ (В. М. Алексеев пользовался, разумеется, первым шанхайским изданием 1922 года). По всей вероятности, в целях экономии места в своей рецензии он не говорит ничего о том, как структурно построена книга. А выглядит она следующим образом: состоит она из теоретико-методологического введения: «Логика и философия» и четырех частей. Первая идет под названием «Историческая подпочва» и не содержит в себе никаких глав. Вторая же часть — «Конфуцианская логика» — содержит в себе биографическую справку (заметку) и пять глав, соответственно под следующими названиями: 1) Проблема Конфуция, 2) Книга перемен, 3) Сян или «Идеи», 4) Цы или суждение, 5) Выправление имен и суждение. Третья часть диссертации-книги «Логика Мо Ди и его школы» построена несколько по-иному. Она состоит из книг, соответственно под названиями: Книга I — вводная, Книга II — Логика Мо Ди, включающая в себя две главы (1-я — Прагматический метод, 2-я — Три закона суждений), Книга III — Логи-

ка неомоизма, включающая в себя, в свою очередь, шесть глав (1-я — Неомоистские тексты, 2) Познание, 3) Причина, форма и дедукция, 4) Индукция, 5) Хуэй-цзы и Гунсунь Лун и 6) То же самое (Выводы). Четвертая часть диссертации-книги «Эволюция и логика» состоит из пяти глав (1-я — Теории естественной эволюции, 2) Логика Чжуан-цзы, 3) Сюнь-цзы о природе и прогрессе, 4) Сюнь-цзы: логика, 5) Логика закона. Эпилог.

Полагаем, что приведенная нами структура книги Ху Ши поможет читателю, не имеющему перед собой этой книги, нагляднее представить замысел ее автора. А выражен он им уже в предисловии к своей книге, а точнее — в теоретическом «Введении». Дело в том, что в «Предисловии», идущем в книге раньше теоретического «Введения», Ху Ши пишет, что «объект и проблемное поле (score) настоящего исследования я указал в вводной главе»⁶, к которой мы перейдем немного позднее.

А сейчас укажем на те моменты из «Предисловия», которые особо выделяются Ху Ши. Это прежде всего изложение им методов рассмотрения (проблемы) в данном очерке (исследовании) и его основных исходных пунктов, исходя из традиционной учености в Китае. Далее, это указание на то, что выбор исходного материала составляет по сути дела первую проблему. Из пяти называемых книг конфуцианства Ху Ши берет только «Книгу поэзии» во всей полноте и умышленно воздерживается от цитирования чего-либо из «Книги Истории» и «L1 K1», за исключением ее второй книги, которая ему представляется как подлинная. Далее Ху Ши перечисляет еще несколько книг, которые он исключает из сферы своего источниковедческого материала из-за того, что они имеют, по его мнению, сомнительную подлинность. Что же касается трудов, содержащих позднейшие интерполяции, Ху Ши считает своим долгом как ученого, претендующего на своего рода историческое исследование по проблемам логики в Древнем Китае, относиться с особой осторожностью к выборочному цитированию. В этой связи он напоминает, что он использует лишь несколько глав как из Чжуан-цзы, так и из Сюнь-цзы.

Следующей очень важной проблемой для Ху Ши при подготовке данной книги явилась критика текстов и их интерпретация. Он отмечает при этом, что с пользой для своего дела использует тот опыт критики текстов, который достигнут за последние два столетия, в том числе и филологическими

исследованиями. Для Ху Ши важнее всего определить подлинность используемого им источниковедческого материала. Такую мерку он называет «высшим критицизмом». Для него высший критицизм должен проявляться в определении дат, поскольку, по его мнению, китайские историки проявляли слишком большую беззаботность при определении дат философов, о которых идет речь в его труде. Ху Ши заявляет, что он принимает без всякого вопроса лишь одну дату, а именно даты жизни Конфуция. Во всех остальных случаях Ху Ши считает своим долгом и правом отвергать все некритические приписывания дат и определять даты, стоя на почве внутренней очевидности и современных свидетельств⁷.

Приведенные нами почти в полном виде суждения Ху Ши свидетельствуют о том, что он стремится в своем исследовании стоять на почве строгой научности. Об этом хочется сказать особо в связи с тем, что в пятидесятые годы, да, пожалуй, и позже, как в самом Китае, так и вне его, часто раздавались голоса о том, будто данная книга Ху Ши, равно как и многие другие, страдает субъективностью, отсутствием научной строгости и т. д.

Завершая рассмотрение «Предисловия», укажем еще на два момента, которые Ху Ши счел необходимым особо отметить. Первый момент касается трудностей методологического и иного порядка, возникающих при стремлении осуществить «интерпретацию и конструирование или реконструирование философских систем»². Интересно отметить при этом признание Ху Ши в том, что он более удачлив, чем ранние комментаторы и критики, поскольку получил много «плодотворных советов от своего изучения истории европейской философии». И вот фраза, которая свидетельствует о признании Ху Ши большой эвристической роли компаративистских исследований: «Только те, кто имел сходные опыты в сравнительных исследованиях, например, в сравнительной философии, — могут верно оценить важность (value) западной философии в помощи моей интерпретации древнекитайских мыслительных систем»⁸.

В заключение «Предисловия» Ху Ши считает уместным включить еще два пункта. Первый касается той высокой роли «Книги перемен», относящейся к традиционному китайскому учению, которую она сыграла в осуществлении Ху Ши интерпретации указанных в оглавлении книги философских течений в Древнем Китае. Он считает «Книгу перемен» логическим тру-

дом, помогающим лучше, чем какое-либо другое сочинение, разрешить те трудности, которые возникли в ходе исследования у него. Наконец, Ху Ши считает, что рассмотренные в его книге «Книги 32 – 37» Мо Ди, возможно, будут полезны для будущих исследователей и в этой сфере исследования.

Стоит напомнить, что данное «Предисловие» написано Ху Ши в июне 1917 года на борту корабля «Императрица Японии», на котором он возвращался в Китай после успешной защиты своей докторской диссертации в Колумбийском университете⁹. Это, по всей вероятности, самое раннее сообщение Ху Ши о том, что он собирался сделать в своей книге и что уже к тому времени сделал. Такое полное наше сообщение о содержании этого совсем небольшого по объему «Предисловия» было вызвано тем, что в нем он по сути дела резюмирует свой методологический подход к исследованию всей истории китайской философии, а не только к реконструкции логического метода в истории древнекитайской философии.

Исследовательское кредо Ху Ши изложено им во введении: «Логика и философия». Принимая во внимание его значительный объем и в то же время крайне ограниченный объем нашего параграфа, остановимся лишь на самых важных идеях, теоретико-методологических установках, выдвигаемых и обосновываемых во «Введении». Исходная идея Ху Ши выражена уже в первом абзаце, начинающемся со следующего утверждения: «То, что философия обуславливается своим методом и что развитие философии зависимо от развития логического метода, являются фактами, находящими обильные иллюстрации в истории философии как Запада, так и Востока»¹⁰. В подтверждение данного утверждения им делаются ссылки на «Рассуждение о методе» Р. Декарта и «Новый Органон» Фр. Бэкона, а также на многочисленные примеры подобного рода из истории китайской философии. Далее им делается разбор этих примеров. Особое внимание Ху Ши уделяется Ван Янмину, который отбросил (rejected) метод Сунской школы и основал Новую школу¹¹.

Вторая важная идея, выдвигаемая Ху Ши во «Введении», заключается в утверждении, что за последние 900 лет истории китайской философии он не находит фактов, свидетельствующих о глубоком влиянии логического метода на развитие философии. Философы эпохи Сун и Мин ограничили философию реальностями человеческих «дел» и отношений. А если братья Чэн и Чжу Си и развивали индуктивный метод, то это лишь их

частный подход к логическому методу как целостности. Третья идея, высказанная Ху Ши во «Введении», фокусирует внимание на том, что «развитие философии и науки в современном Китае очень страдало от отсутствия адекватного логического метода»¹². Отсюда, заключает Ху Ши, в условиях, когда Китай вошел в контакт с другими мировыми мыслительными системами, «отсутствие методологии в современной китайской философии может теперь быть восполнено введением в Китай философских и научных методов, которые были развиты в западном мире, начиная с времен Аристотеля до наших дней»¹³.

Четвертая идея, переключаясь в какой-то мере с второй и третьей, заключается в оценке конфуцианства и неоконфуцианства с точки зрения присутствия в них логического метода, точнее — степени и формы его присутствия. Ху Ши заявляет, что новые школы периодов Сун и Мин «омолаживали давно умершее конфуцианство путем прочтения его через два логических метода, которые ему никогда не принадлежали»¹⁴. Но и у этих методов он находит существенные пробелы, делающие их во многом бесплодными. Например, логический метод философов школы Сун, по мнению Ху Ши, страдал отсутствием экспериментальной процедуры, непризнанием активной и направляющей роли мышления (*mind*) в исследовании вещей; и наконец, это конструирование (сведение) «вещей» к отношениям. Ху Ши полагает, что будущее китайской философии будет зависеть от того, насколько она освободится от моралистических и рационалистических пут конфуцианства и насколько будут возрождены идеи неконфуцианских школ V, VI и III веков нашей эры, а также от того, как будут учтены достижения Запада в области логики и научных теорий. Ху Ши против воскрешения конфуцианства, равно как и всей древнекитайской философии в канонизированном виде. Заявляя, что предпринятая им попытка реконструкции логического метода в Древнем Китае носит по преимуществу педагогический характер в вышеуказанном смысле слова, Ху Ши заканчивает свое «Введение» знаменательной фразой: «Пусть это исследование, являющееся первым в своем роде для какого угодно языка, не исключая и китайского, послужит ознакомлению западного мира с великими школами мысли в Древнем Китае!»¹⁵ Эту цитату мы привели для того, чтобы не согласиться с теми критиками Ху Ши в Китае и вне его, которые вменили ему в «вину» якобы отсутствие у него гордости за свою, китайскую, философию, космополитизм и т. д.

Приведенные нами суждения Ху Ши относительно его замыслов при написании книги, исходных теоретико-методологических положений помогут лучше понять ход его мысли от главы к главе. Мы не имеем возможности сколько-нибудь подробно рассматривать эти главы (это дело монографического и, возможно, не одного исследования, памятуя при этом, что пока нет перевода этой книги на русский язык). Поэтому остановимся лишь на основных суждениях Ху Ши, касающихся проблемы логического метода в Древнем Китае.

В первой части «Историческая подпочва» Ху Ши специально подчеркивает цель и временные границы своего исследования: это «изучение первого периода китайской философии с специальным обращением к развитию метода философии. Главный тезис данного исследования состоит, таким образом, в истории начала и роста логики в Древнем Китае, в то время как другие фазы философии, такие как теории морали, политики, образования, обсуждаются только в той мере, в какой они служат иллюстрацией практических положений теорий логики...»¹⁶. Ход рассуждений Ху Ши следующий: Китай проходил от века поэтов к веку софистов, а от него — к веку логики¹⁷. Первым софистом он считает Лао-цзы, называя его Протагором Древнего Китая¹⁸.

Во второй главе «Конфуцианская логика» Ху Ши связывает возникновение конфуцианской логики с «Книгой перемен», равно как платоновской логики с гераклитовской доктриной изменения как реакцией на нее¹⁹. Процесс становления конфуцианской логики прослеживается Ху Ши сквозь призму Приложений Конфуция к «Книге перемен». Он полагает, что «наиболее важной логической доктриной в «Книге перемен» является доктрина сянь — идеи²⁰, и соответственно «идеи» как идеальные формы составляют ядро конфуцианской логики. Ху Ши сравнивает «идеи» в конфуцианской логике с «формальными причинами» у Аристотеля и частично с понятием форм у Фр. Бэкона²¹. Теорию суждения, как вторую часть логики, наряду с идеями, Ху Ши находит в «Книге перемен». Речь идет о «Ць» или суждении. Ху Ши делает при этом некоторые экскурсы в историю становления древнегреческой логики. Он полагает, что Конфуций рационализировал Цы. Важно обратить внимание на следующее заявление Ху Ши: «Наше исследование логики Конфуция начинается от доктрины выпрямления имен как центральной проблемы в конфуцианстве»²².

Ху Ши, рассматривая логику Мо Ди и его школы²³, в третьей главе своей книги акцентирует свое внимание на следующих

моментах: 1) различие ранних моистов и неомоистов (в литературе предпочтение отдается термину «поздние моисты»); 2) сближение моизма как системы мысли с утилитаризмом и прагматизмом (об этом у нас пойдет речь в специальном параграфе другой главы; 3) объявление Мо Ди основателем религии. Следует отметить, что Ху Ши не удалось, на наш взгляд, полностью раскрыть логические взгляды Мо Ди, хотя заслуживает особого внимания его тезис о том, что «открытие Мо Ди «Субъекта» составило эпоху в истории китайской логики»²⁴. Вкладом Мо Ди в развитие логики в Древнем Китае Ху Ши считает его метод о «Трех законах суждений». Каждый закон рассматривается Ху Ши довольно подробно в контексте понятия метода рассуждения и аргументации. Им рассматривается специально так называемая негативная аргументация. Ху Ши полагает, что теория прямого наблюдения Мо Ди может рассматриваться как начало эмпиризма. Анализ логического метода Мо Ди ведется Ху Ши в сопоставительном плане с логическим методом Конфуция. Логика «неомоистов» рассмотрена Ху Ши довольно подробно, с привлечением широкого спектра источников и прослеживается по ряду ведущих проблемных полей: познание, причина, форма, дедукция. Иногда Ху Ши находит некоторые параллели логике неомоистов в древнеиндийской логике²⁵.

В рамках неомоистской школы Ху Ши весьма оригинально рассматривает парадоксы Хуэй-цзы и Гунсунь Луна. При этом акцент делается на логический контекст каждого парадокса. Правда, и тут он находит «прагматический» аспект («прагматические» решения — кавычки даны самим Ху Ши). Компаративистский подход Ху Ши к анализу парадоксов Гунсунь Луна виден и в том, что он их в определенном отношении отождествляет с апориями Зенона²⁶.

В последней, четвертой части «Эволюция и логика» акцент делается на показ влияния эволюционистской философии на логические теории своего времени, с частыми обращениями к взглядам таких европейских мыслителей, как Гегель, Спенсер, Бергсон. Логика Чжуан-цзы, одного из выдающихся древнекитайских даосистов, рассматривается Ху Ши в контексте соотношения эволюции и логики. Принцип, которого при этом придерживались Ху Ши, для нас не совсем ясен. Логические идеи Сюнь-цзы, рассматриваемые также в контексте «Эволюции и логики», относятся Ху Ши в принципе «к конфуцианской логике, сильно

модифицированной под влиянием поздних и неконфуцианских школ»²⁷. В заключительной главе книги «Логика закона» речь по сути дела идет о логике в контексте социально-политических и правовых отношений. Здесь фигурирует имена Мэн-цзы, видного конфуцианца, Хань Фэй-цзы и ряда других китайских философов разных эпох в рамках древнекитайской истории.

Такова в самом общем виде логика и панорама идей Ху Ши о логическом методе в Древнем Китае.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Ху Ши. Китайская философия. Энциклопедический словарь. / Под ред. М. Л. Титаренко. М., 1994. С. 389 – 391.

Shih Hu: 1) The Development of Logical Method in Ancient China. Second Edition. New York, 1968: (First edition by University of Chicago 1934). Чжунго чжэсюе ши даган. Чанше, 1938. Т. 1. (Очерк истории китайской философии); Реферат этой работы подготовлен В. В. Зайцевым. Актуальные проблемы истории китайской философии, М., 1983.

Более подробно читатель может узнать о трудах Ху Ши по книге В. Г. Бурова «Современная китайская философия». М., 1980, а также по статье З. Р. Гафуровой «Очерки по истории древнекитайской философии Ху Ши».

// Тем. сб. ст. «Из истории китайской философии: становление и основные направления (даосизм, буддизм, неоконфуцианство)». Редколлегия: Н. П. Аникеев, А. А. Баженова, В. Г. Буров. М., 1978.

Алексеев В. М. Наука о Востоке. М., 1982. С. 355.

The Development of Logical Method in Ancient China, by Hu Shih. Second edition. New York, 1963.

Ibid. P. 6.

Ibid. P. 2.

Ibid. P. 2.

Ibid.

Ibid. P. 2 – 3.

Подробно об учении Ван Янмина см.: Кобзев А. И. Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983.

The development of Logical method in Ancient China, by Hu Shih. Second edition. New York, 1963. P. 1.

¹³ Ibid. P. 6.

¹⁴ Ibid. P. 10.

¹⁵ Ibid. P. 10.

¹⁶ Ibid. P. 1.

¹⁷ Ibid. P. 20.

¹⁸ Ibid. P. 13.

¹⁹ Ibid. P. 28.

²⁰ Ibid. P. 35.

²¹ Ibid. P. 39.

²² Ibid. P. 46.

²³ Более подробно о логике Мо Ди и его школы читатель может узнать из книги М. Л. Титаренко «Древнекитайский философ Мо Ди, его школа и учение». М., 1985. Там же можно найти оценку подхода Ху Ши как к этой проблеме, так и к некоторым другим, например к религии.

Shih Hu. The development of logical method in ancient China. P. 68.

Ibid. P. 107.

Ibid. P. 120.

Ibid. P. 159.

**ФЭН ЮЛАНЬ:
КОНФУЦИАНСТВО, НЕОКОНФУЦИАНСТВО
И «НОВОЕ НЕОКОНФУЦИАНСТВО»**



Фэн Юлань (1895 – 1990) —

один из выдающихся китайских философов первой половины XX века, чьи историко-философские труды получили широкую известность далеко за пределами Китая, переведены на английский, французский и некоторые другие языки мира, но, к сожалению, пока нет их перевода на русский язык. Он особенно известен как создатель так называемого нового неоконфуцианства (синь-ли сюэ). О нем мы можем прочитать в нашей отечественной, философско-энциклопедической литературе¹.

В последнее время его учение становится все больше предметом пристального внимания со стороны наших отечественных философов, как в рамках общих компендиумов или отдельных статей по современной китайской философии², так и уже — специальных исследований³. В той или иной форме и степени к его историко-философским трудам обращаются все наши отечественные философы-китаисты. Мы не имеем возможности в данном небольшом параграфе, посвященном специально одному лишь аспекту философского творчества Фэн Юланя, даже перечислить имена и труды этих отечественных исследователей.

Итак, перейдем непосредственно к рассмотрению вопроса о том, как в историко-философских трудах Фэн Юланя развивается тема конфуцианства в ее генезисе и историческом развитии: конфуцианство, неоконфуцианство и новое неоконфуцианство. В своем кратком очерковом наброске мы будем опираться на два доступных для нас в языковом отношении и имеющиеся в нашем распоряжении сочинения Фэн Юланя:

речь идет о двухтомнике «История китайской философии» (на английском языке)⁴, «Кратком очерке китайской философии» (на французском языке)⁵, и о «Книге источников по китайской философии», переведенной на английский язык и дополненной американским философом китайского происхождения Вин-цит Чжанем⁶.

Фэн Юлань выделяет шесть следующих главных философских школ в Древнем Китае: конфуцианская, моистская, школа имен, легистская, школа инь-ян и даосская. Мы не будем специально интересоваться ни выяснением вопроса, какими критериями отбора он руководствовался, ни принципами, лежащими в основе именно такой последовательности расположения школ, ни всеми теми многочисленными экскурсами, которые Фэн Юлань делает в историю взаимоотношения всех этих вышеназванных шести школ. Здесь лишь в самом общем виде отметим, что по объему конфуцианство занимает в вышеуказанных нами трудах Фэн Юланя, особенно в двухтомнике, самое большое место. И это не случайно, ибо он все же приверженец конфуцианства, пусть и в его самой постконфуцианской форме.

Непосредственно конфуцианству, т. е. учению Конфуция и его последователей в Древнем Китае, Фэн Юлань в своей двухтомной истории философии (т. 1) посвящает ряд глав. Сначала просто назовем их: глава IV «Конфуций и начало конфуцианства», глава VI «Мэн-цзы и его школа конфуцианства», глава XII «Сюнь-цзы и его школа конфуцианства», глава XIV «Конфуцианцы династии Цзинь и Хань», глава XVI «Конфуцианская дискуссия о шести дисциплинах и окончательный триумф конфуцианства». В «Кратком очерке истории китайской философии» Фэн Юланя древнекитайскому конфуцианству непосредственно посвящен ряд глав: четвертая «Конфуций — первый учитель», седьмая «Идеалистическая тенденция конфуцианства: Мэн-цзы», тринадцатая «Реалистическая школа конфуцианства Сюнь-цзы», пятнадцатая «Конфуцианские метафизики». В ряде других глав, посвященных древнекитайской философии, конфуцианство присутствует в их названиях, но в сопряжении с другими философскими школами. Это главы: пятая «Мо-цзы — первый противник Конфуция», восемнадцатая «Влияние конфуцианства и ренессанс даосизма».

Уже перечисление глав говорит о том большом внимании, которое Фэн Юлань уделял анализу конфуцианства как одного из главных философских школ Древнего Китая. Более того, начиная свой первый том с общего обзора «Периода философов» (глава вторая), третью главу Фэн Юлань обозначает многозначительным названием «Философская и религиозная мысль до Конфуция». Таким образом, вполне резонно получается, что Конфуций характеризует собой переломный момент в истории развития китайской мысли: переход от анонимной по сути дела философии (а точнее — во многом предфилософии) — к личной, персонализированной философии (вспомним слова Фэн Юланя «Конфуций — первый учитель (мэтр)»), вынесенные им в название пятой главы его «Краткого очерка по древнекитайской философии»).

Основные идеи, излагаемые Фэн Юланем в главе четвертой, открывающей непосредственный его подход к анализу творчества Конфуция⁷ и начала конфуцианства, можно резюмировать следующим образом. Это прежде всего подчеркивание Фэн Юланем исключительной роли Конфуция в китайской истории: он первым сделал обучение и воспитание людей своей профессией, выступил популяризатором древнекитайской культуры и образования. В этой связи Фэн Юлань проводит аналогию его деятельности с деятельностью древнегреческих софистов в их первоначальном, позитивном смысле, т. е. не в том, как их стал позже обозначать Платон, придав термину «софистика» нарицательный смысл. Влияние Конфуция на китайскую историю Фэн Юлань сравнивает с влиянием Сократа на Западе⁸. Фэн Юлань стремится выйти за рамки традиционно принятого на Западе и частично в Китае подхода к Конфуцию лишь как к создателю нравственной и социально-политической философии.

В конфуцианской концепции «выпрямления» имен Фэн Юлань видит глубокую логико-гносеологическую, шире — метафизическую основу. Он считает, что Конфуций дал логическое обоснование существованию старых институтов и ритуалов, внес значительный вклад в разработку учения о природе человека, являлся своего рода зачинателем «человеческой психологии»⁹. Нам представляется в этом свете, что Гегель был не прав, когда все учение Конфуция сводил лишь к нравственной философии, в которой не нашел «ничего замечательного», и вообще отрицал у него какую-либо спекулятивную философию¹⁰.

Нам представляется, что более взвешенная оценка философии Конфуция дается в работах наших отечественных китайстов. «В доктрине Конфуция, — пишет Л. С. Васильев, — не оказалось места мистике и иррационализму, онтологии и космогонии, абстрактным метафизическим спекуляциям. Даже небо — единственная метафизическая субстанция, представленная в главном конфуцианском трактате «Лунь юй», — выступает не в виде божества, а верховного регулирующие-контролирующего начала. В то же время характерными чертами философии Конфуция следует считать подчеркнутый рационализм, дидактику, сильный акцент на социальную этику, административную политику — словом, именно то, что стояло в центре мыслителей до него»¹¹.

Отсутствие абстрактно-метафизических спекуляций в учении Конфуция не означает, однако, того, что основные конфуцианские термины: жэнь (гуманность), и (справедливость), ли (ритуал), чжи (ум), равно как и другие термины, не содержали в себе онтологического и гносеологического содержания. Нам представляется, что это хорошо разъяснено в нашей литературе¹², равно и раскрыта «философия слова» в раннем конфуцианстве¹³. Завершая наш экскурс в отечественную литературу, посвященную Конфуцию и раннему конфуцианству, сошлемся еще на одно интересное суждение, в данном случае А. С. Переломова об обращении Конфуция к понятию Дао. «...В отличие от Лао-цзы он связывает Дао лишь с одной темой — человеком. Выражаясь современным языком, Конфуция не интересовали проблемы онтологии и гносеологии, о чем свидетельствует текст „Лунь юя”. Но, зная уже, какое значение имело это понятие, он использовал его, может быть даже несколько прагматически, с единственной целью — показать, какое большое значение придавал он проблеме воспитания нового человека — человека, способного жить в сооружаемой им модели общества и государства... Дао в „Лунь юе” означало весь комплекс идей, принципов и методов Конфуция, т. е., по существу, всю суть его учения, с помощью которого он собирался направить человека на путь истинный, управлять им, воздействовать на него»¹⁴.

Из раннего конфуцианства мы уделили столь большое внимание оценке философии Конфуция не только потому, что хотели показать некорректность оценки Гегелем роли Конфуция в истории китайской философии, но и каким-то образом

сопоставить оценки, данные Фэн Юланем и нашими современными отечественными китаистами. Полагаем, что у последних нет принципиальных расхождений по этому вопросу с Фэн Юланем, но нюансы имеются.

Не имея возможности сколько-нибудь подробно рассмотреть последующие главы двухтомника Фэн Юланя, относящиеся к раннему и позднему конфуцианству (до неоконфуцианства), выделим несколько интересных и важных идей в историко-философском плане. Так, например, в главе шестой («Мэн-цзы и его школа конфуцианства») Фэн Юлань трех основных представителей конфуцианства — Конфуция, Мэн-цзы и Сюнь-цзы — сравнивает соответственно с Сократом, Платоном и Аристотелем¹⁵.

Он сравнивает идеал правителя у Мэн-цзы с идеалом правителя у Платона в его диалоге «Республика»¹⁶. Этико-философская и этико-социальная часть учения Мэн-цзы, первого главного продолжателя учения Конфуция, находят свое отражение, по мнению Фэн Юланя, в его теории о доброте человеческой природы и своего рода синтетической теории, связующей представления Мэн-цзы о небе, человеческой природе и так называемой «движущей силе».

Фэн Юлань показывает большое сходство идей Мэн-цзы и Аристотеля в подчеркивании роли разума как того, чем человек отличается от животного, и в то же время указывает, что оба (и Мэн-цзы, и Аристотель) видели и то общее, что объединяет человека и животное¹⁷. Хотелось бы особо выделить важную мысль Фэн Юланя о том, что понимание Мэн-цзы Неба, как явления этического и неэтического порядка, о влиянии неба на четыре начала в человеческой природе (доброта, справедливость, пристойность и мудрость) являются «метафизическим базисом (для) доктрины о доброте человеческой природы»¹⁸. Фэн Юлань выделяет в учении Мэн-цзы о небе, человеческой природе и «движущей силе» некоторые элементы мистицизма и в этом плане находит сходства его учения с буддизмом и даосизмом¹⁹. Он говорит, что из европейских мыслителей идеи мистицизма в буддизме, вообще в восточной философии особо интересовали Шопенгауэра.

В главе двенадцатой «Сюнь-цзы и его школа конфуцианства» Фэн Юлань говорит о резкой полемике Сюнь-цзы с Мэн-

цзы по вопросу о природе человеческой души. Если Мэн-цзы считал, что человек от природы добр, то Сюнь-цзы, наоборот, полагал, что «человек в своей природе зол» и лишь в результате целенаправленного обучения и воспитания он может стать добродетельным. Сюнь-цзы, следуя за Конфуцием, обожая его и даже чрезмерно возвеличивая, считал важнейшим моментом процесса обучения и воспитания изучение классических текстов и следование тем правилам морали, которые устанавливала конфуцианская этика. Применяя западную схему деления философов на материалистов и идеалистов, Фэн Юлань относит Мэн-цзы к идеалистической школе («идеалистической тенденции»), а Сюнь-цзы — к «полуматериализму»²⁰. Он считает Сюнь-цзы создателем системы психологии, особенно что касается учения об эмоциях²¹. Фэн Юлань подчеркивает ту роль, которую сыграл Сюнь-цзы в систематизации и продолжении учения Конфуция и Мэн-цзы о «выпрямлении имен»²². Объем данного параграфа не позволяет нам продолжить рассмотрение взглядов Фэн Юланя на конфуцианцев периодов Хань и Цзинь, а также на конфуцианскую дискуссию о шести дисциплинах.

Перейдем к изложению основных идей Фэн Юланя относительно неоконфуцианства. Этот этап в эволюции конфуцианства Фэн Юланем рассматривается во втором томе его «Истории китайской философии». Начинает он свое изложение с главы (XII) «Чжан Цзай и братья Чэн».

Он считает, что братья Чэн: Хао и И (XI век) являются «подлинными создателями школы неоконфуцианства»²³, хотя задолго до них ряд важных идей в этом направлении уже был высказан некоторыми конфуцианцами²⁴. Фэн Юлань выделяет в неоконфуцианстве две школы: 1) школа братьев Чэн (школа законов или принципов) и 2) школа Лу Ван (школа духа) (XII в. — начало XV в.). Между этими школами, по мнению Фэн Юланя, существует различие фундаментального философского порядка²⁵. Поскольку сам Фэн Юлань придерживался учения братьев Чэн и Чжу Си, то и остановим немного внимания на главах, посвященных этим мыслителям, не вдаваясь в детали. Он в своей двенадцатой главе своего двухтомника учение братьев Чэн рассматривает в двух планах: во-первых, в сопоставлении со взглядами Чжан Цзая и, во-вторых, в сопоставлении взглядов Хао и И Чэн (с точки зрения выявления между ними

общего и различного (отличного)) в их понимании природы Неба, Земли, добра и зла. Особое внимание уделяется им изложению теории братьев Чэн о духовном совершенствовании, их отношению к Мэн-цзы по данному вопросу. Особое внимание Фэн Юлань уделяет при этом понятию Ли (И) или «Принципу» и понятию Ци (эфир, небо, материя). Принцип (ли) в качестве идеальной формы сближается им с понятием «идеи» или «формы» в древнегреческой философии. И в этом пункте он видит параллели в развитии греческого и китайского концептуального аппарата, системы понятий²⁶. Фэн Юлань тут же приводит еще один пример из истории греческой философии: теория идей Платона испытала влияние «нумерологии» (учения о числах) Пифагора. Неоконфуцианство, в свою очередь, сходным образом испытало влияние китайской рационалистической школы при формулировании своей теории Принципа.

Чжу Си в двухтомнике Фэн Юланя выделена специальная (тринадцатая) глава. Он очень высоко оценивает философскую деятельность Чжу Си, потому что ему принадлежит заслуга синтеза идей всех предшественников. Благодаря своим сочинениям и комментариям на труды классиков, Чжу Си, по мнению Фэн Юланя, привел рационалистическую школу в неоконфуцианстве «к полной зрелости»²⁷. Главную же теоретическую заслугу Чжу Си он видит в дальнейшем развитии и обосновании учения о Ли-принципе и его соотношении с пневмой-ци. Не случайно Фэн Юлань главу «Чжу Си», после небольшой преамбулы, начинает с изложения взглядов Чжу Си на «Принцип» (ли) и «Высший предел»²⁸. Опираясь на «Беседы» Чжу Си, Фэн Юлань дает всестороннюю их характеристику Принципа как закона. У каждой вещи имеется свой принцип: без него вещь не может существовать²⁹.

Фэн Юлань, комментируя Чжу Си, говорит, что у него «Принцип» представляет собой «чистый, пустой и широкий мир», не способный что-либо производить, не обладая творческой силой, принцип, трансцендентный по отношению к времени и пространству, обладает зато «волевым планом», т. е. без него не может осуществиться творческий процесс. В учении Чжу Си Фэн Юлань выделяет также такие подразделы, как учение о природе человека и других живых существ, о духовном совершенствовании (развитии) человека. Касаясь последнего момента,

Фэн Юлань снова возвращается к понятию принципа. «Принцип, — говорит он, — метафизичен и абстрактен и не может быть физически воспринят»³⁰. В области политической философии Фэн Юлань обнаруживает сходство идей Чжу Си и Платона («царь-философ» Платона и мудрый правитель Чжу Си). В политической философии Чжу Си Фэн Юлань обнаруживает влияние даосизма: моральный закон Дао. Завершается глава о Чжу Си рассмотрением основных линий критики Чжу Си буддизма, рассматривающего все вещи феноменального мира лишь как иллюзию (майя).

Поскольку нам недоступна работа Фэн Юланя «Новое неоконфуцианство» на китайском языке, а перевод ее на европейские языки мы не обнаружили, о сути его учения о новом неоконфуцианстве мы можем судить как по отдельным пассажам из работ отечественных философов-китаистов, так и по работе Вин-цит Чжэня «Книга источников (Хрестоматия) по китайской философии». (В скобках заметим, что многие основные идеи нового неоконфуцианства Фэн Юлань изложил в своих обзорах работ братьев Чэн и Чжу Си, о чем мы говорили немного выше.) В работе Вин-цит Чжэня имеется раздел «Новое рационалистическое конфуцианство Фэн Юланя», с небольшой биографической справкой о нем³¹. Отмечается, что в 1939 году вышла работа Фэн Юланя под названием «Новая рациональная философия», опирающаяся на идеи неоконфуцианской школы принципа братьев Чэн и Чжу Си, а также даосизма.

Далее излагаются четыре принципа этой школы:

- 1) Принцип делает вещь тем, что она есть, т. е. таковой;
- 2) если имеется принцип, то должна существовать и «материальная сила», благодаря которой вещь и существует. Принцип является формальным логическим понятием;
- 3) наличие субстанции Дао, т. е. Вселенная, является «универсальной операцией» или великим функционированием, через которое осуществляется непрерывное изменение;
- 4) имеется Великое Целое, Дао, или Небо, в котором, согласно буддизму и неоконфуцианству, одно во всем и все в одном. Это также абстрактное понятие. В западной философии это выражается понятием Абсолюта.

Понятия принципа, материальной силы и субстанции Дао могут быть соответственно сравнимы с понятиями бытия,

небытия и становления. Великую заслугу Фэн Юланя Вин-цит Чжан видит в том, что он ввел в неоконфуцианство новые идеи относительно логических понятий. Он фундаментально трансформировал неоконфуцианство: из имманентного он сделал его трансцендентным. В конце разбора Винт-цит Чжан приводит отрывки из трудов Фэн Юланя, призванных проиллюстрировать его новое неоконфуцианство, или новое реалистическое конфуцианство. Подборка идет таким образом:

1. Мир и Принцип.
2. Принцип и материальная сила.
3. Дао, Субстанция и функция и универсальная операция.
4. Принцип и Природа.

ПРИМЕЧАНИЯ

Фэн Юлань. Философский энциклопедический словарь. М., 1989. С. 720; Фэн Юлань. Китайская философия. Энциклопедический словарь. / Под ред. М. Л. Титаренко. М., 1994. С. 363 – 365.

Буров В. Г. Современная китайская философия. М., 1980 (см. указатель имен, с. 309); Переломов Л. С. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. М., 1981. С. 259 – 262; Кобзев А. И. Современный этап в изучении и интерпретации неоконфуцианства. // Народы Азии и Африки. 1993. № 6; Зайцев В. В. Конфуцианская концепция человека в философской мысли КНР. // В кн.: Философия и религия на Зарубежном Востоке. XX век. М., 1985. С. 122, 127 – 129 и др.

Ломанов А. В. Интерпретация и развитие китайской философской традиции в работах Фэн Юланя 20 – 40 годов XX века. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. МГУ, 1993. Его же: Современное конфуцианство: философия Фэн Юланя. М., 1996; его же: «Возвращение к себе» — философское творчество Фэн Юланя в 80-е годы. // Китайская философия и современная цивилизация. М., 1997. *Fung Yu-Lan.* A History of Chinese philosophy. Princeton. Vol. I. 1952; Vol. II. 1953. Translated by Derkl Bodde.

Fong Yeou-lan. Precis d'histoire de la philosophie Chinoise. d'après le texte anglais edite par Derk Bodde. Traduction de Guillaume Dunstheimer. Paris, 1952.

Wing-tsit Chan. A source book in Chinese philosophy. Princeton, 1963.

Вообще о Конфуции и его творчестве имеется большая современная литература и читатель может ею воспользоваться. Назовем лишь две работы: Переломов Л. С. Конфуций: жизнь, учение, судьба. М., 1993; Малявин Владимир. Конфуций. М., 1992.

Fung Yu-lan. A history of chinese philosophy. Vol. I. Princeton. 1952. P. 48 – 54.

Ibid. P. 73 – 75.

Гегель Г. В. Лекции по истории философии. Книга первая. СПб., 1993. С. 163.

Васильев Л. С. Проблемы генезиса китайской мысли (формирование основ мировоззрения и менталитета). М., 1989. С. 51.

Карпентьянц А. М. Первоначальный смысл основных конфуцианских категорий. // В кн.: Конфуцианство в Китае. Проблемы теории и практики. М., 1982. С. 11 – 35.

Завадская Е. В. Миссия слова в «Лунь юе». // Там же. С. 36 – 45.

Переломов Л. С. Конфуций: жизнь, учение, судьба. М., 1993. С. 187 – 188.

Fung Yu-lan. A history of chinese philosophy. Princeton, 1952. Vol. I. p. 107.

- Ibid. P. 117.
Ibid. P. 122 – 123.
Ibid. P. 129.
Ibid. P. 129 – 131.
Ibid. P. 280.
Ibid. P. 289 – 294.
Ibid. P. 307 – 308.
Fung Yu-lan. A history of chinese philosophy. Princeton, 1952. Vol. II. P. 498.
Fong Yeou-lan. *Precis d'histoire de la philosophie Chinoise*. Paris, 1952. P. 289.
Кобзев А. И. Неоконфуцианство. *Философский энциклопедический словарь*. М., 1989. С. 412.
Fong Yeou-lan. *Precis d'histoire de la pilosophie cninoise*. Paris, 1952. P. 289.
Fung Yu-lan. A history of chinese philosophy. Princeton, 1952. Vol. II. P. 507.
Ibid. P. 533.
Ibid. P. 534.
Ibid. P. 535.
Ibid. P. 559.
Wing-fsit Chan. A source book in Chinese philosophy. Princeton, 1963. P. 751.

НИСИДА КИТАРО: БУДДИЙСКО-КОНФУЦИАНСКО- ЗАПАДНЫЙ СИНКРЕТИЗМ

Имя и труды Нисида Китаро (1870 – 1945) еще при его жизни стали известны далеко за пределами Японии. И это не случайно, ибо он, начиная буквально с первого крупного труда «Изучение блага» (1911 г.) и до последних, вышедших еще при его жизни, как например, «Определение небытия в сфере сознания» (1932), в той или иной мере пытался выразить восточную философию сквозь призму западной и западную — сквозь призму восточной. Действительно, уже в «Изучении и благе» он пытался осуществить синтез дзэн-буддизма и западной философии, но синтез через определенное дистанцирование от нее, через избирательный подход к тем или иным ее течениям, о чем нами будет сказано в своем месте, а ведь эта работа являлась своего рода «заявкой» на выбор направления всего дальнейшего его философского (философско-религиозного, философско-этического, философско-эстетического, социально-философского) творчества. Об этом читатель может более подробно узнать, ознакомившись с относительно недавно вышедшей книгой двух исследователей творчества Нисида Китаро — японца Масао Або, известного современного исследователя буддийской философии, и американца Христофера Ивеса, специалиста по религиозной философии, в которой дается перевод с комментариями книги Нисида Китаро «Изучение блага»². Более ранние оценки этой работы в трудах отечественных японоведов мы приведем немного позже.

Имя Нисида Китаро присутствует во всех мировых философско-энциклопедических словарях, вышедших за последние десятилетия. Так, например, в нашем отечественном «Философско-энциклопедическом словаре» (1983 и 1989) мы находим

идентичную сводку сведений о жизни и философских трудах Нисида Китаро. Отмечается, что он представитель идеалистического направления в японской философии, основатель так называемой киотской школы, создатель специфической философской системы в период с конца 20-х — начала 30-х годов, нашедшей свое отражение прежде всего в таких трудах, как «Самосозидающая система общего» (1929), «Определение небытия в самосознании» (1931), «Основной вопрос в философии» (1933)³. Это как бы общее определение его философии.

Но в чем ее специфика? А специфика состоит в том акценте, который он делает на своеобразии культуры Востока, важнейшей частью которой является восточная философия, истинным выразителем которой он себя считает. Подчеркивание своеобразия культуры Востока ему необходимо было для того, чтобы как-то обосновать свой важнейший тезис о существенном отличии восточной философии от западной. Вот как в лаконической форме это положение выражено в вышеупомянутой статье о Нисида Китаро: «Своеобразие культуры Востока усматривал (Нисида Китаро. — М. К.) в присущей ей идее небытия»⁴. Но ведь известно, что идея небытия присутствовала и в древнегреческой философии, вообще в западной философии, в том числе и современной, особенно в ее экзистенциальной форме. Поэтому важно уточнить, с позиции какой философии он подходил к трактовке небытия. Для нас это особенно важно знать, ибо без этого будет не совсем понятно даже название, которое мы дали настоящему параграфу. И вот мы снова продолжим наше обращение к вышеупомянутой статье, в которой на этот счет сказано именно то, что полностью выражает и нашу точку зрения: «Небытие Нисида пытался истолковать с позиций учения дзэн как представление о всеобъемлющем универсуме, который, будучи всем, сам «есть ничто», «действует без действующего», и «определяет без определяющего»»⁵.

Читатель может спросить: а зачем мы все это приводим? И на этот предполагаемый вопрос мы можем ответить следующим образом: все это мы делаем для того, чтобы выразить свое несогласие с теми, кто или вообще отрицал буддийскую подоснову философии Нисида Китаро, или серьезно сомневался в этом. К первому типу авторов можно отнести и такого известного японского философа, современника Нисида Китаро и одного из главных критиков его философии, как Тосака Дзюн.

«Многие поклонники и последователи философии Нисида считают ее самобытной, оригинальной философией, — пишет он. — Нашелся даже (курсив наш. — М. К.) такой автор, который связал эту философию с дзэн-буддизмом (впрочем, даже Гегеля пытались связать с дзэн-буддизмом)»⁶. Из этой цитаты явно следует, что нельзя связывать философию Нисида с дзэн-буддизмом. Что же касается случая с Гегелем, то это особый вопрос, хотя заметим, что нам такой подход к Гегелю неизвестен. Но послушаем, что говорит дальше Тосака Дзюн: «Вообще когда пантеизм противопоставляется трансцендентализму, он признается за нечто восточное, и отсюда проистекают попытки объяснить восточное как пантеизм. В таком смысле и рассматривают философию Нисида. Конечно, Нисида обладает несравненно более восточной (буддийской, конфуцианской), следовательно, феодальной культурой, чем наше поколение (курсив наш. — М. К.), к тому же его философские размышления формировались под значительным влиянием феодальных традиций. И тем не менее нельзя сказать, что особенность философии Нисида определяется наличием в ней восточных, феодальных элементов»⁷. Из этой цитаты видно, что Тосака Дзюн делает акцент лишь на буддийско-конфуцианский аспект культурного пласта его мировосприятия, но отрицает по сути дела связь философии Нисида с дзэн-буддизмом. Это видно из цитаты, в которой Тосака Дзюн подводит итог своим рассуждениям о том, что восприятие пантеизма, мистицизма и религиозных идей в философии Нисида, как явления восточного (т. е. и как феодального, по его утверждению), является некорректным. «Попытки приписать религиозный смысл понятию „небытие” исходят от проповедников буддизма, утверждающим таким образом свою связь с философией Нисида. Право, нет никаких оснований считать философию Нисиды восточной, а следовательно, феодальной»⁸.

Так какова же философия Нисида Китаро, если она не восточная? Надо при этом все время иметь в виду, что Тосака Дзюн понятие «восточное» отождествляет с понятием «феодальное». Следовательно, если она не «феодальная», то какова же она? Она «подлинно буржуазная», — отвечает Тосака Дзюн. И тут же ставит следующий вопрос: а что придает философии Нисида буржуазный характер, выражает ее буржуазную сущность? «Ее буржуазную сущность обнаруживает метод этой философии»

фии, выражающий сознательно поставленную цель», — заключает Тосака Дзюн. Подчеркнув, что с точки зрения своего метода: стремления «представить мир в качестве системы категорий» — философия Нисида «полностью напоминает философию Фихте», Тосака Дзюн делает следующее заключение: «Философия Нисида выступает законным преемником в развитии буржуазной философской мысли (это очевидно и при сравнении ее с буржуазной католической философией Хайдеггера)»⁹. Итак, мы видим, что Тосака Дзюн не считает философию Нисида восточной, потому что она не феодальная, но не называет ее прямо и западной, определяя ее как буржуазную. Нам представляется, что он относит ее и по «целям метода, способу и результату его применения» к западной философии, хотя по географическому местоположению это «буржуазная философия в Японии»¹⁰. При оценке всех вышеприведенных суждений Тосака Дзюн мы должны иметь в виду, что высказаны они были им в середине 30-х годов, в период острой идеологическо-мировоззренческой полемики между материалистами и идеалистами, в условиях фашизации Японии. Но точка зрения Тосака Дзюн не была господствующей в Японии до Второй мировой войны. Известный наш специалист по японской философии Ю. Б. Козловский считает, что в то время преобладал взгляд «на философскую концепцию Нисида как на «восточную», раскрывающую (будто бы) «буддийский образ мышления» в категориях западной философии»¹¹.

Выше мы уже отмечали, что были и такие философы в самой Японии, которые серьезно сомневались в связи философии Нисида с дзэн-буддизмом (шире — с буддизмом) и склонны ее рассматривать как западную. Касаясь оценки философии Нисида японскими философами после Второй мировой войны, Ю. Б. Козловский говорит об изменении их взгляда на нее по сравнению с вышеприведенной оценкой до Второй мировой войны. «Теперь уже многие представители философских кругов Японии, как критики, так и приверженцы философии Нисида, — пишет он, — квалифицируют эту философию не как «восточную», «буддийскую» и т. п., а как философию «западного образца», унаследовавшую традиции немецкой идеалистической мысли (в сноске приводится журнальная статья Фурута Хикару «Философия Нисида и марксизм»), от себя заметим тут же, что эта точка зрения близка к точке зрения Тосака

Дзюн, либо же высказываются на этот счет еще более определенно и категорично, объявляя философию Нисида непосредственно течением «экзистенциальной мысли» (в сноске упоминается работа Судзуки Торуи «Философия Нисида как экзистенциальная мысль»)¹².

Более «дипломатично» сходная мысль выражена в нашей новейшей энциклопедическо-справочной литературе, в статье о Нисида, из которой мы уже привели ряд выдержек. В ней отмечается, что, «несмотря на стремление Нисида истолковать свою философию как „подлинно восточную“, исходящую из буддизма, его взгляды близки в сущности западноевропейской идеалистической философии 20 века, прежде всего экзистенциализму»¹³. Эта точка зрения проводится во всех основных отечественных исследованиях современной японской философии. Это прежде всего относится к работам Ю. Б. Козловского, «пионера» в исследовании Нисида в нашей стране¹⁴. Сходной точки зрения в принципе придерживаются и другие исследователи японской философии XX века, хотя в ряде их подходов к оценке того, что Нисида Китаро стремился взять из западной философии для ее синтеза с восточной, прежде всего буддийской, имеются различия¹⁵. Например, Б. В. Поспелов не так категоричен в суждениях о связи дзэн-буддизма и экзистенциализма в философии Нисида Китаро. Определяя этапы философской эволюции Нисида Китаро, он отмечает, что, «размышляя на морально-этнические темы, Нисида приходит к дзэн-буддизму, акцентирующему внимание на внутренней жизни человека. Увлечшись буддийским учением, Нисида сближается с монахами секты, ведет оживленную переписку с ее идеологом Судзуки Дайсэцу. В поисках теоретического обоснования дзэн-буддизма Нисида обратился к западной философии, но его привлекали преимущественно иррационалистические течения в ней»¹⁶. Речь идет у него о таких представителях «религиозно-мистической школ в западноевропейской теологии», как Яков Беме и Николай Кузанский, иррационалист Артур Шопенгауэр¹⁷. Об экзистенциализме здесь прямо не говорится, но в другом месте Б. В. Поспелов дает небольшой обзор работ тех японских философов, которые ставят своей «целью доказать близкие родство философии Нисида с экзистенциализмом»¹⁸. В основании своей концепции и чистого опыта Нисида использовал идеи логицизма Риккерта и интуитивизма Бергсона¹⁹, а также в оп-

ределенной мере идеи прагматиста Джемса и «эмпирио-критика» Маха²⁰. Нисида Китаро испытал также влияние фихтеанской идеи действия.

В нашей новейшей философской литературе мы находим интересные суждения о буддийско-западно-философском синкретизме, с учетом его избирательного отношения к отдельным учениям тех или иных западноевропейских мыслителей. «Свой путь в философии, — пишет Т. П. Григорьева, — Нисида начал с буддизма дзэн, одновременно изучая, с присущей японцам тщательностью, философию Запада, от греков до Канта, Фихте, Гуссерля. Следуя принципу недвойственности (фуни), или «Логике небытия», «не-я» (суга), он смог увидеть непредвзято то, что увидел»²¹. Далее она показывает неудовлетворенность Нисиды логикой Аристотеля, объективным методом Гегеля, кантовской теорией познания, поскольку в них он не нашел целостного видения бытия, а точнее, идей, созвучных его «логике небытия». Поэтому он «предлагает вернуться к «истинному конкретному бытию», которое неотделимо от человеческого «я», к «изначальной сущности», где все вещи, взаимопроникаясь, пребывают в Едином. В центре этого мира находится человеческое «я», когда же «я» отделяется от мира, в котором возникло, то ему некуда идти» (вспомним Догэна: если Просветленность не в тебе, то где же?)²².

О связи дзэн-буддизма и экзистенциализма в философии Нисиды Китаро Т. П. Григорьева говорит осторожно, хотя, судя по всему, такую связь признает: «Иногда сопоставляют философию Нисиды с экзистенциализмом или персонализмом. Что говорить, европейская философия сама естественно подошла к недвойственному, целостному подходу, и это сблизило ее с восточной традицией. Японские ученые не случайно говорят о современном звучании идей Нисиды... Нисида возвысился над временем и, следуя Срединному пути, положил начало новой философии, получившей название „Китотской школы“! Для меня феномен Нисиды — свидетельство того, что Восток и Запад самопознаются друг в друге»²³.

Идеи, созвучные только что приведенным, мы можем найти и в зарубежной энциклопедической и монографической литературе. Сошлемся на два наиболее ярких примера. В недавно выпущенной во Франции «Универсальной философской энциклопедии» говорится буквально следующее: «Первым единодушно признанным оригинальным философом современной эпохи

(речь идет о японских философах. — М. К.) является Нисида Китаро (1870 – 1945). Он находится на стыке двух течений: традиционного буддийского спиритуализма, в особенности дзэн, и западной философии, которая в ту эпоху видит свое первое распространение в Японии. С одной стороны, Нисида пользуется методологией и терминологией западной философии, а с другой, — он черпает из буддийского спиритуализма, базируясь на его собственном опыте *zazen*, «сидячей медитации»²⁴. Далее отмечается, что свою теорию Нисида строит, исходя из понятия «чистого опыта» с точки зрения буддийской самадхи: этот «чистый опыт» суть опыт сознания необъективированного, дорефлексивного, преодолевающего дихотомию субъекта и объекта. При этом подчеркивается такой момент в стиле философствования Нисида Китаро, проявляющего уже в его первом труде «Изучение блага», как отсутствие всякой буддийской технической терминологии. Речь идет о том, что им используется терминология западной философии.

Второй пример. В «Предисловии» переводчика на английский язык книги Нисида Китаро «Искусство и мораль»²⁵ дается периодизация его философского творчества. Выделяются: начальная стадия, включающая труды: «Изучение блага» (1911), «Размышление и опыт» (1915); вторая, или промежуточная, или переломная стадия включает его труды: «Проблемы сознания» (1920), «Искусство и мораль» (1923). И наконец, третья, или стадия зрелости, когда окончательно складывается его система. К этому периоду относятся составителем хронологизации и типологизации трудов Нисида Китаро следующие: «От действующего к созерцающему» (1927), «Самосознающая система общего» (1930), «Определение небытия в сфере самосознания» (1932). Здесь же отмечается, что его труд «Искусство и мораль» является ключевым переходным трудом в его творчестве. Наше знакомство с этим трудом Нисида Китаро подтверждает справедливость высказанных слов. В этой работе ставятся проблемы сущности прекрасного, воли, суждения, проводится мысль о взаимосвязи понятий истины, блага, прекрасного, а также рассматривается соотношение общества и индивида, прослеживается связь между волей (понятием воли) и силлогизмом, правом и моралью и т. д. В этой же работе Нисида высказывает свое отношение к Фихте (следует по сути дела за ним), соглашается и спорит с Кантом,

полемизирует с неокантианцами. Буддийская «подпочва» в этом сочетании завуалирована в терминологии западноевропейской философии. В «Предисловии» к своей книге «Искусство и мораль» он говорит, что целью данного труда является «попытка философской дискуссии о реальностях искусства и морали и их взаимосвязях, базирующихся на идеях, которые я развивал в книге „Проблемы сознания“, опубликованной в 1920 году»²⁶.

Что же касается конфуцианского «следа» в философском творчестве Нисида Китаро, здесь мы можем лишь сослаться на мнение наших философов-японистов. В. В. Поспелов приводит мнение Такэути Есимото из его работы «Нисида Китаро. До „Изучения блага“», заключающееся в том, что «большое влияние на Нисида оказали идеи китайского средневекового субъективного идеалиста и интуитивиста Ван Ян-Мина и его японских последователей, создавших в японской средневековой философии свое направление — школу Емэйгакуха»²⁷. И далее идет расшифровка этого положения: по Ван Ян-Мину, сознание составляло основу объективного мира, который познается интуитивно, а сердце является корнем и источником всего, вне которого ничего не существует.

К рассмотрению философии Нисида Китаро мы вернемся в следующих главах, когда будем сопоставлять его учение с учением Д. Судзуки и Д. Икэда.

ПРИМЕЧАНИЯ

Нисида Китаро. Япония. Справочник. Часть вторая. Энциклопедический словарь. М., 1992. С. 415 – 416.

An Inquiry into Good. Kitano Nishida. Translated by Masao Abe and Christopher Ives // Yale University Press, 1990.

Философский энциклопедический словарь. М., 1989. С. 423.

Там же.

Философский энциклопедический словарь. М., 1989. С. 423.

Дзюн Тосака. Японская идеология. М., 1982. С. 147.

Там же. С. 147.

Там же. С. 148.

Там же. С. 149.

Там же. С. 147.

Козловский Ю. Б. Современная философия Японии. М., 1977. С. 91.

Козловский Ю. Б. Указ. соч.

Философский энциклопедический словарь. М., 1989. С. 423.

Козловский Ю. Б. 1) Распространение экзистенциализма в Японии // Экзистенциализм. М., 1966. С. 490 – 541; 2) Философия экзистенциализма в современной Японии (критический очерк). 1975. С. 10. 3) Современная буржуазная философия в Японии. М., 1977. С. 14; 4) Идеализм и религия в современной Японии (формы взаимодействия). // Философия и религия на зарубежном Востоке. XX век. М., 1985. С. 88 – 89.

- Соловьев Н. П., Михалев А. А.* Философские взгляды Мики Киеси и общественная мысль в Японии в конце 20-х — начале 30-х годов. М., 1974. С. 40 — 41; *Поспелов Б. В.* Очерки философии и социологии современной Японии. М., 1974. С. 25 — 26.
- Поспелов Б. В.* Очерки философии и социологии современной Японии. М., 1974. С. 26.
- Там же. С. 28 — 29.
- Там же. С. 283 — 284.
- Поспелов Б. В.* Указ. соч. Т. 283 — 284.
- Там же, с. 28, 281 — 282.
- Григорьева Т. П.* Дао и логос (встреча культур). М., 1992. С. 202.
- Там же. С. 202 — 203.
- Там же. С. 204.
- Encyclopedie philosophique universelle. Vol I. Paris, 1989. P. 1604.
- Art and Morality, by Nishida Kitaro. Translated by David Dilworth. Honolulu, 1973. P. viii-viii.
- Ibid. P. 3.
- Поспелов Б. В.* Очерки философии и социологии современной Японии. С. 281.

**САРВЕПАЛЛИ РАДХАКРИШНАН:
ФИЛОСОФИЯ «ВЕЧНОЙ РЕЛИГИИ»
И КЛАССИЧЕСКИЙ ВЕДАНТИЗМ**

Отечественному читателю С. Радхакришнан (1888 – 1975) известен, вероятно, чуть меньше, чем другие индийские мыслители конца XIX – XX веков, такие как Ауробиндо Гхош, Рабиндранат Тагор или Ганди, поскольку известность свою в нашей стране он приобрел прежде всего как автор двухтомной «Индийской философии», переведенной на русский язык. В то же время Радхакришнан — не только автор одной из историй индийской философии, хотя он и являлся авторитетнейшим специалистом в этой области, но и персонаж ее, создатель собственной системы: философии «вечной религии», одного из вариантов так называемого «неоиндуизма» или, более точно, «неоведантизма».

Феномен неоиндуизма возник в XIX веке в связи с необходимостью ответной реакции на столкновение с западной цивилизацией, ценностями и идеалами западной культуры, определенным образом трансформируя при этом классическое наследие¹. А так как наиболее распространенной и влиятельной в этом наследии была традиция веданты — одной из ортодоксальных религиозно-философских систем Индии, — то можно трактовать происходившие в духовной жизни этой страны изменения как возникновение неоведантизма². Одной из центральных проблем при этом становится проблема соотношения индийской и европейской культур, решение вопроса об их возможном взаимодействии.

Две крайности в решении этого вопроса заключаются, по Радхакришнану, в том, что «консерваторы убеждены в славе древнего наследия и в безбожии современной культуры; радикалы в равной степени определенно уверены в тщетности

древнего наследия и в ценности естественно-научного рационализма». Причем оба эти подхода в равной мере обладают пороками: «Те, кто хвалит ее как совершенную, не знают никакой другой культуры»³. Сам же Радхакришнан, будучи прекрасным знатоком и признанным исследователем древней индийской философии, полагал, что было бы странно, если бы дух Упанишад, Гиты и диалогов Будды потерял свою власть над человеком и призвал к свободному от догматизма, взвешенному подходу к классическому наследию: «Мы не можем просто копировать решения прошлого, т. к. история никогда не повторяется. То, что прежние поколения сделали в свое время, не нуждается, чтобы его делали заново. У нас должны быть открыты глаза, мы должны понять наши проблемы и искать в прошлом вдохновение для их решения. Дух истины никогда не держится за свои формы, а всегда обновляет их»⁴. Таким образом, задача состоит в том, чтобы из самого наследия извлечь прежде всего принцип творческого отношения к наследуемому материалу. Радхакришнан предлагает современникам обратиться к древним пророкам, которые «старались не копировать, а творить. Они всегда стремились найти новые области для истины и разрешить загадки опыта, который всегда изменяется и потому всегда является новым. Богатство наследства никогда не служило делу порабощения их ума»⁵.

Итак, Радхакришнан одобряет обращение к западному опыту, поскольку, хотя истина и должна быть неизменной, но форма, в которой она заключена, состоит из элементов, допускающих изменения. Отсутствие же сотрудничества с западной культурой, по его мнению, могло быть лишь мимолетным эпизодом, вызванным неестественными обстоятельствами. Радхакришнан предполагал синтезировать мировоззрения Востока и Запада путем выявления всего позитивного, что содержится в философских учениях всех народов во все исторические времена. «Если Индия усвоит ценные элементы западной цивилизации, то это будет только повторением аналогичных процессов, которые уже имели место в истории индийской мысли много раз», — писал он⁶. Крайности как европоцентризма, так и азиациентризма нелепы уже потому, что осознание невыразимости абсолюта, достигнутое и на Востоке, и на Западе, ведет к равноправию всех попыток выразить невыразимое, а потому и к равенству всех религий, ни одна из которых не может претендовать на

безусловное преимущество перед лицом других. Правда, несмотря на это, «все религии мира, подобно всем женщинам мира, несравнимы для нас с нашей собственной»⁷.

Приверженность веданте или, точнее, адвайта-веданте — одной из модификаций веданты, возникшей в средние века, и ее основателю Шанкаре, обосновывается Радхакришнаном путем ссылки на толерантность этой религиозной системы. «В Шанкаре мы видим одного из величайших пропагандистов широкого и терпимого характера религии индуизма, которая всегда была готова ассимилировать другие верования... Индуизм, как его понимал Шанкара, заключал в себе возможность развития различных направлений мысли и темпераментов»⁸. Такая апология адвайта-веданты парадоксальным образом оборачивалась своей противоположностью, поскольку была направлена против религиозного шовинизма, против сторонников представлений об исключительности индуизма. В связи с этим Радхакришнан особо подчеркивает следующее положение Шанкары: «Ни один разумный человек не может считать, что его секта измерила бога вдоль и поперек и результат этого измерения выразила в собственном безупречном кредо... Не имеет значения, под каким именем мы почитаем бога, лишь бы мы были наполнены духом бога и жадной служить ему»⁹. Таким образом, ориентация на классическое наследие (адвайта-веданту), принцип его творческой переработки, предполагающий возможность обращения к западной культуре и философии и опирающийся на толерантность индуизма в духе Шанкары, — вот основания философии «вечной религии» Радхакришнана¹⁰.

Характеризуя индийскую философию, Радхакришнан считал одной из ее основных отличительных особенностей тесную связь с жизнью, способность регулировать и направлять жизнь человека. В то же время о своих воззрениях он пишет, что «это — личная философия, которую я постиг различными путями, философия, которая помогает мне в самых суровых испытаниях, во время болезни и выздоровления, в период побед и поражений»¹¹. В этом аспекте систему Радхакришнана можно легко увязать с классическими образцами, поскольку для веданты, как и для других религиозно-философских школ Индии, характерно, что ценность философской истины зависит от того, в какой мере она является результатом непосредственного переживания. Философия не выступает самостоятельно, но как

один из взаимных уровней освоения мира, в то время как двумя другими являются доктринальный (религиозный) и практический (психотехнический). Центральное место, отводимое Радхакришнаном религии в своих воззрениях, и непосредственная направленность философии на изменение способа жизни, о которой неоднократно он высказывался, — характерные особенности индийской мудрости вообще¹², хотя «действительность» его философии и йогическая психотехника древних (да и многих современных проповедников) сходны лишь функционально.

В книге «Возвращение веры» Радхакришнан утверждает, что, хотя наш век по большей части и перестал понимать значение религии, все же существует отчаянная нужда в том, что только религия и может дать человеку. То, что предлагает он сам, не тождественно какой-либо одной особой религии и может быть названо как *sanatana dharma* — вечная религия или религия духа. Она разделяет с мировыми религиями такие фундаментальные истины, как признание трансцендентности Абсолюта и свободу человеческой личности в его проявлении, единство человечества — как цель истории. В то же время она рассматривает догмы и ритуалы как некий недостаточный символизм и призывает духовных лидеров беречь религиозную веру от окостенения в ортодоксальных формах¹³. Существует «братство духа» (одна из книг Радхакришнана так и называется) и «с какой бы точки зрения мы ни начали — индусской или мусульманской, буддийской или христианской, — если мы искренни в наших намерениях и серьезны в нашей усиллии, мы достигаем Абсолюта. Мы члены одной Невидимой Церкви, Бога, или одного Братства Духа, благодаря которому мы можем принадлежать к той или иной видимой церкви»¹⁴.

Споры между религиями существуют, по Радхакришнану, из-за того, что мы «избегаем всяких тайн» и склонны выражать религиозные истины интеллектуальными терминами, в то время как Абсолют не может быть раскрыт в каких-либо утвердительных формах, «мы можем выразить его только через образные символы»¹⁵. Это одно из проявлений более общего спора между наукой и религией, логическим анализом и экзистенциальным опытом. Радхакришнан считает, что они, напротив, должны осознать свое глубокое единство и поддерживать друг друга. Религия не должна содержать в себе ничего, что явно

противоречило бы научным фактам, наука же не должна позволять себе выводить моральные нормы из наблюдений над естественными явлениями. В сохранении подобного равновесия им должны помочь философия, ибо «каждый философ одновременно и аналитик, и экзистенциалист», поэтому философия в состоянии поддерживать целостность и разума, и положений внутреннего опыта, не связанных с рациональностью. «Анализ без мечты — это растрата духа, бесполезная искусность. Мечта без дисциплины, интуиция без проверки, ничем не сдерживаемая страсть являются источниками суеверия, фантазии, безумия»¹⁶.

Религии, по словам Радхакришнана, необходимо утвердиться в качестве рационального пути жизни, с тем чтобы «дух чувствовал себя в этом мире хозяином, а не арестантом или беглецом». Для этого религию надо представить с помощью разумных мыслей, плодотворных действий и справедливых социальных институтов. Но все же необходимо помнить, что наука помогает строить лишь нашу внешнюю жизнь, а цивилизация — это сфера духа, а не тела или разума. «Только стремящееся к нравственным и духовным идеалам человечество способно использовать триумф знания во имя подлинной цивилизации»¹⁷.

Философия индуизма способствует, по Радхакришнану, пониманию того, что постижение реальности обеспечивается не посредством аналитического интеллекта, хотя истина в целом доступна человеческому разуму. Однако его рассуждения начинаются с того, что «абсолютное никогда не может стать объектом познания, ибо то, что известно, является конечным и относительным. Наш ограниченный разум не в состоянии выйти за пределы времени, пространства и причинности; мы также не можем объяснить и эти последние, так как любая попытка дать им объяснение предполагает их наличие». Мысль как часть относительного мира не может познать абсолютного «я», и неудача здесь подстерегает не только науку и логику, но и метафизику. «С трогательным смирением, порожденным силой интеллекта, Платон и Нагарджуна, Кант и Шанкара заявляют, что наша мысль имеет дело с относительным и не должна заниматься абсолютным»¹⁸.

Тогда в каком же смысле говорить о доступности истины Абсолютного бытия? Радхакришнан утверждает, что она постигается каждым, кто стремится познать истину как реальность,

в которой мы живем, движемся и имеем бытие. Ведь мир существует, мы действуем в нем и благодаря ему, хотя не знаем и не можем знать причину этого мира. «Мы должны погрузиться во всеобщее сознание и стать сопряженными со всем существующим. Тогда мы будем не столько мыслить о реальности, сколько жить ею, не столько знать о реальности, сколько становиться ею»¹⁹.

Таким образом, реальность, Абсолютное бытие постижимо не через абстрактные рассуждения о нем, а через слияние с ним, а триумф философии доступен лишь тому, кто достиг в самом себе чистоты души. Такая чистота связана с мудростью, когда человек обнаруживает в себе «некоторые моменты скрытой силы, благодаря которым он может не только созерцать, но и почитать жизнь. Черпая из этого внутреннего источника, философ показывает нам истину жизни, истину, которую чистый интеллект раскрыть не способен. Проницательность порождается из таинственного центра, в котором сосредоточен весь опыт, столь же естественно, как рождается плод из цветка»²⁰.

Абсолютное бытие отождествляется Радхакришнаном — в духе ведантистского «Атман есть Брахман» — с абсолютным «я», которое есть сокровенная и глубочайшая реальность, ощущаемая всеми, «поскольку это „я” всех вещей, как известных, так и неизвестных, и нет никого, кто был бы способен это познать, кроме самого „я”». Оно является истинным и вечным, и помимо него ничего нет»²¹. Но каково же тогда место Бога в этом мире? Ведь Радхакришнан утверждает, что вечное бытие Бога — всепроникающий фактор индийской жизни, гармония между Богом и человеком признается им отличительной чертой Индии, в то время как на Западе он видит скорее их противопоставление.

Бог для Радхакришнана — это Божественная личность. Не только сотворившая мир — сказать так было бы неверно и недостаточно, — но и творящая его здесь и сейчас, во всякое время. Такой Бог как личность глубоко озабочен делами нашего мира, он друг, судья и спаситель человечества. Бог — абсолютный дух, благодаря которому Абсолют предстает перед нами и познается нами, вневременной и неизменный. «Абсолют одновременно и сумма и источник неограниченных возможностей. Одна из подобных возможностей актуализируется в космическом процессе. Этой возможности, пребывающей в ходе осуще-

ствления, Абсолют придает форму Бога, правящего миром в соответствии с заранее обдуманым символом Абсолютной реальности; определенный аспект Абсолюта в его отношении к той специфической возможности — актуализируется»²². Если мир — это тождество, впавшее в различие, то Бог — имманентная причина, основа тождества, а мир — внешнее проявление, воплощение самосознания. Когда устанавливается полное тождество между Богом и миром, то есть когда осуществляется божественная цель и все индивидуальные духи достигают совершенства, Бог сам становится Абсолютом.

Для того чтобы правильно оценить эти рассуждения Радхакришнана, необходимо вспомнить суть системы Шанкары. Адвайта-веданта (а-двайта означает «не-двойственно») придерживается, как уже было сказано, тезиса о тождестве Атмана и Брахмана. Единый, вечный и неизменный Брахман — Абсолют — определяет иллюзорное развертывание феноменального мира. Освобождение от неведения, от бесконечного круга перерождений возможно лишь при мистическом слиянии Атмана — «я» и Брахмана, когда исчезает разделение на объект и субъект и теряет смысл сам процесс познания. К осознанию же истинной сущности Атмана как Брахмана не ведет ни соблюдение ритуальных предписаний, ни рациональное исследование действительности. Только чтение священных текстов создает такую настроенность, которая благоприятствует продвижению к Брахману. Бог-творец Ишвара стоит в системе Шанкары на одной ступени с эмпирическим миром, в то же время он наделен множеством благих качеств. Высшей же реальностью обладает только Брахман, который принципиально лишен всяких качеств²³.

Из этого короткого изложения взглядов Шанкары видно, что они во многом идентичны рассуждениям Радхакришнана. Последний действительно не отказывается от классического наследия, более того — рассматривает различные философские школы Индии как своеобразные ступеньки, ведущие к вершине — веданте, а дуализм некоторых из них — как скрытый монизм. Но этому наследию он придает новую, современную форму, в надежде быть услышанным всем человечеством. Надо сказать, что западные интеллектуальные круги с восторгом приняли идеи Радхакришнана, он имел популярность как лектор в западных университетах. Но еще большее признание он получил у себя

на родине, став одним из первых президентов независимой Индии. По-видимому, это во многом было обусловлено воздействием его идей, тем, что призыв к гуманности и толерантности был услышан.

ПРИМЕЧАНИЯ

См.: *Фаликов Б. З.* Неоиндуизм и западная культура. М., 1994; *Ткачева А. А.* Новые религии Востока. М., 1991. и др. ее работы.

См.: *Костюченко В. С.* Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983.

Радхакришнан С. Индийская философия. М., 1957. Т. 2. С. 702.

Там же. С. 699.

Там же. С. 699.

Там же. С. 698.

Цит. по: *Костюченко В. С.* Указ. соч. С. 227.

Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 2. С. 590 – 591.

Там же. С. 590 – 591.

Термин мы употребляем вслед за А. Д. Литманом, в трудах которого творчество Радхакришнана подвергалось серьезному и основательному разбору. См.: *Литман А. Д.* Сарвепалли Радхакришнан. М., 1983 и др. его работы.

Цит. по: *Литман А. Д.* Современная индийская философия. М., 1985.

См.: *Рудой В. И., Островская Е. П.* О специфике историко-философского подхода к изучению индийских классических религиозно-философских систем // *Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока.* М., 1987.

Radhakrishnan S. Recovery of Faith. N-Delhi, 1967. P. 186.

Radhakrishnan S. Religion and culture. N-Delhi, 1968. P. 18 – 19.

Radhakrishnan S. Fellowship of the spirit. Camb., 1961. P. 8 p.

Radhakrishnan S. Science and religion // Occasional speeches and writings. Ser. 3. P. 257.

Радхакришнан С. Мои поиски истины // *А. Д. Литман.* Сарвепалли Радхакришнан. М., 1983. С. 135.

¹⁸ *Радхакришнан С.* Индийская философия. Т. 1. С. 23.

¹⁹ Там же. С. 25.

²⁰ Там же. С. 32.

²¹ Там же. С. 23.

²² *Радхакришнан С.* Мои поиски истины. С. 136.

²³ См.: *Ильин В., Бонгард-Левин Г.* Индия в древности. М., 1987. С. 545 – 546.

**МУХАММАД ИКБАЛ:
СУФИЗМ
И КОНЦЕПЦИЯ
«СОВЕРШЕННОГО ЧЕЛОВЕКА»**

Проблема связи суфизма и концепции «совершенного человека» (худи) в той иной форме ставится почти всеми исследователями творчества Мухаммада Икбала (1877 – 1938), касаются ли они его непосредственно, посвящая ему специальные труды, или опосредованно, затрагивая тему суфизма или вообще мусульманской мысли. Это относится как к отечественным исследователям, так и к зарубежным. Не имея возможности в рамках данного параграфа даже перечислить всех этих исследователей, к трудам некоторых из них мы все же будем обращаться в ходе рассмотрения данной проблемы, поскольку в них в принципе содержится общий абрис ее постановки и решения, хотя подходы и частично выводы иногда значительно разнятся даже среди отечественных ученых. Это частично может быть объяснено и тем, что сам Мухаммад Икбал выступал в различных ипостасях: «Поэт, философ, религиозный реформатор и общественный деятель»¹. В определенной степени это объясняется и самим противоречивым характером его творчества целом, философского в частности, вариациями в отношении к суфизму на разных этапах его творчества.

Нас будет интересовать для начала вопрос о том, почему Мухаммад Икбал столь большое внимание уделял суфизму и концепции «совершенного человека», имевшей широкое распространение на Востоке², когда и как проблема их взаимосвязи стала становиться в его творчестве. Ответ на этот вопрос в принципе уже дан в нашей литературе, касающейся так или иначе его творчества. Здесь мы можем в хронологическом порядке сослаться на работы конца 50-х годов Н. П. Аникеева³,

а также работу начала 60-х годов Л. Р. Гордон-Полонской, которая в главе «Властитель дум» мусульманской интеллигенции Мухаммад Икбал» наметила основные оценки М. Икбалом мусульманских мистиков⁴ (речь идет о суфиях) и подчеркнула прямую связь его критики суфийского мистицизма с его концепцией человека как «создателя, приближающегося в своей деятельности к Богу-творцу»⁵. Она подчеркнула, что «декартовскому пониманию активности: „я мыслю, следовательно, я существую” — М. Икбал противопоставил свое: «я действую, следовательно, я существую... самоуспокоение и покой — смерть, действия — это жизнь»⁶. Она эти идеи будет развивать, но уже в другом контексте и в последующей своей работе⁷.

Мы полагаем, что вопрос о том, как в творчестве М. Икбала начиналась ставиться проблема взаимосвязи суфизма и концепции «совершенного человека», наиболее полно рассмотрен в нашей отечественной литературе Н. И. Пригариной еще в 70-е годы. Речь идет о двух ее монографиях, в которых хотя и исследуется непосредственно творчество М. Икбала как поэта, но рамки исследования выходят далеко за пределы данной сферы его деятельности. В них не только рассматривается вопрос о том, как соотносились философия и поэзия М. Икбала, но и дается обзор ряда поэтических и прозаических его трудов, по которым можно судить о том, как он сочетал свое понимание суфизма с идеей «совершенного человека».

В своей монографии «Поэзия Мухаммада Икбала (1900–1924)» Н. И. Пригарина, выявляя философские, философско-религиозные мотивы ранней поэзии Икбала, пишет: «...Предпочтение отдается такому восприятию мира, при котором множественность проявлений природы осмысливается как разные формы одной и той же сути, тогда как концепция вахдат ал-вуджуд более щепетильна в отношении сурат («формы») и маани («смысл») и идет на извлечение информации относительно сути предмета по его форме весьма неохотно»⁸. Рассмотрев систему представлений Икбала на примере философских мотивов его раннего поэтического творчества, она делает вывод, что уже в этот период начинает намечаться, пока еще без ясной формулировки, идея «совершенного человека». «Производит сильное впечатление, — пишет она, — его стремление к поэтической трактовке этического идеала — совершенного человека, знающего божественную тайну»⁹.

Подводя итог своему рассмотрению черт ранней поэзии М. Икбала, Н. И. Пригарина так определяет (пока в самом обобщенном виде) религиозно-философскую принадлежность Икбала: «В области религиозно-философской Икбала можно назвать суфием. Весь строй его поэзии, ход его мысли, образность, пристрастие к определенным мотивам в их классическом ракурсе свидетельствуют о том, что он не отходит от господствующих представлений своей среды и не нарушает традиции в подходе к литературному материалу»¹⁰.

Более полно и определеннее о соотношении суфизма и идеи (пока еще идеи) «совершенного человека» в становящемся мировоззрении и поэтическом творчестве М. Икбала можно судить по его докторской диссертации «Развитие метафизики в Персии. Вклад в историю мусульманской философии», защищенной в 1908 году в Мюнхене. Краткий разбор основных положений этой диссертации дан в нашей литературе лишь Н. И. Пригариной в ее работе 1972 года «Поэзия Мухаммада Икбала», тогда как в ряде работ других авторов эта работа лишь упоминается с весьма краткими ламентациями, в основном типа констатации вывода М. Икбала о том, что «так называемый суфийский мистицизм («тасаввуф») не имеет исторических корней в исламе и препятствует всестороннему развитию человеческой личности»¹¹, либо информации о том, что «в Мюнхенском университете за работу „Развитие метафизики в Персии“ Икбал получил степень доктора философии»¹².

Н. И. Пригарина отмечает достоинства докторской диссертации. Базирование на первоисточниках, четкость изложения, продуманность композиции, изящество дефиниций. Она отмечает, что «исследователь имеет преимущество личного суждения как человек мусульманской культуры, владеющий методами западной философии»¹³. Она приводит выдержку из отзыва русского ученого А. Е. Крымского, в котором, в частности, отмечалось, что «глава о суфийстве (она во второй части книги) написана с огромной симпатией к самому суфийству»¹⁴. Н. И. Пригарина не касается содержания книги, констатируя лишь то, что она «представляет собой краткую историю философских концепций, бытовавших в Иране за всю его историю»¹⁵. Она намерена акцентировать свое внимание на «методологии Икбала, на его подходе к проблеме и на некоторых данных им дефинициях»¹⁶.

В плане интересующего нас вопроса о соотношении суфизма и идеи «совершенного человека» в диссертации М. Икбала мы выделим следующие суждения Н. И. Пригариной на этот счет. Первое. Это общий подход в то время М. Икбала к суфизму: для него он является лишь одним из учений и философских течений мусульманского средневековья¹⁷. Второе. Это наличие нескольких аспектов в отношении М. Икбала к суфизму, в которых выражается еще не критическое отношение к нему: 1) суфизм как «практика индивидуального поведения» и 2) суфизм как «форма занятия философией в средневековом исламе»¹⁸. Третье. Это вывод Икбала о «неспецифичности суфизма, характерного якобы исключительно для мусульманской идеологии». Она приводит высказывание М. Икбала о том, что в своей диссертации он «рассматривал проблему суфизма с научной точки зрения. В противоположность общепринятому взгляду, — писал он, — я пытаюсь доказать, что суфизм — естественный продукт игры различных интеллектуальных и моральных сил, которые с необходимостью пробуждают дремлющую душу ради высоких жизненных идеалов».

В диссертации, отмечает Н. И. Пригарина, М. Икбал совершенно обходит молчанием свое отношение к Ибн Араби, которого считают основоположником суфийского мистицизма. До сих пор речь шла об отношении М. Икбала к суфизму, а как обстоит дело с его отношением к идее «совершенного человека» в его докторской диссертации? Об этом можно судить по его разбору философской концепции Джили, ученика и продолжателя Ибн Араби. Вот здесь-то М. Икбал и формирует свое отношение к этой идее, выделяя наиболее существенные черты «совершенного человека». Н. И. Пригарина, ссылаясь на диссертацию М. Икбала, приводит такие важные черты «совершенного человека» (инсам ал-камил), как «способность к творчеству, умение слышать то, что не слышно, видеть то, что не видно; представление о том, что зло только относительно, оно не имеет реального существования, а грех есть лишь относительная деформация добродетели»¹⁹.

Поскольку с работой М. Икбала «Развитие метафизики в Персии...» мы знакомы по оригиналу, считаем возможным несколько расширить ту часть обзора Н. И. Пригариной, где речь шла о понимании М. Икбалом суфизма в данной его работе. Приведем содержание главы пятой, специально посвященной

суфизму и выступающей под этим названием: 1. Зарождение и кораническое оправдание суфизма; 2. Аспекты суфийской метафизики. Эта часть делится на три подраздела: А. Реальность как самосознание Воли; Б. Реальность как Прекрасное; С(1). Реальность как свет (возвращение к персидскому дуализму — Ал Ишраги); С(2). Реальность как мысль — Ал Джили²⁰.

Касаясь зарождения суфизма, Икбал говорит о том, что на этот счет существуют разные мнения. Одни выводят суфизм из веданты, другие — из неоплатонизма, третьи считают его реакцией арийцев на семитскую философию. Он считает, что для правильного ответа на этот вопрос необходимо изучить основные политические, социальные и интеллектуальные условия исламской жизни от конца VIII века до первой половины IX века. Этот период, по мысли М. Икбала, характеризуется тем, что здесь суфийский идеал жизни входит в само существование людей и вскоре получает кораническое оправдание. Тут же упоминается влияние на формирование суфизма метафизики неоплатонизма, римского скептицизма и стоицизма, этических аспектов христианства. Он подчеркивает исключительную жизненность суфизма. Секрет этого видит в том, что суфизм синтезирует семитские и арийские «формулы» в высшей категории любви. Одновременно он «ассимилирует буддийскую идею нирваны (Fana — annihilation). Суфизм не отрывается при этом и от ислама, находя оправдание своих взглядов на мир в Коране». Суфизм исходит из того, что пророк имеет эзотерическое знание. Суфизму М. Икбал приписывает пантеизм. М. Икбал формулирует четыре основных положения суфизма: 1) вера в невидимое (в Бога); 2) поиск невидимого; 3) познание невидимого; 4) реализация (осуждение) невидимого²¹.

Идеал человеческого действия заключается в освобождении от теней мрака, а свобода от мрака — это самосознание света как света²².

Касаясь аспектов суфийской метафизики, М. Икбал на первое место выдвигает понятие реальности в четырех ее ипостасях: самосознание, прекрасное, свет, мысль (мышление). Он говорит, что идеал человека — это подъем по лестнице иллюминации озарений, чтобы полностью освободиться от мира форм. Этот идеал реализуется через познание и действие. При разборе философской концепции ал-Джили М. Икбал часто обращается к европейским философам, находя в их учениях

аналогии взглядам Ал Джили. Например, заявляя, что, по Джили, природа — это идея Бога, аналогию этому тезису он находит в гегелевском тождестве мышления и бытия. Абсолютное бытие он (М. Икбал) трактует по Гегелю. Одновременно видны его обращения к Лейбницу, Беркли, Фихте, Канту, веданте и т. д.²³.

Интересующая нас проблема соотношения суфизма и концепции «совершенного человека» фундаментально рассматривается в работах М. Т. Степанянц. Здесь мы отметим несколько наиболее важных моментов. Это прежде всего выявление общего и особенного в отношении к суфизму Джалал а-Дина Руми и Мухаммада Икбала. Она подчеркивает избирательный подход М. Икбала к идеям Руми, отмечая, что он «брал» у суфия лишь то, что оправдывало и поддерживало «активистский» подход к жизни. Если у Руми «совершенный человек» — духовный подвижник, то у Икбала духовное подвижничество дополняется подвижничеством социальным, к этому в конечном счете и сводится. У поэта-суфия главными ступенями совершенствования были: а) вера в Бога; поиск Бога; познание его путем постижения глубин собственной души. У Икбала перечень содержит четвертую ступень; реализацию, которая становится возможной благодаря постоянной приверженности к справедливости и милосердию²⁴. Она продолжает сопоставление их взглядов, переходя на их понимание свободы воли человека как дара «божьего». Она отмечает, что они ставят при этом разные акценты. Для Руми — это желание творца «испытать» человека, для Икбала же «добровольное ограничение всемогущества божьего определяется его (Бога. — М. С.) собственной творческой независимостью, поскольку он избрал конечные «эго» в качестве своих сподвижников»²⁵. Она отмечает, что М. Икбал заимствовал идею объективности зла как условия реализации добра из средневековой суфийской философии (у Руми зло и добро объективны). Она посвящает специальную статью Руми и Икбалу²⁶.

В одной из своих специальных работ, целиком посвященных суфизму, М. Т. Степанянц показывает специфичность отношения М. Икбала к суфизму на разных этапах его творчества. Например, в «Реконструкции религиозной мысли в исламе», одной из главных его работ философско-религиозного

характера уже позднего периода (конец 20-х годов), М. Икбал рассматривает суфизм как форму «свободомыслия и альянса с рационализмом»²⁷. В конце этой книги М. Т. Степанянц приводятся тексты трех из пяти статей М. Икбала в переводе Н. И. Пригариной с ее комментариями. Речь идет о статьях М. Икбала, напечатанных в амритсарской газете «Вакил» в качестве ответа на критику его прозаического предисловия к поэме (маснави) «Таинства личности». Приведем для начала названия этих статей, которые проливают новый свет на противоречивое отношение М. Икбала к суфизму: 1) «Таинства личности и суфизм». 2) «Ответ на возражения по поводу „Таинств личности“». 3) «Тайна „Таинств личности“». 4) «Суфизм вуджудийя». 5) «Учение о „внутреннем“ и „внешнем“». Во вступительном слове к статьям М. Т. Степанянц отмечает, что «в борьбе за пробуждение соотечественников, «отравленных хмелем бездействия и фаталистических упований на предопределение, а по сути, покорных всем видам угнетения, поэт терпит поражение: слишком уже далеко зашел он в своем свободомыслии. Кроме того, суфизм, который внес решающий вклад в разработку этических концепций в мусульманской культуре и которому Икбал обязан самой идеей „совершенного человека“, обладал в этой культуре слишком глубокими корнями, чтобы быть опровергнутым легкими кавалеристскими наскоками»²⁸. В будущих изданиях поэмы «Таинства личности» он уже не включает нашумевшего Предисловия.

Приведем несколько цитат на статьи М. Икбала «Таинства личности» и суфизм», чтобы увидеть, как он характеризует изменение своего взгляда на суфизм. «Мне ничуть не стыдно признаться в том, что до недавнего времени я разделял взгляды некоторых суфиев, что потом, размышляя над Кораном, вынужден был счесть эти взгляды немусульманскими»²⁹. О каких же «немусульманских» взглядах идет речь? По М. Икбалу, это «выдвинутые Шейхом Ибн-Араби концепты «кидам арвах» (до-мирные души), вахдат ал-вуджуд, «Таназзулат сита» (шестеричное нисхождение) и другие, указанные Абд ал-Каримом Джили в его произведении «Ал-инсан ал-каmil»³⁰. По Икбалу, первая концепция принадлежит Платону, вторая — Плотину, а третья является «как бы философским дополнением к теории эманаций». М. Икбал объясняет суть своего

отношения к Хафизу — поэту в контексте общей оценки суфизма.

Далее следует вторая статья «Ответ на возражения по поводу Предисловия к «Таинствам личности» (ответ Хаджи Хасану Низами). В ней он пишет о своем отношении к суфизму: «По своей природе и по семейной традиции я склонен к мистицизму, а после изучения западной философии эта склонность еще усилилась, поскольку европейская философия в целом ориентирована на пантеизм (вахдат ал-вуджуд)»³¹. Он заявляет, что под мистицизмом понимает иранский суфизм, и он выступает против него. По мнению М. Икбала, «суфиям присуще глубоко ошибочное понимание концептов таухид и вахдат ал-вуджуд. Два эти термина отнюдь не представляют собой тавтологию, первый из них относится исключительно к области религиозного, а второй к области философского знания»³². М. Икбал выражает свое несогласие с Ибн-Араби, «Главным суфием» по ряду важных аспектов суфизма. В статье «Секрет “таинств личности”» М. Икбал делает акцент на тезис, что «пророк заповедал участвовать в мирских делах, опираясь на веру», т. е. на социальную деятельность, на активность, а это как раз то, «за что ратует ислам». М. Икбал ведет критику состояний фана и бака, проявляющихся в концепции единения в суфизме как высшей форме постижения истины (под фана подразумевается определенное мистическое растворение суфия в Боге, а под бака — вечность в абсолюте, сверхбытие, которое достигается через фана).

Известный отечественный специалист по проблемам суфизма Е. Э. Бертельс подчеркивал специфику суфизма на мусульманском Востоке. Он писал, что «можно было увлекаться суфизмом и в то же время на практике не претворять его в жизнь, быть не столько «суфи», сколько «мутасаввиф». Суфизм притягивал к себе людей, склонных к самостоятельному мышлению, ибо он открывал широчайший простор для метафизических исканий»³³. Наверное, этим своим качеством он полностью не выпускал из своих «объятий» М. Икбала в течение всего его творческого пути. В нашей литературе показано, что он в той или иной степени, несмотря на свою критику ряда аспектов суфизма, в своем поэтическом и философском творчестве так или иначе пользовался терминологией суфизма³⁴.

В заключение данного параграфа особо отметим концептуальное изложение «философии Худи» Мухаммада Икбала, данное А. Д. Литманом³⁵. Им всесторонне рассмотрены идейные влияния на формирование «философии Худи». Касаясь вопроса об исходных параметрах философской системы М. Икбала, А. Д. Литман подчеркивает ее сложность и многоплановость. Привлекает детальная проработка А. Д. Литманом концепции Худи, в которой М. Икбал переносит атрибуты Худи с Бога на человека. Рассматривая онтологические и гносеологические предпосылки «самопознания» как необходимого этапа на пути человека к божественному и любовь как фактор формирования идеального Худи — «совершенного человека», А. Д. Литман раскрывает ту связь, которая в творчестве М. Икбала существовала между его восприятием суфизма и идеей «совершенного человека» в восточной мысли вообще.

ПРИМЕЧАНИЯ

Икбал Мухаммад // Философский энциклопедический словарь. М., 1989. С. 209.

О самой сути концепции см.: *Степанянц М. Т.* Восточные концепции «совершенного человека» в контексте мировой культуры // В кн.: Историко-философский ежегодник. 1990. С. 96 – 107.

Аникеев Н. П. Выдающийся мыслитель и поэт Мухаммад Икбал. М.: Знание, 1959. Его же. Проблема личности в философии Икбала. // Вопросы философии, 1959. № 6.

Гордон-Полонская Л. Р. Мусульманские течения в общественной мысли Индии и Пакистана. М., 1963. С. 196.

Там же. С. 205.

Там же. С. 206.

Полонская Л. Р. Социальные идеалы Мухаммада Икбала // В кн.: Творчество Мухаммада Икбала. Сб. статей / Отв. ред. Н. И. Пригарина. М., 1982, раздел «Классическая традиция и мировоззрение Икбала».

Пригарина Н. И. Поэзия Мухаммада Икбала. М., 1972. С. 47.

Там же. С. 58.

Там же. С. 61.

Гордон-Полонская Л. Р. Мусульманские течения в общественной мысли Индии и Пакистана. М., 1963. С. 196.

Миропонимание Мухаммеда Икбала // В кн.: Из истории прогрессивной общественной и философской мысли в Индии. Ташкент, 1976. С. 121.

Пригарина Н. И. Поэзия Мухаммада Икбала. С. 63.

Там же.

Там же.

Там же. С. 63.

Там же. С. 64.

Там же. С. 65.

Там же. С. 68.

Iqbal Muhammad. The Development of metaphysics in Persia A contribution to the history of muslim philosophy. London, 1908. Contents.

Ibid. P. 85.

Ibid. P. 116.

Ibid. P. 121 – 132.

Степаняц М. Г. Мусульманские концепции в философии и политике (XIX – XX вв.). М., 1982. С. 85.

Там же. С. 90.

Степаняц М. Т. Концепция «современного человека» в творчестве Джалал ал-Дина Руми и Мухаммада Икбала // В кн.: Творчество Мухаммада Икбала. / Отв. ред. Н. И. Пригарина. М., 1982. С. 136 – 152.

Степаняц М. Т. Философские аспекты суфизма. М., 1987. С. 31.

Там же. С. 177.

Там же. С. 178.

Там же.

Там же. С. 183.

Там же. С. 184.

Бертельс Е. Э. Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. М., 1965. С. 419.

³⁴ *Икбал Мухаммад.* Звон караванного колокольчика. М., 1964; Вахид Сайд Абдул. Икбал: Творчество и мировоззрение. Душанбе, 1978 (пер. с англ.); Мухаммад Икбал. Избранное. Переводы с персидского и урду. М., 1981.

Литман А. Д. Современная индийская философия. М., 1985. С. 101 – 121.

СЕЙИД ХОСЕЙН НАСР: СУФИЗМ В РЕТРОСПЕКТИВЕ

Имя Сейида Хосейна Насра мы пока не находим в «Философском энциклопедическом словаре» (М., 1989), хотя, полагаем, он давно уже заслужил того, чтобы о нем там появилась справочно-аналитического характера статья. С. Х. Наср является автором более 10 монографий, посвященных различным аспектам истории мусульманской философии в Иране¹, истории философии вообще², отдельным мыслителям в странах мусульманского востока [3 – 5], эпистемологии⁶. Мы указали далеко не все работы С. Х. Насра даже монографического порядка, не говоря уже о большом количестве его статей, в которых им ставятся вопросы культурологического, социально-философского, компаративистского плана.

С. Х. Наср известен в мире, особенно в западном, не только своими трудами и той большой организаторской деятельностью, которую он осуществлял в качестве бывшего ректора Тегеранского университета, президента созданной им в свое время философской академии, члена шахского совета по науке, но и тем, что олицетворяет собой одно из важнейших направлений в современной иранской философии, хотя ныне живет в США, являясь профессором отделения исламских исследований университета Темпл в Филадельфии. В недавно вышедшей во Франции «Универсальной философской энциклопедии» в статье «Иранская мысль и духовность» отмечалось, что в современном Иране существует два основных течения философской мысли: хайдеггеровское, представленное главным образом Ахмадом Фарридом и второе — исламско-эзотерическое, представлено прежде всего Сейидом Хосейном Насром. Отмечается, что Наср (1933 г. рождения) осуществил в США, где он

учился на физика и защитил докторскую диссертацию в Гарвардском университете, прекрасные исследования по истории науки, прежде чем начать полууниверситетскую, полуполитическую карьеру в Иране.

Возвращаясь к исламскому эзотеризму Насра, автор статьи об иранской мысли и духовности напоминает, что Насру, обладавшему прекрасной исламской культурой, удалось осознать богатство исламского эзотеризма также благодаря таким весьма различающимся друг от друга западным мыслителям, как А. Корбэн и Ф. Шуон, которые придали его (Насра) концепции международное звучание, что помешало получить ей в своей стране достаточно глубокий отзвук. Отмечается также, что, несмотря на традиционную рутинность теологов-шиитов, Наср открыто проповедовал суфизм⁷. Итак, из этой статьи становится ясным две вещи: 1) Наср — мусульманский эзотерист и 2) сторонник и проповедник суфизма. Как эти две вещи соотносятся в философско-религиозной деятельности Насра, в статье не говорится.

Здесь для прояснения дела будет целесообразным обратиться к отечественным исследованиям исламской мысли.

М. Т. Степанянц отмечает, что Наср является современным пропагандистом «суфизма и приписывает ему особую спасительную миссию в защите ислама от разных ложных западных учений. В этой связи ею цитируется следующий сокращенный пассаж из статьи С. Насра начала 70-х годов «Западный мир и его вызовы исламу»: «...Психоанализ в сочетании с атеистической и нигилистической точкой зрения... несут главный вызов исламу, ответить на который можно только посредством обращения к традиционной мусульманской психологии и психотерапии, содержащихся главным образом в суфизме»⁸.

Но здесь у Насра специально не разворачивается аргументация в пользу того, почему именно суфизм может выполнить эту спасительную миссию. Она им была изложена еще ранее в книге «Три мусульманских мудреца», в разделе третьем «Ибн-Араби и суфии»⁹. Кстати отметим, что в первых двух разделах (Авиценна, Сухраварди) слово «суфизм» прямо не присутствует ни в их названиях, ни в названиях подразделов. Если в случае Авиценны тут все ясно, хотя у него Наср все же находит эзотерическую философию, то с Сухраварди дело сложнее, ибо известно, что он развивал в духе суфизма «учение об ишрак (мистическое озарение)»¹⁰.

И это не случайно, ибо Ибн-Араби, как указывает М. Т. Степанянц, «фактически первый из мусульманских мистиков создал систематическое изложение в зафиксированной (письменной) форме идейное кредо суфизма». С. Х. Наср свой раздел об «Ибн-Араби и суфизме» делит на пять смысловых проблемных полей: суфийская традиция, значение Ибн-Араби, жизнь мудреца (Ибн-Араби), «Источники», Ибн-Араби, *Доктрина* (курсив наш. — М. К.) и, наконец, последняя часть «Суфизм после Ибн-Араби». В подразделе «Доктрина» Наср решительно отвергает приписывание суфизму титула «мистического пантеизма». Он считает, что суфизм это не философская теория, в то время как пантеизм — философская теория. Ибн-Араби, по его мнению, не философ, а суфий, т. е. представитель «исламского эзотеризма», другими словами, выразитель гностического знания. М. Т. Степанянц, разбирая статью Ф. Шуона «Духовные перспективы и человеческие факты» (1954), не считает убедительным утверждение С. Х. Насра и Ф. Шуона о том, что метафизика, гностические теории не принадлежат к области философии, поскольку «метафизическая доктрина есть интеллектуализация универсальной истины... а философская система — рациональная попытка решить проблемы, которые мы перед собой ставим»¹¹. Мы здесь не будем касаться общего вопроса о соотношении суфизма и рационализма¹².

В своей книге «Наука и цивилизация в исламе» (1968) С. Х. Наср развивает дальше идеи, изложенные в его книге «Три мусульманских мыслителя», о которой мы говорили выше. Им включена в книгу специальная, 11-я глава «Философия», в которой излагается в сжатом виде история философии в исламском мире. Здесь мы находим и его ретроспективный взгляд на суфизм. Глава начинается с определения начала философии в исламском мире: это третий хиджры — IX век, в который греческие философские тексты стали переводиться на арабский язык. Первым мусульманским философом, труды которого сохранились, Наср считает ал-Кинди. При этом он подчеркивает, что ал-Кинди почитают также и на Латинском Западе. К заслугам ал-Кинди, хорошо знакомому с главными положениями греческой философии, С. Х. Наср относит перевод «Эннеады», инициативу в процессе формулирования технического философского словаря на арабском языке, а также переосмысление греческой философии в терминах арабских доктрин¹³. Линия

ал-Кинди была продолжена ал-Фараби, который заложил основы перипатетической философии в исламе. Он подчеркивает тесную связь философов перипатетической школы ал-Фараби с его египетскими (Александрия) и греческими (Афины) неоплатониками. Здесь С. Х. Наср подмечает и такую вещь, как восприятие аристотелевской философии мусульманскими неоплатониками и комментаторами Аристотеля сквозь взгляды александрийских и афинских неоплатоников. Более того, он обнаруживает даже «элементы» неопифагорейства у ал-Кинди, шиитской политической доктрины у ал-Фараби, а также элементы, навеянные шиизмом в отдельных сочинениях Авиценны.

Изложив свой взгляд на философию ал-Кинди и ал-Фараби в их взаимосвязи с греческой и шийзмом, С. Х. Наср продолжает рассмотрение истории мусульманской философии анализом учения Авиценны. Он его характеризует словами «величайший исламский представитель» и считает, что с его именем связана главная тенденция в перипатетической школе: а именно акцент на дискурс, сущностно связанный с силлогистическим методом¹⁴. Рационалистический аспект его школы был продолжен Аверроэсом, ставшим наиболее «чистым» аристотелианцем среди мусульманских перипатетиков¹⁵. Этим С. Х. Наср заканчивает рассмотрение первой главной школы в мусульманской философии.

Вторую главную школу в мусульманской философии (хиджры) он называет школой «теософии» в ее собственном смысле — *came into being*.

Основателем этой школы он считает Сухраварди, а саму школу называет по традиции школой «озарения» (*ishragi*), в противоположность перипатетической школе (*mashsha'i*)¹⁶. Таким образом, С. Х. Наср перешел к анализу школы, относящейся к суфизму, хотя в литературе иногда называют Сухраварди не суфием, не философом в собственном смысле, а просто суннитом, а то и приближающимся к шийзму мусульманином¹⁷. Но при разборе его учения тут же отмечается, что для него рациональное, концептуальное и дискурсивное понимание имеют лишь негативную ценность. В своей работе «Восточная теософия» он признает ценность только за познанием через «озарение», откровение и посвящение, ведь благодаря им можно познать сущность как духовный свет. Это познание через «озарение» он отличает от познания через представление¹⁸. Так что

выходит, что надо все же Сухраварди считать суфием. М. Икбал, взгляды которого мы разбирали в предшествующем параграфе, его считал суфием.

Вот какую более подробную характеристику дает С. Х. Наср школе Сухраварди, используя сопоставительный метод: с одной стороны, школа исламских перипатетиков, с другой — школа исламских теософов (суфиев). Если мусульманские перипатетики исходили из силлогистического метода Аристотеля и намеревались получить истину посредством аргументов, основывающихся на разуме, то теософы (представители школы «озарения») строили свою концепцию, исходя из идей платоников и древнеперсидских, вкуче с самим исламским откровением. Они рассматривали в качестве базисного метода познания интеллектуальную интуицию¹⁹ и откровение, по которому надо следовать «бок о бок с разумом»²⁰. Казалось бы, что не забыт и разум, а соответственно и рационализм. Но вот следующая фраза показывает, что рационалистические философы в исламском мире, несмотря на то что они оставили «неизгладимый след в терминологии поздней мусульманской теологии», постепенно оказались лишенными ортодоксальных элементов, как теологических, так и гностических. Наср подчеркивает, что после того, как появилась работа ал-Газали, в которой он «отвергал» философов-рационалистов, последние стали оказывать слабое влияние на основы мусульманского взгляда на мир и познание. Но в это же время школа «озарения», которая сочетала метод рационализации (рациональности) с методами интеллектуальной интуиции и озарения, выдвинулась вперед в тот период, который, по мнению С. Х. Насра, ошибочно называется концом исламской философии. Он считает, что исламская философия продолжала существовать совместно с гностицизмом, занимающим центральное место в интеллектуальной жизни ислама. Наср сопоставляет ситуацию, сложившуюся в то время в западном мире и исламском мире. В западном — платонизм Августина (для которого характерным было также признание «озарения»), перейдя в аристотелизм Фомы Аквинского, отказался от теории озарения; противоположный процесс имел место в исламском мире²¹.

Опустим те страницы, на которых Наср раскрывает различие в отношении к философии суннитов и шиитов, хотя здесь им высказывается ряд интересных мыслей, например, об

интеграции герметизма в ислам, о символизме (алхимическом и нумерологическом), а также о том, что шииты использовали суфийский подход при оценке духовного значения исследования природы. Наср пишет, что они рассматривали «физический мир как зеркало, в котором отражаются духовные реальности. Для них, так же как и для суфиев и некоторых философов, универсум состоит из иерархий бытий (сущностей), которые происходят из единственного источника и в конечном счете возвращаются к их единому Началу»²².

С. Х. Наср считает Авиценну не только мудрецом и перипатетическим философом, сочетавшим учение Аристотеля с некоторыми элементами неоплатонизма, ученым, рассмотревшим природу в обрамлении средневековой философии природы, но и одним из предшественников метафизической школы озарения, величайшим представителем которой был Сухраварди. Наср ссылается на позднюю работу Авиценны «*Visionary Narratives*» (от «*Recitals*»), а также на его исследование о любви, в которых космос силлогистических философов преобразуется в универсум символов, через которые гностики путешествуют в направлении конечной цели — прекрасного. Наср утверждает, что в «*Логике*» восточных («жителей Востока») Авиценна отказывается от своего аристотелевского наследия и предлагает для элиты свою «восточную философию» в виде трилогии. В ней, по мнению Насра, изображается путешествие гностика из «мира теней» в мир божественного присутствия, в Свет Востока. Резюмируя все свои оценки многогранности творчества Авиценны, С. Х. Наср делает вывод, что его следует, кроме всего прочего, считать автором гностических текстов, которые впоследствии послужили источником для многих комментариев поздних представителей школы «озарения»²³. Он находит у Авиценны в его «*Повествовании*» описание мудреца, символизирующего «свет интеллектуальной интуиции»²⁴.

В главе двенадцатой «*Контроверзы философии и теологии — поздние школы философии*» С. Х. Наср уделяет большое внимание различным школам схоластической теологии. Начинает он с Газали (Ibn hamid Muhammad al-Ghazzali, the latin «*Algazel*»). Он его называет человеком, «призванным завершить «разрушение философов» и в то же самое время установить гармонию между экзотерическими и эзотерическими элементами в исламе»²⁵. Он его считает суфием, и это он обосновывает,

ссылаясь на ряд страниц книги Газали «Опровержение философов». Приводятся и выдержки, в которых содержатся ответы Аверроэса на «атаку» Газали против философов.

Наср выделяет в этой главе специальный раздел, посвященный Сухраварди и Мулла Садра. Указывается, что Сухаварди является автором серии философских и гностических трудов на арабском и персидском языках. Основная работа «Теория света Востока» — базовый текст школы «озарения». Разум, по Сухраварди, без интуиции и озарения, является «ребяческим и полуслепым» и не может достигнуть трансцендентного источника всей «истины и интеллекта». Но и «озарения» и интуиция без логики не могут ее выразить. Вот поэтому его «теософия» начинается с логики и заканчивается главой об экстазе и размышлении о божественных сущностях. Далее С. Х. Наср приводит тексты из работы Сухраварди «Song of the Grifin» о Начале, где много рассуждений о суфизме²⁶. Он сближает учения Сухраварди и Мулла Садра со взглядами Фомы Аквинского и Якоба Беме. В учении Мулла Садра он находит параллели с учением Тейяра де Шардена²⁷.

Гностической традиции в исламской философии Наср посвящает последнюю, двенадцатую, главу своей книги «Наука и цивилизация в исламе». Здесь также мы находим много рассуждений Насра о суфизме. Например: «В суфийской перспективе Пророк, в своей внутренней реальности Мухаммедовский свет, является Логосом, архетипом целостности творения, содержащим в самом себе «идею» космоса...» Но Пророк не только Логос, но и «универсальный человек», самый современный суфий²⁸. Далее идет много рассуждений об исламской метафизике в суфийском обрамлении. В этом контексте Наср подчеркивает, что суфии исходят из единства бытия и связи космоса с его принципом. Принцип единства бытия восходит, по Насру, к Ибн-Араби. Приводятся выдержки из работ, в которых резюмируется понимание суфийской метафизики и космологии.

Наср специально останавливается на Ибн-Араби, который первый четко изложил доктрину единства бытия. По Насру, Ибн-Араби — наиболее важный толкователь суфийских доктрин, в частности, космологии и тайных наук. В ранние века ислама, по мнению Насра, суфии больше были заняты очищением сердца как символическим местом рассудка, чем разработкой метафизических и космологических трактатов. Ибн-Араби начал

свои трактаты о суфизме после уже шести векового его существования. Он изложил суфийскую концепцию природы, исходя не только из формулировок коранической терминологии, но использовал также элементы герметических и пифагорейских источников, высказал свое отношение к проблеме познания²⁹.

Проблемам суфизма Наср уделяет большое внимание и в другой фундаментальной своей работе «Познание и священное». В ней суфизм не выделен в качестве отдельного раздела, но мысли о нем разбросаны на многих страницах. Например, особое место уделено Ибн-Араби, разработавшему метафизику суфизма³⁰, о различных школах в суфизме, сопоставлении его с другими восточными учениями типа дзэн-буддизма³¹, а также в сопоставлении с мистическим учением Якоба Беме³², ведантизмом и т. д.

Такова в общем виде позиция С. Х. Насра по отношению к суфизму, которую мы могли реконструировать по некоторым источникам, находящимся в нашем распоряжении и написанным на европейских языках. Как уже видел читатель, мы не имели под рукой работы С. Х. Насра «Очерки по суфизму», поэтому сделали главный акцент на его работе «Наука и цивилизация в исламе», в которой много идей о суфизме, созвучных тем, которые содержатся в «Очерках о суфизме» (об этом мы можем судить в первую очередь по вышеуказанной нами статье К. А. Хромовой). Мы не стали также интерпретировать реферат Г. Б. Шаймухамбетовой работы С. Х. Насра «Значение природы в различных интеллектуальных перспективах в исламе», полагая, что читатель сам может с ним ознакомиться³³. Поскольку место Ибн-Араби в суфизме далеко не однозначно трактуется мусульманскими мыслителями (мы это видели на примере М. Икбала и С. Х. Насра), то мы считаем весьма ценными для прояснения вопроса, кроме ранее нами цитированных работ отечественных исследователей, работы и других авторов³⁴.

ПРИМЕЧАНИЯ

Nasr, Seyyed Hossein. Islamic philosophy in contemporary Persian: a survey of activity during the past two decades. Utah, 1972.

Nasr S. H., Yahya O. Histoire de la philosophie islamique. Paris, 1964.

Nasr S. H. Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi Ibn Arabi. Cambridge (Mass), 1964.

Nasr S. H. Suffi Essays. N.-Y., 1977.

Nasr S. H. An Introduction to cosmological Doctrines. Conceptions of Nature and Methods used for its study by the Iklwan al Safa, al — Biruni, and Ibn Sina. Cambridge (Mass), 1964.

- Nasr S. H.*: 1) Science and civilization in Islam. Cambridge (Mass.), 1968; 2) Knowledge and Sacred. The Gifford Lectures. Edinburg, 1981.
- Encyclopedie philosophique universelle. Vol. I. Paris, 1989. P. 1636.
- Степаняну М. Т.* Философские аспекты суфизма. М., 1987. С. 10.
- Бертельс А. Е.* Суфизм // Философский энциклопедический словарь. М., 1989. С. 637.
- Степаняну М. Т.* Философские аспекты суфизма. С. 12.
- Там же. С. 21.
- Об этом см.: *Степаняну М. Т.* Суфизм: оппонент или союзник рационализма. // Рационалистическая традиция и современность. Ближний и Средний Восток. М., 1990. С. 193 – 205.
- Там же.
- О современных отечественных исследованиях творчества Авиценны см.: *Сагадеев А. В.* Ибн-Сина. М., 1980.
- О современных отечественных исследованиях творчества Аверроэса см.: *Сагадеев А. В.* Учение Ибн-Рушда о соотношении философии, теологии и религии и его истоки в трудах аль-Фараби. Научное творчество. М., 1975. Его же. Ибн-Рушд. М., 1973.
- Nasr, S. H.* Science and Civilization in Islam. P. 293 – 294.
- Encyclopedie phylosophique universelle. Vol. I. P. 1633.
- Ibid.
- Об интеллектуальной интуиции в трактовке С. Х. Насра см. статью *К. А. Храмовой* «Концепция синтеза науки и религии современного иранского философа С. Х. Насра». // Рационалистическая традиция и современность. Ближний и Средний Восток. М., 1990. С. 229 – 230.
- Nasr, S. H.* Science and cinilization in Islam. P. 294.
- Ibid. P. 294.
- Ibid. P. 296.
- Ibid. P. 297.
- Ibid. P. 299.
- Ibid. P. 307.
- Ibid. P. 330 – 335.
- Ibid. P. 336.
- Ibid. P. 340.
- Об оценке отечественными исследователями творчества Ибн-Сины и его отношения к суфизму см.: *Смирнов А. В.* Три решения проблемы трансцендентности и имманентности божественной сущности в философии Ибн-Араби. // Рационалистическая традиция и современность. М., 1990. С. 206 – 222.
- Nasr, S. H.* Knowledge and the Sacred . The Grifford Lectures, 1981. P. 199.
- Ibid. P. 201.
- Ibid. P. 225.
- Арабо-мусульманская философия в системе мировой культуры. М., 1983. С. 73 – 77.

**ОСМАН АМИН:
ПОИСКИ СИНКРЕТИЗМА
В ИСТОРИИ ИСЛАМСКОЙ МЫСЛИ**

Известный египетский философ Мурад Вахба относит Османа Амина к числу пяти наиболее выдающихся арабских мыслителей: Юсуф Карам, Осман Амин, Заки Нагиб Махмуд, Абдель-Рахман-Бадави, Малек Бен Наби¹. Он дает сжатую характеристику каждому из них. Поскольку творчество Османа Амина формировалось в общем «проблемном поле», представленном вышеуказанными мыслителями (да и не только этими!), то целесообразно выделить основные моменты из даваемых Мурадом Вахба оценок их творчества, тем более что Юсуф Карам, например, оказывал непосредственное влияние на О. Амина, но об этом позже.

Юсуфа Карамы он считает защитником «умеренного рационализма». Он написал историю греческой, средневековой философии и Нового времени, причем каждую философскую систему он рассматривал с точки зрения своей собственной философской системы «умеренного рационализма». Одни системы он поддерживал, другие отвергал. Об этом подробно можно судить по двум его книгам: «Разум и существование» и «Физика и метафизика». Истоки «умеренного реализма» Ю. Карамы автор обзора М. Вахба усматривает в «неотомизме» (слово неотомизм он ставит в кавычки) Ж. Маритена, под руководством которого Ю. Карам изучал философию в католическом университете во Франции в начале Первой мировой войны. Далее дается характеристика основных положений его системы «умеренного рационализма». Речь идет об его отношении к сенсуализму и рационализму: первого он не принимал, полагая, что тот исключает разум и доверяется только чувствам. Но он одновременно критиковал и рационализм, по-

скольку тот «игнорировал» абстрагирование, являющееся оправданием метафизики².

Следующая важная часть оценки И. Вахба системы «умеренного рационализма» Ю. Карам касается двух других ее аспектов («проблемных полей»). Первый касается его тезиса о бессмертии души и существования Бога, а второй — тезиса о связи между мышлением и волей. Бессмертие души Ю. Карам оправдывает с помощью трех доказательств:

- 1) метафизического (человеческая душа независима от материи в ее существовании и действии. Следовательно, со смертью тела она не исчезает),
- 2) психологического (вера в вечное выживание),
- 3) морального (необходимость сверхприродного и сверхсоциального решающего санкционирования наших свободных действий).

Далее приводятся рассуждения Ю. Карам в пользу доказательства существования Бога: это ссылка на принцип каузальности: «имеется причина для всего, что существует» (и эта причина — Бог). Следующий аргумент в пользу существования Бога относится к сфере телеологии, его Ю. Карам формулирует в виде положения: «Всякое действие должно иметь цель». С точки зрения Ю. Карам, оба эти принципа относятся к мышлению. В выявлении отношения между мышлением и волей Ю. Карам видит ключ к правильному пониманию роли религиозной веры в его системе «умеренного рационализма». Суть в том, что, по мнению Ю. Карам, регулирование воли мышлением ограничивается столкновением между мышлением (разумом) и религией, а мышление *per se* ни принимает, ни отрицает веру. Мышление ориентируется на специфическое верование через восприятие внешних причин под влиянием воли. М. Вахба отсюда делает вывод, что с точки зрения Ю. Карам, из его концепции «умеренного рационализма» неизбежно следует вывод: вера находится по ту сторону разума³.

Рассмотрев систему «умеренного рационализма» Ю. Карам, М. Вахба переходит к характеристике взглядов О. Амина. Первое, с чего он начинает, так это с указания на то, что «Осман Амин испытал влияние карамовской системы в своем сочетании разума и веры», но, как отмечает М. Вахба, для О. Амина идеалистическая философия является верным выражением подлинности разума⁴. Далее об основных моментах

философских взглядов О. Амина, с точки зрения М. Вахба. Во-первых, это подчеркивание идеалистического характера философии О. Амина с сильным влиянием исламской традиции, как древней, так и более поздней. Отмечается различие идеализма О. Амина от идеалистических систем Платона и Канта. Общее — это их идеализм в традиционном смысле слова, а различное в том, что мышление для Платона — это абсолют и в себе Бог, а для Канта — мышление релятивное и в себе — человек. О. Амин пытается соединить взгляды и Платона и Канта в своей концепции «интериоризации». Отмечается, что он критиковал не только и не столько исторический материализм, сколько логический позитивизм Заки Нагиба Махмуда, третьего выдающегося арабского философа современности, по классификации М. Вахба. В рамках данного параграфа, посвященного непосредственно О. Амину, мы не будем специально рассматривать ни взгляды действительно крупного арабского мыслителя Заки Нагиба Махмуда, зачинателя логического позитивизма на арабском Востоке, историка науки, модерниста, ни взгляды одного из крупнейших экзистенциалистов атеистического толка в арабском мире Абдар-Рахман Бадави, поскольку это увело бы нас в сторону от основной темы, тем более что в работах А. В. Сагадеева⁵ и некоторых других их взгляды уже довольно полно рассмотрены.

Теперь перейдем к рассмотрению вопроса о том, какое отражение получили взгляды О. Амина в работах отечественных исследователей арабо-исламской философии. Полагаем, что наиболее развернутая оценка его творчества дается в работах Е. А. Фроловой, которые, однако, не посвящены непосредственно анализу взглядов О. Амина. Ею дается сущностная характеристика концепции джуванийи, разработанной О. Амином, нашедшей отражение в его книге «Амин Осман. Джуванийя». Дар-аль-Калам, 1964 (на арабском языке). Поскольку мы не владем арабским языком, к тому же не имеем этой книги, то последуем за Е. А. Фроловой в ее работе. Мы знакомы с ее рефератом на эту книгу («Амин У. Аль-Джувания. Основы веры и философия революции». В реф. сб. «Арабо-мусульманская философия в системе мировой культуры». М., 1983, с. 57–62). В данном параграфе мы будем ссылаться на другие ее работы монографического и чисто исследовательского характера.

Начнем с ее работ в хронологическом порядке, следовательно, с монографии «Проблема веры и знания в арабской фило-

софии» (М., 1983). Вот основные смысловые блоки, которые в ней выделяются при анализе философии джуванийи О. Амина⁶. Первое. Это указание на трудность адекватного перевода термина «джуванийя» на русский язык. Поэтому она оставляет его арабское звучание. Второе. Она считает возможным передать содержание философии джуванийи нейтральным термином интрализм прежде всего потому, что этим самым получает адекватное выражение основная идея — идея противопоставления внутреннего внешнему. Интрализм выражает, с точки зрения автора «джуванийи», открытость системы, устремление к внутренней сущности человека, духовное видение вещей, метафизику интеллектуального видения. В этой части влияние на О. Амина идеи Платона о видении вещей «очами духа», декартовской идеи интеллектуального усмотрения, кантовской идеи трансцендентального сознания. Третье. О. Амин в своей «джуванийи» следует и суфизму Газали не только в своей переориентации мысли на интеллектуальное видение, но и в своем понимании веры. Е. А. Фролова отмечает, что в своем понимании истинной веры О. Амин опирается не только на Газали, но и на М. Абдо. Суть истинной веры: «внутреннее уверование в божественный характер мира и воспитание себя, преобразование своего сознания в соответствии с представлениями о сущности божественной идеи⁷, т. е. в соответствии с учением Корана. Четвертое. Это подчеркивание гуманистических устремлений в философии джуванийи. По мнению Е. А. Фроловой, они составляют «основное ядро и основную интенцию джуванийи»⁸. Кроме этого, она отмечает и такую интенцию в джуванийи, как определенную ориентацию на науку и на овнутривание веры, т. е. возложение веры на совесть индивида. Но это не означает, что он отказывается от своего определения человека как «религиозного животного». Добавим к вышесказанному, что в данной своей работе Е. А. Фролова касалась джуванийи О. Амина еще в разделе «Теория согласования веры и знания».

Идеи, выдвигаемые Е. А. Фроловой относительно оценки философии джуванийи О. Амина, развиваются ею в следующей публикации, имеющей прямое отношение к данному вопросу. Новый момент состоит в указании на то, что влиятельная в 60-е годы концепция джуванийи О. Амина стала терять в последующие десятилетия свою привлекательность в связи с выдвижением перед арабскими народами новых задач (это же

произошло и с экзистенциализмом, и с персонализмом)⁹. В этой же статье Е. А. Фроловой в суммированном виде излагаются ее прежние оценки концепции джуванийи.

Рассмотрев оценку философии джуванийи, данную Е. А. Фроловой, перейдем к анализу главного историко-философского труда О. Амина «Мусульманская философия», которая вышла на английском языке и поэтому нам доступна. Поскольку мы не нашли в нашей философской литературе не только монографического и диссертационного, но и статейного анализа этого труда О. Амина, по которому прежде всего можно судить о его исканиях в историко-философской сфере, проанализируем его более основательно. Считаем полезным представить для начала архитектуру данного труда «Мусульманская философия»¹⁰. Сочинение, около двухсот страниц, включает в себя предисловие, одиннадцать глав и библиографический раздел. Условно в нем можно выделить несколько смысловых блоков. Первый — собственно историко-философский, и состоит он из трех частей: 1) Возникновение мусульманской философии; 2) Соотношение и связь стоицизма со средневековой исламской мыслью; 3) Влияние средневековой исламской мысли на западную мысль. Второй блок посвящен рассмотрению вопросов, связанных с философско-религиозной и религиозно-реформаторской деятельностью таких мыслителей, как Аль-Афгани, Мухаммад-Абдо. Третий блок касается соотношения религиозного модернизма и традиционализма с обращением к именам не только Аль-Афгани, М. Абдо, но Мустафы Абдель Разека. Четвертый, заключительный, блок имеет дело с современной египетской идеологией (в данном случае речь идет прежде всего о Гамаль Абдель Насере). Во всех этих смысловых блоках применяется компаративистский метод.

В «Предисловии» к своей работе О. Амин объясняет определенную разнородность помещенного в книгу материала: это очерки, отдельные части которой писались в разное время и по разному случаю. Но, несмотря на эту относительную разношерстность, книга «Мусульманская философия», по мнению самого ее автора, пронизана одним духом. Он говорит, что в основе ее лежат три идеи, которые далеко не всеми поддерживались, более того, были предметом «ожесточенной критики, оспаривались. Вот эти три идеи: 1) оригинальность мусульманской философии, наличие у нее своих специфических черт, отличаю-

щих ее от греческой и христианской философии; 2) вклад именно в философию (мусульманскую) XX века таких мыслителей, как Аль-Афгани и М. Абдо, которые официально (формально) не являлись философами; 3) наличие у современного Египта (конца 50-х годов) собственной идеологии, базирующейся на своем духовном наследии, но способной использовать в современном египетском общественном движении также соответствующие восточные и западные идеи»¹¹.

Он напоминает, что многие идеи, излагаемые им в первой главе, касающейся начала мусульманской философии, прошли научную апробацию на различных международных семинарах, в частности в Гарвардском университете, сообщались широкой публике в Египте через периодическую печать. Вторая глава «Стоицизм и исламская мысль» является резюме его большого доклада, написанного во Франции, но прочитанного в Англии (Кембридж) в 1954 году на Международном конгрессе ориенталистов. Третья глава «Влияние мусульманской философии на западную мысль» представляет собой текст доклада, прочитанного на Международном исламском коллоквиуме в Лахоре (Пакистан) в самом конце 1957 г. и самом начале 1958 г. Четвертая и пятая главы (соответственно «Миссия Аль-Афгани» и «Гуманизм Мухаммада Абдо») являются резюме его лекций, прочитанных в некоторых пакистанских университетах в начале 1955 года и позднее включенных в энциклопедию ислама на урду. Шестая глава «Мухаммад Абдо как философ» воспроизводится с французского издания его книги о религиозных и философских взглядах М. Абдо. Седьмая глава «Мудрость Мустафы Абдель Разека» является воспроизведением его речи, произнесенной в Дакке (Восточный Пакистан) во время его турне по этой стране в 1955 году. Восьмая глава «Модернистское движение в Египте» воспроизводит во многом его лекцию, прочитанную на исламской конференции в Гарвардском университете в 1955 году и в Джакартском университете в 1956 году. Девятая глава «Взгляд великого муфти на свободу» является полным текстом лекции, прочитанной в 1955 году в Хадарабадском университете (Пакистан). Девятая глава «Взаимовлияние западных идей и мусульманского учения в Египте» является статьей, написанной для ежеквартального журнала «Взаимовлияние», издаваемого в Гарвардском университете. И наконец, одиннадцатая глава «Основы современной

египетской идеологии» — с опубликованной в египетской печати в 1956 году статьи. О. Амин добавляет, что во все материалы, вошедшие в его книгу «Мусульманская философия», были внесены соответствующие коррективы содержательного и редакционного порядка¹².

Мы дали столь пространную информацию о структуре книги и уделили столь большое внимание «Предисловию» к ней в силу трех обстоятельств: 1) наличие некоторого сходства и в появлении на свет этой книги О. Амина и книги М. Икбала «Реконструкция религиозной мысли в исламе», которая также представляет собой совокупность лекций, прочитанных им в конце 20-х годов в различных университетах и других местах; 2) серьезная международная апробация всех основных идей книги; 3) придание книге своеобразного типа философствования, сочетающего академичность с публицистикой, абстрактность с философией повседневности. Не случайно первую главу об оригинальности и миссии мусульманской философии (так она обозначена в тексте) он начинает с выдержки из интервью Г. А. Насера итальянскому журналисту, в котором Насер говорит о необходимости следовать принципам ислама. О. Амин заявляет, что эти слова президента точно выражают мысли и чувства каждого мусульманина. Для О. Амина это означает «возврат к корням», к мусульманской философии, которая «находится в совершенной гармонии с нашими верованиями и учениями и имеет особое отношение к жизни и является поэтому посланием миру»¹³. Послушаем, как О. Амин определяет мусульманскую философию: «Под „мусульманской философией“ я понимаю такие общие доктрины о Боге, человеке и универсуме, которых придерживались такие чисто классические мусульманские философы X – XII веков, как Ал-Фараби, Ибн-Сина и Ибн-Рушд, а также такие современные философы, как Мухаммад Абдо и Мухаммад Икбал»¹⁴. Он резко выступает против европоцентристского взгляда на мусульманскую философию, рассматривающего ее прежде всего как комментирование трудов Аристотеля и неоплатоников. В качестве «утешения» он ссылается на неотомиста Э. Жильсона, который говорит, что оригинальность христианской философии также оспаривалась.

Касаясь соотношения мусульманской и греческой философии, О. Амин заявляет: «Мы должны признать, что мусульманская философия содержит важные элементы греческой фило-

софии»¹⁵, поэтому учет этого обстоятельства очень важен для понимания мусульманской философии. Ведь, заявляет О. Амин, Аристотель, Платон, стоики и Плотин — действительные мастера (творцы) человеческой мысли на многие века. По мнению О. Амина, любое обнаружение работ греческих философов и любой перевод их сочинений в средние века являлись в глазах мусульман, христиан и евреев «открытием нового мира»¹⁶. Но тут О. Амин делает принципиальное заявление, суть которого сводится к тому, что «мусульманская философия — это одна вещь, а простое ассимилирование греческой философии — другая вещь»¹⁷.

Далее О. Амин рассматривает заслуги мусульманских философов, которые в целом сводятся к двум моментам¹⁸: 1) обоснование ими доктрины «ал-таухид» (единственности бытия) и трансцендентности Бога над его творениями; 2) попытка согласовать религию и философию. (Пример Ибн-Рушда.) О. Амин подчеркивает недуализм арабских философов. Он проводит по ряду вопросов различие во взглядах средневековых арабских философов с мусульманскими теологами, а также с Платоном, стоиками и Плотиним. Касаясь послания мусульманских философов миру, О. Амин исходит из того, что вопрос заключается в том, чтобы «быть человеком» в понимании Декарта, Паскаля, М. Абдо¹⁹. О. Амин интересно рассуждает о том, как арабо-мусульманские философы воспринимали стоиков, Зенона и других западных философов. При характеристике обратного влияния мусульманской философии на западную мысль он ссылается на Э. Жильсона. Что же касается его очерков о философских взглядах аль-Афгани, М. Абдо, они интересны и содержательны, однако принципиально новое, по сравнению с имеющимися у нас исследованиями²⁰, в них трудно обнаружить.

В заключение хотелось бы кратко сказать об еще одной известной нам публикации О. Амина, относящейся к оценке им деятельности М. Абдо и аль-Афгани. Это его выступление на шестом семинаре по изучению (познанию) исламской мысли, состоявшемся в 1972 году в Алжире²¹. Он относит их к одной «духовной филиации», обнаруживая у них ряд общих черт; 1) оба они, выражаясь словами М. Икбала, исходили из того, что ислам — не мертвая, окостенелая религия, а живая, способная к постоянному самообновлению; 2) оба они выступали за пробуждение национального самосознания,

общечеловеческого гуманизма; 3) оба посвятили себя возрождению ислама; 4) оба были писателями и мыслителями. Касаясь вопроса о рационализме в исламе, О. Амин устами аль-Афгани говорит, что каждый может иметь личное прочтение Корана, в котором содержатся солидные рационалистические основы, разум выступает арбитром в прочтении текстов. Заслуга М. Абдо — в пробуждении гуманности, духовности и критичности.

ПРИМЕЧАНИЯ

Wahba Mourad. Philosophical teaching and research in Egypt and North Africa/ Teaching and research in philosophy: Africa. Unesco. 1984. P. 144.

Ibid. P. 144 3. *Ibid.* P. 145 4. *Ibid.* P. 145 5. *Сагадеев А. В.* Религия и философия в арабских странах // Философия и религия на зарубежном Востоке. XX век. М., 1985. С. 72 – 84.

Фролова Е. А. Проблема веры и знания в арабской философии. М., 1983. С. 148 – 151.

Там же. С. 149 – 150.

Там же. С. 150.

Фролова Е. А. Отношение арабских философов к проблеме знания и веры, науки и религии // В кн.: Философия и религия на зарубежном востоке. XX век. М., 1985. С. 172.

Amin Osman. Moslem philosophy. Cairo, 1958.

Amin Osman. Moslem philosophy. Cairo, 1958. P. 191 – 193.

Ibid. P. 8 – 10.

Ibid. P. 13.

Ibid. P. 14.

Ibid. P. 17.

Ibid. P. 17.

Ibid. P. 18.

Ibid. P. 18 – 20.

Ibid. P. 23 – 24.

Левин З. И. Развитие основных течений общественно-политической мысли в Сирии и Египте (Новое время). М., 1972. С. 196 – 203; *Степаняц М. Т.*

О религиозно-философских взглядах Мухаммада Абдо // Религия и общественная мысль стран Востока. М., 1974; *Кириллина С. А.* Ислам в общественной жизни Египта (вторая половина XIX — начало XX в.) М., 1989.

Othmane Amin (le docteur) professeur de philosophie a la Faculte des lettres universite du Caire / actes integraux (conferences) et debuts du 6e seminaire pour la connaissance de la pensee islamique. Alger, 1972. P. 265 – 269.



◆ ◆ ◆ ◆ ◆ ◆ ◆ ◆ ◆ ◆ § 8 ◆ ◆ ◆ ◆ ◆ ◆ ◆ ◆ ◆ ◆

**КЛОД САМНЕР:
ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ
И ИСТОРИКО-ЭТИЧЕСКИЕ ЭКСКУРСЫ**

Имя эфиопского философа Клода Самнера пока еще мало известно широкому нашему читателю, в то время как в Африке и на Западе его труды получили широкий резонанс. Они имеются и в наших центральных библиотеках, но пока еще не привлекли особого внимания наших философов. А труды его весьма многочисленны: трехтомная история эфиопской философии¹, многотомное издание его поэтических сочинений², лингвистическое исследование по амхарскому языку³, историко-этические исследования⁴, философия человека в трех томах⁵. Кроме этих, нам хорошо знакомых его трудов, он является автором ряда интересных статей в крупных международных изданиях. Например, ему принадлежит статья об эфиопской мысли в «Универсальной философской энциклопедии» (Франция, 1989)⁶. Он является и автором обзорной статьи «Оценка философских исследований в Африке: ведущие темы и течения мысли» в издании, подготовленном под эгидой ЮНЕСКО⁷. И наконец, он выступает координатором философских исследований через организацию международных симпозиумов по философской мысли в Африке⁸. На XVIII Всемирном философском конгрессе (Брайтон, Великобритания, 1988) им был представлен доклад на тему «Эфиопское понимание человеческого бытия»⁹.

Уже один приведенный нами список его трудов говорит о том, что перед нами незаурядный мыслитель, сфера творчества которого многосторонняя. В своем параграфе мы коснемся лишь его историко-философских и историко-этических трудов, поскольку в них прослеживается ведущая тенденция его философского творчества: реконструкция им истории философии в Эфиопии и Тропической Африке. Кроме того, наш акцент лишь

на два проблемных поля: история эфиопской философии с обращением к современности и история этических учений (европейских) объясняется не только объемом параграфа (дефицитом места), но и стремлением подчеркнуть маргинальность его творческой личности (именно творческой, поскольку по тем сведениям, которыми мы располагаем, не можем точно сказать, коренной ли он эфиопец или натурализованный европеец).

Переходя к характеристике его историко-философских экскурсов, следует прежде всего подчеркнуть, что он по сути дела продолжает ту линию исследования эфиопской философии, которая в начале века активно проводилась в жизнь западными¹⁰ и русскими учеными¹¹. И лишь в самое последнее время наши философы решили продолжить данную традицию, попутно отметив, что существует и обстоятельная книга Клода Самнера (Sumner Cl. *Ethiopian Philosophy*. Addis Abeba, 1976, v. II), где рассматривается творчество Зара Якоба и его принадлежность к эфиопской культуре¹².

Немного о структуре трехтомника Клода Самнера «Эфиопская философия»: первый том носит название «Книга мудрых философов», второй том идет под названием «Исследование Зара Якоба и Уольде Хыйуота. Тексты и авторство». Третий том носит то же название, что и второй, но с другим добавлением: «Анализы». Разбор всех томов — дело не параграфа, а целого монографического исследования, поэтому остановимся лишь на самых важных моментах (попутно отметим, что это исследование осуществлено и опубликовано по гранту ЮНЕСКО). Во Введении к книге «Мудрых философов» Клод Самнер подчеркивает оригинальность эфиопской классической (письменной) философии, говорит о необходимости ввести в научный оборот все достижения эфиопцев в области философии и культуры вообще¹³.

Затем он переходит к изложению метода, считая, что такой подход позволит более объективно и продуктивно проанализировать «Исследование» Зара Якоба, относительно которого (в данном случае «Исследования») высказываются сомнения его эфиопского происхождения. Поэтому он предлагает начинать с общей характеристики традиционного эфиопского мышления и затем с полученными в ходе исследования результатами сравнить «Исследование» Зара Якоба на языке гезз, официальном языке эфиопцев. Он отмечает, что развитию письменной эфи-

опской философии содействовала эфиопская ортодоксальная церковь. Важным моментом в реконструкции истории эфиопской философии должно стать, по мнению К. Самнера, выявление философов (философских пассажей) в королевской хронике. Далее идет пассаж о нахождении им в 1962 году в отделе рукописей национальной библиотеки Аддис-Абебы рукописи, содержащей ряд поговорок, многие из которых касались таких философов, как Сократ, Платон, Аристотель, Гален и т. д. Большинство из этих поговорок были адресованы мудрецом к ученику, т. е. его «сыну» и носили нравственный (нравоучительный) характер. Книга же «Мудрых философов» была изучена и издана, по словам К. Самнера, еще 1875 году в Лейпциге. Анализ К. Самнером книги «Мудрых философов» ведется по разным направлениям: сначала выявляется место этой книги в эфиопской культуре и литературе, дается детальный анализ греческих текстов, выявляются греческие влияния на нее, затем рассматриваются арабские тексты и собственно эфиопские тексты в их связи с греческими, арабскими, европейскими. В части второй «Мудрость» мы находим его трактовку философии в узком и широком смысле слова, ее соотношение с мудростью. В третьей части речь идет об образе, но тут мы находим рассуждения о человеке, его жизни и смерти, теле и душе, здоровье, природе человека и т. д. Четвертая часть является весьма важной в философском плане, ибо в ней в широком контексте рассматриваются мир, человек и общество. Пятая же часть всецело посвящается выявлению того, как в «Книге мудрых философов» рассматриваются проблемы морали: моральные поступки, нормы, ценности, их связь с мудростью, речью. Завершается книга библиографией, индексом имен, эфиопских слов и диаграммами.

Второй и третий том непосредственно посвящены исследованию самих текстов и их анализу. Сжатое изложение содержания как первого тома, так и последующих дается К. Самнером в ряде статейных публикаций. Например, в статье «Эфиопская мысль» он выделяет три периода в становлении письменной эфиопской философии: 1) появление источника «Психолог» (V в.), 2) появление «Книги философов» и книги «Жизнь и максимы Скендэ» (первая четверть XVI века) и, наконец, появление двух «Исследований» Зара Якоба (1667 г.) и его ученика Уольде Хыйуота (приблизительно начало XVIII века)¹⁴. В этой

же статье он дает анализ логики развития эфиопской философии, суть которой им выражена в двух основных положениях.

Первое положение гласит, что это развитие шло в направлении движения от мудрости к рационализму. Шаги этого движения (перехода) от мудрости к рациональности им прослеживаются по работам (трудам эфиопских мыслителей) в той последовательности, в какой они были изложены выше. Сочинение «Психолог» носит во многом теологическую направленность, тогда как книги «Исследования» содержат сильные антитеологические мотивы. Книгу «Психолог» К. Самнер называет натуралистическо-теологической вкупе с христианским символизмом. Книга «Жизнь Скэндэ» является философским романом. «Исследования» К. Самнер считает философией в строгом смысле слова. Причем лишь Зара Якоб в своем «Исследовании» сумел изложить свою философию на основе строгой методологии — оригинально, систематизированно и целостно.

Второе положение касается характеристики мудрости в Эфиопии, выступающей в двух формах. Первая — движение мысли от так называемой народной философии, собственно мудрости, т. е. не спекулятивной философии, к философии спекулятивной. Мудрость в Эфиопии выступала не только в устной, но и в письменной форме. Она частично явилась переводом с греческих и арабских оригиналов, но была адаптирована и несет отпечаток типично эфиопский. «Исследование» Зара Якоба не является ни переводом, ни адаптацией, оно не включено в поток традиций, это критический рационализм, анти-традиционный рационализм. Вторая форма — это выступление мудрости как структуры. К. Самнер имеет в виду поливалентность эфиопской мудрости, т. е. она включает в себя все, являясь узелком всех связей человека с самим собой, со своим творцом, с различными жизненными ситуациями, с другими людьми и в конечном счете с миром вообще. Структура мудрости является по сути дела структурой самого человека. Мудрость составляет важный элемент культуры. Эфиопский рационализм, по мнению К. Самнера, носит религиозный, а не научный характер. Разум должен был лишь оправдывать и обосновывать веру, но рационализм Зара Якоба ставит разум выше Бога или, по крайней мере, делает его критерием, с помощью которого можно проверить различие между тем, что есть от Бога, а что от человека.

Сходные идеи К. Самнер излагал и в предшествующих своих статьях, таких как «Эфиопия: страна различных выражений философий...», «Оценка философских исследований в Африке: главные темы и течения мысли». В первой статье¹⁵ дается периодизация работ переводных и непереводных в истории эфиопской философии. Он раскрывает преимущество письменных философских текстов перед устной передачей философских знаний, хотя и высоко их оценивая, поэтому считает методологически более верным начать с анализа письменных философских источников, проводит типологию эфиопской философии на два вида: философия — мудрость и философия — дискурс, дает анализ «Исследования» Зара Якоба. Во второй статье¹⁶ имеется подраздел «Эфиопская философия», в котором частично воспроизводятся идеи его предшествующей статьи, но добавляются некоторые новые моменты, связанные с тем, что здесь эфиопская философия рассматривается в контексте всей африканской философии (речь идет об основных течениях философской мысли в странах Тропической Африки).

Как мы уже отмечали в начале данного параграфа, К. Самнеру принадлежит труд «Восемь типов этической теории». Интересна история появления этого труда. Она возникла, как явствует из «Введения» к ней, из потребности дать студентам университетского колледжа в Аддис-Абебе, где ее автор работает профессором, своего рода книгу для чтения по истории этических учений. Имевшиеся к этому времени (начало 1960 академического года) в распоряжении студентов книги по истории этических учений авторов не могли полностью удовлетворить их запросы. Они или не давали объяснения приводимым текстам для чтения, чтобы создать целостное представление об этической системе того или иного выдающегося западного философа от Сократа до Дьюи, или ограничивались лишь этическими теориями Нового времени, и этим самым студенты не получали представления ни о всей истории этических учений, ни об этической философии вообще. К. Самнер решил устранить оба недостатка, представив в целостности этическую теорию того или иного выдающегося западного философа от Платона до Сидгвика и дав нужный материал для чтения первоисточников. Работа построена так, чтобы вызвать у ее читателей желание к свободной дискуссии. Кое-что в ней напоминает форму диалогов Сократа и Платона, кое-что — форму свободной дискуссии.

К. Самнер выбрал для исследования этические учения восьми, по его мнению, великих мыслителей, у которых этические учения наиболее полно и интересно представлены, а сами они как бы определяли дух эпохи, в которую они жили¹⁷. Автор делит книгу на три части: Античная философия (Платон, Аристотель), Средневековая философия (Августин, Фома Аквинский), Философия Нового времени (Спиноза, Юм, Кант, Сидгвик). Последнего автора из Тринити (1838 – 1900) он, хотя и не причисляет к числу выдающихся философов, но считает, что он в своем творчестве как бы суммировал в синтезе различные течения этической мысли Нового времени. Книга К. Самнера построена таким образом, что изложение этической теории каждого из восьми вышеуказанных мыслителей ведется как бы в четырех плоскостях (измерениях): 1) краткое введение к его жизни и этическим трудам; 2) общее изложение этической теории автора в форме диалога. Для этого специально отобран в тексте материал для проведения свободной дискуссии в аудитории. В итоге дается своеобразный синтетический вывод; 3) специфическое расположение материала для чтения по этической теории того или иного вышеуказанного мыслителя; 4) обильное и точное комментирование с примечаниями, цитированием. Эталон для К. Самнера является «История философии» Фредерика Коплестона. К. Самнер стремился рассматривать ту или иную этическую теорию в проекции того типа философствования, которого придерживается каждый из восьми вышеобозначенных философов. Это особенно заметно при изложении им этической теории Фомы Аквинского.

Приведем один только пример осуществления К. Самнером этой своей схемы. Этическое учение Платона он начинает с небольшой справки о его жизни и этических трудах, напечатанной петитом (заметим, что информация дается чуть ли не телеграфным стилем, но все же интересна и полезна для любого читателя его книги). Общее изложение этической теории Платона начинается с мысленного диалога: вопрос — ответ. Вопрос: «На какой основе Платон создает свою целостную этическую теорию?» Ответ: «На счастье. Его моральная философия является, в сущности, эвдемонической философией; счастье состоит, в свою очередь, в обладании высшим благом». Затем новый вопрос: «Ну а теперь, что же в точности представляет это благо?» Ответ на этот вопрос дается на основе большого

числа выдержек из различных сочинений Платона, ибо теория блага составляет по сути ядро его моральной философии¹⁸. В таком же духе идет изложение этических теорий всех других рассматриваемых им этических теорий. При этом К. Самнер стремится показать тот метод, который лежит в основе той или иной этической теории.

В заключении К. Самнер говорит о том, что сначала при ознакомлении с его книгой может возникнуть впечатление того, что здесь дается смешение идей и систем, получается какая-то какофония, никакой гармонизации и в результате сплошной скептицизм в отношении всех этих западных этических теорий. Автор не согласен с таким мнением и говорит, что для его преодоления необходимо рассматривать целостное развитие этической мысли в двух измерениях: вертикальном и горизонтальном¹⁹. Тогда может обнаружиться преемственность в развитии тех или иных этических систем, логика их эволюции. В то же время будет раскрыта специфика этических систем той или иной эпохи, четче обнаружатся этические доминанты. Одно дело этические теории античности, когда существовал специфический духовный климат (эвдемонизм), и другое дело — средневековые (схоластика), выдвинувшее таких мыслителей, как Августин и Фома Аквинский. А что касается Нового времени, здесь господствуют чисто рационалистический климат, частично пантеизм, скептицизм, априоризм. Кроме всего прочего, К. Самнер подчеркивает и такой момент, как взаимовлияние и даже конвергенцию отдельных этических теорий в рамках той или иной эпохи. Для К. Самнера все этические теории призваны дать общую, целостностную картину того, что есть Человек²⁰. Следовательно, заключает он, проблемы морали — это проблемы человека во всех его иностаях. Человек — член города Бога или города Вавилона с любовью Бога. Человек же и участник исторического развития, и точка конвергенции всего того, что можно было бы сказать о человеческом действии.

ПРИМЕЧАНИЯ

Sumner Claude. Ethiopian philosophy. Vol. I – 3. Addis Abeba, 1974.

Sumner Claude. Poetry. Ethiopian heptalogy. Addis Abeba, 1959.

Sumner Claude. Etude experimentale de l'amharique moderne. Addis Abeba, 1957.

Sumner Claude. Eight types of Ethical Theory. Addis Abeba, 1962.

Sumner Claude. The Philosophy of Man. Addis Abeba, 1963.

Sumner Claude. La pensee ethiopienne. Dans: «Encyclopedie philosophique universelle». Vol. I. Paris, 1989. P. 1490 – 1993.

Sumner Claude. Assessment of philosophical research in Africa: major themes and undercurrents of thought. // In: Teaching and research in Philosophy: Africa. UNESCO. 1984.

African philosophy. La philosophie africaine. Ed Sumner Claude. Addis Abeba, 1980.

Sumner Claude. The Ethiopian understanding of human beings. // XVIII World congress of philosophy. Brighton. UK. Book of Abstracts. Section. 39 d.

Philosophi Abessini. Ed. Enno Littman. Parisii (Paris). Leipzig, 1904 (текст на амхар. и лат. яз.).

Тураев Б. А. Абиссинские свободные мыслители XVII века. СПб., 1903.

Гречко П. К. Эфиопский мыслитель в контексте споров об африканской философии (общечеловеческие ориентиры истинного философствования). // В сб.: Человек как философская проблема: Восток — Запад. / Отв. ред. Н. С. Кирабаев. М., 1991. С. 132 — 144.

Sumner Claude. Ethiopian philosophy. Vol. I. The Book of the wise Philosophers. I. Addis Abeba, 1974. P. 2 — 3.

Sumner Claude. La pensee ethiopienne. // Dans: Encyclopedie philosophique universelle. Vol. I. Paris, 1989. P. 1491.

Sumner Claude. Ethiopia: Land of Diverse Expressions of Philosophy. Birthplace of Modern Thought. // African philosophy. La philosophie africaine. Addis Abeba, 1980. P. 392 — 400.

Sumner Claude. Assessment of philosophical research in Africa: for themes and undercurrents of thought. // Teaching and research in Philosophy: Africa. Unesco. 1984. P. 159 — 165.

Sumner Claude. Eight types of Ethical Theory. Addis-Abeba, 1962. P. I.

Ibid. P. 7.

Ibid. P. 209.

Ibid. P. 212.

Часть вторая

**СРАВНИТЕЛЬНЫЙ
АНАЛИЗ
УЧЕНИЙ
МЫСЛИТЕЛЕЙ
XX века
В РАМКАХ
ОТДЕЛЬНЫХ
ФИЛОСОФСКИХ
КУЛЬТУР
ЗАПАДА
И ВОСТОКА**



Глава 1

СОВРЕМЕННАЯ ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФСКАЯ КУЛЬТУРА В КОМПАРАТИВИСТСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

- ◆
- § 1. Феноменология Гуссерля
и неаристотелизм Brentano
- ◆
- § 2. Интуитивизм А. Бергсона
и понимающая герменевтика В. Дильтея
- ◆
- § 3. Коммуникация, феноменология
и экзистенция: К. Ясперс и М. Хайдеггер
- ◆
- § 4. Экзистенциализм и свобода
в философии Ж.-П. Сартра
в сопоставительном ракурсе
- ◆
- § 5. М. Хайдеггер и Х. Г. Гадамер:
герменевтический проект
- ◆
- § 6. Логический семантизм Г. Фреге,
логический атомизм Б. Рассела
и аналитическая философия Л. Витгенштейна
- ◆
- § 7. Философия Логического анализа Б. Рассела
и неореализм А. Н. Уайтхеда
- ◆
- § 8. Критический рационализм К. Поппера
и логический эмпиризм Венского кружка
- ◆
- § 9. Томизм Э. Жильсона
и неотомизм Ж. Маритена
- ◆
- § 10. Индивидуальное
самоутверждение П. Тиллиха
и «коллективное»
эволютивное спасение Т. де Шардена
- ◆
- § 11. Теономная
антропология М. Шелера и М. Бубера
- ◆

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ГУССЕРЛЯ И НЕОАРИСТОТЕЛИЗМ БРЕНТАНО

У

чение об интенциональности сознания было введено в современную философию Францем Brentano и Эдмундом Гуссерлем. Согласно этому учению, всякий акт сознания направлен на какой-либо предмет. Кроме того, среди разнообразных актов сознания Гуссерль выделяет по преимуществу «дающие» и относит к ним прежде всего восприятие, представление и воображение, которые выступают как разные способы данности объектов. Важнейшая особенность интенционального подхода к сознанию заключается в том, что он порывает с традицией понимания сознания как образного представления предметов. С чем же связан отказ от образной теории сознания? Дело в том, что такая концепция заставляет мыслить истину как совпадение или соответствие образа и предмета. Но как установить такое соответствие? Для этого мы должны как бы иметь в одной руке предмет, а в другой образ и посмотреть на них со стороны. Но это невозможно. Кроме того, образная теория навязывает нам допущение о реальном существовании предметов до каких-либо исследований на этот счет.

В современной культуре проблема реальности приобрела поистине маниакальный характер, и любой исследователь всегда и во всем озабочен прежде всего вопросом о том, существуют ли реально теоретические объекты? Слишком поспешное приписывание высказываниям статуса реальности приводит к ошибкам. С методологической позиции решение вопроса о том, реально или как-либо еще существуют объекты наших представлений или утверждений, имеет не такое уж важное значение. Например, сами ученые понимают, что большинство объектов, о которых идет речь в теориях, имеют идеальный характер,

но это вовсе не подрывает их значения. Приоритет вопроса о реальности связан с господством нереплексивной, нефилософской установки, которая и навязывает нам стремление искать за всяким образом или мыслью какой-либо реальный объект. Между тем если некто думает, что он видит Кельнский собор или Наполеона, то для него это является истиной, даже если он ни разу в жизни не был в Кельне и тем более не видел воочию Наполеона.

Учение об интенциональности позволяет одним ударом отделаться от всех затруднений теории соответствия, вызванных удвоением объекта на образный и реальный. При феноменологическом подходе мир образов исчезает и остается только один мир интенциональных объектов. Конечно, вопрос об их онтологическом статусе остается открытым, однако наивно-натуралистическому решению этого вопроса кладется предел.

Интенциональность — это прежде всего теоретико-познавательный принцип, выражающий ориентацию, с одной стороны, на объективное значение феноменов, а с другой — на интенцию субъекта. Благодаря этому принципу, Brentano хотел восстановить узаконенную после Аристотеля и прерванную после Декарта связь философии и психологии. Не случайно он называл свою теорию «психогнозией» или «феноменогнозией» и видел в ней синтез дескриптивной психологии с гносеологией, опорной точкой которого и была трактовка психических феноменов как интенциональных: главной их характеристикой стала направленность на объект, которую Brentano называл по-разному: «ментальное», «интенциональное», «внутреннее» существование, «имманентная предметность», а позже «модус представления». Это последнее понятие Brentano трактовал в средневековом смысле и выводил из аристотелевского определения способности представления как чистой формы без материи.

Интенциональный объект не является субъективным, а будучи психическим, связан с «вещью», которую Brentano трактовал как объединяющее понятие, основанное на единстве сознания: «интенциональный предмет» есть некое общее понятие, имеющее чисто систематизирующее значение, но не имеющее отдельного означаемого. Сознание, по Brentano, не есть отношение или связь между двумя терминами, и отсюда следует вывод: сознание не является отношением к чему-либо имманентно или трансцендентно существующему.

Главный интерес для Brentano представляла классификация интенциональных актов: описывая множество различных психических переживаний, имеющих одинаковые интенциональные связи, он ставил вопрос об их происхождении, а не о конституировании. Наоборот, Гуссерль прежде всего интересовался вопросом о том, имеют ли такие акты различные объекты или нет. Отсюда интенциональность у Гуссерля трактуется не как способ бытия предмета, а как исполнение, «пред-положение» или интендирование. Для характеристики работы сознания меньше всего подходит понятие деятельности, которое используется в кантовской традиции и указывает на конструктивную работу сознания, регулирующего и корректирующего своими синтезами и априорными понятиями чувственные данные. Если и понимать интенциональные акты сознания в смысле деятельности, то следует иметь в виду, что они указывают на акт исполнения первично данного. Интенциональность, по Гуссерлю, становится фундаментальной структурой сознания, лежащей глубже каких-либо определенных, ограниченных переживаний, различающихся в рефлексии.

В «Идеях чистой феноменологии» Гуссерль стремится прояснить сущность феноменологического подхода и для этого вновь останавливается на понятии интенциональности. Расхождение его понимания как связи представления с тем, что представляется, вызывает у Гуссерля резкий протест. «Есть немало таких, — писал Гуссерль, — кто закрывает себе доступ в эту сферу просто тем, что не может решиться постигать интенциональное переживание, например переживание восприятия, в его присущей ему как таковой сущности. Они не могут добиться того, чтобы, живя в восприятии, направлять свой наблюдающий и теоретизирующий взгляд не на воспринимаемое, но вместо этого на само же восприятие или же на те особенности, какими отличается способ данности воспринимаемого, и брать то, что предстает в имманентном анализе сущностей таким, каким оно дает себя¹.

Если Brentano еще оперировал понятиями субъекта и объекта для характеристики интенциональности, то Гуссерль использовал понятие «ноэмы», близкой «смыслу» Фреге и «представлению в себе» Больцано. Интенциональная структура акта (направленность на нечто) конституируется в реальном потоке переживаний, но ее необходимо отличать от переживания

реально имманентного предмета. Поэтому возникает вопрос о подлинной предметности интенциональных актов. Предмет следует лишить всяких эмпирических, теоретических и логических предикатов, привносимых сознанием, и рассмотреть в бытийственных характеристиках, коррелятивных интенциональному сознанию. «Само дерево, — писал Гуссерль, — вещь природы, не имеет ничего общего с восприятостью дерева как таковой, каковая как смысл восприятия совершенно неотделима от соответствующего восприятия. Само дерево может сгореть, разложиться на свои химические элементы и т. д. Смысл же — смысл этого восприятия, нечто неотделимое от его сущности, — не может сгореть, в нем нет химических элементов, нет сил, нет реальных свойств»².

Понятие сознания у Брентано и Гуссерля

Понимание феноменологии предполагает рассмотрение господствующего в традиционной психологии и философии представления о сознании. Несмотря на то что философия стремилась выявить всеобщие и необходимые формы сознания, преимущественным значением среди которых она наделяла понятия, а психология занималась конкретными переживаниями, тем не менее общим предположением выступало разделение на субъект и объект, на образ и предмет, которое было условием постановки вопроса об истине. Во втором томе «Логических исследований» Гуссерль выделяет три подхода к понятию сознания, которые в равной мере разделяют исходное допущение, удваивающее познание на образ и предмет:

1. Сознание как общий феноменологический состав духовного «я», как «пучок» или «ткань» психических переживаний.
2. Сознание как внутреннее исполнение психических переживаний.
3. Сознание как общее обозначение для любых психических актов или интенциональных переживаний.

Психология издавна занимается проблемой разделения и соотношения сознания, переживания и содержания. Под психическими переживаниями обычно понимаются внутренние состояния или события, конституирующиеся в форме феномена в сознании конкретного индивида. В этом смысле восприятие,

фантазия, память, мышление, сомнение, а также эмоциональные состояния и выступают в психологии как переживания и содержание сознания. При этом вопросы о том, есть ли у такого рода переживаний свой собственный отдельный предмет и как между собой соотносятся эти предметы и переживания, явно не ставится. Например, внешнее восприятие цвета, который составляет часть моего конкретного зрительного образа переживается одинаково хорошо и как качество переживания, и как характеристика восприятия цветного предмета. Напротив, сам переживаемый или воспринимаемый предмет не осознается и точно так же не переживается воспринимаемый мною цвет. Если предмет не существует, т. е. переживание расценивается как иллюзия или фантазия, то воспринимаемый цвет лишен предмета. Это различие между нормальным и патологическим, правильным и ложным восприятием не затрагивает дескриптивного или феноменологического характера восприятия. Однако воспринимаемый зрением цвет может в этом случае считаться реальным переживанием, хотя и не имеющим предмета.

Гуссерль упрекает психологию за то, что она не обращает внимания на различие психического переживания и предмета и чаще всего отождествляет их или говорит о них как об одном и том же, различающемся лишь в зависимости от субъективно-психологической или объективной точки зрения. Таким образом, различие между содержанием восприятия и воспринимаемым предметом сводится к различию в подходе: одно и то же явление по-разному понимается с точки зрения субъективной связи в воспринимающем «я» и с точки зрения объективной связи самих вещей. Так возникает ошибочное понимание явления не только как переживания, в котором является воспринимаемый объект, но и как самого переживаемого объекта. Эта ошибка как раз и преодолевается феноменологией: явление вещи — это не сама вещь, явления сами не являются, а переживаются.

При обсуждении вопроса о самосознании, т. е. о переживании самого себя, речь идет о переживании физических и психических состояний нашего тела в нашем феноменальном «я». Отношение феноменального объекта (или содержания сознания) к феноменальному субъекту (эмпирическому «я») необходимо отделять от отношения содержания сознания к сознанию как единству содержания.

В одном случае речь идет об отношениях двух вещей, а в другом — об отношении отдельных переживаний к комплексу переживаний. Точно так же следует отделять отношение личного «я» к внешним вещам от отношения между явлением вещи, как переживания, к являющейся вещи и не приписывать предикаты явления являющемуся. Определение переживания в феноменологии не совпадает с обыденным пониманием. Когда некто говорит о переживании прожитого, то речь идет о сложном комплексе восприятий и оценок объективных событий эмпирическим субъектом. В феноменологическом же смысле эти переживания не имеют статуса реального содержания, так как оно тоже является актом восприятия. Переживать какие-либо события — это значит иметь акты восприятия, направленные на эти события. В этом смысле то, что переживает «я», это его переживание. Между осознаваемым содержанием и его переживанием нет никакого различия.

**«Психические феномены»
и «интенциональные переживания»
у Brentano и Husserl**

Одной из сложных проблем, которые были поставлены в «дескриптивной психологии» Brentano, было разделение психических и физических феноменов. Под психическими феноменами Brentano понимал сущности, которые не требуют ссылок на внешние предметы, но лишь так или иначе переживаются, т. е. они обладают не внешним, а внутренним существованием. Вместе с тем они не являются субъективными, случайными и т. п., а имеют вполне интерсубъективное значение, что очень важно для понимания сущностей абстрактных и нормативных наук, которые благодаря конституированию «психических феноменов» обретают прочный статус, перестают считаться некими «неестественными» науками о вымышленных объектах. Husserl придавал большое значение этому открытию Brentano и затратил немало усилий на прояснение и уточнение брентановских сущностей в смысле психических актов. В восприятии нечто воспринимается, в представлении — представляется, а в желании — желается. Brentano указывает на то общее, что есть в этих четко разделяемых психических актах: «Любой психический феномен характеризуется тем, что сред-

невековые схоласты называли интенциональным (или ментальным) существованием предмета и что мы, хотя и не полностью адекватно, называем „отношением к содержанию”, „направленностью на предмет” (не обязательно реальный) или „имманентной предметностью”»³.

Предприняв попытку классификации психических феноменов, Brentano выделил три главные формы: представления, суждения, эмоции. Она была воспринята Гуссерлем, который считал характеристику специфики интенциональных связей или интенций даже более важной, чем их классификация, и ввел родовое определение их как форм «актов». Способ, каким чистое представление положения дел полагает свой «предмет», отличается от способа полагания «предмета» суждением, которое характеризует положение дел как истинное или ложное. Оба они, в свою очередь, отличаются от способов, какими полагают свои «предметы» сомнение, страх, любовь или ненависть. Эти фундаментальные интенции могут переплетаться, но не смешиваться. Они образуют своеобразные нередуцируемые друг к другу роды интенций, что выражается, например, в том, что теоретические и практические (волевые), эстетические и этические акты существуют как самостоятельные отношения к одному и тому же предмету, который может восприниматься как истинный или ложный, плохой или хороший, красивый или безобразный. «Интенциональное отношение, — писал Гуссерль, — понимаемое чисто дескриптивно, как внутреннее своеобразие определенных переживаний, мы считаем сущностной определенностью „психических феноменов” или „психических актов”»⁴.

Самым существенным в психических феноменах является, по Brentano, то, что они опираются на представление: «Никто не может рассуждать, надеяться или бояться, если он ничего не представляет»⁵. Отсылка к представлению кажется Гуссерлю не проясняющей, а затемняющей сущность психических феноменов, которые он считает достаточным определить как акты, что исключило бы их натуралистическое понимание. В этой связи он предпринимает попытку уточнения статуса ментальных или интенциональных объектов. Brentano считал сферой психологии переживание, а под феноменом понимал интенциональное переживание предмета как такового, т. е. не только как отношение, но и как нечто такое, что, в свою очередь, может

рассматриваться как предмет внутреннего сознания. Brentano, действительно, дает повод к предметному пониманию психических актов, ибо часто пользуется выражениями типа «объект имеет место в сознании». Поэтому Гуссерль справедливо отмечает, что при этом сохраняются старые ошибочные допущения о «реальности» актов сознания и об удвоении феноменов сознания на акты и интенциональные объекты. Именно в этом и состоит критикуемый Гуссерлем «аристотелизм» Brentano.

Brentano использовал для характеристики психических переживаний понятия «имманентной предметности» или «интенционального (ментального) предмета», заимствованные у средневековых схоластов. Интенциональные переживания зависят от представляемых предметов и поэтому называются интенциями. Важным здесь является то, что одни и те же предметы могут полагаться в различных модусах представления, воображения, желания, оценки, познания и т. п. Суть психического состоит не в предмете, а в модусе представления, ибо предмет может и не существовать в реальности. На это обстоятельство Гуссерль обращает особое внимание: в представлении Юпитера предметом психического переживания выступает бог, имманентно присутствующий в акте. Дескриптивный анализ показывает, что реально такого предмета, как «бог Юпитер», не существует. Однако это вовсе не препятствует тому, чтобы этот предмет обладал качеством реальности для сознания верующего. На этом основании Гуссерль заключает: «Для сознания абсолютно безразлично, существует или нет „на самом деле“ его предмет, ибо Юпитер представляется точно так же, как и Бисмарк, а Вавилонская башня — как Кельнский собор»⁶.

Подводя итоги обширному анализу «дескриптивной психологии» Brentano, Гуссерль фиксирует собственную терминологию, которую он вводит, чтобы окончательно исключить любые недоразумения, связанные с натуралистическим пониманием интенциональности. Вместо психических переживаний он вводит, как более строгое, понятие интенциональных переживаний, определяя «переживание» как элемент в системе психической реальности. Под интенцией он понимает акт полагания предмета тем или иным способом представления, фантазии, памяти, воли и т. п. Интенция — это род внимания, полагающего специфический предмет. Но это полагание не имеет ничего общего с деятельностью, и поэтому Гуссерль пользу-

ется термином «акт» для обозначения исполнения интенционального предмета в сознании.

В дальнейшем Гуссерль радикализировал свое учение, которое несомненно обязано своим происхождением дескриптивной психологии Brentano. Открытие самостоятельной природы психических феноменов, их независимости от внешней реальности и устройства человеческого тела и души дало метафизике свой особый предмет, который она искала в трансцендентном мире, в то время как он оказался внутри, оставаясь при этом независимым от своего «владельца» — психического индивида. Этот мир смыслов и составил основание метафизики как строгой науки. Для его выявления Гуссерль должен был сформулировать учение о феноменологической редукции, благодаря которой ему и удалось выполнить проект, заложенный в психологии Brentano.

Феноменологическая редукция

Учение о феноменологической редукции опирается на критику натуралистической установки. Заслуга ее преодоления в психологии принадлежала Brentano. Предрассудок, который критиковали Brentano и Гуссерль, состоял в «подкладывании» физических объектов под психические представления. Гуссерль утверждает: вполне мыслимо, что наш наглядный мир является вполне самостоятельным и не требующим специальной поддержки со стороны независимой реальности. То, что люди называют действительным миром, то, что физики называют событиями и процессами, а метафизики — трансцендентными сущностями, — все это, по мнению Гуссерля, не что иное, как корреляты сознания, имеющие отчасти мифологический характер: «Никак нельзя позволять, чтобы нас вводили в заблуждение рассуждения о том, что вещь трансцендентна сознанию или же что она есть «бытие в себе»⁷.

Подкладывание субстанциальных сущностей или вещей под субъективные переживания осуществляется с целью обоснования знания. Однако Гуссерль убедительно показывает, что в этом нет никакой надобности: «бытие сознания, бытие всякого потока переживания вообще, хотя и непременно модифицируется вследствие уничтожения вещного мира, однако не затрагивается им в своей собственной экзистенции»⁸. Имманентное бытие

сознания не нуждается в допущении реального мира, а реальный мир, наоборот, совершенно немислим без сознания.

Гуссерль пытается переосмыслить очевидность, выявленную еще Декартом: мы допускаем существование реального мира как опоры и предмета нашего познания, а между миром вещей и миром сознания нет ничего общего, и ни одно свойство одного не присутствует у другого. Эти миры не могут взаимодействовать между собой, и поэтому совершенно непонятным является тот факт, что человеческое сознание возникло в процессе эволюции природы. Наоборот, гораздо последовательнее разъяснить допущение внешнего мира как особой операции сознания, нуждающегося в предмете. «Сознание, если рассматривать его „в чистоте“, — писал Гуссерль, — должно признаваться замкнутой в себе взаимосвязью бытия, а именно взаимосвязью абсолютного бытия, такой, в которую ничто не может проникнуть и изнутри которой ничто не может выскользнуть»⁹.

Будучи автономной сферой, мир сознания не обладает никакими характеристиками реального или трансцендентального мира, для него существенна только осознаваемость и представляемость, т. е. то, что называется интенциональностью. Анализ этого мира предполагает исключение за скобки всех трансцендентальных допущений о существовании внешних вещей и нас самих, как переживающих реальных существах. Все эти полагания необходимы для того, чтобы жить в мире, но они недопустимы в актах рефлексии, направленной на анализ этих допущений, принадлежащих полю трансцендентального чистого сознания. «Трансцендентальное изучение сознания, — отмечал Гуссерль, — это не изучение природы и вообще мира, оно не может даже предполагать такового в качестве своего условия, потому что при трансцендентальной установке природа и вообще вся Вселенная заключаются в скобки»¹⁰.

Что же дает такой подход? Он кажется очевидно бессмысленным. Разве внешний мир и мы сами не существуем реально, т. е. независимо от сознания? Разве не очевидно, что наше сознание с его образами, познаниями, переживаниями и эмоциями должно соответствовать объективным положениям дел? Конечно, все это так. Однако можно привести и другие аргументы, защищающие правомерность феноменологического подхода. Дело в том, что очень часто ссылки на так называемое «объективное положение дел», как и ссылки на «чистый разум», лишь маскируют невидимые и неконтролируемые механизмы работы созна-

ния. Возьмем, к примеру, произведение реалистического искусства или естественно-научную теорию. Кажется, что в них представлена именно реальность. Но какая разница между картиной художника и абстрактными моделями физика! Поневоле возникает вопрос о том, какая из «реальностей» является настоящей.

Но это еще не все. Хотя мы воспринимаем картину, выполненную в реалистической манере, как изображение того, что есть на самом деле, и говорим о портрете, например, «как живой», все-таки нельзя забывать о тех предпосылках и допущениях, благодаря которым возможна картина художника. Этими предпосылками являются не только концептуально выразимые, хотя чаще всего остающиеся неявными, различия реального и воображаемого, субъективного и объективного, внешнего и внутреннего, красивого и безобразного и т. п., но и лишь феноменологически срабатывающие допущения горизонта и поля, установки и точки зрения, а также различения фона и фигуры, переднего и заднего плана и т. п. Так мы убеждаемся, что реалистическое изображение на самом деле является весьма сложной конструкцией, и поэтому утверждение о том, что она есть не что иное, как «сама реальность», выводит из-под критики целый ряд вполне мифологических допущений.

Аналогично обстоит дело с естественно-научными теориями. Феноменология ведь не отвергает науку, она даже выступает за то, чтобы сделать философию строгой наукой, и критикует натуралистическую установку, суть которой в онтологизации явно мифологических конструкций, подаваемых под видом «самой реальности». Миф о физических объектах препятствует развитию самой науки, хотя и дает чувство уверенности относительно объективности научного знания. Но на самом деле ни природа, ни Бог, ни физические эксперименты не гарантируют этой объективности и не снимают с нас ответственности за выдвигаемые предположения.

Феноменологическая установка представляется сегодня не столько радикально критичной или субъективной, сколько, наоборот, слишком наивной и доверчивой по отношению к сознанию. С одной стороны, Гуссерль указал на то, что нашим сознанием часто под видом ссылок на трансценденцию управляет частный прагматический интерес. Поля и горизонты, в которых воспринимает мир ученый и метафизик, являются вовсе не универсальными и не заинтересованными. Они неявно задаются прагматическими установками человека. С другой стороны,

призвав к ответственности и к переключению внимания с частного на универсальное, Гуссерль мужественно отстаивал само сознание, т. е. то, что критиковалось и отвергалось перед лицом реальности. Следует доверять именно сознанию, но сознанию, избавленному от иллюзий и анонимных интересов. Все свои усилия в последние годы Гуссерль и направлял на выявление и описание чистых, незаинтересованных актов сознания и именно с ними связывал возможность построения строгой науки, где уже бы не было места мифологизированию или идеологизированию. Но вопрос состоит именно в том, насколько может нозматическая структура сознания гарантировать истинность нашего знания. Во всяком случае, уже ближайшие ученики Гуссерля искали свои пути к бытию и способы обнаружения сущего.

Сегодня разум и сознание оказались под подозрением потому, что именно они санкционировали, как утверждал Т. Адорно, Аушвиц. Это серьезное обвинение, и все-таки нельзя утверждать, что концентрационные лагеря возникли с необходимостью из разума. Другое дело, что сам разум претерпел незаметные изменения, оказался сведенным к сугубо целе-рациональным и даже инструментальным действиям. Взвзвисься управлять ценностями, волей, эмоциями и желаниями, он сам оказался всего лишь формой воли к власти. Так кризис разума в какой-то мере вызван им же самим, и на это указывал Гуссерль в своем «Кризисе наук». Это должно сделать нас более осторожными в отношении критики классической философии разума. Нельзя выплескивать из ванны вместе с водой и ребенка. Не отрицать разум, обвиняя его во всех грехах человечества, а попытаться выявить границы его автономии и сохранить рациональность, учитывая воздействие на нее разнообразных внерациональных практических ориентаций — в этом состоит задача современной философии.

ПРИМЕЧАНИЯ

Гуссерль Э. Идеи чистой феноменологии. М., 1994. С. 76.

Там же. С. 81

Brentano F. Psychologie vom empirischen Standpunkt. Leipzig, 1924. S. 115.

Husserl E. Logische Untersuchungen. Bd. 2. Halle, 1921. S. 349

Brentano F. Psychologie. S. 109

Husserl E. Logische Untersuchungen. Bd. 2. S. 352 .

Гуссерль Э. Идеи чистой феноменологии. С. 4 – 5.

Там же. С. 9

Там же. С. 11

Там же. С. 14.

ИНТУИТИВИЗМ А. БЕРГСОНА И ПОНИМАЮЩАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА В. ДИЛЬТЕЯ



Философия Дильтея и Бергсона может быть осмыслена как резкий ответ-отповедь чрезвычайным претензиям позитивистского знания. Жизнь, и прежде всего человеческое существование не может быть постигнута таким же образом, как неживая природа. Жизнь, сопротивляется рациональному истолкованию, требует совершенно иного подхода и осмысления. Дильтей, Бергсон, да и многие другие мыслители, работавшие во второй половине XIX века и традиционно причислявшиеся к иррационализму, стараются оградить жизнь и человеческую реальность от нового порабощения — порабощения возрастающей мощью естествознания, сциентизма, претендующего на применимость тех же самых интеллектуальных манипуляций к различным объектам (неживой материальной субстрат, с одной стороны, и жизнь, человек — с другой). Дильтей — выделяя особую область человеческого существования, которая осмысляется так называемыми науками о духе, Бергсон — показывая ограниченность рационального подхода из-за негодности самого инструмента познания. В данном параграфе речь идет скорее о общей тенденции демаркации, которую каждый проводит по-своему.

Итак, мы остановимся на нескольких пунктах, в которых проявляется не только нечто общее для двух мыслителей, но и которые значимы для их концепций в целом. Эти позиции, а скорее, — целые миры, жизнь, человек, познание.

Начнем с Анри Бергсона. Вначале — о проблеме познания, так как в ней содержится логика отношения и к другим вышеуказанным позициям.

В конце XIX века эволюция стала общим местом для любого мыслителя. К эволюционизму, однако, можно совершенно различно подходить. У Спенсера, позитивиста, последователя О. Конта, — тоже эволюция, у Шардена свое постижение эволютивного процесса, у Шелера — свое. Свое понимание эволюции дает и Анри Бергсон. Постигание мира, осмысленное в своем генезисе, имеет два направления. В ходе эволютивного процесса организмы имели два способа соотношения с реальностью — это инстинктивно-интуитивное постижение и рационально-интеллектуальное постижение. Или, как говорит об этом сам Бергсон: «Инстинкт и интеллект представляют два расходящихся, но одинаково красивых решения одной и той же проблемы»¹. Следует подчеркнуть, что оба они несут в себе черты другого. Первоначальной функцией интеллекта было изготовление неорганических орудий. Он привык «работать» с мертвой, неживой природой и быть ориентированным на определенную цель, которая представляется для Бергсона застывшей в своем результате. Инстинкт же есть врожденное знание вещи, он действует почти безошибочно. Познание, прирожденное инстинкту, относится к вещам, а прирожденное интеллекту — к отношениям. Более того, «интеллект, поскольку он является врожденным, представляется знанием формы, инстинкт же включает знание материи»². Интеллект, поскольку привык действовать с неорганической материей, «приобрел» и особые характерные черты и недостатки. Прежде всего — это то, что любые явления он познает как твердые тела. Но если это допустимо в неорганике, то когда речь идет о проблемах, относящихся к жизни, психике и т. п., а также к проблемам движения и времени, это некорректно. Он не может с ними «обращаться», поскольку обучен другому. Например, он не может познать движение, поскольку сразу же начинает разлагать его на ряд дискретных моментов. Вместо реального движения мы получаем в лучшем случае нечто подобное кинематографической ленте. Апории Зенона как раз и вскрывают «порочную» логику интеллекта.

Это же можно сказать и о любом развитии и движении. В отношении развития нужно еще подчеркнуть, что интеллект не может допустить непредвиденное. Функция интеллекта, по мнению Бергсона, заключается в механическом объяснении.

Сущность же механических объяснений «состоит ведь в том, что признают возможным вычислить будущее и прошлое, как функции настоящего, и что таким образом *все предполагается данным*»³. Интеллект не видит непредвиденного, поскольку в ракурс его зрения может попасть лишь каузально-необходимое, и, следовательно, он отвергает свободу в живом. Он представляет себе будущее как ряд состояний, из которых «каждое однородно с самим собой и, следовательно, не изменяется»⁴. Наш ум удовлетворяется тем, что определенные причины приводят к определенным следствиям, которые можно вычислить как их функцию. Подобный подход правилен в отношении неживой материи, но нисколько не постигает живое. Более того, он толкует живое как неживое, а сама текучесть жизненного потока представляется как дискретная цепь застывших состояний. Иначе говоря, интеллект осуществляет перевод жизни в термины неодушевленной материи. Но при этом переводе теряется самая сущность жизни, что делает ее жизнью, в отличие от неодушевленной материи, — свобода и творчество. Все это происходит, подчеркнем еще раз, поскольку «функцией человеческого интеллекта является познание наших действий, соприкосновение с действительностью и переживание ее, но только в той мере, в какой это нужно для выполняемого дела, для проводимой борозды»⁵.

Инстинкт же есть, в отличие от механицизма интеллекта, сочувствие, симпатия или органическое постижение мира. Бергсон иногда называет его интуицией. Инстинкт как симпатия и сочувствие (можно даже здесь воспользоваться хайдеггеровским «методом» и прочитать «сочувствие» как «со-чувствие») может проникнуть в самые недра жизни. То, что человек обладает этой способностью, можно убедиться на примере того, что наряду с нормальным восприятием у человека наличествует и эстетическая способность. Однако интуитивное прозрение продолжается недолго, поскольку оказалось в ходе генезиса человека вытесненным на «периферию», ибо не обеспечивало в должной мере практического освоения неживой природы. Если бы интуиция длилась не несколько мгновений, а больше, она обеспечила бы более адекватное постижение длительности и жизненной реальности. Поэтому в сфере познания для Бергсона целью является своеобразное сплавление-соединение интуитивного и интеллектуального модусов

достижения реальности. В противном случае мы будем истолковывать реальность как лишь нечто твердое и неживое.

Но что же такое длительность и жизнь, одни из центральных понятий у Бергсона? Начнем с длительности (*durée*). Интеллект, как мы уже указывали, не может постигнуть, поскольку создан для других целей, нечто непрерывное, движущееся, развивающееся, или то, что есть жизнь. Не может он постигнуть и длительность.

Прежде всего всюду, где есть жизнь, а сам процесс познания — это жизненный процесс, есть время. Однако мы его представляем механически, как дискретный момент, как постоянное уничтожение. Но реальный процесс жизни и развития включает в себе непрерывность прошлого в настоящем, а сама длительность является некой «соединительной чертой», связывающей прошлое, настоящее и будущее. «Мы воспринимаем длительность, — пишет Бергсон, — как поток, который не может быть пройден в обратном порядке и повторен снова»⁶. Если мы постигаем время не дискретно, а как процесс длительности, то этим самым вносим существенно новое в понимание не только «живого» времени, но и свободы и самой жизни. Реальность не есть чисто механическая, подчиненная закону причинности, в каждый новый момент происходит нечто новое, происходит творческий процесс. Этот творческий процесс идет в ином направлении, чем идет неорганика. Мы не мыслим реального времени, поскольку мышление делает его дискретным, а мы, как живые существа, переживаем его. Или как пишет об этом сам Бергсон: «Реальная длительность — это то, что грызет вещи и оставляет на них отпечаток своих зубов... Мы не мыслим реального времени, но мы его переживаем, ибо жизнь шире пределов сознания. Мы чувствуем наше развитие и развитие всех вещей в чистой длительности, и это чувство рисует около настоящих интеллектуальных представлений неопределенную полосу, теряющуюся во тьме»⁷.

Таким образом, длительность, которую мы переживаем, есть нечто иное, чем интеллектуальное, а следовательно, дискретно-расчленяющее, постижение времени. Длительность есть условие реального жизненного процесса, и прежде всего эволютивного процесса. Бергсон, о чем уже выше указывалось, как и многие мыслители XIX века, признает реальность эволюции. Однако его интересует прежде всего генезис и причи-

ны эволюции. Что лежит в основании этого процесса, куда он направлен и каковы основные его свойства? — основные вопросы, на которые он пытается ответить. Прежде всего, что лежит в основании эволютивного процесса и что является постоянно поддерживающей силой этого процесса? Как говорит сам Бергсон, «в основе жизни заключается стремление привить к строгой необходимости физических сил возможно больше неопределенности»⁸. Для неорганического мира свойственны каузально-детерминистические отношения. Нет неопределенности, а следовательно, нет никакой степени свободы. Направленность движения неорганики представляется как уменьшение степени энтропии, что ведет к застылости. Жизнь же, которая по сути является некой волной, прошедшей по глади косной материи, обладает иной направленностью: «Весь наш анализ показывает нам, что жизнь есть стремление подняться по наклону, по которому спускается материя... Жизнь не способна остановить процесс материальных изменений, но ей удастся задержать его»⁹.

Жизнь вносит элемент энтропии, нарастания неопределенности, и в этом зародыш человеческой свободы. Сама же жизнь представляет собой порыв, который распространяется подобно эху и звуковой волне после взрыва. Но если в физическом мире происходит затухание любого движения, то в органическом мире жизненный порыв — это то, что передается как своеобразное наследство от поколения к поколению: «Жизнь представляется в виде потока, идущего от одного зародыша к другому при посредстве развитого организма»¹⁰.

Существенное свойство жизни — она вносит момент неопределенности, непредсказуемости и, следовательно, свободы. Эта свобода подобна своеобразному творчеству, которое представляется как существенная характеристика жизненного процесса. Жизнь направлена не на повторение, которое подчинено закону причинности, а на создание нового, причем это новое не может быть осмыслено лишь из прошлого. «Наоборот, если развитие представляет непрерывное творчество, то оно творит сообразно с обстоятельствами не только формы жизни, но и идеи, которые помогут уму понять его, и термины, в которых оно выразится. Это значит, что его будущее выходит за пределы настоящего и не может уложиться сейчас в какую-либо идею»¹¹. Само единство жизни не есть

цель, телос, в обычном понимании единство жизни, заключен в изначальном порыве, который толкнул жизнь в поток времени: гармония жизни находится не впереди, а позади. План, телос означают поэтому лишь начальные условия, они лишь изначально заданы как стремление, а не как результат, поэтому осмысленный таким образом телос не аннулирует свободу творчества.

Теперь обратимся к Вильгельму Дильтею. Прежде всего В. Дильтей разделил область познания на две сферы: сферу естественных наук или наук о природе и сферу наук о духе (или гуманитарное знание, как мы бы сейчас это назвали). Эти две сферы демонстрируют довольно значительное различие как по объекту, так и по методам и принципам исследований. Дильтею интересуют сфера наук о духе и основная его интенция — создать философские основания так называемым наукам о духе и прежде всего для истории. Под напором сциентизма позитивизма Конта, Спенсера, Милля в сферу исследования истории были перенесены методы и принципы естественно-научного знания. Однако историческая школа позитивизма «не пошла, — считает В. Дильтей, — дальше бессильных протестов от имени воззрения, более скудного и приземленного, зато мастерски владеющего анализом»¹². Суть же его замысла — дополнить критику чистого разума Канта критикой исторического разума. Вопрос, таким образом, стоял следующий: как возможно историческое познание? Но историческое познание базируется прежде всего на том, что сам познающий является историческим существом, или историю исследует тот, кто ее творит. История занимается в том числе только взаимосвязями, которые могут быть пережиты индивидом. В самом же переживании нет больше различия между актом переживания и тем, что внутренне воспринимается, переживание является неразложимым далее бытием.

Ответы же позитивистов, по мнению Дильтея, лишь уродуют действительность исторического свершения, да все то, что они осмысливают в области наук о духе, приобретает гротескный характер. Назначение наук о духе — «уловить единичное, индивидуальное в исторически-социальной действительности, распознать действующие тут закономерности, установить цели и нормы ее дальнейшего развития...»¹³. Само понятие в этой сфере принципиально иной структуры. Дан-

ности в науках о духе отличны от данностей естественных наук и характеризуются тем, что в этой области из понятия данного следует исключить все прочное, все присущее явлениям физического мира. Поэтому методология точных или естественных наук неприменима в этой сфере. Само понятие имеет в этой области не познавательное значение, а значение выражения. Понятие для Дильтея не является результатом чисто логических исследований, для него оно есть выражение жизни. Сама жизнь, как текучая временность, предрасположена к выработке устойчивых единств значений. Эти значения могут быть со-пережиты и поэтому поняты другим индивидом.

Мировоззрение, которое претендует на полноту, должно основываться, в отличие от узости и «поверхностности» позитивизма, на переживании как таковом самой жизни. Она сама внутри себя содержит все связи, в которых раскрывается все познание и все мышление. Именно на этой изначальной включенности основан сам процесс постижения, который происходит как переживание.

Особое значение в этой области, как уже указывалось, принадлежит историческому познанию, поскольку именно в нем, а не в спекулятивном познании дух завершает познание самого себя. Но как познание жизни, историческое постижение есть не только познание, но и переживание и истолкование. Таким образом, в историческом познании мы имеем дело с герменевтикой. С именем Дильтея связан определенный этап развития герменевтики, так называемая понимающая герменевтика, когда целью исторического по своей сути истолкования, было переживание заново исторического события.

Теперь мы можем суммировать вышесказанное относительно систем Дильтея и Бергсона. Оба они являются представителями так называемой «философии жизни». Оба «атакуют» позитивистский образ познания: один — вскрывая саму суть процесса познания как принадлежащего интеллекту, который пытается познать живое как неживое и дискретное, другой — настаивая на необходимости демаркации наук о духе от естественно-научного знания. Для обоих существенно не рационально-дистинктивное познание, которое имеет применение в области естественных наук, а скорее нечто

интуитивное: у Бергсона это интуиция, у Дильтея — сопереживание исторического субъекта. Соответственно оба мыслителя пытаются раздвинуть рамки чисто рационального постижения действительности, и прежде всего той части действительности, которая связана с человеком.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Бергсон А. Творческая эволюция. М., 1910. С. 125.
- ² Там же. С. 130.
- ³ Там же. С. 38.
- ⁴ Там же. С. 143.
- ⁵ Там же. С. 125.
- ⁶ Там же. С. 38.
- ⁷ Там же. С. 44.
- ⁸ Там же. С. 102.
- ⁹ Там же. С. 217.
- ¹⁰ Там же. С. 29.
- ¹¹ Там же. С. 93.
- ¹² Дильтей В. Введение в науки о духе // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX – XX века. Трактаты, статьи, эссе. М., 1987. Там же. С. 129

**КОММУНИКАЦИЯ,
ФЕНОМЕНОЛОГИЯ
И ЭКЗИСТЕНЦИЯ:
К. ЯСПЕРС И М. ХАЙДЕГГЕР**

Ясперс расценивается, с одной стороны, как продолжатель классической духовной традиции, заложенной Гегелем, а с другой — как ключевая фигура современной философии. Его произведение «Духовная ситуация времени» иногда сопоставляется с «Исповедью» Августина. То, что он писал в 30-х годах нашего столетия, стало подвергаться в 50-х, и поэтому японский переводчик спустя 30 лет имел все основания сказать, что поставленный в этой книге диагноз времени является полностью применимым к современной Японии, что, вероятно, послужило одной из причин использования ее в философских курсах большинства университетов. Физиономия общества, нарисованная Ясперсом, стала образцом подражания, которого не избежали Гуссерль, Хайдеггер, Ортега, Маркузе и другие не менее маститые авторы. Вместе с тем эта книга не лишена тенденциозности. Во-первых, она не учитывает трагического опыта тоталитаризма и исполнена страха перед народом и демократией. Во-вторых, она явно исходит из настроений интеллигенции, страхи которой были во многом вызваны несоответствием романтики классического образования и технического прогресса эпохи. В-третьих, надежды Ясперса на духовно-дружеские связи, на укорененность в почве, на дом и семью, как опоры нового порядка, остались утопическими.

Все перечисленное сближает Ясперса с Хайдеггером, который по-своему и, может быть, в философском отношении более фундаментально проработал эти идеи. Однако их личные отношения были достаточно сложными, и это было связано не только с политическими ориентациями, но и со все более отчетливо обнаруживающимися различиями как исходных

смысложизненных интенций, так и категориальных структур, посредством которых они выражали силы бытия.

Сравнение «Философской автобиографии» Ясперса с немногочисленными интервью Хайдеггера, в которых он давал скупой отчет о своих философских истоках и политических влияниях, позволяет выяснить различие ориентаций двух крупнейших философов XX столетия. Ясперс вспоминал о первых встречах с Хайдеггером как о взаимном опыте проникновения в таинственную глубину философских проблем. И это не было юношеским впечатлением, так как Ясперс был на 7 лет старше, и хотя уже был автором двух известных книг, а «Бытие и время» еще не было опубликовано Хайдеггером, с большим уважением относился к немногословным суждениям своего молодого друга, знакомства с которым он добивался сам. «Среди современных философов Хайдеггер был и остается по сей день, — писал Ясперс, — единственным, кто по существу мне близок»¹. В дальнейшем оценки становятся более сдержанными, хотя содержат упоминания об общей эмоциональной настроенности на фундаментальные проблемы человеческого существования и критическое отношение к академической философии. В заключение Ясперс выдвигает весьма интересный в методологическом отношении тезис о том, что открытые дискуссии между крупными философами вообще мало что дают, ибо философские системы неопровержимы, а критики, как правило, воюют с собственными заблуждениями. «Большая глубина», «подлинно философская сила» — вот что должно измеряться при сравнении философов, и «невозможно требовать от противника, чтобы он перепрыгнул собственную тень, считать его способным к непосильному пониманию, которое парализует присущую ему продуктивность»². Эта цитата — завершение глубочайшего личностного и мировоззренческого конфликта. Бывшие единомышленники оказались по разные стороны и, более того, вынуждены были решать судьбы друг друга еще и как чиновники: сначала Хайдеггер, в период своего короткого сотрудничества с национал-социалистами, не мог или не хотел препятствовать отстранению Ясперса от преподавания. Но и последний, входивший в послевоенную комиссию по оценке лояльности, также не ходатайствовал за Хайдеггера, который, как и большинство философов, работавших во время нацизма в Германии, был лишен права преподавания.

Хайдеггер в своих поздних интервью сдержанно оценил прошлое, как вызов бытия, но при этом достаточно определенно высказался о собственной позиции: «Мысль — всегда немного в одиночестве. Когда ее вовлекают, она может отклониться. Я знаю это. Я понял это, будучи ректором в 1933 году, в трагический момент немецкой истории. Я ошибся. Остается ли философией вовлеченная (в оригинале интервью французскому еженедельнику — «ангажированная») философия? Что знает философ о том способе, которым философия реально воздействует на людей и историю? Философия не поддается организации³.

Вероятно, когда вышла нашумевшая книжка журналиста В. Фариаса о кратком и уже забытом периоде хайдеггеровского ректорства, иллюстрированная его фотографиями в форме демократическая общественность осуждала скорее некий миф, имевший политическое значение, чем решение об отношении философии к вызову времени, которое принял в те годы Хайдеггер. Вопрос не сводится к моральной ответственности, и дело не в том, что Ясперс и Хайдеггер по-разному относились к нацизму, и даже не в «трагическом замешательстве в 1933 году, нищете, безнадежности, иллюзии», на которые ссылался Хайдеггер⁴. Это объясняет решения конкретных людей, которые подлежат моральной и политической оценке, но не приближает нас к той динамике жизни, к тем силам времени, к которым были чувствительны оба великих философа, стремившихся мыслить не по собственному произволу и не по абстрактным схемам традиционной метафизики, а в соответствии с бытием. В связи с этим возникает вопрос: если Хайдеггер ошибся относительно зова бытия, оказался в полном соответствии со своей философией слишком доверчивым, не счел моральные, политические и прочие прогрессивные интересы достаточными для осуждения и неприятия нацизма, то как это осознание повлияло на его философию? По отношению к Ясперсу такой вопрос не возникает: он с самого начала придавал центральное значение человеку, его моральному и экзистенциальному выбору. В его философии коммуникации человек не остается просто слушателем, а ведет активный диалог с трансценденцией, проверяя ее вызов собственной экзистенцией. Другое дело Хайдеггер: он вообще избегал понятий «человек», «гуманизм», «мораль» и постоянно вынужден был пояснять, что «Бытие и

время» — это не антропология и не экзистенциализм. Человек не является чем-то заданным и не имеет собственной природы: он всегда служит чему-то, даже тогда, когда думает, что господствует над природой посредством техники или над людьми посредством власти или богатства. Вопрос для Хайдеггера состоял лишь в том, чему или кому служит человек: он раскрыл ошибочность служения чистому разуму, социуму и повседневности, технике. И метафизика, и идеология, и наука представлялись ему не аутентичными формами мысли, а формами власти. По его образному выражению, первым шагом к атомной бомбе был тезис Парменида о бытии, ибо превращение бытия в сущее, отождествление его с мыслью и сделалось основой той уверенности, с которой наука и техника предписывали свои модели природе и человеку. Так что короткий период «вовлеченности» в политику был для Хайдеггера хотя и ошибочным, а с моральной точки зрения греховным поступком, однако вполне понятным в рамках мыслительного горизонта его поисков бытия. На какой-то момент он оказался ослепленным и принял бесноватого за бога. Ясперс вспоминал о том, как он спросил: «Как может такой необразованный человек, как Гитлер, править Германией?» Хайдеггер ответил: «Образование не имеет значения, посмотрите только на его удивительные руки»⁵.

Конечно, те или иные, в том числе и политические, пристрастия могут быть обусловлены самыми разными причинами, однако думается, что в них, как и других желаниях, нет произвола, тем более если речь о философах, которые, даже выступая метафизиками экстаза и спонтанности, на практике являются, как правило, сдержанными, контролирующими свои страсти на основе разума людьми. Несмотря на опущаемое обоими мыслителями сходство, которое в основном, как видно, сводилось к протесту против трансцендентализма и академической философии, в их философских взглядах, а главное, культурных интенциях, имелось все-таки слишком много разного. Если Ясперс в своем протесте тяготел к утонченному психологизму и понимал экзистенцию как форму духовного опыта, то Хайдеггер гораздо глубже, точнее, более по-земному, по-телесному, понимал силы бытия, определяющие мысль человека. И несмотря на собственную трагическую ошибку, он оказался большим реалистом, ибо не только философией, но и личной жизнью указал нам на силы времени, которые вызывают ту или иную

мысль. Позиция Ясперса, несомненно более этическая и возвышенная, на самом деле являлась бессильной и утопичной и напоминала интеллигентские призывы к миру и дружбе во время подготовки войны, на самом деле не препятствовавшие, а скрывавшие их от сознания общества. Конечно, в философии Хайдеггера есть некая эротика смерти, примиряющая с судьбой, и не исключалась возможность принять за зов бытия звонок из гестапо. Но этот выбор всегда остается за человеком. Это обнаруживает удивительную дополнительную философию коммуникации Ясперса, где основная ответственность лежит на человеке, и фундаментальной онтологии, где указывается на власть бытия, времени и эпохи.

Попытаемся сравнить некоторые высказывания философов. В своей книге «Духовная ситуация времени» Ясперс отмечает массовый характер существования и его технико-бюрократическое обеспечение, ориентацию на преобразование природы и удовлетворение человеческих желаний. Чертами характера становятся деловитость и расчетливость, самодисциплина и дальновидность. Люди ценят здоровье, мир, жизнь, удовольствия, общение, порядок, законность. Но парадоксальным образом все эти стремления превращаются в нечто противоположное: расчетливость отдельных поступков сопровождается непредсказуемыми результатами совокупных действий, внутренняя сдержанность и дисциплина сопровождаются иррациональными эксцессами протестующей толпы, широта контактов приводит к тому, что они становятся формальными и лишенными глубины. Точно так же интенсификация искусственных наслаждений сопровождается страхом перед жизнью и утратой естественных радостей. Все это весьма сильно напоминает хайдеггеровские зарисовки повседневности в «Бытии и времени», где описывается существование в модусе «тап», когда все становится взаимозаменяемым и сподручным. Сходны и выводы философов: техническое освоение мира и массовый характер существования разрушают бытие, люди забывают его, и оно отворачивается от них, его тихий голос не слышен в криках толпы и оглушающем шуме машин. Отсюда общность философского проекта: поворот к бытию. Этот тезис звучит совсем по-марксистски, и это дает повод для сравнения. Но при этом необходимо помнить, что бытие у Маркса сводится к реальности и раскрывается через экономику, технику и революцию, в

то время как Ясперс и Хайдеггер именно в этих человеческих практиках видели уничтожение бытия. Возвращение к нему означало для них обращение к земле, дому, семье, заботе о жизни и смерти, к истории и творению.

Оба мыслителя видели опасность нового в «механизации» и «омассовлении», превращающих планету в фабрику, а метафизические корни усматривали в изменении отношения к бытию и времени. Но при этом идеал Хайдеггера тяготел к античности и в целом к архаике, к ландшафту и почве, а Ясперс считал образцовым творчество XIX столетия. Он солидаризуется с Гегелем, который определял философию как время, схваченное мыслью, как сохранение прошлого и обнаружение бытия. Его не смущает отождествление бытия и сознания, ибо он считает это продуктом позднейших интерпретаций, нехарактерным для гегелевского философствования. Более того, он тяготеет к синтезу Гегеля с Ницше и Кьеркегором, противопоставляя техническому и метафизическому освоению бытия «трепет перед Ничто» и осознание «смерти Бога». По причине того, что сознание времени, современность растворяют и опустошают сознание бытия, человеческий мир заменяется массовым порядком. «Время» у Ясперса — символ торопливости и поспешности, озабоченности сиюминутным и непосредственно полезным. Время — это «злоба дня», повседневность, где все рассчитывается и планируется с точки зрения эффективности, результативности и рациональности, где господствует экономика обмена, где нет места жертвенности и великодушию, где человек довольствуется товарами, сведениями и справками и забывает о творении и общении.

Ясперс, таким образом, не идеализирует время, ибо оно у него является модусом современности, а не подлинного бытия, и это определяет отличие от Хайдеггера. Но обращение Ясперса к коммуникации не делает его родоначальником позднейших теорий, так как, в отличие от Хабермаса, массовость, общественность и публичность расцениваются им как утрата уникальности и индивидуальности человека. Влияние Ясперса на представителей Франкфуртской школы отчетливо прослеживается при сравнении критики существующего порядка, реализующегося не столько в форме тоталитарной власти, сколько в бюрократии и манипуляции общественным мнением посредством средств массовой коммуникации и рекламы. Бюрократия и тех-

ника, реклама и пропаганда, советы и консультации, планирование и комфорт — все это, кажущееся разнородным и разнонаправленным, оказывается единой и взаимосвязанной стратегией современности, направленной на овладение человеческой индивидуальностью. Однако «омассовленный» индивид, прикрепленный к системе, машинам, аппарату, становится безответственным, и даже те, кто призваны управлять народом, на самом деле сообразуются с возможностями экономической системы и желаниями толпы, а не с теми возвышенными целями и идеалами, ради которых живет человек.

Дружба с Хайдеггером была для Ясперса выражением стремления к метафизике и существенно определила его духовную эволюцию. Свидетельством тому является его обширное сочинение об истине и более поздний трехтомник под названием «Философия». В них Ясперс разрабатывает категориальный аппарат. Он определяет логику как *prima philosophia*, т. е. как основу истинного мышления. Основным понятием выступает понятие «охватываемое» (*Umgreifende*). Такая трансформация весьма существенна для языка немецкой философии. Дело в том, что этимология слова «понятие» (*Begriff*) исходит из глагола хватать (*greifen*), и немцам всегда было трудно отделаться от этого агрессивного термина. Волей-неволей они были вынуждены разворачивать метафизический дискурс о понятии на основе «захватывания», «присвоения», «освоения», «снятия». В данном случае немецкий язык, который возвеличивался Гегелем как самый философский из существующих в мире, сослужил плохую роль, и, может быть, именно в знак протеста Хайдеггер и Ясперс развернули фундаментальную критику метафизики. В любом случае точность языка оказалась полезным указанием на исходную недискурсивную практику, на основе которой складывалось познание, а именно на руку, освобожденную от земли, благодаря прямохождению, указывающую, хватающую и держащую захваченное. Попытка вырваться из плена руки привела в феноменологии к гипостазированию глаза как органа созерцания. Отсюда модификация понятийного аппарата: охватываемое — это обозреваемое в его границах. Познающий субъект наталкивается на границы, которые осязаемы и непереходимы, которые высвечиваются, но не пересекаются взглядом. Непереходимое не является схватываемым, оно другое, непохожее на нас. Оно — то к чему мы стремимся, но

не можем схватить как предмет, ибо оно — основа всего сущего. Это не мы охватываем бытие, а оно охватывает нас. Охватывающее дано не как предмет какой-либо практики или науки, а как горизонт, который все время расширяется и изменяется. Следуя дискурсу феноменологии, построенному как выражение практики взгляда, Ясперс использует и понятие перспективы, необходимое для описания динамики горизонта. Он существенно конкретизирует и развивает гуссерлианское понятие горизонта, и можно сказать, что если Хайдеггер двигался в направлении освоения временного горизонта и представил его модули в различных формах бытия к смерти, то Ясперс разворачивал пространственную интуицию. Позднее они как бы поменялись: Ясперс писал о времени и об истории, а Хайдеггер осваивал метафизику ландшафта.

Объемистое сочинение Ясперса об истине было во многом вызвано его сложными отношениями с Хайдеггером. Во многом попытки Ясперса метафизически обосновать свои идеи⁶ опираются на экзистенциальные «категории», разработанные в «Бытии и времени» Хайдеггера. Обзор этих понятий показывает, что помимо «экзистенциального просвещения» они содержат и значительный элемент гегелевской традиции философствования. Основную смысловую нагрузку в философии Ясперса несет на себе категория «охватывающего» (*Umgreifende*), связанная с немецким значением слова «понятие» (*Begriff*), что очевидно отражает основное действие человеческой руки. Под влиянием феноменологии этот смысл «хватания» трансформируется в «охватывание», связанное уже с действием не руки, а глаза.

Главные перспективы охватывающего задаются следующими понятиями:

1. *Dasein* или индивидуальное существование, жизнь в определенном мире, наполненная желаниями, порывами, волей к жизни и волей к власти. Оно присутствует в бытии как охватывающее в модуле тела.
2. Сознание вообще, мышление как форма самосознания, знания о самом себе. Его развитие осуществляется в форме категорий и реализуется в суждениях. Цель логики — правильность, относящаяся не только к знанию, но к воле и чувству. Граница сознания — это немислимое для нас бытие.

3. Дух, как охватывающее, есть движение к пониманию целого и определяется Ясперсом как целостность чувства, мысли и действия, достигаемая в идее. Благодаря ему вещи раскрываются в своей взаимосвязи. Дух реализует себя в искусстве, праве, науке, порядке жизни и т. п., как историческое движение культуры.
4. Existenz — самобытие, то, что я собственно есть, ставящее перед выбором: быть или не быть. Оно раскрывает возможность бытия, ибо «я» как реализация духа может и не осуществиться. Если сознание и дух объективируемы, то экзистенция не может представляться в качестве предмета. Более того, в процессе объективирования она не раскрывается, а скрывается. В отличие от духа и сознания экзистенция постигается не познанием и представлением, а в коммуникации с экзистенцией Другого, в ходе которой осуществляется движение к трансцендентной реальности. Экзистенция не сводима ни к истории, ни к духу, ибо она есть парадоксальное соединение времени и вечности.
5. Мир как способ охвата — это другое по отношению к «я». Несводимый к предметам, он выступает их первоначалом. Живя в мире, человек ориентирован на трансценденцию и понимает мир не как большой предмет или их множество, а как идею, регулятив мышления в смысле Канта или, точнее, символ и даже шифр. Благодаря неисчерпаемости мира, человек раскрывает все новые возможности свободы для себя в бытии и трансценденции.
6. Трансценденция, как охват всего охватываемого, как основа всего действительного, постигается не познанием, а экзистенцией и выступает ее своеобразной границей. Человек не создает себя в экзистенции по собственному произволу, а слушает ниспосланное, и чем он свободнее, тем явственнее различает шифры трансценденции. Именами трансценденции являются «Бытие», «Действительность», «Бог», но это не имена предметов, а указания на способы, на возможный опыт ее постижения.
7. Разум — собрание всех способов охвата. Каждый отдельный способ имеет свой предел, но у человека есть разум и экзистенция, благодаря которым он может проникнуть к первоистoku единства. В экзистенции «я» обращено к себе и своим связям с другими людьми в этом мире, но ее

решающим свойством остается разум. Рассудок обеспечивает предметность, дух — целостность, а разум открывает безграничность и обеспечивает тотальную волю к коммуникации. Разум проявляет себя в науке и искусстве тем, что высвечивает экзистенцию и не сводится к логике, просвещающей мысль.

Что есть бытие — это непрекращающийся вопрос. Как определенное оно познаваемо в категориальной форме, но не исчерпывается этим. Как эмпирическая действительность, оно выступает как внешнее и обнаруживает свои границы. «Прорваться к бытию, — писал Ясперс, — я могу лишь через собственное существование»⁷. Экзистенция — это свобода, но она тоже не исчерпывает бытия. Всякие попытки его постижения обнаруживают конечное или редуцируют бытие к простой связке «есть», функционирующей в языке. Еще менее эффективны попытки охватить внутреннее бытие. Ясперс видит в этой ситуации непостижимости бытия единственный выход: прорыв к бытию через свободу. Только экзистенция, как форма существования свободы, ищет бытие так, как будто оно потеряно и соприкасается с ним в этих поисках. Ни *Dasein*, ни познание, ни коммуникация не обнаруживают самого бытия. Но они обнаруживают границы, в пределах которых осуществляется свобода, и этот поиск и есть бытие в его конкретной историчности. Бытие как трансценденция раскрывается весьма своеобразно в своих последних границах и основаниях. Если я ориентируюсь на бытие, то не постигаю ничего определенного и, желая постичь исток бытия, оказываюсь в пустоте. Но эта беспочвенная для рассудка пустота есть настоящая полнота экзистенции, ибо ориентация на трансценденцию отрывает глубину и обеспечивает соприкосновение с искомым.

Ясперс различает бытие как самодостаточное целое и как возможность свободы. Прорыв к свободе начинается с осознания границ и неудовлетворенности чистым бытием, с экзистенцией. Экзистенция не сводится ни к чувству бессилия, ни к абсолютной свободе и связана с трансценденцией. Их взаимная игра образует сложные отношения зависимости. Экзистенция — поиск истины своего времени выступает как отчаяние, как осознание своей беспредметности. В своем стремлении осуществиться она должна определить то, на что она направлена и что ее наполняет. Так приходит осознание зависимости от транс-

цендентного, которое необходимо для преодоления замкнутости экзистенции. Прорыв к трансценденции через бытие мира вызывает страдание. Трансценденция имеет экзистенцию собственного сознания конечности. Конечность Dasein состоит в том, что вне его есть другое, в пределах которого оно осуществляется. Экзистенция, напротив, не может быть понята как конечное или завершенное бесконечное и познается как нечто стоящее над ними. Ее конечность нельзя снять в понятии, ибо она схватывается в акте свободы, обнаруживающем как экзистенцию, так и трансценденцию.

Так как бытие трансценденции не определяется в категориях, не сводится к эмпирической действительности, она вообще не может быть помыслена как способ бытия предметности. Всякий предмет — это шифр, содержащий трансценденцию, и поэтому метафизические предметы — это не какие-то вещи или состояния, но опредмеченные мифологией, религией и метафизикой символы. Поскольку опредмечивание трансценденции осуществляется различными способами в различных формах коммуникации, этим исключается тождество метафизической предметности, которая является принципиально гетерогенной. Так, существуют разные уровни и типы действительности: эмпирическая реальность осваивается наукой и практикой, она имеет принудительный характер и выступает как граница свободы. Этим эмпирическая действительность, схватываемая в негативном опыте свободы, соприкасается с экзистенцией. Если калькуляция и рациональное исследование расценивают негативный опыт как нечто неучитываемое и неисчислимое, то с точки зрения экзистенции он свидетельствует о глубине бытия и наличии бесконечных связей и возможностей. Случайности рассудок стремится вычислить и свести к закономерностям, которые явно переоцениваются познанием, ибо в конкретных жизненных ситуациях важно знать не столько закономерное, сколько случайное и неучитываемое. Таким образом, пограничная экзистенциальная ситуация конкретно раскрывает определенность случайности как историческое проявление абсолютного.

Трансценденция, раскрывающаяся в опыте экзистенции, выступает как возможность свободы и изменения как человека, так и эмпирической действительности. Это освоение отличается от конструирования трансценденции в традиционной

метафизике, которая, полагая, наряду с миром наличного, мир возможного, приходила к ненужному удвоению, ибо трансценденции приписываются те же самые события, что и эмпирической действительности. Но эта связь с историей, раскрывающей трансцендентальное как прагматическое и делает интересным исследование метафизических идей. Вне ее история философии оказалась бы собранием курьезов. Метафизическое мышление не имеет дела с действительной трансценденцией прямо и непосредственно. Толчок мысли дает экзистенция, которая принимает истину как отсутствие иных возможностей. Однако эти возможности раскрываются в каждое время по-своему, и трудность мышления об истории философии состоит в поиске коммуникации между современной действительностью трансценденции и исторической действительностью ее, схваченной в метафизических системах прошлого. Место трансценденции ни «здесь» и не «там», и это касается любых констатаций, будь то кредо материалиста и позитивиста или утверждения ученого и историка. Трансценденция схватывается на границах и порогах подлинного существования человека в модуле свободы. Для сознания трансценденция проявляется как граница собственного бытия. Только экзистируя, человек сталкивается с самой трансценденцией и тем самым задает действительную предметность языку и мышлению.

Язык понимают как обозначение предметов или переживаний, но тогда он непригоден для описания трансценденции, которая принципиально непредметна и схватывается не в модуле объективности, а экзистенциально, как образ того, что недоступно. В символизирующей экзистенции трансценденция схватывается на границе исчезающей предметности. Предметность трансценденции оказывается символом и, таким образом, не реализуется в существовании, а лишь слышится благодаря языку. «Бытие символа трансценденции, — писал Ясперс, — исторически конкретный язык, в котором сверкает бытие в его глубине»⁸.

Погружаясь в язык, человек погружается в трансцендентное, но это не мистическое погружение. Однако логическое доказательство тоже не способно раскрыть трансценденцию, которая исчезает при попытке мыслить ее в понятиях, а сама мысль попадает в круг или оборачивается тавтологией. Только символическое сознание, опирающееся на экзистенциальный опыт

конфликтных или поворотных ситуаций своего времени, обнаруживает то, что истинно. Переживание утраты, как основа этого опыта, обнаруживает трансценденцию как форму исчезновения эмпирической действительности. Отсюда становится понятной странная связь бытия и ничто, которую ощущали все великие философы. Историческое становление было бы невозможно, если бы трансценденция была схвачена предметно, и поэтому необходимость уничтожения метафизической предметности вытекает из историчности экзистенции в форме *Dasein*. Экзистенция в поисках истинной трансценденции приводит к изменению эмпирической действительности и самого человека. То, что экзистенция считает своей трансценденцией, оказывается не только вдали, но и вблизи, не только впереди, но и позади. Она живет в современности, как ее прошлое и как возможное будущее.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Ясперс о Хайдеггере. Ступени. СПб., 1992. С. 135.
- ² Там же. С. 149.
- ³ Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 152 – 153.
- ⁴ Там же. С. 156.
- ⁵ Там же. С. 142.
- ⁶ Они нашли наиболее полное выражение в трехтомной «Философии»: Jaspers K. Philosophie. В., 1973.
Jaspers K. Philosophie. Bd. 3. Berlin; Heidelberg; New York. 1973. S. 2.
Ibid., s. 16.

ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ И СВОБОДА В ФИЛОСОФИИ Ж.-П. САРТРА В СОПОСТАВИТЕЛЬНОМ РАКУРСЕ

Едва ли есть мыслитель, вызвавший столь много споров и дискуссий, как Жан-Поль Сартр. Чудаковатые с точки зрения общественного мнения идеи экзистенциализма он связал с борьбой за эмансипацию не только в сфере политической борьбы, но и в повседневной жизни. Эстетические, моральные, социальные нормы, которые своим незаметным давлением подчиняют себе человеческую жизнь, были расценены им как непосредственные формы власти, а их деструкция — как наиболее действенное средство борьбы за свободное волеизъявление личности. Это было раскрыто в публицистических манифестах Сартра и, в частности, в работе «Экзистенциализм — это гуманизм?», а также в его художественных произведениях. Главное же философское сочинение Сартра «Бытие и ничто» (1943 г.) почти неизвестно массовому читателю. По словам одного французского профессора, вполне достаточно пальцев на одной руке, чтобы пересчитать терпеливых читателей, одолевших «Бытие и ничто», и еще меньше, чтобы пересчитать тех, кто его действительно понял¹.

Своеобразие философии Сартра, отличавшейся от «официального» экзистенциализма не в меньшей степени, хотя и иначе, чем идеи Хайдеггера, хорошо вырисовывается при надлежащем понимании раздела «Бытие-для-другого» и, в частности, главы «Взгляд».

Весьма важным для сартровского творчества стал опыт Сопротивления поработанной немецкими фашистами Франции. Сартр писал, что никогда он не чувствовал себя более свободным, чем в те годы оккупации, когда одного слова было достаточно, чтобы спровоцировать арест. Тотальная ответственность

в условиях тотального одиночества как раз и выявляет сущность свободы. Вместе с тем такого рода опыт является в какой-то мере вторичным. Безосновность свободы была выношена Кьеркегором, жившим в принципе в спокойное время и в благополучных обстоятельствах. Поэтому ссылка на социальные факторы не может быть признана решающей для объяснения истоков философии Сартра. Его дискурс во многом определен автономными порождающими элементами, которые складывались как продукт усвоения картезианской метафизики субъективности, конститутивной феноменологии Гуссерля, теории отчуждения Маркса, концепции духа Гегеля и кьеркегоровской идеи индивидуального существования. Так, например, в Сартровой трактовке соотношения сущности и существования явно присутствует Кьеркегорова идея «десубстанциализации», а раскрытие экзистенциальных актов в рамках «бытие под взглядом», несомненно, исходит из идей феноменологии. Гораздо сложнее выявить такие параллели с хайдеггеровскими текстами, и их взаимовлияние скорее определяется по принципу оппозиции и конфронтации. Наконец, следует отметить также существенное воздействие фрейдистского дискурса и трансформацию его в разновидность «экзистенциального психоанализа». Психоанализ рассматривает человека как вещь, подлежащую теоретическому и эмпирическому исследованию. Точно так же натуралистически изучается и бессознательное. Сартр исходит из экзистенциального выбора и десубстанциализирует бессознательное: все, что случается с человеком, базируется на полной безосновности свободы выбора.

Сартровская философия определяется парадигмой, образуемой конфронтацией «бытие-для-себя» и «бытие-для-другого», снимаемой «прорывом» (эк-стазом). Бытие-для-другого — это не отношение, которое не зависит от моральных намерений: мое бытие должно быть отвоевано у другого². Дискурс Сартра конфликтен. Самоутверждение предполагает отрицание другого, что приводит к самоуничтожению: другой — не объект, а безосновное условие моей свободы. Таким образом, возникает парадоксальная и даже абсурдная ситуация: в экзистенции свобода достигается по отношению к другому, но это невозможно по причине его предметного существования.

Конфликтная драма определяет другого, во-первых, как объект среди других и, во-вторых, как нечто большее,

обозначаемое именем «человеку». Человека Сартр рассматривает, в отличие от психологии и антропологии, как необъективируемую сущность и радикально трансформирует натуралистический дискурс о человеке: внешнее наблюдение заменяется участием в ситуации. Поэтому у него и появляется такая семантическая новация, как «децентрализация мира», благодаря которой он элиминирует традиционные высказывания типа: «человек нацелен на предметы», «поведение его определяется объектами». В основе подобных парадигмальных выражений лежит представление о мире как сфере, в центре которой располагается субъект.

«Децентрация» — нечто большее, чем «поворот», поскольку она означает отказ не только от предметного рассмотрения мира как картины, но и от тождества «я» с другими субъектами. Их идеи являются скрытыми и одновременно равноправными моим. Отсюда их нетождественность, а также неочевидность для меня субъективных миров других. Отсюда стремление «выскользнуть» из своего внутреннего кокона. Движение характеризуется категорией «бегство» — своеобразный кьеркегоровский парадоксальный акт, при котором человек ускользает от овеществленных структур наличного в чуждые звездные миры. Но это не мир Абсолюта, достигаемый Авраамовой верой, а микромир другого; причем речь идет о духовном акте переосмысления окружающего бытия.

Этот негативный опыт постижения других миров является одновременно условием возможности конституирования собственного мира. Первая спонтанная реакция на мир другого — объективирование, попытка поставить его в пространственный ряд воспринимаемых с собственной позиции вещей. «Я» отделяется от другого, как субъект от объекта. Экзистенциальное описание отношений «я» и другого Сартр реконструирует, исходя из «взгляда»: «я» есть то, как меня видит другой, но эта «картина» мне недоступна, и существует постоянное подозрение, что «я» в ней — просто объект.

«Взгляд» — конкретизация основного социального отношения, феномен, опосредующий индивидуальный опыт, свидетельствующий о том, что мир — не только представление субъекта, но и объект, распределяемый между другими. Именно эта структура восприятия, изменяющая самопонимание человека, используется Сартром как основа экзистенциального анализа.

Однако феноменологический «взгляд» отличается от обычного восприятия, которое состоит прежде всего в ускользании от взгляда. Разглядывание — вовсе не такая уж невинная вещь, как может показаться. Даже история философской реконструкции мира как представления свидетельствует о глубоко онтологической природе взгляда. В ней абсолютизируется мой взгляд на мир как объект, становящийся предметной данностью лишь при условии исполнения конституирующей функции разглядывания, вместе с которой полагается и пространственно-временная размерность мира и структурное упорядочивание, причинно-следственное соподчинение его элементов. В то же время существует более древняя трактовка взгляда как света. Такой взгляд раскрывает окружающий мир как фон, на котором проявляются «я» вместе с другими предметами. Сартр значительно углубляет эти парадигмы взгляда за счет динамического взаимодействия его различных структур. Феноменологический «взгляд» — это одновременно и бытие под взглядом, и ускользание от него. На многочисленных примерах Сартр показывает, что восприятие другого только как объекта является уничтожением его человеческой сущности. Другой не склонен раскрываться, и поэтому «я» насильно ограничивает его свободу тем, что воспринимает его как предмет на фоне и в сравнении с другими предметами. Здесь невозможно человеческое восприятие, которое характеризуется экзистенциалами любви или ненависти, страха или надежды, свободы или зависимости. Важно и то, что разглядываемый объект сам выступает как субъект. Человек как разглядывающий субъект также не может быть воспринят в своей человеческой сущности, ибо другой расценивает его позицию как трансцендирование, угрожающее свободе. Поэтому изначальная конфликтность «бытия под взглядом» состоит в том, что, разглядывая, человек должен сам подставиться под взгляд.

И все же было бы неверно думать, будто Сартр стремится зафиксировать разнообразие взглядов, их структур и функций. По сути, речь идет об одном «взгляде» как фундаментальной онтологической структуре: взгляд есть раскрытие меня самого и только³. Дело не в том, что есть взгляды подозрительные и доверчивые, любящие и ненавидящие, а том, что «взгляд» — способ реализации «я». Выразить точно эту связь «я» и взгляда невозможно: в любом способе речи фраза строится так, что

непрерывно есть некое невидимое «я», которое реализуется тем или иным способом, например разглядыванием. «Я» и взгляд суть как бы одно и то же, ибо взгляд выступает как актуализированное самосознание.

Взгляд другого является адекватным зеркалом, в которое человек видит самого себя. В мифе о Нарциссе прекрасный юноша нашел ответ на вопрос «кто я?» в собственном отражении, которое видел только он. У Сартра встреча с собой происходит под взглядом другого, который разглядывает меня как объект, лишает уверенности в собственной субстанциальности и открывает мою неопределенность и безосновность. Другой указывает мне на меня, рассматривая меня «снаружи», он помогает мне открыть собственное «я», его транссубъективный характер. При этом важно иметь в виду отличие феноменологического подхода от обыденного: важен не сам взгляд, а открытость его. Сартр сравнивает взгляд с «ночью», таящей возможные образы: вижу не я и не он, это взгляд видит нас. Взгляд содержит опыт свободы и принуждения: никогда мы не были так свободны, как в годы оккупации... Бытие под взглядом другого отражает мою бесконечность. Таким образом, взгляд другого открывает человеку мир, свободу и самого себя.

Взгляд другого — не только указание на меня как «я», но и как на объект свободы другого. Сартр говорит о непредметности сознания, которое как бы «сжеживается» при внешнем взгляде. В прямом, направленном на окружающее внешнее, экзистенциальном движении я существую непроблематично, ибо отсутствует какая-либо внешняя рассуждающая или гарантирующая мое бытие субстанция. Это аналогично хайдеггеровскому «бытию-для-того-чтобы»: мир воспринимается как предмет, средство для того чтобы..., т. е. в его служебности. Функциональную квалификацию «нечто» Хайдеггер и обозначает как «Zeug». Восприятие вещи как «Zeug» соответствует актам сознания целеполагания и представления, которые как бы слепы по отношению к временности и другим аспектам. Но парадокс в том, что, рассматривая мир как субъективное средство, человек теряет тем самым и самого себя.

Хайдеггера диалектика разрабатывается Сартром: «я», воспринимающее мир как предмет, начинает опасаться, что и другие точно так же рассматривают его объективным образом, как средство. Здесь возникает тотальное сомнение: не только

другой, но и я сам ответствен за проект мира. Оно дает почву стыду: реализация моей свободы через другого означает зависимость от его взгляда. Феноменологически стыд связан не какими-то неприличными предметами, а с предметным способом восприятия вообще. «Стыд, — писал Сартр, — глубокий знак моей объективности»⁴. Стыд перед взглядом другого не познается, а переживается: я осознаю, что воспринимаюсь по ту сторону моих знаний о себе, как объект, господином которого является другой. Я и мой мир не просто существует, а становится предметом манипуляций другого. Сартр исходит из известных рассуждений Гегеля о господстве и рабстве, однако стремится за историческими их формами раскрыть онтологическую структуру господства, которая коренится в восприятии под гештальтом вещиности.

Как и в случае зависимости раба и господина, взгляд другого производит мое бытие: я являюсь господином, поскольку взгляд другого пробуждает мое сознание свободы, но одновременно я являюсь и рабом, ибо своим предметным бытием выступаю объектом обладания другого. Это двойственное сознание реализуется в двойственных отношениях к другому. Во-первых, я со своим взглядом на бытие непосредственно ощущаю себя свободным, в проектировании мира пренебрегаю в своей экзистенции объективирующей установкой другого, воспринимающего меня как предмет. Во-вторых, я сопротивляюсь зависимости, обращаю свой опыт объективирования на другого и, превращая его в предмет, стремлюсь утвердить собственную свободу. Первый тип отношений — это экзистенциальный опыт взгляда, которым я не могу представить себя самого, но переживаю себя как объект экзистенциальной свободы. Второй — межличностный тип отношений — познание, посредством которого я воспринимаю опосредованную другим свободу использовать меня как объект. Сартр рассматривает различные попытки синтеза этих отношений. Противоположность людей индуцирует конфликт, состоящий в том, что под взглядом другого «я» открывает себя и как субъект и как объект. Другой либо делается моим объектом, либо подчиняет меня — именно так это проявляется внешне.

Конфликтность бытия-для-другого Сартр раскрывает на примере стремления к обладанию — на познавательном и на сексуальном уровнях. Влечение — не только стремление обладать

и распоряжаться телом другого, но вместе с тем и порабощение свободы чужого тела, т. е. подчинение чужой субъективности. Это происходит, например, в ласке, которая направлена на растворение и проектирование субъективности как телесности. Причем наслаждение от обладания исчезает, ибо утрата свободы превращает партнера в безвольный объект. Итак, наслаждение выступает как острейший парадокс: с одной стороны, оно является покушением на свободу, а с другой — ее утрата ведет к исчезновению самого наслаждения⁵.

Остается одно: признать свободу и жить с человеком как субъектом. Неудача проектирования другого как телесности заставляет искать пути единства с ним. Новое морально-экзистенциальное отношение строится Сартром с учетом следующих моментов: а) недопустимо рассматривать другого как вещь, пригодную для употребления; б) признание другого — это уже переход к адекватному самопознанию; в) осознание проектируемости собственного бытия и бытия-для-другого означает переживание ответственности. Взамен субъектно-объектного отношения выстраивается взаимодополняющая связь, разрушающая первичную структуру господства и подчинения. Вместе с тем на такой уровень партнерских связей можно выйти только в результате глубокого переживания конфликтности бытия-для-другого. Этого можно достичь, по Сартру, одним способом — любовью, ибо ее суть заключается в разрешении конфликта свободы и предметности.

Любовь — это попытка опосредования крайностей. В отличие от похоти, любовь не детерминирована чисто телесно: любящий остается в одиночестве, если любимый превратился в автомат⁶. Любовь стремится преодолеть и анонимность чужого взгляда, поэтому она конструируется Сартром как попытка синтеза «обладания» и «взгляда», реализующая свободу как свободу. Любовь руководствуется парадоксальным по своей сути стремлением к открытости и сокрытости. Без другого моя свобода остается темной и скрытой от меня самого, ее открывает лишь другой. Но при этом я не хочу, чтобы взгляд другого проектировал меня как вещь среди других вещей, и стремлюсь стать центром не только своего, но и его мира. «Радость любви» коренится в уверенности, что другой считает мое бытие высшей ценностью, влюбленные реализуют себя для другого и через другого, и этим влюбленность напоминает игру, которая, как определял Шиллер, преодолевает разрыв свободы и

заданности. Высшее правило любовной игры состоит в таком проектировании свободы, в котором признание высшей ценности моего бытия является совершенно свободным, не принуждаемым никакими внешними причинами. Один из героев пьес Сартра говорит: я — ничто и превращаюсь в нечто, когда играю. Человек должен играть в любовь, ибо это один из способов преодоления конфликта, признания другого как самого себя. Правда, это не всегда удается, и тогда человек живет иллюзорной любовью: неспособный любить сам, он верит в любовь другого.

Сложными диалектическими ходами Сартр пытается реконструировать способ, каким партнеры любовной игры взаимно определяют друг друга и решают конфликты. Однако для анализа оказывается недостаточно обычной дихотомии «любящий — любимый». Реально каждый из партнеров игры исполняет сразу обе роли. Любовь, по Сартру, — это не только покушение на свободу другого, но и проект того, как сделать себя любимым⁷. Любящий вынужден пойти навстречу предмету своей любви и как бы раствориться в его бытии. Любимый требует от любящего отказа от своей свободы; но если это происходит, любящий, как уже отмечалось, превращается в пассивный неинтересный предмет. По мере осознания конфликтности любимый отталкивает любящего, чтобы сохранить суверенитет. Таким образом, сам по себе человек не может отказаться от любви, но на необходимость самоограничения указывает опыт бытия-для-другого; чтобы свобода не оставалась беспредметной, следует не только отдавать свое бытие, но и брать чужое.

Сартр пишет о тройкой разрушимости любви: во-первых, она есть обман — чем больше меня любят, тем скорее я утрачиваю свое бытие; во-вторых, каждый из любящих может избавиться от плена чужой субъективности и снова взглянуть на другого как на объект; в-третьих, вручая себя другому, любящий относится к нему как к абсолюту, но стоит появиться «третьему», как под его взглядом любящие снова превращаются в объекты. Перед лицом этой тройкой угрозы любящий может проектировать не поглощение другого, а поглощение себя, выражающееся в мазохистской позиции: я отказываюсь быть чем-то иным, кроме объекта, я вручаю свою самость другому. Но унижения мазохиста напрасны: они низводят другого до простого инструмента, т. е. третируют его как объект, и поэтому Сартр определяет мазохизм как «влюбленность в неудачу»⁸.

Любовь и ее неудача определяются онтологией «взгляда»: каждый из влюбленных живет внутри своего мира, и эти миры находятся в состоянии экзистенциального конфликта. «Децентрация мира» осуществляется таким образом, что другой становится центром, поглощает мой мир и меня.

Нередко отождествляют жизнь и экзистенцию. На самом деле экзистенциальная философия не повернулась лицом к повседневной жизни людей, но стремилась осуществить ее деструкцию и тем самым разрушить естественный фундамент классической философии и связанных с нею идеологий, науки, искусства и других форм культуры. Этим определяется модель экзистирующего героя — существа, выпавшего из повседневности, которая вызывает у него скуку, отвращение и другие формы отрицания. Другое качество экзистенциального героя — одиночество: в присутствии, в толпе, на празднике, в салоне — везде он чувствует себя изгоем. Эта беспочвенность и составляет наиболее отличительную особенность новой ментальности, которая культивируется в экзистенциальной философии. Она не сводится к просвещенному скептицизму классики. Если Декарт превращает сомнение в фундамент, на котором все ранее отвергнутое вновь выстраивается как гарантированное высшей истиной, то Кьеркегор, Сартр, Шестов и другие не находят такой точки опоры ни в знании, ни в вере. Они проваливаются в бездну и видят в ней спасение. Только разуверившись во всем, человек понимает, что он свободен и может выбирать. По-разному проектируя мир, путем проб и ошибок, экзистенциальный герой открывает свои жестокие истины, которые не стыкуются с традиционным гуманизмом. Когда-то Достоевский поразил всех мыслью о том, что если нет Бога, то все позволено. Своими сочинениями он, скорее всего, хотел исключить появление «экзистирующих» героев, отрицающих не только Бога, но вообще любые традиции. И все же у отрицания есть своя логика. Ницшеанскую констатацию «бог умер» Сартр сменяет лозунгом: «Если есть человек, то бога нет». Робкие сомнения Достоевского и намерения «возвратить билет» в рай из-за страданий невинных детей переводятся в протест против Бога. Если герои Кьеркегора отрываются от людей и их суда, чтобы говорить один на один с Богом, то у Сартра Бог вообще не слышит людей. Человек абсолютно одинок. Он вынужден открывать себя и весь мир заново, на путях свободного проектирования

отношений с другими: отношения господства и подчинения сменяются любовью, а ее неудачи ведут к поискам новых форм коммуникации.

Таким образом, экзистенциализм Сартра далек от традиционного гуманизма (не случайно в названии его работы «Экзистенциализм — это гуманизм?» есть знак вопроса, который почему-то исчез в русском переводе). Сартр экспериментирует с некой «сверхчеловеческой этикой»: добро совершенно бессильно в этом мире, сострадание и помощь унижают и озлобляют тех, кому они приносятся; только действие, насилие, жестокое проектирование себя и не менее жестокий ответ другого — борьба, лишенная ложной сентиментальности, — могут изменить мир к лучшему. На фоне сегодняшнего всплеска альтруизма этика Сартра может показаться жестокой. Однако нельзя не признать, что альтруизм и пацифизм как раз и расцветают в наиболее жестокие эпохи, и это в какой-то мере свидетельствует об их взаимодополнительности. Мужество Сартра состоит в том, что он, растапывая традиционную мораль, хотел вырвать людей из традиционной игры преступления и покаяния и вывести их на одинокий путь ответственности и свободы.

Затруднения, которые имеют место в размышлении Сартра, конечно, не чисто теоретические. На это обстоятельство обращает внимание и критика: Д. Лукач основанием философии Сартра считает «буржуазный индивидуализм»; Ясперс — разрушение «онтологической тайны» веры, надежды и красоты; Хайдеггер — позицию «метафизики субъективности», исключаяющей встречу с бытием. Во всяком случае, все эти оценки так или иначе связаны с неприятием основного принципа: человек одинок, и никто не может ему помочь, кроме него самого. Отношение с другим Сартр раскрывает как конфликт, подрывающий любые формы общения. Но человек без почвы, без окружающего мира становится рабом произвола. После того как последствия экзистенциального протеста, вышедшего из подполья на площадь, стали очевидными, критиковать Сартра не составляет особого труда. Между тем нельзя забывать, что его основной философский трактат писался в годы поглощения и подавления индивидуальности и свободы. Его проект и сегодня имеет весьма важное значение перед лицом все еще процветающих сциентизма и объективизма. Человек остается ответственным за себя и других, а его свобода — условием

существования мира. Человек — это не вещь и не тело в системе мироздания. Не являясь субстанцией, он все же занимает исключительное «место»: именно благодаря ему образуется и существует то, что называется «миром».

ПРИМЕЧАНИЯ

Foultque P. Der Existentialismus. Hamburg, 1970. S. 34.

Сартр Ж.-П. Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм // Проблема человека в западной философии / Под ред. Ю. Н. Попова. М., 1988. С. 208.

Sartr J.-P. Das Sein und das Nichts. Versuch einer phaenomenologischen Ontologie. Hamburg, 1964. S. 68.

Сартр Ж.-П. Первичное отношение к другому. С. 226.

Sartr J.-P. Das sein und das Nichts. Versuch einer phaenomenologischen Ontologie. Hamburg, 1964. S. 503.

Ibid. S. 471

Ibid. S. 481

Сартр Ж.-П. Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм // Проблема человека в западной философии / Под ред. Ю. Н. Попова. М., 1988. С. 228.

М. ХАЙДЕГГЕР И Х. Г. ГАДАМЕР: ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ



Философская герменевтика имеет глубокие исторические корни, и ее название вызывает ассоциации с греческой мифологией, где Гермес играл роль посредника между богами и людьми, т. е. выполнял работу истолкования, перевода, взаимопонимания, а также с разного рода герметическими знаниями — мистикой, ясновидением, тайнами которых, по преданию, обладал Гермес Трисмегист. Существуют давние связи герменевтики с логикой, риторикой, поэтикой, и это оказалось определяющим для ее дальнейшего развития, как науки об истолковании, в эпоху Ренессанса и Реформации, когда остро возникла проблема перевода и понимания старого культурного наследия, будь то Библия или римское право. В ходе конфронтации теологической, юридической и филологической герменевтики выявилась их зависимость от догматических предпосылок, а попытка освобождения привела к романтическому проекту Шлейермахера. Поворот от догматики к исторической герменевтике был осуществлен Дильтеем, который представлял историю как большую непонятную книгу, подлежащую расшифровке и истолкованию. При этом важным шагом вперед можно считать соединение герменевтики с психологией и феноменологией, и хотя сегодня «вживание» или «сочувствие», как условия понимания поступков живших в прошлом великих людей, уже не считается необходимым для понимания, тем не менее связь герменевтических процедур с эмпатическим сопереживанием не вызывает сомнений. Феноменология Гуссерля опирается на дильтеевское понимание наук о духе, и это объясняет необычность ее обращения от свойственного философии анализа понятийных функций к эйдетическим

процедурам. Вместе с тем Гуссерль сохранил трансцендентальную установку и условием понимания мира как универсального горизонта считал радикальное самосознание и ответственность субъекта. Поворот Хайдеггера к фундаментальной онтологии состоял в отказе от трансцендентализма и в обращении к забытым основаниям бытия. При этом он опирался на искусство исторического понимания Дильтея, согласно которому жизнь может быть понята только жизнью, а также на учение Гуссерля о жизненном мире как анонимном фундаменте смыслополагания. Но его поворот отличается значительной радикальностью и представляет собой отказ от приоритета «духа» в пользу «почвы»: понимание является способом бытия человека. Оно не сводится к искусству истолкования и не является больше «методом» или искусством оживления, наполняющим исторические реконструкции и абстрактные модели науки кровью и плотью человеческих переживаний. Определяя понимание как изначальную бытийственную характеристику человеческой жизни, Хайдеггер вовсе не предпочел феноменологические посылки антропологическим. Во всяком случае, понимание для него — это не просто учет «человеческих» мотивов, волевых импульсов и желаний, а остается снятием мерки с самой вещи. Другое дело, что «вещи» у Хайдеггера не являются чем-то наличным, как у позитивистов, или фактами сознания, как у Гуссерля, ибо в конечном итоге принадлежат к человеческому способу бытия.

Экзистенция и язык

Фундаментальный экзистенциал «понимание» раскрывается в «Бытии и времени» как основной модус Dasein, несводимый к познавательному акту и невыводимый из «объяснения». Условием изначального понимания «здесь-бытия» является нахождение «внутри-бытия» и данная этим раскрытость мира. «Понимание, — определял Хайдеггер, — есть экзистенциальное бытие можествования, присущего самому здесь бытию, а именно так, что это бытие в нем раскрывает, «как обстоит дело» с бытием вместе с ним»¹. В этом определении перечисляются основные элементы сложной структуры понимания: бытие-возможность (Sein-können), предполагающая озабоченное устроение мира и заботливое опекание других; план, набросок

(Entwurf) — экзистенциальная устроенность, не имеющая ничего общего с обдуманым воплощением замысла, а характеризующая именно возможность возможности быть; раскрытие, просвет (Sicht), проникновение в фундаментальную устроенность бытия. Связь понимания с раскрытием возможности фиксируется и в обыденном языке: понять — значит постичь, суметь, смочь, дорасти, уметь сделать, стать способным к чему-то. Постигаемое таким образом не наличное «что», а возможное «как», которое может быть упущено. «Здесь бытие, — писал Хайдеггер, — не есть нечто наличное, что в придачу еще что-то может, чем-то способно быть, но оно первично есть бытие-возможность»². Возможность Хайдеггер раскрывает по-иному, чем в традиционной логике и метафизике, где она онтологически уступала действительности, и определяет ее как изначальную положительную определенность Dasein. Отсюда возможность раскрывается не как абстрактная, а как темпорально и топологически определенная. Dasein всегда уже втянуто в одни возможности, пропустило другие и этим лишилось возможностей своего бытия. Отсюда раскрывается важное значение «брошенности». Dasein — это поистине брошенная возможность, препорученная самой себе и тем самым свободная для выбора различных возможностей. Понимание как изначальное знание того, как обстоит дело с возможностями, предполагает осознание и преодоление тупика, в который оно попало. Понимание того, что Dasein оказалось не таким, каким оно могло стать, предполагает раскрытость мира, его фундаментальную устроенность, высвобождение того, что внутри мира само высвобождает сущее в направлении его возможностей.

Связь с возможностью и «брошенностью» обнаруживает разнонаправленные способы понимания: собственные и несобственные, подлинные и неподлинные, и это перенаправление основных возможностей понимания есть одна из экзистенциальных модификаций «набрасывания». Понимание в модусе набрасывания выводит к «смотрению» здесь бытия, которое Хайдеггер определяет еще как «проглядываемость», «прозрачность». «Мы выбираем этот термин, — писал Хайдеггер, — для обозначения „самопознания“, понятого должным образом, чтобы тем самым указать, что тут дело не в прослеживании, наблюдении и оглядывании какой-то точки самости, „я“, но в понимающем схватывании полной раскрытости бытия в

мире сквозь существенные моменты его устроенности»³. Самопонимание осуществляется благодаря проникновению в мир, и наоборот, непрозрачность, непонимание «я» связаны не с эгоизмом субъекта, а с незнанием мира.

Понимание разворачивается в форме истолкования, состоящем в усвоении понятого. Истолкование мира осуществляется в ходе деятельно-озабоченного отношения к нему как к подручному. Будучи осмотрительно просматриваемым, оно расценивается с точки зрения пригодности, совершенствования и улучшения. Раскрытое в понимании выделено, таким образом, как нечто, о чем идет речь, которое конституирует понимание. «Все допредикативное, немудрствующее смотрение подручного, — писал Хайдеггер, — как таковое, уже есть вместе понимающее и истолковывающее»⁴. То, что при этом отсутствует явно высказывания, не означает отсутствия истолкования. Наоборот, именно в акте озабоченного отношения к миру задается установка, которая в дальнейшем уже всегда присутствует в формах теоретического понимания. Практически-озабоченное истолкование не есть простое «означивание» непосредственно наличного. Как ожидание «встречи» с ситуацией оно является некоей пред-усмотрительностью и пред-вос-хищением. Конечно, эти акты могут черпать «понятность» из сущего, а могут оказаться и формой насильственной интерпретации, но и в этом случае подтверждается наличие предпосылок схватывания и понимания.

Как связаны установки «пред» и «что», т. е. понимание как предвосхищение возможности и истолкование, как раскрытие «чтойности»? По мнению Хайдеггера, их связывает «смысл»: «Смысл есть „в направлении чего” — наброска, как таковое структурировано посредством преднамерения-предусмотрительности и предвосхищения-предухватывания, из какого нечто становится понятным как нечто»⁵. Таким образом, «смысл» раскрывается Хайдеггером не как некое идеальное свойство, диспозитив, набрасываемый на отсутствующее, а экзистенциал, свидетельствующий о заполненности мира сущим. Понимание как раскрытие «здешности» опирается на целое, ибо выступает в модусе пред-восхищения. Так возникает круг: часть предполагает целое, а последнее само постигается, как связь частей. Но этот круг нельзя расценивать как «порочный», ибо он раскрывает не некую произвольную процедуру интерпрета-

ции, а выражает экзистенциальную структуру Dasein. На этом и основывается известное изречение Хайдеггера: «Самое главное — не в том, чтобы выйти за пределы круга, а в том, чтобы правильно войти в него»⁶.

В поздних сочинениях Хайдеггер постоянно обращается к теме, которую можно обозначить «бытие и язык». Определяя язык как «дом бытия», он стремится именно в нем услышать «тихий голос бытия» и даже наделить его онтологическими характеристиками. Язык является не только знаком, но тоном и звуком, ритмом и ландшафтом, пространством и временем, телом и духом, божественным и человеческим. Тот, кто творит язык, выступает одновременно первичным строителем мира.

Язык противопоставляется мысли. Мысль радикально вне-временна и внепространственна, совершаемая в сознании трансцендентального субъекта, она сама диктует миру свои масштабы и, вместо того чтобы изменяться во времени, конструирует свое собственное идеальное пространство и время. Исследователь, техник да и любой наш современник, уже не воспринимает мир естественно, его оптика определена установкой на покорение природы. Мир воспринимается как картина, карта завоевания — размеченное и разлинованное категориальными границами пространство технического расчета. Обыденная дальновидность, расчетливость и предусмотрительность — это свидетельство того, что глаз и другие органы человека преобразованы по образцу «нейтрального наблюдателя», идеального субъекта, созерцающего мир как бы сверху. По мнению Хайдеггера, это означает выпадение из ландшафта мира и восприятие анонимной топологии, в рамках которой сам человек редуцирован к «точке зрения», установкам и горизонтам трансцендентального субъекта. Основной формой такого волевого, захватывающего и предвосхищающего взгляда выступает представление: пред-ставлять — это значит ставить перед собой сущее в качестве пред-мета. Но что на самом деле видит такой субъект, направивший на мир свой пристальный взор? По мнению Хайдеггера, такое представление является представлением самого себя, но не вос-приятием мира.

Память, представление, воображение, предвосхищение — все эти ранее расцениваемые как временные формы сознания теперь считаются не условиями, а препятствиями восприятия бытия. Поэтому необходим такой язык, в котором не было бы места всем

этим искусственным пространственным и временным формам, и даже самому субъекту. Хайдеггер в поздних сочинениях на место трансцендентального субъекта ставит человека, «живущего» на земле», «строящего дом». Конечный человек живет на земле, а не в абстрактном пространстве теории, необходимо вернуть ему необходимые для жизни на этой земле качества. С этой целью Хайдеггер и предпринимал свои поиски подлинного языка. Он стремился сам понять этот забытый и почти утраченный язык и научить других слушать его. Поэтому важное значение он придает не столько поиску понятий, сколько открытию звучаний и их ритмов. Хайдеггеровские сочинения нужно читать вслух. Но язык, которым они написаны, — это не общепринятый язык сообщений. Язык Хайдеггера, как ландшафт его родной территории, содержит неровности, впадины и трещины, которые образованы спором-согласием древнегреческого и немецкого языков. По мнению В. А. Подороги, этим достигается расщепление затертого болтовней диалекта и дается выход содержащимся внутри него тектоническим, мифологическим силам⁷.

Обычно понимание связывается с восприятием, схватыванием, освоением, т. е. с операцией взгляда, с дистанцией и точкой зрения, располагающейся вдали или сверху от наблюдаемого предмета. В этом и состоит самая суть *Ge-stell*, «по-става», как установки взгляда, которая лежит в основе науки и техники. Для изменения понимания необходимо создать новый язык, в основе которого должна лежать новая «органология». Можно предположить, что органом понимания для Хайдеггера выступает не столько интеллект, сколько тело и, в частности, обнимающая землю и воздетая к небу, строящая и творящая рука, чуткое маленькое ухо, послушно внемлющее тихому голосу бытия, натруженные ноги, гудящие от усталости хода по горной тропе, и глаза, чуткие к следам ушедшего. Все это и есть язык, читать, слушать и понимать который должен научиться человек.

Гадамеровская герменевтика исторического опыта

Философская герменевтика, наряду с позитивизмом и критическим рационализмом, неомарксизмом и критикой идеологии, является одним из влиятельных духовных течений современности. Огромную роль в этом сыграла книга Гадамера «Истина и ме-

тод», которую можно считать классическим учебником по герменевтике. Гадамер не скрывал, а, наоборот, тщательно прописывал истоки своей теории герменевтики. Он отмечал важную роль Гегеля, Дильтея, Ницше, Ясперса и Хайдеггера. Это обстоятельство важно иметь в виду, так как герменевтика Гадамера представляла собой серьезную попытку преодоления философского кризиса эпохи, и эта попытка по сравнению с критическими и аналитическими программами выглядит более консервативной. Это вызвало достаточно резкие оценки сторонников иных подходов. Хабермас критиковал универсалистские претензии Гадамера и обвинил герменевтику в некритичности. Сегодня герменевтика уже не вызывает прежнего энтузиазма и розовых надежд. Но это не должно быть причиной отказа от нее. Наряду с другими парадигмами онтологической, трансцендентально-рефлексивной, лингвистической, критической и т. п., она сохраняется в составе философских методов и дисциплин, остается в качестве локальной и региональной практики анализа истории. На это обстоятельство недавно вновь указал один из патриархов французской герменевтики П. - Рикер, выдвинувший идею дополнительности герменевтики, как исследования прогрессивного развития культурных смыслов, и психоанализа, как редукцию к энергетическому базису культуры (имея в виду кроме Фрейда еще Ницше и Маркса как неклассических мыслителей, противопоставивших «смыслу» «энергию» — волю к власти, капитал и либидо).

В послесловии своей книги Гадамер попытался вписать герменевтическую парадигму в общий процесс, который он охарактеризовал как волну технократической враждебности к истории, имея в виду кажущиеся расплывчатыми методы романтической философии гуманитарных наук, опиравшихся на искусство понимания. Действительно, в 60-х годах произошло изменение стиля мышления, сопровождавшееся не только математизацией, но и новыми представлениями о предмете исследования. Гуманитарные науки уже не считались «науками о духе», и вообще именно по отношению к ним можно было говорить о «смерти человека»: «психология без души», «антропология без человека», «эпистемология без познающего субъекта», «литературоведение без автора» — все эти летучие лозунги выражают общее недовольство традиционной гуманистикой, отсылающей к таинственным «природе» или «сущности» человека.

В сравнении с аналитической философией, теорией интеракции, семиотикой, структурализмом, герменевтика выглядела как красивая, но устаревшая и немодная одежда, к тому же удивляющая своей нефункциональностью. Поэтому нельзя не отметить важную культуртрегерскую роль Гадамера, который проявил необычную для гуманитария разворотливость по пропаганде герменевтического движения. Более того, ему удалось убедить в значимости герменевтического метода даже методологов естествознания, которые стремились удовлетворить потребность ученых в самых необычных взглядах на мир. Но Гадамер, конечно, претендовал на большее, а именно на раскрытие таких предпосылок познания, которые уже не могут быть обоснованы методами самой науки. «Философская герменевтика, — писал Гадамер, — включает философское движение нашего столетия, преодолевшее одностороннюю ориентировку на факт науки, которая была само собой разумеющейся как для неокантианства, так и для позитивизма того времени. Однако герменевтика занимает соответствующее ей место и в теории науки, если она открывает внутри науки — с помощью герменевтической рефлексии — условия истины, которые не лежат в логике исследования, а предшествуют ей»⁸.

На чем же основываются подобные универсалистские притязания герменевтики и насколько они оправданны? Прежде всего на том, что феномен понимания пронизывает все межчеловеческие отношения, включая историю, политику, обмен мыслями и переживаниями, нравственные поступки и эстетические вкусы. Герменевтика не сводится к методике или методологии потому, что отнюдь не абсолютизирует познавательные акты, а, напротив, указывает, что важнейшие предпосылки естественных и особенно гуманитарных наук базируются на некоторых жизненных решениях и связаны с неэпистемическим опытом переживания вины, ответственности, желания свободы и справедливости, чувствами веры и надежды. Ее главное значение в современной технической культуре состоит как раз в том, что она указывает на значимость этого опыта, который остается необходимым, несмотря на то что все человеческие решения, как кажется, опираются на факты и доказательства, а не на душевные эмоции. Убеждения и верования, чувства и желания не могут быть доказаны, как не может быть доказано бытие Бога. Но это вовсе не означает, что все это является чем-

то выдуманном, чем-то совершенно бессильным и ненужным в эпоху технического расчета. Ведь именно сегодня мы остро ощущаем, что, несмотря на то что каждая минута нашей жизни, посвященной Делу, на учете, в целом она лишена смысла и представляет собой пример пустой траты. То, что Бог не существует в реальности, что чувства и вера человека во многом иллюзорны, и раньше не было большим секретом. Но почему о «смерти Бога» и о «смерти человека» заговорили в последнее столетие? Ответ на поверхности: потому что место божественного и человеческого заняли иные фигуры. И это произошло оттого, что, зная истину, люди утратили способность мужественно отстаивать ее, и поэтому она уже больше не делает их свободными. Герменевтика Гадамера наряду с познавательным опытом реабилитирует опыт приобщения к истине и опыт нравственного свершения, которые в прошлом были едины. Речь идет, таким образом, не об активно-преобразующей, критико-рефлексивной позиции человека, а о восприятии прошлого, соучастии с миром и смирении перед бытием. Это только кажется, что быстрый экономический рост должен сопровождаться переоценкой всех ценностей. На самом деле существует историческая преемственность, и герменевтика отстаивает ценность предания, указывая на образцы жизни, которые имели место в прошлом как эталоны современности. Это не мы должны осуждать историю, а она должна судить нас, служить мериллом оценки наших достижений.

Гадамера нельзя считать просто учеником и последователем Хайдеггера, которому он «обязан самым важным»⁹. Сравнение работ того и другого позволяет решительно утверждать, что в «Истине и методе» имеет место существенная трансформация как «раннего», так и «позднего» Хайдеггера. Заслуга Гадамера — вовлечение в герменевтический контекст не только онтологически-почвеннических настроений, но и более широкого культурно-исторического ландшафта, к которому Хайдеггер относился не без подозрения, ибо в последние годы выдвинул задачу очищения немецкого языка от всяких латинских влияний, да и в древнегреческом все чаще видел исток метафизики присутствия и поэтому вынужден был сам создавать все более непонятные конструкции. Гадамер, напротив, относился к языку с величайшим почтением и, считая его путеводной нитью, ни при каких условиях не рекомендовал изменять его: «не

изобретать язык, соответствующий новому пониманию, а использовать существующий язык — это кажется мне закономерным требованием»¹⁰.

В своей работе «Истина и метод» Гадамер противопоставил научному опыту, целерациональной практике и техническому мышлению — этим «локомотивам» современной цивилизации — практические умения и навыки жизни, здравый смысл, язык, эстетический вкус, игру, сообразительность и образованность. По сути дела, установка на планирование и расчет, оказавшаяся столь успешной в механике и экономике, стала считаться естественной и самодостаточной, свободной не только от разного рода суеверий и предрассудков, но и от ценностей. Гадамер, с одной стороны, стремился показать наивность и некритичность такой установки, скрывающей за фасадом объективности множество невыявленных предпосылок. С другой стороны, он выступил как знаток и хранитель старинных форм жизни и образования. «Рациональной теории решений», которая претендовала на абсолютную истинность, Гадамер противопоставил традицию практической философии, сохранявшуюся от Аристотеля до Канта. Он также указал на значимость хорошего вкуса и образования, на необходимость здравого смысла и нравственности как условий возможности любых человеческих решений, будь то научные, политические, экономические или личные проблемы.

Гадамер исходит из весьма широкого определения герменевтики как искусства взаимопонимания между людьми, общественными группами, партиями и регионами, включающего отношения настоящего и прошлого, учитывающего своеобразие типов рациональности в различных культурах. Процесс понимания является прежде всего и исключительно событием языка и протекает в форме разговора, диалога людей. Разговор — это не просто множество монологов, среди которых побеждает наиболее яркий и убедительный. Не сводится он к простому пониманию мысли другого. В разговоре возникает некое общее поле, выражающее суть дела¹¹.

Понимание герменевтики не как интерпретации, а как жизненно-практического участия в истории Гадамер воспринимает от Хайдеггера. Вместе с тем он пытается связать экзистенциальные акты с языковыми и в этом близок современным теориям речевого действия. Ссылаясь на старое понимание языка

как «эргона» и «энергейи», Гадамер доказывает превосходство герменевтики над семантикой. Семантика, в которой язык определяется как знаковая система, сводит установление значения к соответствию высказывания объективному положению дел. Но тем самым она предполагает доязыковую данность действительности, с которой может сравниваться речь. Но как можно выйти за пределы языка? Даже если существуют недискурсивные практики, то они недоступны для познания. Так возникает проблема связи языка с реальностью, мыслью, бессознательным. Герменевтический проект Гадамера включал эту проблему и разрешал ее на основе единства исторического предания, жизненно-практического опыта, нравственного признания и текста. С одной стороны, указываются границы познания, а с другой — расширяются возможности понимания как особой формы постижения мира.

Слово не сводится к знаку, термину или понятию, а в силу связи с историческим опытом становится частью нашей памяти. Оно является не только носителем значения, но формой передачи опыта. Именно благодаря относительной нерелексивности языка говорящий заинтересован и захвачен предметом разговора. Отождествление означающего и означаемого создает угрозу редукции к архаике или патологии, не различающим иллюзии и реальности. Но, как показывает Гадамер, рефлексия вовсе не освобождает человека от иллюзий. Она может стать помехой исторического понимания, так как акт рефлексии есть не что иное, как освоение и присвоение чужого в форме понятия. Делая прошлое, далекое, чужое понятным, рефлексия видит в нем свое и, как правило, ошибается, осовременивает прошлое, рационализирует нерациональное. Как это происходит, можно наблюдать на примере этнографов, интерпретирующих магико-символические действия как некие первобытные, несовершенные познавательные акты. Точно так же мы относимся к многим внеинтеллектуальным феноменам нашей собственной культуры. Однако перевод многообразия духовных актов любви, веры, надежды, мотивов нравственных деяний в плоскость морального просвещения и поучения приводит к тому, что сегодня люди знают определения добра и зла, любви и ненависти, но не способны на поступок. Раскрытие связи речевого и неречевого действия, а точнее, их единства в языке и было одной из задач философской герменевтики Гадамера.

Эта задача решалась путем углубления общепринятых представлений о языке. Оно осуществлялось, в частности, на основе истолкования разговора как некоего рода опыта. Опыт дает нечто такое, что нельзя получить чисто теоретически, и поэтому, стремясь теоретизировать опыт, наука искажает его. Это обстоятельство отмечалось и в методологии науки, которая пыталась раскрыть роль практических навыков и личностного знания и умения. Действительно, распад традиционных форм жизни привел к тому, что дома, в семье, дети уже не получают практических умений и всему должны быть научены в школе. Постановка же такого рода образования предполагает реконструкцию сложного строения неявного знания, и в этом значительную помощь может оказать герменевтика. Опыт, который пытается ввести герменевтика, это не только навыки владения предметами и употребления инструментов. Опыт — это прежде всего собственный опыт, т. е. нечто такое, благодаря чему изменяется не только предмет, но сам осваивающий его человек. Опыт становления человека означает встречу с чужим, которое должно быть признано самостоятельным и не отчуждаемым. В этой встрече осуществляется опыт самосознания как ограничения. Но он же означает и открытость: признание границ связано с возможностью встречи и переговоров. Высший тип герменевтического опыта характеризуется открытостью «я» по отношению к «ты», т. е. готовностью услышать другого. Так, в разговор пластично вводится нравственное признание, и понимание оказывается формой не только познавательного, но и этического действия.

Кроме верности преданию и нравственного признания, понимание характеризуется онтологической открытостью. Вопросание и диалог ведутся с целью приобщения к сути дела. Их фундаментальное значение раскрывается в том, что в ходе разговора возникает общее проблемное поле, универсальный горизонт понимания или сам логос, который не принадлежит никому.

После выхода книги Гадамера развернулись широкие дискуссии, в ходе которых философская герменевтика квалифицировалась как консервативная попытка возрождения исторических традиций и даже предрассудков. Сомнение вызывали надежды на возможность открытого диалога и непринужденного разговора. Ведь они возможны в «открытом обществе», и не

случайно диалог впервые сложился на почве полисной демократии в Греции. Чем гарантирована вера Гадамера, что единство говорящих и слушающих субъектов достигается приобщением к сути дела, а не насильственным путем? Ситуация расценивалась неоднозначно. Ссылка на убеждения и верования, складывающиеся в ходе исторического бытия людей, считается некритическим оправданием застарелых норм и обычаев. В частности, критические рационалисты считали, что такие убеждения должны быть подвергнуты анализу и оценке со стороны научной общественности. Они полагали, что политические, экономические и прочие решения должны приниматься с учетом технических возможностей. Однако такая критика сама не свободна от возражений: предпосылками «рациональных решений» оказываются интересы принимающих их людей. «Скепсис по отношению к нереальной переоценке разума по сравнению с эмоциональными мотивами человеческой души», который высказал Гадамер¹², сегодня, спустя почти 30 лет, кажется вполне оправданным. Конечно, в позиции Гадамера скрывалась некоторая противоречивость и непоследовательность. Указывая на наивный объективизм естественно-научной установки, он раскрыл целую систему предпосылок, складывающихся на почве исторического опыта и неконтролируемых научными методами и критериями. Тем самым он претендовал на рефлексивность и критический анализ в большей мере, чем аналитическая философия или критика идеологии. Однако раскрытый им жизненный мир и действующие в нем традиции были объявлены некими естественно-историческими образованиями, сложившимися в ходе выживания людей и поэтому не подлежащими рациональной критике. Тем самым Гадамер дал повод для упреков в консерватизме и догматизме.

Можно сделать вывод, что проблема соотношения традиции и новации остается одной из важнейших в наше характерное быстрыми и глубокими изменениями время. Очевидно, что механизм инновации не устанавливается герменевтикой, ибо это слишком серьезное общественное и прежде всего экономическое дело, которое не может быть отдано на откуп филологии или философии. Претендуя на управление этим механизмом, философия бы претендовала на абсолютную власть. Между тем ее задача является более скромной — обратить внимание общественности на производство и распределение

«символического капитала» и организовать дискуссии, где политики и ученые, философы и гуманитарии, творческая интеллигенция и публика могли бы сообща выработать стратегические ориентации будущего развития.

ПРИМЕЧАНИЯ

Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. 5.

Там же. С. 4.

Там же. С. 7.

Там же. С. 10.

Там же. С. 13.

Там же. С. 15.

См.: *Подорога В. А.* Метафизика ландшафта. Коммуникативные стратегии в философской культуре XIX – XX вв. М., 1993. С. 266.

Гадамер Х. Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 616.

Там же. С. 42.

Там же. С. 627.

См. *Гадамер Х. Г.* Язык и понимание. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 48.

Там же. С. 632.

**ЛОГИЧЕСКИЙ СЕМАНТИЗМ Г. ФРЕГЕ,
ЛОГИЧЕСКИЙ АТОМИЗМ Б. РАССЕЛА
И АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ
Л. ВИТГЕНШТЕЙНА**



Философская компаративистика исследует взаимосвязи мыслительного материала философских культур, сравнение и взаимозависимость теорий, дающих в этом пересечении новый импульс философской рефлексии, открывающих новые перспективы человеку в познании мира и самого себя. Имена Фреге, Рассела и Витгенштейна навечно связаны в истории логики, математики, философии, теории познания. Рассел поздно познакомился с работами Фреге, в системе которого в июле 1902 г. он нашел парадокс, означавший полный крах своих устремлений. Витгенштейн прочитал «Принципы математики» Рассела (1903) и в годы раздумий обратился к Фреге, который и рекомендовал Рассела как учителя, к которому и отправляется Витгенштейн в начале 1912 г. в Кембридж. Основательно изучив концепции Рассела и Фреге, он с признательностью отмечал тот творческий заряд, который исходил от этих мыслителей. Затем Витгенштейн становится единомышленником, другом и оппонентом Рассела. Последний в 1914 г. в гарвардских лекциях говорил о важном значении работ Витгенштейна, которые оказали на него неизгладимое влияние.

Есть и другая линия их взаимосвязи. Антипсихологизм в начале XX в. в зарубежной гносеологии естественно привел к поиску объективаций сознания в языке, и под миром стали понимать то, что выражено в этом языке. Философия не может претендовать на статус онтологической теории и понимается функционалистски, как определенная аналитическая деятельность по «поиску смысла» (М. Шлик). Анализ языковых выражений — это и есть метод философского исследования, к которому и приложили свои усилия Фреге, Рассел и Витгенштейн.

Есть и третья линия в этом движении мыслей, и она связана с исследованием роли языков логики и математики, принципов их функционирования для передачи информации, коммуникации, понимания, дискурса. Синтез ряда проблем в разных науках оказался связанным с проблемами смысла и значения языковых выражений. Вначале эти проблемы проявляются в логике, при становлении символической логики, которая занималась исследованием естественных языков. Конституируется логическая семантика, занимающаяся отношениями языка к предметной области, истинностью формализованных языков, семантическими правилами перехода от формализованных синтаксических систем к интерпретированным семантическим системам. Ч. Пирс, Г. Фреге, Б. Рассел, Л. Витгенштейн, а за ними целая плеяда исследователей развили эту науку¹.

В настоящее время культурная антропология, сравнительная и историческая этнография, исторически-сравнительное языкознание и философская компаративистика, философия языка и мифа достаточно пристально занимаются проблемами семантики и ее историей, проблемами определения и понятия, историей логики и математики, философии и лингвистики. Семантика содержала важные философские предпосылки, поскольку значение знаков и отношение их к объектам, к знакам, к людям, использующим язык, опирается на некие общеполитические предпосылки. Развитие логики и математики, математического аппарата физики остро поставило проблему интерпретации знаковых систем, проблемы гносеологии и онтологии. Абстрактные построения, часто выраженные в искусственном формализованном языке, символизируют утрату связи науки с опытом, содержания знания с понятными представлениями и актуализируют выяснение смысла научного аппарата, отношения знаков к обозначаемому.

Символическая логика (Буль, Морган, Девонс, Пеано, Шредер, Порецкий, Фреге) была конституирована тогда, когда язык формул позволил выражать математические рассуждения в виде формального преобразования некоторых исходных формул по определенным правилам. Сведение математики к арифметике и обоснование последней с помощью абстрактной теории множеств, понятия которой равнозначны по своей общности с понятиями логики, вело к логическому обоснованию математики. Работы Фреге «Основания арифметики» и «Основные зако-

ны арифметики, полученные при помощи исчисления понятий», работы Пеано, Пирса и других приводят к логистике. Однако логистика Фреге послужила исходным пунктом для исследований современной семантики. На первоначальную направленность семантики повлияла трактовка математических форм, осмысленная в духе требования аподиктического доказательства, в духе дедуктивного изложения содержания понятий: таким образом, главная работа Фреге, в которой теория чисел пересматривалась на логической основе, во многом определила его интерпретацию семантического отношения. Фреге осуществляет дедуктивное аксиоматическое построение самой математической логики, придав ей вид исчисления высказываний, исчисления предикатов. Происходит формализация логики как системы символов. Осуществляется синтаксический подход к логике. Она рассматривается как язык. Фреге, как теоретик языков познания, устанавливает и общие категории семантики: простые и сложные знаки (термины или фразы) — это обозначающие, которым в принципе соответствует некое мыслимое содержание, т. е. смысл, — не важно, идет ли речь о понятии или предложении. Затем устанавливается связь с объектами (или с положением вещей), которые являются их референтами и т. д. Так конституируется двоякая плоскость семантического анализа, которая имеет дело с «интенциональными» характеристиками выражений их смысла и их «экстенциональными» свойствами, которые зависят от их значений². Фреге формализовал теорию множеств. Математические понятия «числа» и «количества» он определил в терминах чисто логических понятий «класса» и «отношения». Другими словами, он эксплицировал в формальных терминах понятия и операции этой дисциплины, а тем самым и основания чистой математики. При этом отвергаются как эмпирические материальные интерпретации в духе Милля, так и формалистические, чисто технические. Фреге рассчитывал создать окончательную логическую основу для арифметики, переводя ее на уровень точности эксплицированных и систематизированных понятий. Однако оказалось, что Фреге просмотрел парадокс, на который ему указал Рассел. Затем были открыты семантические парадоксы. Антиномии этой группы содержат понятия именованья, определения, истины, принадлежащие гносеологии, семантике, онтологии, лингвистике и т. п. Парадоксы поставили ученых перед проблемой

перестройки математических истин, логики, оснований теории множеств, структур выражения и правил мысли, логических механизмов действия языка, что в конечном счете требовало пересмотра эпистемических основ. Фреге первым указал на связь антиномий с характером употребления языка³.

Однако есть и еще один пункт, который соединил рассуждения Фреге, Рассела и Витгенштейна — идеи логического анализа. Многие идеи предложил Фреге, первым строго сформулировав различие между логическими переменными и постоянными, ввел важное понятие «пропозициональной функции» и символов операций (кванторов), которые упростили традиционную логическую теорию. Идеи Пеано и Фреге о выведении математики из логики осуществили Рассел и Уайтхед в «Основаниях математики». Используя достижения символической логики, авторы вводят в действие новый аппарат логического анализа, а в качестве исходного понятия берется понятие «элементарного», или «атомарного», высказывания, неразложимого на более простое высказывание. Из них и строятся все остальные формы высказываний (сложные или «молекулярные») с помощью различных логических операций. Важным результатом работы был анализ общих высказываний, основанный на введении пропозициональных функций и аппарата квантификации, изобретенный Фреге, что позволило представить все общие высказывания как построенные путем квантификации из пропозициональных функций. Рассел и Уайтхед расширили применение этого аппарата и дали ему дальнейшее развитие. Была разработана теория описаний как результат применения аппарата квантификации, как и анализ высказываний о классах, который преобразовывал высказывания о классах в высказывания об индивидах. Вводится понятие «неполного символа». В результате был выработан простой и убедительный метод анализа высказываний, содержащих выражения о классах и описательные выражения определенного типа. Конечно, основным объектом логического анализа были логические затруднения математики и логики, парадоксы логики и теории множеств, устранение которых привело к появлению теории типов Рассела, которая разделяла разные уровни абстракции и устанавливала языковые запреты на такие подстановки аргументов, которые ведут к бессмысленности функций.

Эти исследования в области логического анализа и поставили ряд вопросов о семантических свойствах знака, которые впервые установил Фреге, как и сформулировал различие между языком и метаязыком, создал теорию логических обозначений и разработал ряд важных понятий семантики. Специфической чертой семантики Фреге было различие смысла и значения (заклоченной в выражении содержательной информации об объекте и обозначаемого некоторым выражением объекта). Исследователи находят в этом корреляцию с денотацией и коннотацией «Системы логики силлогистической и индуктивной» (1848) Д. С. Милля. В своей работе «О смысле и значении» (1892) Фреге показывает, что, осваивая заключенную в имени (предмета) информацию, человек тем самым проникает в смысл соответствующего имени. Имена могут иметь один и тот же номинат, но обладать разным смыслом. Он выделяет класс имен, обладающих смыслом, но лишенных значения, так как отсутствует номинат (например, в имени Пегас). Много внимания он уделяет разрешению «прямого» и «косвенного» употребления имен. Отсюда встает проблема знака знаков.

Различение смысла и значения Фреге затем широко применял при рассмотрении истины и ложности, отношения объектов и понятий, предложений и мыслей. Как отмечал в своих работах А. А. Ветров, эти понятия оказались весьма продуктивными в семиотике. Однако важной чертой семантики Фреге было рассмотрение всех видов языковых выражений как имен неких конкретных или абстрактных предметов. Виды языковых выражений у него оказываются формами именованных. Фреге различает собственные имена (обозначение конкретных, индивидуальных предметов), имена функций (понятий, отношений) или неопределенные описания; предложения (как имена особых логических предметов, истинностных значений).

Рассуждения Фреге о собственном имени, которое имеет всегда смысл, но не всегда имеет значение (Пегас, Кентавр) выявили тот факт, что «пустые» и «полные» имена дают ключ к различению действительных и фиктивных предложений. Недостаток фрегевского объяснения смысла заключается в том, что он не настаивал на утверждении, что теория смысла должна объяснять, в чем же проявляется понимание смысла говорящим; и эта позиция Фреге обусловлена требованием построить теорию смысла в рамках реальности, оперирующей понятием

условий истинности предложений. Смысл, полагает Фреге, есть нечто объективное, которое можно точно установить при употреблении в общении. Следовательно, тезис имплицитно предвосхищает доктрину Витгенштейна, в соответствии с которой смысл есть употребление⁴.

Однако смыслы Фреге — «полные» и «вечные» мысли, схваченные умом⁵. Явный антипсихологизм Фреге проявляется в работе «Мысль», в которой он считает, что ощущения, чувства, намерения (внутренний мир человека, другими словами) принципиально отделен от сферы значений. Нечто, мысль дает нам знание помимо чувственного мира. Поппер пишет, что Фреге различал объективные акты мышления, мышление в субъективном смысле и объективное мышление, или содержание мышления⁶. Я. Хинтикка отмечает, что кроме семантики есть и фрегевская онтология, имея в виду допущения о расчлененности мира на индивиды, свойства, отношения и функции⁷. Однако Фреге демонстрирует, что формализм теоретических дисциплин (арифметика, геометрия, теория множеств) служит рамкой, в которой прикладные науки помещают свой эмпирический материал, возводя его тем самым на уровень необходимости⁸.

Развивает семантические идеи Фреге Б. Рассел. В статье «Об обозначении» (1905) он занимается исследованием обозначающих выражений, которые адресуют высказывания к предметам, гарантируют связь языка и реальности, предметный, информативный характер общения. Однако употребление пропозиций связано с тем, что они не всегда соответствуют объектам, что ведет к реализму платоновского типа. Рассел выделил три основных затруднения их употребления, поскольку внешняя языковая форма обозначающих выражений может быть неадекватна их реальному статусу в языке; возможен и неправильный анализ предложения, в состав которых входят обозначающие фразы. Анализ, в котором определяющую роль играет пропозициональная функция, нивелирует трудности. Поскольку обозначенное выражение имеет значение только в составе определенного высказывания, анализируется и оно. Теория описания, развитая в «Основаниях математики», употребляющаяся вместо имени, развивает эти идеи. Рассел, рассматривая описательные выражения, освобождается от реализма неогегельянства и «несуществующих сущностей» Мейнонга. Рассел, опираясь на значение и смысл Фреге, различает семантические свойства

собственных имен и описаний, при этом он выделяет определенные и неопределенные описания, определенные описания и собственные имена, поскольку те имеют разную логико-семантическую природу и по-разному обозначают объект. Подлинное имя указывает на конкретного носителя имени. Описания не являются обозначающими выражениями, которым может не соответствовать никакой носитель. Лингвистические трудности и возникают из-за взаимозаменяемости имен и описаний и смещения их логико-семантических функций. Рассел подчеркивает их нетождественность, ибо описания обозначают признаки в абстракции и являются неполными символами. Имена значимы сами по себе и не нуждаются в контексте, а описания существуют только в предложении в целом. Фреге и Рассел предполагали, что описание объектов не предполагает их существования⁹.

Можно говорить о том, что Фреге, а затем Рассел уточнили семантические свойства знаков, выяснили составляющие сложных символов, типы отношений знаков к обозначаемому, т. е. провели необходимую работу в развитии формализованного логического анализа значения. Однако «анализ» коррелятивно используется с термином «смысл». Получив свое первоначальное содержание в логицистских программах Фреге и Рассела, анализ и был воспринят в таком виде теоретиками символического подхода, находящимися под влиянием логического эмпиризма. Основное методологическое использование анализа нейтрально: предмет анализа — естественно построенные в языках познания выражения, в которых и выявляют синтаксическую связь, их референциальные слои, их место в ткани рассуждения, их организации, соотносении определенного смысла. Рассел, развивая юмовский эмпиризм, связан с дедуктивно-номологическими критериями, определенными в основном в логистике Фреге, которые облегчаются реалистической стороной учения и вводят некоторые онтологические допущения, а тем самым освобождаются от мерок позитивистской эпистемологии.

Рассел ставил перед собой задачу придать законченность учению о предикатах, первоначальные референты которых требовалось установить. Эмпирические или реалистические горизонты, подходы и образуют границы этого демарша. Логистика Рассела сохраняет основную направленность логистики Фреге:

математический язык должен иметь прочный логический фундамент, который в конечном итоге опирается на неоспоримые данные, оправдывающие его принципы. Принцип «исключенного порочного круга» заканчивается выработкой иерархии типов. Расселовская процедура свидетельствовала об отходе от некоторых семантико-онтологических предпосылок Фреге; платонические основы ее несовместимы с положением о типах. Расселовская семантика включает некоторые элементы номинализма, который превращается в реализм. Выигрыш с точки зрения непротиворечивости системы при переходе от логики Фреге к расселовской закончился проигрышем с точки зрения формообразующей способности. В дальнейшем пересмотр их логистик идет через пополнение операциональных возможностей, перенос основ формальной значимости на уровень синтаксиса и семантики (Гильберт, Карнап, Тарский)¹⁰.

Витгенштейн, следуя за успехами в формализации Фреге и Рассела, пытался выработать единую теорию символизма, основанную на предельном различении семантических свойств знаков и адекватном соотношении компонентов языкового мышления с элементами реальности. Опирается он на расселовские идеи различных типов отношения знаков к вещам и их различных функций в системе целостных высказываний, и на теорию описания, общую теорию логических типов. Имена он понимает, как Рассел, но отказывает им, как и его учитель, в смысле, признавая за ними прямую однозначную денотацию объекта. Имена как бы прикалывают язык к миру и противопоставляются иным языковым знакам, имеющим иную семантическую природу свойств, отношений, логических констант¹¹.

Принцип различения семантических свойств имени и описания Рассела Витгенштейн применяет к сопоставлению имени и предложения (высказывания), хотя и отказывается от расширенной характеристики имени, включающей предложение, предложенное Фреге, и рассматривает его как описание факта (5.4711). Описание фактов в предложениях — вот основная функция языка. Предложение — не класс имен, не перечень слов, а соответствие объектов терминам предложения, по Расселу. Он интерпретирует предложения через субъективно-психологические характеристики, через веру и переживаемый смысл. Функции языка, по Расселу, — выражения и коммуникации. Языковой оборот выражает определенное состояние носителя.

Витгенштейн, как и Рассел, подчеркивает, что смысл предложения дается определенным сочетанием терминов предложений по определенному правилу, которое находится во внутренней связи слов в предложении, в структуре, в логико-синтаксической форме предложения. В дальнейшем Рассел считает предложения комбинациями имен. Толкование предложения как имени создает трудности, подобные смешению семантических свойств имен и описаний. Витгенштейн подчеркивает в «Трактате», что предложение — описание факта. Г. Вригт писал, что «Трактат» можно рассматривать как синтез теории значений истинности и идей о языке как образе реальности, из которого рождается третья, основная идея книги — теория о том, что не может быть сказано, а может быть показано; известно, что в дальнейшем он отказался от теории языка образа реальности, от утверждения, что все значимые пропозиции состоят из простых, и от теории о невыразимом¹². Трактат, по словам Э. Кунинтона, должен ответить на вопрос в духе Канта: «Как возможен язык?», в каких условиях может существовать полностью значимый язык. Считали, что он пытался разграничить линию между наукой и ненаукой, как границей между фактическим и не-фактическим языком. Есть утверждения, что цель книги этическая. «Анализ логических проблем полон для Витгенштейна экзистенциальной напряженности: в отчетливости мыслей, смысловой прозрачности языка он как бы жаждал найти нечто большее — открыть искомую нравственную чистоту»¹³.

С другой стороны, в настоящее время ясно, что Витгенштейн, как Гофмансталь, Рильке, Маутнер, Краус, остро реагировал на состояние немецкого языка, близкое к коллапсу, на изменения в музыке, архитектуре, морали. П. Энгельман говорил, что в первую очередь в работе Витгенштейна надо видеть этическое значение, ибо он указывает на сущность добра своей собственной жизнью, ибо жизнь для него — это «задание» с неизменным условием. Есть глубокое сравнение эпохи Кафки и Витгенштейна, связанное с ощущением потери реальности, что повлекло за собой тотальную потерю всякой выраженной посредством языка ценности. Кафка и Витгенштейн обостренно реагировали на потерю, нравственную и логическую деградацию языка, выражая свою реакцию «в аскетическом самоурезании языка и в полном молчании». Кризис моральных ценностей должен привести к онемению оценивающего языка,

ценности выражающего, на что указали Витгенштейну и Кафке Гофмансталь и Толстой. Есть сравнение Витгенштейна с Музилем: у мира и у нас в этом мире есть такие особенности, аспекты, которые не поддаются рационалистическим описаниям. Область мистического познается опосредованно, оно просвечивается сквозь рациональные лингвистические структуры. Естественно предположить, что проблема Витгенштейна — это особенность эпохи, в которой процесс разложения традиционных человеческих социокультурных общностей прогрессировал так, что иллюзии либеральной антропологии развеялись. Распалась и система фундаментальных представлений о том, что становление человека личностью, индивидом, освобождение его от своих пут, что сущность, происхождение и последнее убежище этой свободы кроются во внутренней автономии, в духовном мире индивида. Понятийные разборы Витгенштейна суть философское выражение этого процесса. Они определяют и предпосылки, на фоне которых происходила реорганизация его представлений. Классические индивидоцентричные понятия сменялись такими, как следование правилу, приучение, обычай, конформизм. И Витгенштейн считает, что направление духовной реорганизации общества не в безграничном освобождении человека от традиций, а исключительно в природе связей, ограничения, традиций¹⁴.

Можно сказать, что свою критику языка Витгенштейн облек в форму логических построений, как у Фреге, и логического атомизма, как у Рассела. Вот почему его восприятие было неоднозначным. Англичане восприняли его как блестящего критика умозрительной философии, на родине посчитали, что он воспринял чуждый им английский эмпиризм, а члены Венского кружка проинтерпретировали его в позитивистском духе.

Поэтому можно представить несколько линий исследования философии Витгенштейна. Наиболее видимое состоит в том, что логическое изучение языка в работах Фреге, Рассела и Витгенштейна раскрыло, что определенные сочетания слов в предложении, правильных как бы лексически и синтаксически, тем не менее лишены смысла по логическим причинам из-за нарушения логических правил построения осмысленных предложений. Следовательно, необходимо заменить интуитивно-психологические критерии осмысленности строго логическими. Фреге, Рассел и Витгенштейн и говорят о том, что осмыслен-

ность языка требует уточнения логических правил его употребления. Анализ парадоксов показал недостаточность обычной грамматики правил, обычного синтаксиса для устранения бессмысленности. Семантика и синтаксис естественного языка анализируются. Рассел говорит о многозначности, нечеткой логической структуре фраз естественного языка, который скрывает его реальную логическую форму выражений. Взамен предлагается выработать искусственный язык математической логики, без психологических оттенков смысла. Возникает на горизонте заново возможность построения «идеального» языка, который будет содержать только простые знаки, значения которых нам непосредственно знакомы (реальные «вещи», свойства, отношения, логические формы).

Витгенштейн подхватывает эту идею, принимает расселовскую номиналистическую теорию символизма и стремится ее реализовать без явных противоречий, исходящих из теории суждений Рассела. Витгенштейн считает, что существуют отношения между вещами, вот почему нет такой «вещи», которая могла бы быть формой суждения и имени. Он считает, что логика априорна и автономна. Логическую форму реальности мы узнаем из языка. Так и выясняется идея о связи между языком и миром, основанная на координации имен и вещей. На основе этого она разрабатывает связь элементарного предложения с миром (образная теория предложения). Логическая форма знака и обозначаемого тождественны. Во избежание иллюзии субстанциальности он считает возможным убрать из идеального языка соответствующие им особые символы. Формализация логики сводится к теории языкового символизма, а в дальнейшем к деятельности манипулирования символами по определенным синтаксическим правилам. Можно предположить, что Витгенштейн хотел уточнить логические правила работы языка посредством принципов конструирования самого языка с наглядной фиксацией разных логических типов знаков и различного характера символов. Различные типы отношения знаков к вещам должны воплотиться в самом принципе построения языка. С идеалом логически совершенного языка связан и тезис о логике как «показанном», наглядно воплощенном в символике языка, в своей деятельности. Логика сводится к языку, который говорит о фактах. Язык через логическую форму предложения показывает принципы своей работы в структуре самих знаков¹⁵.

Ядро аналитической философии Витгенштейна строится на стыке проблем анализа, логики, семантики. Строится схема идеального языка, элементами которого являются имена (простые символы, однозначно соответствующие определенным объектам); комбинации логических имен образуют простейшие атомарные предложения, независимые и неразложимые, из которых с помощью пропозициональных связей строятся молекулярные предложения как функции истинности атомарных. Грамматикой такого языка становится логическая грамматика. Структура логического языка становится идеальным скелетом всего знания.

Здесь явно видна роль Рассела и общие формы построения логической системы «Оснований математики», когда логический анализ структуры языка дает нам познание структуры мира. Витгенштейн считал крупнейшим теоретическим достижением Рассела, открытие того факта, что фактическая логическая структура языковых предложений отнюдь не необходимым образом тождественна структурам, подсказываемым грамматической формой. В теории дескрипций, где это использовано, утверждается, что предложения определенного типа могут расчленяться на более обобщенные и предположительно более простые предложения. Витгенштейну эта теория послужила исходным моментом для постановки вопроса о том, что расчленимо ли на более простые предложения всякое сложное предложение и не расчленимы ли эти простые предложения на еще более простые? Где этот предел расчленения? Эти вопросы, по-видимому, и приводят к понятиям элементарного предложения и простого объекта¹⁶. Однако всякое сложное предложение, говорящее о сложных предметах, должно быть подвергнуто разложению. Требование простых вещей есть не что иное, как требование определенности смысла. Но к этому приводят Витгенштейна и определенные логико-семантические соображения. Тем не менее основная доминанта его построений — платоновская интенция предустановленности мира. Если мир таков, каков он есть, не зависит от человека, его деятельности и познавательных способностей, то должна существовать спроецированная в самое себя простота, какой бы неуловимой она ни была. Существуют простые объекты, могут существовать и неразложимые имена, которые обозначают объекты. Элементарные, или атомарные, предложения содержат лишь имена.

Структура элементарного предложения в точности соответствует структуре элементарного факта. Предложение копирует факт, и выводится логическая доказуемость мысли, что истинно важные вопросы человеческого существования должны остаться невыразимыми. Субъект обезличивается в безличном языке, и так становится «зеркальным образом мира» язык с его логикой. Если язык — образ мира, то он не может говорить о том, чего в мире нет. Это невыразимое — мистическое. О нем надо молчать. Таким образом, представленная строгой логикой «Трактата» философия платонизма ведет к немоте. Правда, есть высказывания, что требование молчания определено жизнеощущением, эмоциональным материалом, чувством разрыва между мнимой и требуемой чистотой, прозрачностью, устойчивостью созданного нами представления о мире, безбрежной многозначностью человеческого бытия в мире, нравственным обоснованием его¹⁷.

Как видно, полю ощущений соответствует мир как факт, образу соответствует мир как вещь. Атомарный факт осуществляется благодаря связи между объектами, причем любой из них является простым, образующим нередуцируемую единицу (субстанцию), что говорит о смешении Витгенштейном логической и онтологической сторон. Логика мира первична по отношению к любой истинности или ложности. Взгляд платонический. Существование атомарных фактов образует для Витгенштейна в «Трактате» основу для формулирования истинных предложений. Предложение — логическое отображение своего значения — это восходит к Миллю и Фреге, их теории значения: названия, лишенные значения, ведут к лишенным смысла предложениям.

Глубинная и поверхностная структуры «Трактата» соответствуют друг другу. Логика Рассела и Фреге взята Витгенштейном за исходную точку по причинам мировоззренческого характера, в соответствии с предпосылками, постулированными Расселом и Фреге относительно сущности мира, так что логические выкладки этих мыслителей определяются в узловых моментах также мировоззренческими соображениями. Идея мира, обладающего постоянной формой, составляет одну из основополагающих мыслей «Трактата». Но воображаемый мир должен иметь общее с действительным. Эта постоянная форма состоит из объектов и образует субстанцию мира, независимую

от того, что имеет место. Она есть форма и содержание. Еще раз получаем платонизм. Субстанция — это то, что есть предмет логики. От субстанции мира «Трактат» переходит к сути языка. Платонизм Витгенштейна — это убежденность в априорной заданности мира, в его абсолютной объективности. Абсолютность мира означает, что человек соотносим с чем-то, что человеком не создано, что существуют независимые, трансцендентные критерии, на основании которых, как бы с позиции вечной реальности, жизнь невыразима в суждении.

Выдвигая теорию логического анализа как метода перевода знания на более точный язык, Рассел говорил о логической концепции и связан был с языковыми и мировоззренческими проблемами. Но метод анализа был истолкован философски, и так появилось течение, названное аналитической философией. Витгенштейн создает философскую доктрину на основе логико-философского учения Рассела в 1912 – 1918 гг.¹⁸. Рассел излагает концепцию логического атомизма, начиная со вторых Лоувелловских лекций в Гарварде (1924), продолжая в работах «Логический атомизм (1918)», «Философия Логического атомизма» (1924). Философия логического атомизма проста: логика атомистична, атомистична и метафизика, следовательно, логика основополагающа для метафизики, для философии, которую он понимает в духе английского эмпиризма-реализма. Вначале оперируя с понятием всеобщего, он мировоззренческие установки связывает с платоновским реализмом, в приписывании некоего объективного существования абстрактным сущностям. Затем перестраивает символическую логику в духе номинализма. Теория типов, аксиома сводимости, неполные символы — все это были попытки устранить абстракции, которые составляют основу «Метафизики» платоновского типа. Однако в общем он разрабатывает плюралистическую онтологическую доктрину, совмещая номинализм и реализм. Философский номинализм Рассела не предусматривает выход за сферу переживаний субъекта к объективному миру. Путаница состоит в отнесении объективного и субъективного уровней существования, подстановка на место объективного чувственно-данного. Рассел соединил номинализм со склонностью отождествлять чувственный образ единичного предмета с самим предметом, теория описания смыкается с номиналистическими взглядами. В конце концов он заявляет, что каждая подлинно философская проблема — это проблема анализа.

Витгенштейн воспринял эту идею Рассела и в «Трактате» пишет, что философия есть логическое прояснение познавательного содержания научного знания посредством уточнения его языковой формы. Его философия должна найти скрытые механизмы дискурсивного мышления, вычленить природу его различных компонентов, четко характеризовать способы их отношения к реальности и внести ясности в запутанные гносеологические проблемы. Витгенштейн вслушивается, всматривается в работу языка, в котором коренятся и проблемы философии. Цель этой книги не только создание аналитической философии, решение семантических, логических, онтологических задач, а попытка создать речевую культуру, которая позволяла бы человеку ясно видеть логику языка, функции понятий. Логический атомизм, которого придерживался Витгенштейн, это логическое просвечивание языка, связей его с миром и знанием, а также осмысление того, что лежит «по ту сторону» невысказанного, а что «показано». Это и попытка выявить логическую «грамматику» языка, одновременно раскрывая логический «каркас» мира. Подобная идеализация картины мира и его «логического» образа была позднее отвергнута, и ее сменил реалистический подход, предполагавший возможность все новых и новых концептуальных прояснений, выявление категорий, организующих все человеческое разумение¹⁹.

Термин «логический атомизм», введенный Расселом, отражал номинализм, видоизмененный логико-лингвистическим анализом. Доктрина, сформированная Расселом и Витгенштейном, и означала абсолютный плюрализм, противопоставленный монизму неогегельянства. Ядром концепции выступает теория логически совершенного языка как универсальной модели знания, ориентированная на язык «Оснований математики», в соответствии со структурой которого и было расчленено знание на элементарные составные части. В качестве основной единицы знания фигурируют атомарные предложения. Логические атомы, «простые символы», соответствующие объектам определенного типа», являются основой всех сложных суждений²⁰. Ошибка была в том, что структура конкретного логического исчисления «Оснований математики» была взята как универсальная структура всякого знания.

Онтология логического атомизма была построена в соответствии с *Principia Mathematica*: атомарным высказываниям

соответствуют атомарные факты, составляющие атомарные высказывания; простым именам, соответствуют элементарные факты — объекты. Логико-атомистическую онтологию Витгенштейн дает в начале «Трактата». Мир как совокупность фактов состоит из фактов, как соединение простых объектов (1.1, 2; 2.04, 2.02), которые независимы друг от друга и не подчиняются внутренней связи элементов действительности. Концепция идеального языка противоречила природе реального языка, не учитывала обобщающую природу слова, невозможность сведения элементов языка к простым наименованиям единичных предметов, их полифункциональность по отношению к обозначаемым предметам. Атомарные предложения, как гносеологически базисные предложения, абсолютизировали принципы формальнологического анализа. Соответствие языка и реальности в логическом атомизме Витгенштейн конкретизирует в семантической теории предложения как логического образа факта, развивая ряд положений Фреге и Рассела. Смысл исходных элементарных предложений определяется внелогическим способом — прямым соотношением с соответствующими возможными ситуациями. Предложение — «образ», модель действительности (4.01), и мы знаем положение вещей, если понимаем определенное предложение. Здесь проявляется попытка выявления семантической связи предложений с реальной ситуацией. Мысль, как логический образ некоего положения дел, говорит о том, что между ее элементами и реальной ситуацией есть соответствие. Мысль воплощается в чувственно воспринимаемой языковой форме — предложении (3.1). Анализ языка дает нам возможность выявления соответствий между элементами мысли, узнать, как язык воспроизводит логическое отображение. Однако знак произволен, возможны различные методы обозначения (3.332), что создает некоторые трудности. Так Витгенштейн рассматривает в логико-семантическом отношении связь языка, мышления и реальности. Отображение понимается вслед за Расселом и Фреге, как пропозициональная функция. Предложение, раскрывая положение вещи, с нею существенно связано как образ (4.03), но оно является и знаком особого рода, выражающим целостную мысль.

Предложение, как образ факта, отражает весь процесс действительности в языковых знаках и состоит из пропозиционального знака, логико-синтаксической интерпретации, семантичес-

кой интерпретации. Пропозиция — это образ, который не может очерчивать свою образную форму, predetermined логикой, ибо логические константы не дескриптивны. Однако образная пропозиция может развернуть, показать свою логическую структуру (и структуру мира, которую она отражает)²¹. К середине 30-х годов основные положения теории символизма были опровергнуты работами К. Геделя и А. Черча. В логике различают то, что может быть сказано, и то, что может быть показано. Однако значение, как и логика, присутствует в мире и может быть передано или показано с помощью значимых пропозиций, которые могут быть сформулированы. Произошло крушение и трихотомии Фреге (предикация, тождество, существование). Фреге и Рассел, Куайн и Дэвидсон, Хомский и Лаковв — все они ошибались, пишет Я. Хинтиikka. Слово, которое Фреге и его последователи считали многозначным, в теоретико-игровой семантике оказалось имеющим единый смысл²².

Пройдя путь математической формализации, семантическая проблема устранила свои первоначальные связи с философией сознания и даже с общим учением о языке: связь обозначения включилась в строгие отношения, связывающие структуры со структурами. В этом и заключается урок эволюции от Фреге к Гильберту, от Карнапа к Тарскому. «Техника формализации начинает согласовываться во многих отношениях с требованиями номиналистической доктрины»²³. Таким образом, область логики и философии, сфера неэмпирического употребления языка не укладывается в узкие границы номиналистски-эмпиристской концепции. Объективный язык Витгенштейна — это язык научных дескрипций, который регистрирует «чистые» факты. Логические предложения априорны, не имеют содержательного смысла, но не бессмысленны. Однако сущность символизма не может быть уяснена полностью, если рассмотрение законов синтаксиса или системы референтов не сопровождается исследованием значения этих символических средств и исследованием позиций тех, кто использует эти средства, а также преследуемых при этом целей. На этой основе и устанавливается сходство между логикой, переосмысленной в конструктивном плане, и семантикой, приобретающей прагматический характер уже у Витгенштейна.

Аналитическая философия, как методологическая критика науки, и логический анализ научного, философского, логического

и повседневного языка оказались тесно связаны с анализом предложения. Философия определялась как логический метод прояснения смысла любых предложений путем анализа их логических форм. Логический анализ выделяет в составе науки эмпирические, фактуальные, дескриптивные высказывания и аналитические предложения логики и математики. Так складывается информативное содержание науки и логический каркас знания, который указывает лишь на границы в языке преобразования предложений.

Предложение как понятие оказалось в центре логической семантики, «атомом» речи, что требовало сообразовываться с определенными грамматическими или синтаксическими явлениями. Логики выделяли предложение в качестве атома речи, как точку соприкосновения или перехода между уровнем представления или значения и уровнем утверждения. В предложении сосредоточивается содержание мысли, которому уже придана некая декларативная значимость, предполагающая использование утверждения или отрицания. Как атом речи, предложение связано уже с принятием неких эпистемологических предпосылок и неявным обращением к учению об истине, что и показал логический атомизм, когда описываемая в языке истина состоит из элементарных положений вещей (реального или идеального порядка)²⁴. Анализ речи, который оправдывается на уровне самой лингвистики, находит гаранта или мотивацию в концепции познания и познаваемого. Вот почему аргументы, направленные против атомистической или реалистической концепции познания, должны, в свою очередь, опереться на лингвистику или семантику. Высказанное предложение зависит от всего комплекса теоретических и эмпирических предпосылок, которые оно никогда не выявляет и не тематизирует полностью. У Фреге предложение — не речевая фраза, единство смысла, которое обеспечивает коммуникабельность выражений и обосновывает синонимию фраз, произнесенных или написанных с помощью различных знаков. Оно, как «инвариант» перевода, является ядром речевого декларирования и утверждения, необходимая связка логики смысла и логики истины. Рассел смог совместить систему предложений с более эмпирической или более реалистической концепцией познания. Однако «смысл» у него становится неким состоянием, а референт предложения переносится в физическую область, внешнюю реаль-

ность. Но смысл — это означаемое, введенное знаком. Речь, структурированная на предложения, тематизирует смысл, объективирует его, делает пригодным для коммуникации, проверки²⁵.

У Витгенштейна в «Трактате» можно выделить три формулировки смысла предложения: смысл предложения есть логический образ факта; смысл связывает предложения со знанием условий истинности; смысл как метод верификации предложений.

В реальной практике понимания предложение есть процесс со многоуровневой структурой, в котором переплетаются синтаксический, семантический и концептуальные аспекты коммуникативной деятельности людей.

Система предложений, в основе которой лежит триада знака, означаемого и референции означаемого, может рассматриваться как логическая конструкция, опирающаяся на интерпретацию явных черт языковой организации и отвечает вполне очевидным потребностям реалистической эпистемологии. Философ начинает с источника расхождений между естественными и логическими операциями речи (Больцано, Мейнонг, Фреге, Рассел). Оказывается, что многозначие языка скрывает различные типы означаемого акта и его использования. Логический язык устанавливается как формальная «объективная» структура посредством референций, предписываемых самим сплетением ее законов, схематизируемых по смыслу. Естественный язык раскрывается как некая всеобъемлющая структура, которая существует на том же уровне, что и очевидности восприятия, переживания и гарантии коммуникации.

Витгенштейн, при анализе лингвистической теории, предлагает свою трактовку этого двойственного использования символов: то, что с точки зрения естественного языка есть вера или гарантия, содержит как раз те имплицитные тезисы, которые исключаются из области подтверждаемого и опровергаемого, из собственной логической области, но поддерживаются всей человеческой и социальной практикой.

Логик формулирует посредством четко выраженных соглашений возможности операторов, используемых при дедукции, и ограничивает семантические возможности формул установлением строгого соответствия. Лингвист стремится к позитивным ответам на вопросы в процессе перехода от феноменологического описания к научному анализу. Для всех них вопросы

языкового анализа, вопросы семантики и синтаксиса имеют большое значение. Аналитическая философия, у истоков которой стояли Дж. Э. Мур, Б. Рассел и Витгенштейн, дала импульс к переосмыслению задач философии в аналитическом ключе²⁶. Новый подход отличал исследование всего комплекса традиционных философских проблем путем анализа языка, осуществляемого особыми методами с особой целью сделать эти мысли, идеи ясными. Высказанное и невысказанное, высказанное и мыслимое говорят о том, что метафизические тайны кроются в языковом обороте, в естественном или «объектном» сферах применения. Грамматическая видимость скрывает обманчивость языка, допускающего разные онтологические построения. Реализм (платонизм) и номинализм, прагматизм и неопозитивизм разных направлений питались этими проблемами. Однако к концу XX столетия оценка философских полномочий логики, семантики, их вклад в реконструкции науки и философии претерпели заметные изменения, как изменился и состав идей, но устремленность на язык науки и философии осталась, что, естественно, требует обращения к истокам, о которых и шла речь.

ПРИМЕЧАНИЯ

См. работы: *Б. В. Бирюкова, А. А. Ветрова, Л. О. Резникокова, М. С. Козловой, Ю. К. Мельвиля, В. В. Петрова, В. В. Мантатова, М. А. Розова, Ю. В. Петрова, В. В. Целищева, Н. Мулуд, Л. Тондл*; Проблемы значения в лингвистике и логике. М., 1967; Логическая семантика и модальная логика. М., 1967; и др.

Мулуд Н. Анализ и смысл. Очерк семантических предпосылок логики и эпистемологии. М., 1979. С. 71.

Клини С. К. Введение в метаматематику. М., 1957. С. 40 – 43; *Клайн М.* Математика. Утрата определенности. М., 1984. С. 216 – 218, 239 – 241; *Колесников А. С.* Философия Бертрانا Рассела. Л., 1991. С. 87 – 93.

Даммит М. Что такое теория значения // Философия. Логика. Язык / Ред. Д. П. Горский и В. В. Ветров. М., 1987. С. 209 – 210.

Барвайс Дж. и Перри Дж. Ситуация и установки // Философия. Логика. Язык. / Ред. Д. П. Горский и В. В. Ветров. М., 1987. С. 287.

Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983. С. 464.

Хинтиikka Я. Логико-эпистемологические исследования. М., 1980. С. 287.

Мулуд Н. Анализ и смысл. Очерк семантических предпосылок логики и эпистемологии. М., 1979. С. 43.

Козлова М. С. Философия и язык. Критический анализ некоторых тенденций эволюции позитивизма XX века. М., 1972. Гл. I; *Целищев В. В.* Логика существования. Новосибирск. 1976. С. 25; *Колесников А. С.* Философия Бертрانا Рассела. Л., 1991. С. 96 – 113; *Hylton P. Russeu, Idealism and the Emergence of Analytic Philosophy.* Oxford, 1992. P. 237 – 275.

Мулуд Н. Анализ и смысл. Очерк семантических предпосылок логики и эпистемологии. М., 1979. С. 23, 45, 83, 84.

Козлова М. С. Философия и язык. Критический анализ некоторых тенденций эволюции позитивизма XX века. М., 1972. С. 49.

- Бартли Ш., Уильям У. Витгенштейн / Людвиг Витгенштейн: человек и мыслитель.* М., 1993. С. 170, 177; Витгенштейн Л. Трактат / Людвиг Витгенштейн. Философские работы (часть I). М., 1994. С. 53.
- Козлова М. С. Философские искания Л. Витгенштейна / Витгенштейн Людвиг. Философские работы (часть I). с. VIII.*
- Низи К. Философская мысль в Австро-Венгрии.* М., 1987.
- Козлова М. С. Философия и язык. Критический анализ некоторых тенденций эволюции позитивизма XX века.* М., 1972.
- Низи К. Философская мысль в Австро-Венгрии.* М., 1987. С. 140. Там же. С. 144, 136, 139, 143.
- Колесников М. С. Рассел и Витгенштейн: проблемы философского взаимодействия // Философская и социологическая мысль. Киев, № 8. 1989.*
- Козлова М. С. Философские искания Л. Витгенштейна / Витгенштейн Людвиг. Философские работы (часть I). С. XII – XIII.*
- Russell B. Logic and Knowledge.* L., 1950. P. 326.
- Козлова М. С. Философия и язык. Критический анализ некоторых тенденций эволюции позитивизма XX века.* М., 1972. С. 98; Людвиг Витгенштейн: человек и мыслитель. С. 191; Griffin J& Wittgenstein's Logical atomism. Seattle. 1964.
- Хинтиikka Я. Логико-эпистемологические исследования.* М., 1980. С. 310, 323, 324.
- Мулуд Н. Анализ и смысл. Очерк семантических предпосылок логики и эпистемологии.* М., 1979. С. 115.
- Russell B. An Inquiry into meaning and Truth.* N. Y., 1940. P. 19, 24.
- Рассел Б. Человеческое познание. Его сферы и границы.* М., 1957. Гл. V – VIII, XI. Ч. II.
- Rereading Russell: Essays in Bertrand Russell's Metaphysics and Epistemology.* Ed. C. Wade Savage and C. Antony Anderson. Minneapolis, 1989.

**ФИЛОСОФИЯ ЛОГИЧЕСКОГО
АНАЛИЗА Б. РАССЕЛА
И НЕОРЕАЛИЗМ А. Н. УАЙТХЕДА**

В обыденной доксографии история философии предстает чаще всего как линейный процесс передачи идей и их развитие последователями. Однако в современности, как правило, эта схема не действует. Сам процесс преемственности и развития философии намного сложнее, чем любая схема. Это касается и отношений таких незаурядных мыслителей, как Б. Рассел (1872 – 1970) и А. Н. Уайтхед (1861 – 1947). Их знакомство начинается со времени поступления Рассела в Тринити-колледж (Кембридж) в декабре 1889 г., во время которого Уайтхед принимал экзамены у своего будущего коллеги. На втором году обучения по предложению А. Уайтхеда за интеллектуальную незаурядность Бертран избирается в полуофициальное дискуссионное общество, известное под названием «Апостолы», в котором Уайтхед выступал еще в 1885 г. Математические исследования, которые проводил вплоть до 1910 г. (с 1890 г.) Уайтхед, в конечном итоге сблизили их окончательно. Рассел пишет докторскую работу по основаниям геометрии, которая была опубликована в 1897 г., а Уайтхед издает «Универсальную алгебру» в том же году. Затем Рассел пишет «Принципы математики» (1903), которые и послужили основой для окончательного изложения логицизма в трех томах «Оснований математики», написанной совместно с Уайтхедом в период с 1900 по 1910 г. Философско-методологические проблемы были доверены Расселу, а математические — Уайтхеду, хотя работа переделывалась по меньшей мере трижды, единого мнения достичь так и не удалось. Поскольку «Основания математики» содержали и философскую базу, можно предположить, что и она была в какой-то мере взаимопритягательной.

После десятилетия работы, по словам Уайтхеда, «наши фундаментальные точки зрения — философские и социологические — разошлись, и вместе с различием интересов сотрудничество пришло к естественному концу»¹.

Философия логического анализа Рассела коренилась в логико-математических изысканиях мыслителя и их мировоззренческого обоснования. «Возрождение логики поставило язык на центральное место в философии»². По словам Рассела, «каждая философская проблема, подвергнутая необходимому анализу и очищению, обнаруживает либо то, что она на самом деле вовсе не является философской, либо то, что она является... логической»³. К такой точке зрения Рассел приходит после долгих лет работы над «Основаниями математики» и рассуждений о их метафизическом смысле, который вылился в концепцию философии как логики науки, ставшей впоследствии после десятилетий самокритики неопозитивистов, философией логического анализа всех форм дискурса.

Логика была отличительным признаком философии XX столетия, которая прошла путь от философского очарования, вызванного кризисом в основаниях математики, — к повышенной ясности, точности, концептуальной трезвости⁴. Философия логического анализа Рассела разделяет все эти характеристики эволюции. Начало ее следует искать в «Основаниях математики». Основная цель работы может быть сформулирована так: показать, что вся чистая математика (интерпретируемая в формалистическом духе) следует из чисто логических посылок и употребляет только понятия, поддающиеся определению в логических терминах. Чистая математика — класс предложений, утверждающих формальные следования и содержащих в качестве постоянных лишь логические постоянные. Как метко заметил Кутюра, суть ее состоит в дедукциях, производимых «от логических определений по логическим принципам»⁵. Логика трактуется как «априорная» наука, законы которой («логические истины») определяются «как аналитические суждения или тавтологии». Она может рассуждать о любой предметной области, получать информацию и извлекать из нее новые знания посредством логического вывода, допускающего формализацию. С другой стороны, математика, как логическое построение, в отличие от других дедуктивных наук, опиралась не на постулаты и интуитивно созерцаемые аксиомы, а только на

определения логики. Основной частью логики является исчисление высказываний. Слова языка, посредством которых в обычной жизни выражают логические отношения, заменяются только фиксированными символами⁶.

Теория Рассела имеет важное значение в решении проблем синтаксического, дескриптивного и контекстуального видов определений. Существенной является одна сторона определений — как средства введения новых символов и их сокращений. Математическое определение — некоторое условное соглашение насчет письма. Метод логики состоит в двойном процессе сведения: в сведении понятий одних к другим посредством определения; в сведении предложений одних к другим посредством доказательства.

В области философии эта теория вела к развенчанию математики и крушению предубеждений против эмпиризма. Математическое знание — это еще не эмпирическое, но и не априорное знание о мире. По словам Рассела, в действительности это просто словесное знание. С математики снимается покров таинственности, ибо абстрактные понятия и есть «наше знание о физическом мире»⁷. Именно здесь было положено начало современному аналитическому эмпиризму (продолжение Локка, Беркли и Юма).

Другим более важным результатом была критика интуитивного обоснования математики (в частности, геометрии, предложенной Шопенгауэром) и учения Канта о пространстве-времени, как априорных формах интуиции, опирающихся на синтетические априорные суждения в геометрии и математике. Критика кантовского воззрения стала критикой недостаточности рационализма в его теории математики и выявила противоречие во взглядах Канта на ее логическую природу⁸.

Таким образом, разработка логицистского учения была связана со спором философских направлений. Одно из них восходило к Лейбницу с его аналитической теорией суждения и замыслом «всеобщей характеристики» (алгебры), приложимой ко всем возможным формам дедукции и формализующей все здание науки. Другое имело опору в теории познания Канта — в его классификации суждений на аналитические и синтетические и в «трансцендентальной эстетике» с ее консервативной логикой, интуитивизмом, априорными формами пространства и времени, дающими начало различным формам математическо-

го созерцания. Логистика стремилась подчеркнуть свою независимость от философии и доказать чисто математическое происхождение своей точки зрения, она и становилась у Рассела как антитеза доктринам Канта, поскольку первым была невоспринята концепция синтетического Канта и носила принципиальный характер. Рассел вынужден затем был признать, что знание геометрии физического мира носит синтетический, а не априорный характер: геометрия не следует из одной лишь логики, тогда как логицизм толкует логику как априорную науку, отождествляя ее с универсальным аппаратом формально-логических правил. Она применима лишь к «моментальным» снимкам с действительности, без которых невозможно отражение никакого явления мира, находящегося в изменении и развитии.

Дискуссии вокруг теории множеств и ее парадоксов позволили по-новому поставить проблему истины, проблему существования не только в математике, но и в философии, ибо было обращено внимание на гносеологические основания математики. Средствами логики и научной методологии стали решать ряд насущных проблем: 1) какие абстракции допустимы; 2) какова природа математических доказательств; 3) каковы критерии их правомерности. Проблемы в математике позволили философии понять, что необходимо «пристальное изучение способа, с помощью которого строятся предложения и используются слова», а также не смешивать в едином предложении слова различного логического типа⁹.

С другой стороны, нельзя представлять себе взаимодействие гносеологических и специальных логико-методологических подходов к познанию, как своего рода одностороннее привнесение философского сознания в логико-методологическое исследование. Последнее само активно стимулирует и выдвигает философскую проблематику. Философско-гносеологическая проблематика возникает имманентно в реальном процессе конкретного логико-методологического анализа. Сами реальные ситуации методологического анализа выдвигают проблему отношения знания к действительности, проблему, учет которой является необходимым условием исследования определенных познавательных ситуаций и решения возникающих в них задач. Так, в разрешении антиномий, в анализе знаково-символических средств науки стимулируется преодоление обыденного сознания и формируется теоретическое представление о

независимости от мысли объекта мысли и отношения знака к этому объекту.

В своем антиметафизическом движении Рассел склоняется к применению новых логических выводов для решения философских вопросов. Конечно, он понимал всю опасность отрицания философии, как особой формы знания, и закрепления за ней лишь функции анализа предложений, добываемых наукой. Как бы ни велика была роль «философского синтаксиса», отмечает мыслитель, неверно считать, что в действительности все философские проблемы являются синтаксическими (избегая ошибок в синтаксисе, можно решить любую философскую проблему или показать ее неразрешимость). С другой стороны, эпистемология математики и логицизм стали для философов, исследующих естествознание, образцом для подражания. Так, для Рассела поиски простых элементов в логике при сведении к ним математики и плюрализм онтологии «Оснований математики» явились обоснованием неореализма, все более и более укреплявшимся в его мировосприятии. Определяя и развивая центральные понятия математики (множество, число, величина, континуум, функция, Евклидово пространство), он через них определял и свое общее категориальное видение мира, отражая тем самым особый уровень представлений о реальности. Структуры математики и логики через категориальные представления о реальности смыкаются с онтологией, требуют философского осмысления всего комплекса, связанного с традиционным эмпиризмом.

Среди концепций, развиваемых в «Основаниях математики», была известная теория дескрипций, являющаяся ядром философии и теории познания Рассела, ибо в конечном счете была направлена на решение теоретико-познавательного статуса категорий субстанции, числа, субъекта, предиката и т. п. А. Айер называл эту теорию «мостиком», осуществлявшим связь работ по логике и математике и философии. Действительно, эта теория так называемых описательных определений была исторически первой попыткой применения математической логики к философской проблематике, к гносеологии, выступая также и средством концептуального анализа и логической конструкцией субъективно-идеалистической теоретико-познавательной установки¹⁰.

Философской предпосылкой данной теории, связанной с анлогегельянством и логицизмом, явилось представление о том,

что объект познания — результат процесса логического конструирования. Так логико-гносеологические проблемы структуры научного знания (именование, описание, идентификация объектов познания, анализ языка и проблема указания в языке науки, значение и обозначение, проблема существования объектов теории и т. п.) и их решение оказались связанными с этим учением, имевшим большое влияние на англо-американскую философию. С другой стороны, необходимо видеть и реальные проблемы научного познания, решаемые философом посредством этой теоретико-познавательной концепции. Рассел был прав, что научное знание всегда формально в том смысле, что предмет дан схематично, через систему форм мышления — категорий. И попытка найти основания этих форм приводит его не только к опыту, но и к наглядным основополагающим постулатам. Но ранее обнаруживается безуспешность «наивного» философского подхода Рассела к языку, похода с явным стремлением обнаружить прямые связи между языком, логикой и физическим миром. Теория дескрипций была предназначена для преодоления кантовского априоризма. Неореализм Рассела, испытывающий влияние естественно-научного материализма, стремился расширить границы эмпиризма, ближе подойти к адекватному отражению практики.

Философия логического анализа, с которой и начиналась аналитическая философия, претендовала на подлинно верное объяснение мира, отвергая традиционную метафизику Лейбница, Спинозы и Гегеля. Их метафизика строилась на ложной логике, ставшей препятствием в поисках истины. Источником оптимизма самого Рассела стала кванторная логика Пеано и Фреге, которая была развернута в фундаментальном труде «Основания математики». Эта логика и понималась как «сущность философии», и от нее ожидалось впечатляющие результаты в философии в деле обнаружения природы основных элементов реальности. Однако вначале с помощью этой логики было показано, что вся математика есть в действительности логика. Идея редукции стимулировала поиски метафизической экономии где бы то ни было. «Объекты в пространстве и времени могут быть редуцированы к явлениям, а положения в пространстве должны быть сконструированы из чувственных данных и т. д.». Так формулируется «брита Оккама» в философии Рассела: анализируя любое предметное содержание, следует выяснить, какие

сущности оно содержит несомненно, а затем выразить все в терминах этих сущностей¹¹.

Анализ, как понимал его Рассел, был способом обнаружения реальной логической формы предложений, которые должны быть истинными относительно мира, и методом открытия формы фактов, делающих наши утверждения истинными. Традиционная метафизика, пользуясь «плохой грамматикой», поверхностной грамматической структурой понимаемых нами предложений, не имела надежных оснований к истинной форме соответствующих им фактов. Предлагаемая «философская грамматика», имеющая дело с формой предложения и открывающая формы и элементы, которые образуют реальность при истинности предложения, и должна решать все проблемы. Философия и наука в этом случае неразличимы. Изошренность анализа логического и должна была продемонстрировать предельные элементы реальности. Для Рассела вопрос, который можно было задавать и на который можно отвечать на различных уровнях общности, заключался единственно в том, что является истинным (как вещи существуют). Физика, математика, логика — каждая из наук дает нам часть истины, ибо представляет нам информацию лишь о части реальности. «Задача логического анализа состоит в том, чтобы точно сообщить, какая именно часть реальности делает эти истины истинными»: этот анализ говорит нам о том, что существует. Не важно какой — логический или философский — анализ направляет нас к метафизической истине¹².

Уайтхед в это время полагал, что в философском плане прежде всего следует уяснить, что при познании мира отвлеченным путем явления «абстрактного мира» достаточны для «объяснения» наших чувств, а наши чувства можно описать таким путем. По его мысли, все проблемы и разногласия в философии и математике возникают из стремления «описать» или «объяснить» внешний мир, исходя из совокупности разнообразных ощущений и восприятий субъекта, но сделать это так, чтобы этот мир никоим образом от них не зависел. Поскольку символизм в математике отражал общие идеи, господствовавшие в то время в науке (наука о природе покоилась «главным образом на идеях о числе, величине, пространстве и времени»¹³), научный «теоретический язык» интерпретировался Расселом и Уайтхедом, как сокращенная форма записи непосредственно эмпирической информации.

Вначале, пишет Рассел, «Уайтхед убедил меня, что можно заниматься физикой, не принимая предположения, что точки и мгновения есть часть вещества внешнего мира... вещество физического мира может состоять из явлений, точек-мгновений, каждое из которых занимает конечный отрезок пространства-времени»¹⁴. Однако мыслителя интересует не столько то, какой физический мир, сколько то, как мы познаем его. Отношения восприятия к физике — вот центральная проблема исследования Рассела после публикации «Оснований математики». Именно в этой сфере и происходит эволюция в философии Рассела: от двухэлементного отношения субъекта и объекта, объясняющего, как восприятие дает знание о чем-либо, кроме субъекта, он приходит к ошибочности этого взгляда под влиянием Мура и Джеймса. Его интересовал и ряд проблем (отношение языка к фактам словаря и синтаксиса, проблема ненаглядного вывода и т. п.), решаемых на основе анализа. Прогресс в философии, утверждает Рассел, возможен только посредством анализа и восприятия, которые полностью могут решить проблемы отношения духа и материи.

В объяснении познания природы Рассел вначале идет за Муром и Уайтхедом, который разделяет внешнюю реальность на «события» и «объекты». Рассел нашел, что о реальности нам сообщают чувства, инстинкты и приборы физики. Или есть некие «нейтральные сущности», как утверждают неореалисты? Рассел в «Проблемах философии» предлагает мир «существующих вещей», универсалии. Рассел под влиянием Уайтхеда, Александра Мура, Дж. Кейнса и др. мыслителей поддерживает доктрину неореализма, которая взаимосвязана с английским классическим эмпиризмом, ориентирующим философию на анализ чувственных данных. Неореализм пытается преодолеть очевидные противоречия феноменализма и выдвинуть такие положения, которые были бы приняты как естествознанием, так и здравым смыслом. Признание реальности внешнего мира, его независимость от сознания и утверждение гносеологического монизма (в смысле единства) субъекта и объекта в познавательном акте импонирует Расселу, как и плюрализм мнений, который допускала данная доктрина, как и выдвигание в качестве центральной проблемы — проблемы познания внешнего мира. Сказывается при этом и влияние Рассела на американских неореалистов, которое шло по трем направлениям: 1) учения об отличии объекта и

знания о нем; 2) новой интерпретации логики и теории «внешних отношений» и 3) внедрения расселовской концепции универсалий. Теория математических отношений, классов, логических констант, построение исчислений высказывания и предикатов, а также разработка ряда вопросов, как казалось американским теоретикам, имеют непосредственное отношение «к наиболее фундаментальным проблемам в философии»¹⁵. Разграничение Расселом в ряде своих статей психологических и логических элементов опыта признавалось таким же строгим, как и выводы математики. Философия неореализма связывала воедино традиции Шотландской школы, объективизм Ф. Brentano, теорию «нейтральных элементов» махизма и «теорию предметов» Мейнонга, анализ логических и математических сущностей. Рассел придерживается «гносеологического монизма», формулирует свою концепцию «нейтральных» чувственных данных, придавая им логический характер и обособляя в некую «логическую реальность», которой приписывается субстанциальное существование¹⁶. Посредством анализа ощущений он стремится доказать несводимость объекта к восприятию субъекта. Он считает, что мы находимся в непосредственном контакте с объектом в акте ощущения; знаем же мы о предмете непосредственно через восприятие «чувственных данных». Философ имеет дело не просто с восприятиями и объектами, а с предложениями о них. Признание существования физических объектов — «научная гипотеза», и для создания научной философии необходимо найти достоверные начала познания. Анализируя этот вопрос, мыслитель приходит к следующему выводу. В ощущениях мы непосредственно знакомимся с содержанием наших внешних чувств; в интроспекции — с содержанием внутренних чувств (мыслями, переживаниями, желаниями и т. п.); воспоминание дает нам знакомство с содержанием внешних или внутренних чувств; и вероятно, мы знаем наше «я» как то, кому все это известно и кто может испытывать какие-либо стремления и желания. «Знание-знакомство» дополняется знанием универсалий. Вывод: среди вещей, нам непосредственно знакомых, нет ни физических предметов, противопоставляемых содержанию ощущений, ни сознания других людей. И то и другое нам известно посредством «знания по описанию». Но Рассел идет дальше неореалистов: определенные описания, заменяя собственные имена, замещают непосредственное знакомство. Через описание мы приходим к частному

факту и отношению к другим неизвестным фактам. Здесь смыкаются начала логического атомизма и суть метода анализа, а также воспроизводится метод проверки значения юмовских идей. «Знание по описанию», однако, должно нас вывести за границу личного опыта, поскольку объектом «знания-знакомства» выступает совокупность «чувственных данных» о предмете. Функция знания сводится к фиксации впечатлений, к описанию их.

Рассел понимает, что для познания существования материи, людей, прошлого мы должны знать общие принципы, помогающие делать достоверные выводы. Это приводит его к заявлению, что законы логики относятся не только к мышлению, но и к вещам¹⁷. Априорное знание признается им существующим в виде общего знания, возникающего из опыта, но не требующего его доказательства. Знание объективно и неизменно. Так он рационалистическую концепцию априорного, как форму знания, перерабатывает в то, посредством чего чувственные восприятия связываются в единое целое. Сугубо гносеологическую теорию истины Рассел повернул в сторону психологии. Начиная с содержания ощущений, он признает наличие трех критериев истины: рациональную интуицию, соответствие истины логическим законам и чувственный критерий. Достоверность знания сводится к субъективной убежденности в наличии данных чувственных предметов или их конкретных чувственно воспринимаемых свойств. «А поскольку нет абсолютной гарантии истинности суждения, ибо оно может и не соответствовать факту, то и знание не является точным понятием, а лишь вероятным мнением»¹⁸.

Таким образом, поиски самоочевидности как критерия проверки знания он ведет, совмещая отыскание самоочевидных истин разума, имеющих достоверность, аксиом математики, с выделением из них (по строгим законам дедукции) всей системы философского знания (Декарт, Спиноза, Лейбниц) и самоочевидных данных опыта, т. е. некоторых первичных чувственных элементов, из которых возникает рациональное знание (Локк, Беркли, Юм). Рассел сосредоточил свои усилия на анализе логической структуры научного знания и явился одним из основателей логического эмпиризма, аналитической философии, которая в наши дни, по свидетельству авторитетных мыслителей, является по сути возвращением к расселовской метафизике¹⁹. Предпринятая программа анализа научного знания,

имеющего дело с тавтологиями логики и математики, эмпирических суждений науки и здравого смысла, которые не исчерпывают многообразие типов утверждений, используемых в науке, и не дают адекватную картину ее логико-методологической структуры, не служила, однако, Расселу средством борьбы против метафизики, как это пытаются представить неопозитивисты. Рассел выступал против умозрительного подхода к философским проблемам в неогегельянстве. Метод строгого и точного анализа в его руках служил средством разграничения спекулятивно-теистических рассуждений неогегельянства от логически непротиворечивых, доказательных положений науки²⁰. Ценность философии — в недостоверности, в беспристрастном созерцании, в стремлении к истине²¹. Так оказывается, что материальные вещи не более чем «логические конструкции» из чувственных данных, при этом априорно мы узнаем универсалии, как общее знание, которое существуют в виде «чистого бытия».

Понятно, что анализ в расселовском понимании необходим тем, кто стремится избежать интеллектуальной путаницы и стремится понять все возможные затруднения и описать мир. Метод прояснения наших чувственных впечатлений посредством логического анализа прост — это точное определение употребляемых терминов. Затем логика употребляется для решения подлинных проблем философии: анализу теоретико-познавательного и онтологического статуса таких сущностей, как число, субстанция, существование, истина, элементарность мира и т. п. Подобный анализ не разрушает старого здания знания; дает познание, недоступное иначе; ослабляет предел возможной ошибки. В результате анализа неопределенность заменяется ясностью и точностью, сложное заменяется простым, логические конструкции заменяются сущностями, выведенными путем умозаключения²².

Метод анализа, впервые примененный к философии, касался анализа значения и содержания нашего знания реального мира. Поскольку этим содержанием, по Расселу, являются чувственные данные, определяют их три основных вида: факты текущего опыта, факты памяти и свидетельства других лиц и принципы науки. Эта «масса» обычного знания представляет данные для философского анализа²³. Не представляет особого труда, хотя до сих пор этого никто не заметил, увидеть непосред-

редственную связь этих данных с тремя наиболее важными «объектами» Уайтхеда²⁴ («чувственными», «воспринимаемыми» и «научными»), возможно усвоенными Расселом при чтении статьи Уайтхеда «О математических понятиях материального мира». Посредством анализа реальные вещи становятся сериями и комбинациями чувственных данных, набором гипотетических событий. Происходит элиминация из области восприятия материальных тел и процессов.

Роль чувственных данных» в философии Рассела всеобъемлюща и по-своему отражала теоретические противоречия, возникающие в связи с развитием математики, логики, лингвистики, теории познания. С другой стороны, он направляет наше внимание на логическую форму интересующих нас фактов, на операцию со словами. Логико-аналитический метод и претендует на открытие философской истины. При анализе типичных положений науки и здравого смысла важны два постулата:

- 1) предложения, подтверждаемые повседневым опытом и научным методом, правильны и являются знанием;
- 2) подобные предложения в обычной форме не выявляют первичных, атомарных данных или сущности предмета.

Логический анализ элиминирует такие выражения, как «электрон», «молекула», «волна» и т. д., и выражает их посредством первичных составных частей материи. Научное исследование подменяется логическим. Материальные предметы им интерпретировались как структуры знакомых нам по опыту элементов. Так идеи логического анализа соединяются с принципами феноменализма. Философ стремится подойти к конечным составным элементам реальности в том смысле, в каком аналогичным образом в «Основаниях математики» он шел от «результата» к неизменным логическим посылкам. При этом совершенно снимается проблема объективного существования связей, будучи на сей раз окончательно сведенной к логическим связям, ибо он интересуется логическим атомом анализа²⁵.

В дальнейшем метод логического анализа непосредственно вел Рассела к нейтральному монизму: признание существования абсолютно простого элемента знания требует признания абсолютно элементарного бытия, как основы, «атома» конструируемого мира. Априорное системосозидание в рамках логического анализа выводит исследователя за пределы ощущений, понятий. Это побуждает в дальнейшем Рассела поставить

на место материальных вещей конструкцию из простейших частиц, которые в точности соответствуют непосредственным данным.

В объяснении восприятий к физическим объектам Рассел испытывал большое влияние Уайтхеда, который защищал неореализм и изобрел метод конструирования точек, моментов и свойств как набор событий каждой конкретной меры. В период с 1914 по 1924 г. Уайтхед стремился разработать единое понятие природы — как объекта физики. Он предлагал отбросить противопоставление чувственных данных вещам и не отождествлять действительность с фиктивными точками, моментами и точечными массами. Элементарные объекты, рассматриваемые наукой, определялись им в терминах чувственных данных, порядок которых объяснялся характером и функционированием этих элементов. Он утверждает, что «природа есть не что иное, как высвобожденное чувственное сознание»²⁶. Такое понимание природы помогает выявлять некоторые группы отношений, различая которые мы уясняем характер научного познания. Эти группы включают в себя «протяженность», «схождение» и «вхождение». Наблюдаемыми элементами отношения протяженности являются «такты» — слои природы, воспринимающиеся в нашем непосредственном опыте как целостная природа, Вселенная, как она есть в данный момент. Основными элементами, образующими поток тактов, а следовательно, всю протяженную природу, являются «события», выступающие как «специфические свойства определенного участка пространства в определенный период времени». События — «непосредственный предмет наших переживаний и ощущений», своеобразные нейтральные данные»²⁷. Знание общего приобретает посредством познания «объектов» как «непреходящих фактов природы». Объект расположен в событиях, ими не ограничивается, а является систематически организованной модификацией, накладываемой на все события, и в некотором смысле каждый объект входит в природу. Категорий объектов много, но самые важные объекты — ощущаемые (предпосылка всех других родов объектов), воспринимаемые (набор фактически ощущаемых ассоциируемых, иллюзорных и физических объектов) и научные объекты, открываемые наукой (электрон, кванты, события-частицы)²⁸. Понятия «события» и «объекты» заменяют понятия пространства, времени и материи и в некотором отношении, считает Уайтхед, как бы отражают новое

понимание соотношения пространства, времени и материи, выраженное в теории относительности. Основы «Понятия природы» Уайтхеда (1920) были изложены им еще в 1905 г. в работе «О математических понятиях материального мира»: «материальный мир» считался «совокупностью отношений и сущностей»²⁹. Теория Уайтхеда пыталась выразить существенные черты природы в терминах фактов опыта. Предметом науки становится мир чувственного опыта, а наш опыт о видимом мире становится «самой природой». Естественно, что здесь Уайтхед выступает против англосогегельянцев, и Брэдли прежде всего. Поскольку природа едина, иллюзия субъективности каких-то феноменов действительности не более чем философское заблуждение. Сознание оказывается ненаучным и не подлежащим исследованию. Но Уайтхед, руководствуясь не столько идеями неореализма, сколько эволюционистской картиной мира, как замечает М. А. Киссель, утверждает, что природа есть процесс. В программу «реализма» Уайтхеда заложено и колебание между натурализмом и платонизмом, поскольку объект, «включенный» в событие, очень похож на платоновскую идею³⁰. С другой стороны, Уайтхед в период философии науки (неореализма) определенным образом дезавуирует феноменализм, поскольку включает в научное объяснение кроме чувственных объектов и физические (микротела обыденного опыта), как и Рассел. Это связано с тем, что Уайтхед, как и Рассел, занимался проблемами пространства, времени, материи, физического мира, логикой, математикой, философски осмысливая современную физику, природу. «В своей метафизической интерпретации новейшей физики Уайтхед непосредственно примыкает к Александеру, эволюционистскую космологию которого ему суждено было совершенно затмить своей «философией процесса»³¹.

Неореализм Уайтхеда демонстрирует стремление сохранить свойственное здравому смыслу и естественно-научной точке зрения признание объективного, независимого от сознания бытия природы, и совмещение этого положения с признанием этого бытия непосредственным содержанием восприятия. Натурфилософия Уайтхеда соединяет убеждение в том, что природа, как замкнутая система, не требует выражения того, что о ней думают, но и утверждение, что подобная замкнутость природы не влечет за собой метафизики, разъединяющей природы и психику³².

Позднее он заявляет в книге «Наука и современный мир» (1922), что «к органической концепции мира» можно прийти, начиная как с фундаментальных понятий современной физики, так и с психологии и физиологии³³. Подобные неореалистические заявления Рассел реализует в работе «Анализ ума» (1921) и «Анализ материи» (1927).

Тем не менее Уайтхед четко фиксирует эпистемологию естественной науки, полагая, что «нечто воспринимаемое воспринимается в качестве сущности, которая является целью чувственной осведомленности, чего-то такого, что находится в мысли по ту сторону этой чувственной осведомленности. Соответственно природа, будучи раскрытой в чувственном восприятии, самодостаточна относительно чувственной осведомленности, будучи вдобавок самодостаточной относительно мысли»³⁴. Этим самым он вводит поправку к неореалистической эпистемологии, поскольку различает в рамках чувственного восприятия само это чувственное восприятие, в котором природа имманентна психике, и чувственную осведомленность и мысль, в которых она выступает независимо от психики. Уайтхед также проводит различие в рамках объектов восприятия между иллюзорными и физическими объектами, полагая, что действительные события могут быть определены в пространственно-временном отношении³⁵.

Уайтхед не избежал односторонности в своей теоретико-познавательной неореалистической установке, пытаясь обнаружить сферу непосредственного единства субъекта и объекта в восприятии. В натурфилософии он видит к тому же своеобразную философскую дисциплину, которая ничего не говорит ни о реальности как таковой, ни об отношении субъектов к объектам. Натурфилософия, или философия науки, понимается как часть философии, рассматривающая природу в абстракции от воображения, мысли и эмоции и пытающаяся явно выразить объединяющие характеристики этого комплекса мыслей, делающего его наукой, как один предмет. Однако, по его мнению, природа закрыта для разума, ее сущность не может быть раскрыта метафизическими методами. Правда, он не отрицал в этот первый, неореалистический, период значимости и правомерности метафизики, как определенной философской дисциплины, но форма, в которой до сих пор она существовала, делает ее несущественной для знания.

Необходимо отметить, что в период специализации, конкретизации, европейской философии Уайтхед предлагает всеобъемлющую философскую систему как синтез знания XX века. Однако даже в поздние периоды деятельности он как неореалист отстаивает теоретико-познавательный монизм, а источник дихотомий и дуализмов видит в кантовской философии и кантовской традиции мысли. Этим, а не только влиянием Рассела и английского эмпиризма, можно объяснить его призывы вернуться к докантовскому этапу философии, когда полномочия метафизики не подвергались сомнению и не возводились границы между наукой и спекулятивным разумом. В системе теоретических конструкций Уайтхеда метафизика по существу отождествляется с философией и занимает центральное место. Однако Уайтхед во многом близок аналитической философии: 1) пытался пересмотреть классические теории и их категориальное содержание; 2) ориентировался на науку в разработке своих философских конструкций; 3) предлагал основания для пересмотра философии и создания нового понятийного аппарата для нее; 4) декларировал всеобщность использования методов логики и математики для выражения многообразия опыта и бытия³⁶. И в ранний и в поздний периоды своего творчества он считал математику фундаментальной для философии, но отвергал идею моделирования философии по образу и подобию ее, также считал несостоятельной идею в онтологическом и гносеологическом отношении. Горизонты всеобщности математики, по его мнению, всегда ограничены метафизикой. В конечном итоге на языке своих изобретенных категорий и понятий он зафиксировал спекулятивно-диалектический характер опыта, который в принципе, выразим в понятиях и категориях человеческого мышления. Рассел писал, что Уайтхед «использует методы реализма в интересах метафизики более или менее бергсоновского типа» и в позднем творчестве³⁷.

ПРИМЕЧАНИЯ

- Киссель М. А.* Философский синтез А. Н. Уайтхеда (вступительная статья) // Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии. М., 1990. С. 6.
- Вригт фон Г. Х.* Логика и философия в XX веке // Вопросы философии. 1992. № 8. С. 83.
- Russell B.* Our knowledge of the External World. L., 1949. P. 42.
- Вригт фон Г. Х.* Логика и философия в XX веке // Вопросы философии. 1992. № 8. С. 85, 89.
- Кутюра Л.* Философские принципы математики. СПб., 1913. С. 186.
- Russell B.* Logic and Knowledge. L., 1956. P. 42.

- Рассел Б.* История западной философии. М., 1959. С. 839, 841.
- Лукьянец В. С.* Математика и философия: гносеологические контрасты и параллели в трансцендентальном идеализме Канта // Критические очерки по философии Канта. Киев, 1975. С. 202 – 219.
- Russell B.* Wisdom of the West. L., 1959. P. 285.
- Ayer A.* Russell and Moore: the analytical Heritage. Cambridge, 1971. P. 27.
- Russell B.* Our knowledge of the External World. L., 1949. P. 112; *Страуд Б.* Аналитическая философия и метафизика // Аналитическая философия. Избранные тексты. М., 1993. С. 115 – 116.
- Страуд Б.* Аналитическая философия и метафизика // Аналитическая философия. Избранные тексты. М., 1993. С. 161 – 162, 168.
- Уайтхед А. Н.* Введение в математику. Пг., 1916. С. 41 – 42, 229.
- Russell B.* My philosophical Development. L., 1959. P. 12 – 13, 15.
- Passmore L.* A hundred Years of Philosophy. L., 1957. P. 259.
- Рассел Б.* Проблемы философии. СПб., 1914. С. 44.
- Там же. С. 54.
- Там же. С. 103; *Рассел Б.* Человеческое познание. Его сферы и границы. М., 1957. С. 540.
- Страуд Б.* Аналитическая философия и метафизика // Аналитическая философия. Избранные тексты. М., 1993. С. 174.
- Юлина Н. С.* Проблема метафизики в американской философии XX века. Критический очерк эмпирико-позитивистских течений. М., 1978. С. 179.
- 1) *Рассел Б.* Проблемы философии. СПб., 1914. С. 115, 117; 2) *Рассел Б.* Человеческое познание. Его сферы и границы. М., 1957. С. 31.
- 22 *Russell B.* Our knowledge of the External World. L., 1949. P. 107, 112.
- 23 *Ibid.* P. 65 – 66.
- 24 *Whitehead A. N.* The Concept of Nature. Cambridge, 1920. P. 149 – 162.
- 25 *Russell B.* Logic and Knowledge. P. 179.
- 26 *Whitehead A. N.* An Ontology. N. Y., 1953. P. 18.
- 27 *Whitehead A. N.* The Concept of Nature. Cambridge, 1920. P. 15.
- 28 *Ibid.* P. 149 – 162; подр. см.: *Богомолов А. С.* Английская буржуазная философия XX века. М., 1973. С. 136 – 143.
- Whitehead A. N.* An Ontology. N. Y., 1953. P. 13.
- Киссель М. А.* Философский синтез А. Н. Уайтхеда (вступ. ст.) // *Уайтхед А. Н.* Избранные работы по философии. М., 1990. С. 14, 16.
- 31 Там же. С. 21.
- 32 *Whitehead A. N.* An Ontology. N. Y., 1953. P. 200 – 201.
- 33 *Уайтхед А. Н.* Избранные работы по философии. М., 1990. С. 213.
- 34 *Whitehead A. N.* An Ontology. N. Y., 1953. P. 201.
- 35 *Богомолов А. С.* Английская буржуазная философия XX века. М., 1973. С. 142.
- Юлина Н. С.* Проблема метафизики в американской философии XX века. Критический очерк эмпирико-позитивистских течений. М., 1978. С. 95;
- Любшер А.* Мыслители нашего времени. (62 портрета). М., 1962.
- 37 *Russel B.* Sceptical Essays. L., 1934. P. 55; *Френель Г.* Злоключение идей. Критика философии Уайтхеда. М., 1959; *Whitehead A. N.* Process and Reality. London, 1929.



КРИТИЧЕСКИЙ РАЦИОНАЛИЗМ К. ПОППЕРА И ЛОГИЧЕСКИЙ ЭМПИРИЗМ ВЕНСКОГО КРУЖКА

Венский кружок представляется олицетворением узкого позитивизма и остается символом, собравшим все догмы этого направления. Однако прошло достаточно длительное время, в потоке которого постепенно исчез накал первоначальных дискуссий его участников по поводу соотношения науки и метафизики, и настала пора освобождаться от тех ярлыков, которые они наклеивали друг на друга.

Возникновение Венского кружка можно датировать 1922 г., когда М. Шлик возглавил кафедру Маха. В 1925 г. в Вену приехал Р. Карнап. В 1928 г. группа сподвижников опубликовала манифест Венского кружка, в котором прежняя философия расценивалась как хаотическое переплетение систем и предлагалась, с целью преодоления нескончаемых споров, единая платформа, основанная на научном миропонимании. С 1930 г. издается журнал «Erkenntniss» («Познание»), в котором активно сотрудничали также члены берлинского Общества эмпирической философии Рейхенбах, Дубислав, Гемпель. Предпринималась попытка более тесного и активного сотрудничества с Л. Витгенштейном. К. Поппер, хотя и не был членом Венского кружка, не разделял мнения его представителей о бессмысленности философии, но своими дискуссиями оказал значительное влияние на эволюцию их исходных идей. В 1931 г. Карнап переезжает в Прагу, где сотрудничает с Ф. Франком, а в 1936 г. переселяется в США. В 1936 г. трагически погиб лидер Венского кружка М. Шлик (застрелен своим бывшим студентом психопатом на лестнице в здании университета). О. Нейрат переезжает в Англию. После войны только В. Крафт и Б. Юхос остаются верными движению и продолжают активную деятельность.

Неопозитивизм обычно характеризуют как соединение идей классического эмпиризма с новыми достижениями в области логической техники анализа языка. В результате догмы эмпиризма оказались в значительной степени смягченными, их натуралистический объективистский характер был снят, благодаря переходу от анализа вещных отношений и событий в языковую плоскость анализа предложений. В «Курсе позитивной философии» О. Конт характеризовал позитивное как действительное, нужное, точное, организованное в противоположность фантастическому и бесполезному. В манифесте Венского кружка к этому добавляются требования к научному языку, который объявляется основой достижения единства культуры. «Современное научное миропонимание, — писал О. Нейрат, — характеризуется связью с эмпирическими фактами, систематической экспериментальной проверкой, логическим объединением всех процессов с целью создания единой науки, которая может служить улучшению общего дела»¹. Единство знания можно считать главным в платформе Венского кружка, и особенно много сделал для его реализации Р. Карнап. Уже в своей первой работе «Логическое построение мира» он находит основу такого единства: физика и психология, науки о природе и науки о культуре могут объединиться в том случае, если переведут содержательный язык о «вещах», «переживаниях» и т. п. на формальный, описывающий структуры и отношения. «Интерсубъективный мир отношений образует, — писал Карнап, — предметную область науки»². Постулат единства не только догма позитивизма. Так или иначе его придерживались все классические философы. Члены Венского кружка стремились реализовать его на логической основе. Их программа состоит из следующих пунктов: 1. Требование единства; 2. Условием объединения законов науки в единую систему является единство языка; 3. Оно выполняется в форме редукции всех высказываний науки к интерсубъективному языку протоколов; 4. Тезис о единстве — это не только теоретический, но и практический постулат.

Поппер не принадлежал к числу сторонников такой программы. Единство знания он понимал в рамках более общей темы, которую можно назвать ростом знания: кто говорит «наука», тот говорит «прогресс», и наоборот. Знание, по его мнению, постоянно изменяется, оно развивается в процессе выдвижения смелых спекулятивных гипотез, которые конкурируют друг

с другом. Поэтому достижение единства науки на этой основе невозможно. Оно достигается иначе, путем элиминации ошибок, благодаря которому наука приближается к постижению истины. Таким образом, можно заключить, что основой единства науки выступает не заранее навязываемый идеал научного языка, а единство самой действительности, постигая которое науки все более сближаются друг с другом.

На пути к единству возникает множество препятствий и самое серьезное из них — специфика философского знания. Проблемы метафизики наиболее резко отличаются от объективных проблем науки. О чем спрашивает философия, когда обсуждает проблемы существования внешнего мира, бессмертия души или свободы воли? Старая метафизика решала эти вопросы как объективные. Логические позитивисты всесторонне проанализировали такое понимание и показали его бессмысленность. Метафизики заблуждаются, если думают, что такие слова, как «Безусловное», «Абсолют», «Причина мира», «Вещь в себе», «Я», «Ничто» и т. п., обозначают нечто реальное. В известной статье Карнапа «Преодоление метафизики путем логического анализа языка» утверждается, что метафизик и читатель его сочинений пребывают в заблуждении, когда приписывают им нечто реальное, и делается вывод: «В сфере метафизики, включая всякого рода философию ценностей и нормативные науки, логический анализ приводит к тому негативному результату, что все предложения этой сферы совершенно бессмысленны»³. Этот тезис высказывал и М. Шлик: «В метафизике имеют место лишь псевдопредложения — звучные, но совершенно бессмысленные слова»⁴. В целом оценка метафизики членами Венского кружка сводится к следующему: 1. Ее системы не содержат ни истинных, ни ложных предложений, что говорит о неприменимости к ней обычных критериев проверяемости; 2. Метафизика включает жизненно-практические установки, которые являются продуктом воспитания и жизненных обстоятельств и поэтому не поддаются рациональному обоснованию. Это открытие охладило полемический пыл, и постепенно сложилось достаточно мирное отношение к философии как к разновидности поэзии, выражающей чувства и настроения людей, но не имеющей никакого отношения к действительности.

Попперовское отношение к философии было несколько иным. С одной стороны, он искал критерий демаркации между философией и наукой, ибо хотел разграничить научные

предположения и спекулятивные принципы натурфилософии. Критерий верификации при этом явно не годился, так как метафизические принципы, как правило, находят подтверждение. Но в этом стремлении объяснять известное состоит слабость как метафизических, так и научных гипотез: они не имеют эвристического значения. Поэтому Поппер разграничивает не столько науку и философию, сколько догматическое и эвристическое знание. Так, например, он написал одну из интересных работ о творческой функции философских проблем в культуре. Поппер не склонен абсолютизировать науку. Если Карнап полагал, что наука никак не связана с жизненными проблемами (например, медицина вовсе не озабочена метафизической проблемой смерти), то Поппер видел связь между ними: «Этика не наука. Но хотя нет научного базиса этики, имеется этический базис науки и рационализма»⁵.

От классического эмпиризма неопозитивисты восприняли прежде всего идею базисного знания, которое не вызывает сомнения в своей истинности и может быть использовано в качестве проверочной основы гипотез и теорий. Старые эмпиристы опирались на факты, а способом их получения считали простые процедуры наблюдения и измерения. Однако, как обнаружила полемика с конвенционалистами, факты оказались весьма сложными эпистемологическими феноменами, в формировании которых используются как теории, так и другие внеопытные допущения общего характера. То же самое вскрылось и относительно наблюдения. Если сказать: идите и наблюдайте, то сразу возникает встречный вопрос: а что, собственно, наблюдать? Наблюдение протекает в рамках пространственно-временной метрики, предполагает выбор точки зрения, а также организуется и интерпретируется на основе философских допущений о различии субъекта и объекта и иных конкретных гипотез. После разрушительной критики конвенционалистов, показавших, что факты ничем не отличаются от остального знания и являются делом рук человека, а не какими-то мифическими естественными данностями, сохранение прежних посылок «бравого эмпиризма» было уже невозможным.

Неопозитивистская доктрина «непосредственно данного» на первый поверхностный взгляд кажется последовательно эмпиристской, ибо в ней сохраняются следующие допущения:

1. Реальная действительность, не искаженная субъективными факторами, фиксируется посредством чувственных восприятий и констатируется элементарными высказываниями;

2. Истинность элементарных высказываний устанавливается непосредственно наблюдением и не требует привлечения какого-либо опосредующего знания;
3. Элементарные высказывания расцениваются как абсолютно истинные, неизменные и непересматриваемые, образующие позитивный капитал знания, накопление которого свидетельствует о прогрессе науки. Однако все эти допущения необходимо расценивать в рамках принятой в неопозитивизме «лингвистической парадигмы» философствования, согласно которой мир воспринимается через призму языка. Поэтому упреки К. Поппера, а в дальнейшем и постпозитивистских авторов, не всегда достигают своей цели.

Отмеченные допущения позволяют квалифицировать неопозитивизм как разновидность философии «абсолютных начал», которая настаивает на существовании некой твердой архимедовской точки опоры для обоснования знания. Насколько правомерно такое допущение? История философии обнаруживает, что сомнение и скептицизм даже самого радикального толка так или иначе основываются на признании несомненного. Другое дело, что выступает в этом статусе: онтология указывает на совершенство бытия, религия — на мудрость Бога, а рациональная философия — на идеи чистого разума. В этом же ряду находит свое законное место и выбор эмпиристов: здоровая человеческая природа, практика, эксперимент — все они гарантируют истинность гораздо более убедительно, чем ссылки на невоспринимаемые идеи. Как доверительно утверждал Мур: посмотрите, вот это дерево, а это моя рука, как можно сомневаться во всем этом? Достоверное знание существует, но вопрос в том, как оно формируется. По мнению старых эмпиристов, его источником является сама реальность. Но члены Венского кружка были далеки от столь наивной веры. Реальность и опыт являются языковыми феноменами. Высказывания могут быть подтверждены только высказываниями, а ссылки на реальность значимы не более чем удары кулака по столу. Конечно, это высказывание Нейрата, близкое к позиции позднего Витгенштейна, характерно для зрелого периода развития логического эмпиризма, но и в ранних работах можно отметить постепенное становление нового эмпиризма.

Для эволюции доктрины логического эмпиризма важное значение имела дискуссия о природе эмпирического знания. М. Шлик и Б. Юхос первоначально полагали, что эмпирические высказывания обозначают внеязыковую реальность — непосредственно данное, они как бы приколоты к ним и являются констатациями объективных положений дел. К такой трактовке элементарных высказываний склонялся в своем «Логико-философском трактате» Л. Витгенштейн, эмпиристские убеждения которого были значительно преувеличены в предисловии Б. Рассела. По мнению О. Нейрата и Р. Карнапа, методология науки имеет дело только с высказываниями и не вправе ссылаться на саму реальность при обосновании знания. Она не касается вопроса о субъектно-объектном отношении и, следовательно, абстрагируется от проблемы реальности, которая стоит перед теорией познания. Таким образом, критериями отбора элементарных высказываний должно быть не «внешнее», а «внутреннее» значение: высказывания являются элементарными не потому, что констатируют «саму реальность» непосредственно, а потому что выражают узловые моменты в структуре языка науки. Все, что относится к материалу, а не к структуре, субъективно. Поэтому Карнап стремился изменить содержательный способ речи на формальный, если речь шла о проблеме познания.

Это обстоятельство имеет решающее значение для понимания проблемы «протокольных высказываний». Многие исследователи, и это характерно прежде всего для Поппера, подменяют их лингвистическую трактовку собственным натуралистическим пониманием и поэтому подвергают критике лишь собственные взгляды. Протокольные высказывания — это не сама действительность, опыт или переживания. Конечно, многие члены Венского кружка придерживались феноменалистской версии базисных предложений. Шлик считал, что базисные предложения имеют следующую форму: «В такое-то время, в том-то месте, при таких-то обстоятельствах переживается или наблюдается то-то»⁶. Негипотетичность базисных высказываний отстаивал и Б. Юхос. Однако все эти гносеологические преимущества базисного знания определяются не тем, что они как бы произведены самой действительностью, речь идет о структурном сходстве элементарных высказываний и объективных положений дел. Поэтому, выделяя «первичные» и «втор-

ричные» протоколы, соответствующие языкам наблюдения и измерения, Карнап обсуждает вопрос не о содержании переживаний, а о переводе: например, термин наблюдения «красный» переводится в физикалистский термин «частота световой волны равная X »⁷.

Одной из центральных проблем методологии науки Карнап считал проблему подтверждения, оправдания знания. Эта проблема сходна с попыткой ремонта корабля в открытом море, когда отсутствует твердое основание. Вместе с тем он верил, что хотя ни одно высказывание нельзя подтвердить или опровергнуть окончательно, можно контролировать степень их вероятности. Разработке тематики индуктивной логики подтверждения Карнап и посвятил свои последние годы жизни.

Поппер понимает проверку совершенно по-иному и к тому же проецирует свое узкое понимание на логический эмпиризм. Он интересуется действительным оправданием, ибо считает, что логическое обоснование одних высказываний при помощи других ведет к бесконечному регрессу. Кроме того, стратегия подтверждения представляется ему совершенно беззубой, способствующей консервации устаревшего знания и препятствующей прогрессу науки. Поэтому он склоняется к методу сомнения Декарта и теории опровержения Бэкона. Как известно, последний был озабочен проблемой устранения предрассудков и указал простой и эффективный способ борьбы с ними. Суть введенной им «огненной пробы» состоит в поиске опровергающих фактов. В работах Поппера содержится развернутое учение о фальсификации. Он подчеркивает определенность этой процедуры: если совпадение теории и опыта можно объяснить тем, что сам опыт интерпретируется на основе теории, то в случае их расхождения, считает Поппер, можно говорить о протесте самой реальности, которая говорит «нет» нашим предположениям.

В противоположность индуктивизму программы Венского кружка, Поппер выбирает дедуктивистский путь в методологии науки. Хотя невозможно позитивное подтверждение теории опытом, но опыт занимает центральное место в процессе проверки, ибо способствует критике предположений, фальсификации гипотез и ведет к росту знания. Привлекательность опровержения определяется его однозначностью, в то время как подтверждение повышает лишь степень нашей субъективной

уверенности, которая всегда остается лишь вероятной. Преимущество своей теории Поппер видит в решении проблемы истины. Как ни странно, ориентация на подтверждение и повышение вероятности теорий у Карнапа сочеталась с отказом от философской проблемы истины, как соответствия теории и действительности. Наоборот, исходный пункт попперовской концепции о принципиальной опровергаемости научных теорий уживается с допущением объективной истины: фальсификация ведет к уменьшению возможных ошибок и приближает к истине.

Подводя итоги обсуждению сходства и различия между фальсификационизмом Поппера и верификационистской методикой членов Венского кружка, можно сделать следующие выводы:

1. Если члены Венского кружка стремились к консервации «нормальной науки», то Поппер оценивает ее в аспекте развития и строит методологию, обеспечивающую рост знания.
2. Дисциплинарное единство наук, связываемое в неопозитивизме с построением единого языка, для Поппера является следствием методологического единства, которое обеспечивается критическим рационализмом и проявляется в борьбе за создание более совершенных теорий. Чем больше научных революций, тем выше степень рационализации.
3. Если члены Венского кружка не видели принципиальной разницы между верификацией и фальсификацией, считали, что они дополняют друг друга, Поппер не признавал этого и настаивал на преимуществах фальсификационизма. Между тем их различие во многом связано с непониманием друг друга. Поппер не принимал сомнений аналитиков и не считал эффективными меры предосторожности, направленные на разграничение формальных и содержательных вопросов, но именно вследствие этого его концепция негативного опыта содержит допущения наивного натурализма. Это обстоятельство особенно ярко проявилось в полемике Поппера с постпозитивистами, которые указывали на то, что как верификация, так и фальсификация в равной мере протекают в рамках тех или иных предпосылок и поэтому ни одна из этих процедур не может расцениваться как абсолютный критерий объективной истинности или ложности теории. Опровержение, как и подтверждение, в принципе может быть бесконечным, ибо в распоряжении теоретика имеются дос-

таточно эффективные средства защиты своей концепции от опровергающих свидетельств. Они вовсе не являются выражением протеста самой природы, а связаны с общими, и возможно неверными, интерпретациями.

4. Что касается самооенок самих участников дискуссий, то Карнап не придавал важного значения расхождениям, считая их «маленькой семейной ссорой». При этом он, судя по тому, что занимался в основном проблемами индуктивной вероятностной логики подтверждения, скептически относился к фальсификационизму, хотя и не выражал этого публично. Напротив, Поппер еще в полемике с издателями «Erkenntniss» подвергал критике их индуктивистскую программу⁸. Карнап завершает свою рецензию на «Логiku познания» Поппера следующими словами: «Миропониманию Венского кружка Поппер особенно близок, но в его представлении эти различия гораздо сильнее, чем они есть фактически»⁹.

ПРИМЕЧАНИЯ

O. Neurath. Wege der wissenschaftlichen Weltauffassung.-Erkenntniss. Bd. 1. S. 118.

Logische Aufbau der Welt. S. 200.

Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache. «Erkenntniss».Bd. 2. S. 220.

Erleben, Erkennen, Metaphysik.-Gesammelte Aufsätze. S. 16.

K. Popper. Die Offene Gesellschaft und ihre Feinde. Bd. 2. 1958. S. 293.

M. Schlick. Allgemeine Erkenntnislehre. B., 1925. S. 150.

R. Carnap. Die phusikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft. Erkenntniss. Bd. 2. S. 436.

K. Popper. Ein Kriterium des empirischen Charakters theoretischer Systeme // Erkenntniss. Bd. 3. S. 426 – 427.

R. Karnap. Karl Popper & Logik der Forschung // Erkenntnis. Bd. 5. S. 294.

ТОМИЗМ Э. ЖИЛЬСОНА И НЕОТОМИЗМ Ж. МАРИТЕНА

Католическая мысль, «полномочным представителем» которой по праву является Фома Аквинский, претерпевает в XX веке существенные трансформации. Это вызвано прежде всего изменением духовного климата и экономических условий западного мира. Именно поэтому необходимо если не переосмысление самого корпуса католических установлений, то, по крайней мере, современное сомышление с духовной традицией. Этот диалог в XX веке, как правило, ведется с томистской традицией.

Этот диалог преследует несколько целей. Прежде всего корректировка с учетом духовных достижений человечества взглядов и самой системы Фомы Аквинского, а также попытка нового ориентирования в господствующем капиталистическом строе (это предусматривает, в частности, диалог с рабочими, тотальный отход которых является, по признанию католического духовенства, подлинной трагедией XX века). Именно таковые цели, по сути, имплицитно или эксплицитно, пытались решить два выдающихся христианских мыслителя XX века — Этьен Жильсон и Жак Маритен. В этом параграфе мы и проследим их усилия на этом довольно трудном поприще.

Прежде всего что такое в XX веке быть томистом, придерживаться взглядов христианского средневекового мыслителя? Как вообще это возможно? Быть томистом, говорит Жильсон, это быть открытым истине. Но а если есть изменения истины? Что делать тогда? Меняются не только социальные, политические, экономические условия общества, меняются сами способы познания и отношения с миром человека. Фома Аквинский — это средневековье, и как можно использовать его доктрину сейчас?

В изменившуюся (по сравнению с XIII веком, когда жил Фома Аквинский) духовную ситуацию входят прежде всего достижения естественно-научного знания. И оба мыслителя пытаются если не вписать достижения науки в систему томизма, то, по крайней мере, согласовать концепцию Фомы Аквинского и естественно-научное знание. Оба идут примерно одинаковыми путями. Если в целом оценивать их отношение к наследию Фомы Аквинского, то можно сказать, что оба пытаются оценить ее критически. Так, Жильсон с симпатией относится к философии А. Бергсона, и не прочь, если бы нашелся мыслитель, который попытался бы приспособить эволюционизм и интуитивизм Бергсона к католической догматике. Однако, как он признается, для этого потребуется мыслитель ранга Фомы Аквинского. Маритен же предпочитает развивать в томизме те позиции, которые не были эксплицированы самим «Ангельским доктором», а именно осуществить своеобразный поворот этой средневековой концепции к современности.

Таким образом, в этом параграфе мы рассмотрим не столько диалоги между двумя мыслителями, а те интеллектуальные пути, которыми они следуют к единой цели: согласованию системы Фомы Аквинского и современности. Речь будет идти о различных дополнениях, комментариях и развитии системы Аквината.

Рассмотрим сначала попытку Жака Маритена. Вначале рассмотрим то, что он называет «критическим реализмом». В целом это система, опирающаяся на аристотелевско-томистскую концепцию познания. Критический реализм томизма предусматривает прежде всего разграничение между вещью и мышлением, т. е. это не тот реализм, который основывается на реальном существовании вещей, а на том реальном установлении, что существует дистанция между вещами и мышлением. Истина в критическом реализме есть соответствие духа с бытием, согласно которому, по словам Фомы, мы признаем за сущее то, что есть, а за несущее — то, чего нет. Структура реальности такова: есть нечто, что находится в духе, и то, что расположено вне его. Вещь в реальности бытийствует как собственно вещь. Как объект она дается лишь посредством деятельности духа. Следовательно, интеллекция производит разделение «внутри вещи» на объект и вещь реальности. Она же суть причина вида вещи. Это есть уже ступень, приводящая к понятию.

Таким образом, первоначально нужно разделить, отделить агенты реальности, участвующее в познании. Но дальше идти чисто интеллектуальным путем анализа сущего невозможно в XX веке, и Маритен отдает себе в этом отчет. Есть прежде всего массив естественно-научного знания. Однако естественно-научное знание не может стоять особняком, поэтому необходимо проследить весь массив знания, его структуру и его взаимосвязи с философским знанием и с откровением веры. Маритен действует в этой области, используя метод работы Фомы Аквинского и Аристотеля — «разложить все по полочкам». Всякое знание должно быть осмыслено как определенная ступень в единой исчерпывающей и всеохватывающей системе. И его работа так и называется «Ступени (уровни) знания». Теперь рассмотрим более подробно.

Основная интенция, как мы уже сказали, это дать каждому знанию свое определенное место, поэтому необходимо разделение, которое служит целью объединения, и лозунг Маритена звучит афористично: «Разделять, чтобы объединять». Необходимо прежде всего разделить, отличить одно знание от другого, и лишь тогда мы сможем на основе этого разделения соединить все знание в единую осмысленную и стройную систему. В этом смысле Маритен идет по стопам томистского реализма (в свою очередь, следующего «указанию» ап. Павла), который все сущее пытается рассматривать в единой фундаментально структурированной системе человеческого духа, касается ли это естественного или сверхъестественного порядков. Эта система должна быть сформована не исходя из человеческого «когито», поскольку в этом случае мы придем к субъективизму, а имея перед собой прежде всего телос своего построения, который и придает истинное значение всей системе — сверхъестественное знание божественного откровения. Ориентировка на эту высшую область позволит выявить и «бедность» самой философии и ограничить ее чрезмерные притязания — это *всего лишь* человеческая наука. Однако метафизическое знание — это не просто средство или цель естественно-научного знания — это его завершение. Но даже осмысленная таким образом она «не является дверью мистического созерцания. Этой дверью является человечность Христа, благодаря которой нам была благодать и истина»¹. А это уже сфера любви и веры.

Однако вернемся к проблеме знания. В естественно-научном знании нам даны прежде всего не сами предметы. Так называемые экспериментальные (индуктивные) науки имеют дело с тем, как эти предметы проявляются в нашем познании. Объект науки — то, что входит в естественно-научное знание, — не тождествен реально существующим предметам. Объект — абстрактен, он обладает необходимостью. Иначе говоря, объект экспериментальных наук универсален по самой своей сути. Согласованность универсального объекта науки и реального, сингулярного предмета можно осмыслить, считает Маритен, лишь в аристотелевско-томистской системе. В противном случае нас ожидает та ошибка, которую допускал разум еще в средние века — ошибка номинализма.

Другая ступень знания — это так называемые дедуктивные науки, науки философские или математизированные науки. И здесь мы вступаем в поле «нарастающей» интеллигибельности, которая, по словам Фомы Аквинского, всегда идет вместе с нематериальностью. Прежде всего нам необходимо выделить три ступени абстракции. Согласно этим трем модусам абстракции, мы разделяем область сущего как предметно предстоящей познающему. Первый уровень абстракции позволяет рассматривать единичные предметы как подчиненные принципу индивидуации, т. е. как индивидуальности целого. И эта область Физики. Второй уровень состоит из двух оставшихся модусов абстракции — это *astractio totalis*, или абстракция, позволяющая нам выводить из каждого сущего нечто всеобщее (например, из Петра — понятие человека), и *abstractio formalis* или экстрагирование, или абстрагирование умопостигаемых типов, которые потом и становятся сущностью объектов знания. И эта область Метафизики. В целом все эти принципы абстракции разделяют и формуют саму конфигурацию и иерархию знания.

Если суммировать рассуждения Маритена по поводу структуры знания, лучше воспроизвести его иерархию наук:

1. Первая, или низшая область — это внутринаучная область эксперимента.
2. Далее идет область наук, которая подразделяется на три области:
 - а) эмпирические (но нематематизированные) науки,
 - б) физико-математическое знание,
 - с) математика.

3. Философия, которая разделяется, в свою очередь, на две области:

- а) Философия природы,
- б) Метафизика.

Маритен не ограничивается простым описанием этой структуры, он выявляет внутренние связи внутри области знания. Так, например, первый уровень (физика), который не совпадает с первым уровнем таблицы наук (экспериментальная область) — это оперирование с чувственным бытием, эта сфера соотносится одновременно с областью эмпирических наук и философии природы. Вторая область (количественное постижение) — это и математика и физико-математическое знание. Высшая область — это, естественно, метафизика, которая является регуляционной по отношению ко всем прочим, низшим областям знания. Однако любая более высшая область является регуляционной по отношению к предыдущей, низшей.

Что важно выделить, это следующее — любая высшая ступень знания не подчинена предшествующей. Таким образом, философия не контролируется физикой или экспериментированием. Бесполезны поэтому попытки критического изменения философии с помощью метода или результатов экспериментальных наук или математики. Подобное рассуждение применимо и в отношении метафизики-теологии. Хотя метафизику сближает с теологией общая ананозитическая интеллекция, которая проникает и постигает сверхрационально и интуитивно бытие или приоткрывает для познания область абсолютного, однако богопознание (теология) «одушевлено» совершенно иными основаниями. Теология, как более высшее «знание», не может контролироваться ни наукой, ни метафизикой. В свою очередь, сама теология подразделяется на две ступени — рациональное постижение Бога и мистическое.

Как уже указывалось в начале параграфа, Маритен не только анализирует и развивает традиционные для Фомы Аквинского пространства, в которых происходит осмысление метафизических, естественно-научных или теологических проблем, он пытается продумать, руководствуясь томистскими установками, те области человеческого бытия, которые не были рассмотрены великим схоластом, но которые наиболее значимы для нашего времени. Это прежде всего человек, его место в мире, его свобода, государство и т. п.

Свои взгляды в этой области Маритен называет интегральным гуманизмом. Гуманизм прежде всего неотделим от цивилизации и культуры. Он предусматривает и определенную направленность — направленность на трансцендентное, на превосхождение. Гуманизм, кроме того, понятие довольно широкое. Даже сами вещи человек очеловечивает, любя скрытое в них бытие. Но интегральный гуманизм, в отличие от других видов гуманизма, это не просто сакральное, секуляризованное, мирское и т. п. Это именно интегральное единство, которое не забывает о той миссии, которую должен нести человек, как создание божье. Однако в нем необходим учет и реалий нашего дня. Вот как описывает Маритен этот новый вид гуманизма: «Новый гуманизм не имеет ничего общего с буржуазным гуманизмом, он силен тем, что не обожает человека, но реально и действительно уважает человеческое достоинство и поддерживает общие требования личности; для нас этот гуманизм ориентирован на социально-историческую реализацию заботы о человеке, о котором говорит Евангелие, при этом человеческое не должно существовать лишь в духовном плане, но воплощаться и идти к достижению идеала братского сообщества. Новый гуманизм не требует того, чтобы люди жертвовали собой ради расы, класса или нации, ради их развития и процветания; он требует наилучшей жизни для людей и конкретного блага для сообщества человеческих личностей; он призывает к смиренной истине, к братской дружбе, к их воплощению — ценой постоянного напряжения сил и определенной бедности — в социальном строе и в структурах общественной жизни; только идя таким путем, этот гуманизм сможет взрастить человека в общности и стать героическим гуманизмом»².

Теперь обратимся к развитию томизма Этьеном Жильсоном. Во второй главе мы уже рассматривали основные моменты его творчества, поэтому в данном параграфе постараемся либо дополнить, либо использовать сказанное в суммированном виде.

Для Жильсона, как и Маритена, Фома Аквинский — образец интеллектуального совершенства. Его методология современна, т. е. методы, используя которые Аквинат анализирует все сущее, представляются для французского мыслителя образцовыми и непреходящими. Задача согласования естественно-научного знания, философии и теологии была решена Фомой, причем в довольно совершенном виде, и может быть применена

и в наше время. Аргументация Жильсона подобна аргументации Маритена в этом вопросе. Вот как описывает Жильсон проблему соотношения теологии, философии и науки, естественно, примат в этой структуре принадлежит теологии как более высшему знанию: «...Наша теология должна включать в свое знание о Боге сведения обо всей совокупности бесконечного бытия, поскольку последнее зависит от Бога; тем самым она включает в себя также всю совокупность наук, которые разделяют с ней знание о бесконечном бытии. Теология отстаивает свое право на эти науки постольку, поскольку она рассматривает их как части своего собственного предмета. Те знания, которые она получает от этих наук, если она рассматривает их в качестве включенных в Божественную науку, не более „натурализируют“ ее, чем знание Бога о всех вещах, компрометирующих его Божественность... Таким образом, теология занимает высшую ступень в иерархии наук, подобно тому как Бог является вершиной бытия. На этом основании теология выходит за рамки всех различий и границ, которые она включает в свое целое, но при этом не смешивает их. В своем превосходстве она соединяет в себе все человеческое знание в той мере, в какой его включение представляется уместным»³.

Теология при этом вовсе не обязательно схоластична, замечает Жильсон и тут же поправляет: «если мы примем следующее фундаментальное положение: все может быть включено в теологию такого рода, причем она не утратит своей сущности»⁴. Жильсон не против сравнения теологии с «общим чувством», тогда как остальное знание представляется как остальные человеческие чувства. Теология получает от остальных наук данные, но осмысливает их именно она, поскольку лишь она способна обозревать целое, ибо находится на вершине человеческого знания. Философские и естественные науки различаются в соответствии с исследуемым предметом и подчиняются единой и возвышенной науке (естественно, теологии). «Томизм, — пишет Э. Жильсон, — созданный при помощи различных философских заимствований, не более эклектичен, чем единое знание, принадлежащее „общему чувству“, которое основывается на данных пяти чувств. Теология св. Фомы может использовать философские знания различного происхождения, но она не сводится к ним. Теология отбирает и дополняет их; именно ей известна та, недоступная для философии, точка схож-

дения, к которой все эти знания тяготеют, сами того не подозревая. Ни одно из учений, которые были восприняты томистской теологией, не проникает в эту теологию до тех пор, пока она не преобразует их в свете веры и слова Божия. Те экзегезы, которые историк философии разоблачает как чрезмерные домогательства или нарушение научных норм, не являются, с точки зрения теолога, ни чрезмерностью, ни ошибкой; скорее уж их следует рассматривать как призыв, с которым теолог обращается к философам, — призыв обменять их истину на Истину с большой буквы»⁵.

Таким образом, Жильсон, как и Маритен, придерживается фундаментальной дистинкции Аквината, разделяющей, с одной стороны, различные знания согласно их объекту и, соответственно, методу работы с этими объектами и соединяющей эти же области в едином подчинении, сначала метафизики или первофилософии, а затем и теологии. Та же неплодотворность, которая была свойственна схоластике после Фомы Аквинского, происходила не из-за чрезмерности реализма, который должен установить дистанцию между субъектом познания и объектом, а, наоборот, благодаря недостаточной последовательности проведения принципов томистского реализма.

В конце нашего анализа творчества Жильсона упомянем о его работах, посвященных анализу современного искусства и проблемы массовой культуры. В отличие от традиционалистски настроенных христианских мыслителей, Жильсон более осторожен в оценке самой проблемы репродуцирования уникальности искусства. Жильсон видит амбивалентное положение современного искусства, которое направлено на популярность и массовость, с одной стороны, но — как произведение искусства оно единично, уникально и говорит об истине. В массовости воспроизведения произведений искусства (радио, пластинки, фотография) нет, по сути, ничего дурного, ибо оно таким образом направлено на каждого. Это же относится и к воспроизведению феноменов, традиционно относящихся к сфере религии. Но необходимо всегда иметь при этом в виду, что речь идет скорее об информации о нетленных ценностях, чем о самих ценностях.

В заключение хотелось бы сказать и несколько слов об оценках друг друга этих двух мыслителей. В целом и тот и другой с симпатией относятся к исследованиям другого. Различия,

конечно, есть, но они не столь существенны. И дело не в том, что они по-разному называют свои подходы. Речь идет о частностях. Так, например, Жильсон отмечает, что реализм томизма — это «методический» реализм, в противовес «наивному» реализму современности. Принятие этой интеллектуальной позиции предусматривает *возвышение* над идеализмом, который приводит, как показала история философии, к солипсизму и агностицизму. Согласно же Маритену, система томизма вовсе не обязательно должна *превосходить* заблуждения идеализма. Догматика существует не только как реакция против ересей, а прежде всего как позитивное утверждение.

ПРИМЕЧАНИЯ

Distinguer pour unir au les degres du savoir. Paris, 1939. P. 26.

Маритен Ж. Философ в мире. М., 1994. С. 56.

Там же. С. 82 – 83.

Там же. С. 83.

Жильсон Э. Философ и теология. М., 1995. С. 86 – 87.

**ИНДИВИДУАЛЬНОЕ
САМОУТВЕРЖДЕНИЕ П. ТИЛЛИХА
И «КОЛЛЕКТИВНОЕ»
ЭВОЛЮТИВНОЕ СПАСЕНИЕ
Т. ДЕ ШАРДЕНА**

Если охарактеризовать тезисно основное отличие протестантского миропонимания Пауля Тиллиха и католицизм Тейяра де Шардена, то суть здесь заключена в подходе к проблеме индивидуальности: для протестанта Тиллиха важно личностное усилие, которое направлено лишь на личностное «общение» с Богом, для Шардена — индивидуум может восприниматься лишь как часть целого универсума. Именно поэтому в принципе можно редуцировать его систему к части более полной системы Шардена, что мы и попытаемся сделать в данном параграфе. Диалог ведется, и это нужно учитывать сразу, христианином (Тиллих или Шарден) прежде всего с Богом.

Вначале остановимся на взглядах Тиллиха. В XX веке его имя ассоциируется с его книгой «Мужество быть», а сама система в целом может быть если не охарактеризована этим названием, то по крайней мере воспринимается как расширенное толкование этого девиза. Но что же такое это «мужество быть» применительно к христианству и, в частности, к «протестантской этике»?

Прежде всего мужество быть имеет два измерения: этическое и онтологическое: «Онтологическая проблема природы бытия может быть поставлена как этическая проблема природы мужества. Мужество может открыть нам, что такое бытие, и бытие может открыть нам, что такое мужество»¹. Утверждение бытия — это не только, таким образом, онтологическая проблема, это и этическая проблема по преимуществу. В мужестве утверждения этическое и онтологическое соприкасаются, ибо мужество есть утверждение сущности человека, его природы, его цели.

Постигать же мужество, как и все сущее, мы можем исторически, понятие мужества в разные периоды истории человека было разным и отражало само положение человека в мире и его самопостижение. Так, мужество стоиков «предполагает подчинение личностного центра Логосу бытия: это участие в божественной силе разума, запредельной миру страстей и тревог. Мужество быть — это мужество утверждать собственную разумную природу вопреки тому, что в нас противодействует ее соединению с разумной природой бытия как такового»². Это утверждение Логоса человеческого бытия основывается на негации страстей, и прежде всего страха смерти и неумолимости судьбы. Это мужество ставило их не только выше судьбы и смерти, но даже и выше богов: стоик пребывает и над судьбой и над богами. Но это мужество ограничено, поскольку стоик не знает опыта отчаяния личной вины. Стоика не интересует то, что лежит вне круга его личных обязанностей, он в определенном смысле самодоволен. Его мужество — это мужество самоотречения.

Как это ни удивительно, к сходным выводам приходит и Спиноза, хотя для него мужество есть соучастие в «бесконечной духовной любви, посредством которой созерцает и любит Себя Бог, и любя Себя, любит все, что принадлежит Ему, т. е. человека»³. Самоутверждение человеческого существа есть причастность к божественной силе. Но выводы, как мы знаем, у Спинозы аналогичны выводам стоиков: это путь отречения, а не спасения.

Подлинный смысл мужества как утверждения бытия может быть обнаружен лишь в христианстве. Но этот смысл обретается при осмыслении экзистенциального положения человека. Само же осмысление экзистенциального положение человека, с вытекающими отсюда моментами тоски, страха, тревоги и т. п., попадает в «поле зрения» лишь в определенный период человеческой истории. Вопрос о бытии, который ставится прежде всего нашей эпохой, есть вопрос и о небытии. Бытие имеет внутри себя небытие, как нечто вечно присутствующее в нас, но что вечно преодолевается в процессе Божественной жизни. Человек — «тревожащееся» существо, тревога входит в самую сущность человеческого существа, ибо тревогу «вызывает не абстрактное знание о небытии, а сознание того, что небытие входит в наше собственное бытие»⁴. «Тревога — это конечность,

пережитая как собственная конечность»⁵. Тревога — это не страх, ибо при страхе мы имеем объект страха, мы можем подготовиться и мужественно принять судьбу, тревога же не имеет своего объекта, ибо ее «объект» — мы сами в своей сущности.

Существует, согласно Тиллиху, три типа тревоги, иначе говоря, он выстраивает своеобразную диалектику тревоги. И эта диалектика тревоги есть определение человека через небытие. Первый вид тревоги — это тревога судьбы и смерти. Но сами «объекты» тревоги судьбы и смерти заданы самой нашей экзистенциальной включенностью в мир, их исток — само положение человека. Небытие угрожает человеку и в его цельности, т. е. оно угрожает онтическому и духовному его самоутверждению, отсюда вырастает другой вид тревоги — тревога пустоты и бессмысленности. По своей сути — это утрата смысла. Эта утрата смысла дается прежде всего с утратой того Смысла, который и дарует смысл всем смыслам. Эта тревога заключена в конечности человеческого существа и реализуется в различных видах отчуждения человека. Третий вид тревоги, который угрожает моральному самоутверждению человека, — это тревога вины и осуждения.

Три типа тревоги, пережитые в своей предельной форме, приводят к отчаянию. Небытие, кажется, уже полностью поглотило бытие и лишило его самоутверждающей силы. Но в отчаянии раскрывается само сущностное положение человека, ибо сама жизнь его есть постоянное усилие избежать отчаяния. Именно тревога толкает нас к мужеству самоутверждения, поскольку альтернатива одна — отчаяние. Мужество противостоит отчаянию, не просто упраздняя его волевым усилием, а вбирая его.

Проблема экзистенциальной тревоги — ведущий мотив философии XIX – XX веков. Достаточно упомянуть имена Кьеркегора, Шестова, Хайдеггера, Сартра, Ясперса, Фрейда. Это ощущение — симптом нашего времени. Этот симптом возникает, когда чисто рациональное постижение человека оказывается недостаточным, когда «возникает» проблема человека, и в этом, безусловно, Тиллих прав. Но эта проблема может быть решаемая по-разному. Тиллих настаивает на религиозном подходе, который дает возможность отыскания опоры, на которую можно опереться. «Великое мужество быть, которое создала религия, выражает всего лишь желание человека ограничить

собственное бытие — и укрепить это ограничение силой религии»⁶. Сила утверждения, которая есть сила самой жизни, не может быть рассмотрена вне отрыва от интенциональности (имеется в виду так называемая средневековая интенциональность, или отношение к смыслам). Жизненная сила проявляется в том, что она может превосходить саму себя, т. е. быть творческой.

Вместе с тем существует несколько попыток преодолеть тревогу путем ограничения своей сущности и свободы. Это — мужество быть частью. Формы этого мужества быть частью — полуколлективизм церкви, демократический конформизм, а также те формы, когда человек почти полностью отказывается от своей свободы, — тоталитаризм фашизма и коммунизма. Этим видам своеобразного отказа противостоит нарастающий в наше время индивидуализм, который лишь по своей форме можно принять за действительное решение проблемы тревоги.

Своеобразными формами быть самим собой являются экзистенциальные позиции разных мыслителей. Но по своей сути экзистенциализм в XX веке есть лишь предельное выражение тревоги бессмысленности и попытка принять эту тревогу в виде бунта. Действительно, в XX веке человек утратил цели, созданный им мир поглотил своего создателя, он становится лишь функцией созданной им же самим функции (машинерия). Восстановление самого человека, считает Тиллих, возможно лишь в опыте личной встречи с Богом. Это есть личное приобщение к источнику мужества. Без Бога нет безусловной опоры. Но «диалог» с Богом и соприкосновение с источником бытия, а значит и мужества, есть индивидуальное усилие, и в этом отношении Тиллих — правоверный протестант. Мужество реформаторов, которое является своеобразным идеалом мужества, — это «не мужество быть самим собой, но и не мужество быть частью, оно превосходит и объединяет их»⁷. Это есть мужество принять себя как принятого, несмотря на свою неприемлемость.

Человек не может быть не грешником, и принятие его Богом не есть упразднение его вины и греха. «Целитель, который пытался бы убедить исцеляемого в том, что тот в действительности и не был виноват, сослужил бы ему очень плохую службу. Он помешал бы ему тем самым принять свою вину в собственное самоутверждение. Но его долг в том, чтобы помочь преобразовать смещенное, невротическое чувство вины в ис-

тинное, переместить вину, так сказать, в правильное место, а не в том, чтобы убеждать, будто вины вообще нет. Он принимает пациента в свое общение, ничего в нем не осуждая окончательно и ничего не покрывая»⁸.

Мужество быть — это процесс раскрытия природы бытия, когда проясняется, что самоутверждение преодолевает отрицание, небытие, ничто. Это есть сила утверждения. Этот акт силы является, по сути, доказательством существования Бога, поскольку мы утверждаем силу бытия в его источнике. Последний и первый источник мужества — это Бог-над-Богом. Почему же не просто Бог теизма? Бог по своей сути — выше всякой схемы и понимания, он не является ни субъектом, ни объектом, поэтому корректнее говорить о Боге-над-Богом.

Теперь рассмотрим проблему активного утверждения бытия у Тейяра де Шардена. Однако для этого нам необходимо немного остановиться на его эволютивной концепции, ибо сама вынесенная для рассмотрения проблема может быть осмыслена лишь исходя из целостной картины его системы.

Прежде всего система Тейяра де Шардена — это своеобразное эволютивное видение мира. Сам феномен человека может быть осмыслен лишь исходя из общеэволютивного процесса космоса. Этому эволютивному видению мира препятствует искаженное постижение мирового процесса. Но если мы сможем «отделаться от тройной иллюзии незначительности, плюральности и неподвижности, как человек без труда занимает возвышаемое нами центральное место — вершину (на данный момент) антропогенеза, который сам венчает космогенез»⁹. Важно поэтому понять сквозное развитие, импульс которого можно обнаружить уже в самой примитивной материи. Дальнейшее развитие лишь проявляет исходные посылки. Все три качества материи — множественность, единство, энергия — получают свое развернутое развитие и разрешение в эволютивном процессе. Кроме этих характеристик необходимо выделить еще два других свойства, которые значимы как для системы Шардена в целом, так и для рассматриваемой нами проблемы в частности. Это два вида энергии, которые присутствуют в самой сердцевине материи. Речь идет о так называемой тангенсиальной энергии и энергии радиальной: «в каждом элементе-частицы эта фундаментальная энергия делится на две составляющие: тангенсиальную энергию, которая связывает данный элемент со всеми

другими элементами того же порядка (т. е. той же сложности и той же «внутренней сосредоточенности»), и радиальную энергию, которая влечет его в направлении все более сложного и внутренне сосредоточенного состояния»¹⁰. Эти два вида энергии находятся в диалектическом взаимодействии, их же взаимодействие приводит к усложнению строения универсума вплоть до высшего полюса мира — «точки Омега». Это же взаимодействие позволяет говорить о изначальной включенности свободы и энтропии в материю, что потом разворачивается, через ступени доорганики и жизненного эволютивного процесса, в свободу человека.

Но и человек не является вершиной зарождающегося в недрах материи процесса. Само существование человечества может быть осмыслено и, следовательно, оправдано лишь как этап, как ступень, на которой формируются определенные задатки дальнейшего движения. Прежде всего человек обладает сознанием. Но сознание человека — это лишь часть формируемого сверхсознания. Вот как описывает этот этап Шарден: «Гармонизированная общность сознаний, эквивалентная своего рода сверхсознанию. Земля не только покрывается мириадами крупинок мысли, но окутывается единой мыслящей оболочкой, образующей функционально одну обширную крупинку мысли в космическом масштабе. Множество индивидуальных мышлений группируется и усиливается в акте одного единодушного мышления. Таков тот общий образ, в котором по аналогии и симметрично с прошлым мы можем научно представить себе человечество в будущем, то человечество, вне которого для земных требований нашего действия не открывается никакого земного исхода»¹¹. Сверхсознание не есть, однако, некое безличное образование. Универсум грядущего — это сплав личного (или централизованного) и «всеобщего», которые возрастают в одном и том же направлении, сохраняя себя в своем превосходжении. Этот этап — уже сверхпланетарный.

Теперь остановимся на проблеме активного утверждения бытия. Если для Тиллиха проблема утверждения бытия является как бы «высшей» проблемой, то для Шардена — активное самоутверждение не может быть рассматриваемо изолированно, вне рамок общего процесса. Эта проблема приобретает вид «обожения активности».

Человеческая жизнь, согласно Шардену, состоит из двух областей — сферы активности и сферы пассивности. Для Шар-

дена важно не только вписать две эти сферы в единый эволютивный процесс, но и оправдать их с точки зрения христианина, католика. Проблема «обожения человеческого усилия» довольно принципиальна для Шардена, ибо католицизм представляется как религия, которая пропагандирует отказ от земного во имя «горнего». Шарден настаивает, что истинное христианство должно быть рассматриваемо как примиренная разумная любовь к миру и беззаветная любовь к Богу.

Это примирение должно быть основано на нескольких принципах, которые суть принципы спасения:

«Икономия спасения (т. е. обожения) наших дел кратко может быть выражена так:

Всякая душа в недрах мира принадлежит Богу во Христе.

Но, с другой стороны, любая, даже материальная, реальность вокруг каждого из нас принадлежит нашей душе.

Таким образом, всякая осязаемая реальность вокруг нас принадлежит, посредством нашей души, Богу во Христе»¹².

Эти принципы — суть пока отправная точка, с которыми должно согласовываться дальнейшее рассуждение. Необходимо помнить, что Богу нужны лишь наши души. В каждой отдельной душе Бог спасает весь мир, который преломляется в ней совершенно уникальным и своеобразным способом. Но наши души не даны изолированно, они должны быть рассмотрены лишь как часть целого: часть универсума и часть общекосмического эволютивного процесса. Именно тогда мы можем говорить о цели, которая формирует человека. «Итак, — настаивает Шарден, — цель жизни каждого человека состоит не в одном лишь послушании и покорности. С их помощью он должен создать, начиная с наиболее природной своей сферы, некое творение, «деяние», куда войдет частица всех элементов Земли. Он созидает свою душу на всем протяжении своего земного существования, и в то же время он участвует в другом созидании, в другом «деянии», которое бесконечно превосходит перспективы его личного становления и вместе с тем направляет их, тесно с ними переплетаясь, — в становлении мира»¹³.

В своем действии, считает Шарден, я соединяюсь с творческой энергией Бога, совпадаю с ней и делаюсь не только ее орудием, но и живым ее продолжением, я становлюсь со-творцом. Всякое возрастание моей активности, как активной любви и со-творчества, открывает путь к высшему становлению меня как

личности и через меня всей природы. Я участвую в своеобразной «евхаристии» Бога. Нужно только увидеть, что здесь нет ничего мирского, а вернее, все мирское нужно увидеть в свете Божественной любви. Таким образом, речь идет о преобразовании нашего усилия. «Едите ли, пьете ли...», никогда ни в каком случае не соглашайтесь делать ничего, в чем вы сначала не увидите созидательной ценности и значения во Христе Иисусе и чего не станете всеми силами реализовывать»¹⁴. Речь, таким образом идет об освящении человеческого усилия. Этот путь активного преобразования есть по сути вселенский, путь преобразования всех частиц универсума.

Однако обожение активности — это не все в этом процессе. Поскольку речь идет о со-творчестве, нужно не упускать из виду другого «агента» со-творчества — Бога. Бог преобразует нас, преобразая нашу суть и материальный состав. Даже наши страдания Он преобразует, для того чтобы они реально могли служить нашему совершенствованию. Но наше умаление самих себя есть покорность в активности. «Для христианина в высшей степени важно понять и осуществить в жизни покорность Воле Божией в активном, единственно верном смысле...»¹⁵. Именно поэтому наша пассивность оказывается активностью, причем активностью «на пределе» всех душевных и физических сил.

Эта активная деятельность созидает Божественную Среду, Центр которой — Бог. В Божественной среде все ее составляющие, не теряя своей индивидуальности, соприкасаются друг с другом в том, что в них есть самое истинное, непреходящее и глубинное. В этой среде речь о том, чтобы соединиться, оставаясь собой. Но более того: «Мы можем погрузиться в Бога, лишь продолжив самые индивидуальные особенности нашего внутреннего устройства за их собственные пределы»¹⁶. Но эта Божественная среда образована прежде всего Божественным Всеприсутствием. Это Соприсутствие проникает в нас, созидает нас и хранит. Это, по сути, есть Божественная Евхаристия:

«Все причастия на протяжении жизни человека образуют единое Причастие.

Все причастия ныне живущих людей образуют единое причастие.

Все причастия всех людей в настоящем, прошлом и будущем образуют единое Причастие»¹⁷.

По сути, это есть спасение, но это спасение возможно лишь как общее спасение, оправдание индивида возможно лишь вместе со спасением всех избранных. Усилия праведных должны соединиться в этой Божественной среде. И в этом коренное отличие системы Шардена от взглядов Тиллиха, где индивид «застревает» лишь на личном спасении, личном диалоге с Богом. Во многом эта идея напоминает идеал «соборности» в русской религиозной мысли. Особенно эти параллели видны в той любви, которая ведет индивида к утверждению себя, — в утрате себя в этой Божественной Среде, как ее описывает Шарден. Но об этом в данном исследовании говорить не место.

ПРИМЕЧАНИЯ

Тиллих П. Мужество быть // Символ. 1992, Париж. № 28. Декабрь. С. 8.

Там же. С. 15.

Там же. С. 20.

Там же. С. 28.

Там же. С. 28.

Там же. С. 50.

Там же. С. 103.

Там же. С. 105.

Шарден Т. де. Феномен человека. М., 1987. С. 39.

Там же. С. 61.

Там же. С. 199.

Шарден Т. де. Божественная среда. М., 1992. С. 17.

Там же. С. 21.

Там же. С. 26.

Там же. С. 50.

Там же. С. 78.

Там же. С. 84.

ТЕОНОМНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ М. ШЕЛЕРА И М. БУБЕРА

М. Шелер (1874 – 1928) — трагический философ переломной эпохи европейской истории. Его преждевременная смерть, наступившая в результате длительной бессонницы, воспринималась как большая нравственная утрата, ибо смолк голос человека, призывавшего общество к единению и солидарности на основе высших духовных ценностей.

Причисленный к плеяде ранних «социологов познания», М. Шелер был на самом деле, может быть, одним из последних представителей духа немецкой академической философии, которые считали своей обязанностью осветить с трансцендентально-метафизических позиций вопросы не только познания, но и жизни. Шелер и Хайдеггер принадлежат к талантливым ученикам Э. Гуссерля и отличались творческим и критическим восприятием идей учителя; вступив в молчаливое интеллектуальное соревнование друг с другом, они надолго определили проблемы философии XX столетия.

Работа «Сущность и формы симпатии» (1923) является ярким примером возможностей феноменологической теории, которая первоначально применялась Гуссерлем для анализа интеллектуальных актов сознания, а затем была применена Шелером для раскрытия трансцендентально-метафизического содержания эмоциональных, волевых, ценностных феноменов сознания. Эта работа не получила настоящего признания, и вполне возможно, что потребуется небольшое число для обозначения ее вдумчивых читателей. Отчасти это связано с утратой культуры философского академизма и вкуса к метафизике, отчасти с теми сложными переплетениями и взаимосвязями феноменологии, теономной антропологии, биологическими

импровизациями, а также творчески переработанными элементами ницшеанства, фрейдизма и различных традиций истории культуры Запада и Востока. При всем этом Шелер близок по духу и даже по содержанию своих сочинений целому ряду русских религиозных мыслителей и сторонников феноменологии (Соловьев, Розанов, Шпет, Бахтин и др.). Человек, его место в мире, положение в бытии и отношение к Богу — центральные вопросы философской антропологии. *Философия человека* исходит при этом из нетрадиционно-метафизического определения самой сути философствования, которое понимается не просто как рассмотрение и анализ бытия как бы извне, с позиции нейтрального наблюдения, а как соучастие и сотрудничество человека в жизни мира, исполнение сверхмировых ценностей, причастность к абсолютному, солидарность со всем существующим. Человек — единственное существо на Земле, благодаря которому мир находит свое самосознание. Именно поэтому, изучая человека, философская антропология находит ответ и на традиционный вопрос метафизики о том, что есть абсолютно сущее бытие. Относительно бытия возможны активная и пассивная позиции: мир нуждается в совершенстве или мир совершенен — вот одна из старых дилемм как философии, так и религии. Акт философствования М. Шелер понимает как смирение, готовность служить вещам, миру и Богу, человек — активный соучастник мира, и это дает основания для самотрансцендирования человека, для обожествления человека. В отличие от восточно-православного понимания этого процесса в духе богочеловека, Шелер близок к концепции человекобожества.

Философская антропология стремится синтезировать научные данные о происхождении человека, биологический и антропологический материал с доказательством ориентации человека на сверхземное бытие, на абсолютное знание и вечные ценности. Отсюда органичная связь философии и религии, выражающаяся в поиске сопричастности божественному, в поиске путей святости человека.

Феноменологическая редукция и христианский аскетизм. Если Гуссерля больше интересует феноменология как метод и путь построения строгой науки, то его ученика М. Шелера — как способ оторваться от земного и возвыситься до божественного, которое забыто человеком. До всякого возможного опыта

может быть открыта очевидность сущности, которая сама себя представляет. Она открывается на основе феноменологической редукции, важнейшей ступенью которой является *акт идеации*. Например, если ощущается боль или переживается какое-либо психическое чувство, воспринимается какой-либо предмет, то вместо того чтобы спрашивать, как возникли данные психические феномены, что реально они значат и т. п., необходимо их дистанцировать, абстрагироваться от вопроса о реальности этих чувств и спросить, что они есть сами по себе и как возможны. Примеры подобных актов идеации Шелер видел, например, в прозрении Будды. В отличие от Гуссерля, Шелер не ограничивает интенциональность только рефлексивными актами, а полагает, что и другие состояния духа — любовь, вера, святость, надежда, покаяние и т. п. — направлены на идеальную сущность, в качестве которой могут выступать не только идеи, но и ценности. Другое важное отличие состоит в том, что феноменологическая редукция не ограничивается воздержанием от суждений о реальности, а осуществляется как освобождение от витальных страстей, жизненного порыва, биологических, социологических и других детерминаций. Способность отличать сущность от существования и исполнять ее в акте идеации — фундаментальное качество человека.

Человеческое познание идет не от эмпирии, а от непосредственного постижения сущности. Сходство феноменологии с богопознанием состоит в том, что сверхчувственная интуиция отделяет случайное от необходимого, позволяет усматривать в являющемся существенное. Отсюда техника феноменологической редукции чем-то напоминает апофатическую теологию; она показывает и снимает то, чем сущность не является, а также аскетику: отказ от себя во имя Бога, постижение сущности есть путь к обожествлению человека.

Шелеровская концепция феноменологии, согласно которой акт существования ничего не дает чистой идее, находит продолжение в общей теории человека, согласно которой центром личности выступает дух, бессильный и свободный, относительно телесных и витальных аффектов, зато способных направлять волю человека на осуществление тех или иных поступков. Благодаря духу индивид возвышается до божественных ценностей и, таким образом, становится человеком, облагораживает окружающую действительность, стремится к красоте телесного облика и доброго сердца.

Шелеровская феноменология является не просто своеобразной аскетикой разума и духа, но и служит открытию чистой, бесстрастной любви к бытию и ценностям. *Духовная любовь* — своеобразное эмоциональное априори, интенциональное чувство, направленное на высшие ценности, несомненно связано с известным положением «Бог — это любовь» (Ев. от Иоан.). Вечно струящийся от Бога поток любви и ответная человеческая любовь задают динамику человеческой личности. Благодаря любви она становится соучастницей бытия и его центра — Бога. Благодаря порядку любви человек приобщается к Богу и затем к другим людям, ценностям, вещам. В отличие от платоновской концепции эроса, шелеровская интерпретация любви настаивает на ее бесстрастном характере и раскрывает ее как спокойное обладание полнотой бытия. Динамический аспект любви характеризуется не влечением и эффектами, а стремлением к сущности и к ценности. Любовь имеет творческую природу — она всегда и везде созидательная, а не репродуктивная, она представляет собой активную деятельность трансцендирования от низших ценностей к высшим. В отличие от Канта, этика которого основана на долге, Шелер строит свою этику на основе допущения приоритета любви перед познанием.

Феноменологическая трактовка любви приводит к тому, что она утрачивает свою телесно-чувствительную оболочку и связанные с ней влечения и стремление к обладанию объектом. Во втором издании «Сущность и формы симпатии» телесно-чувственные компоненты любви представлены как равноправные с духовными. Шелер комбинирует ницшеанские биологические импровизации с космической мистикой эроса Платона. Половая любовь трактуется как личностная встреча высочайшей космической концентрации, как выражение вселенской любви, инструментом которой выступают любящие. Космическо-мистическая трактовка любви, как соучастия в творчестве жизни, не исключает, а, напротив, предполагает опору на христианское переживание любви как духовного чувства, таинства, выводящего человека за рамки животного существования.

Человек, полагал М. Шелер, должен быть понят как независимый от биологической природы дух, подчиненный новому порядку и новому единству, основанному на любви. Человек может быть правильно понят 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 М. Шелера «Место человека в космосе».

Этический персонализм — таков подзаголовок одной из шелеровских книг. Для современной этики этот принцип имел решающее значение. *Личность*, как известно, понятие не философское, а религиозное по своему происхождению. Оно сформировалось в ходе споров о тринитарности, инкарнации и евхаристии. Таким образом, «личность» первоначально применялась по отношению к Богу, а не к человеку. Признавая идею Бога как перволичность, М. Шелер определяет человека дуалистически, ибо он дитя не только бога, но и природы. Поэтому необходимо исходить не из личности человека к Богу, а от личности Бога к человеку. Чистая и совершенная личность Бога не какая-то далекая цель и идеал, напротив, это исходный пункт и масштаб оценки реальных человеческих качеств.

Поздний Шелер настаивает на том, что человек способствует саморазвитию Бога. Это проявляется в его стремлении и любви к совершенству, к преодолению телесных и душевных страстей, к достижению духовности, которая является главным атрибутом Бога. Поскольку духовность трактуется Шелером не только как рефлексивный акт, но как интенциональные переживания любви, веры, надежды, доверия, прощения, примирения и т. п., контакт Бога и человека с необходимостью имеет личностный характер. Личность Бога, отмечал Шелер, это не идея, а предмет любви. Бог не познается, а сопереживается и сострадается.

Шелер критикует сведение личности к предмету или субстанции и определяет ее как центр исполнения и переживания духовных актов. Сущность личности, полагал М. Шелер, в том, что она существует и живет только в полноте интенциональных актов. Несводима она и к мыслящему «я». Формой осуществления личности является дух, но ее единство имеет уникально-индивидуальный характер. Чем свободнее *индивид* от давления биологических, жизненных, социально-экономических принуждений, тем он уникальнее. Личность, исполняющая высшие ценности, делает это с присущим ей индивидуальным вкусом и тактом, наполняет их собственными душевными переживаниями. Индивидуальность — это своеобразная

внутренняя вещь в себе, она так же непостижима, как внешняя реальность, но вместе с тем образует необходимый горизонт, выступающий условием возможности реализации интенциональных духовных актов.

Личность и тело. Эта проблема решается Шелером на основе известного изречения: тело есть храм духа. То, что мы обладаем телом, а не являемся ангелами, есть фактическая данность. Тело — источник специфической феноменологии, фундирующий специфические переживания. Христианство — это серьезная работа над облагораживанием, культивацией человеческого тела. Его стихийно — в борьбе за существование, за власть, богатство — сформировавшиеся органы влечений и интересов должны быть сформированы в органы духовных желаний, порождающих любовь, святость, покаяние, веру и др. чувства.

Шелер пользуется понятиями психического, телесного и личностного «я». Наиболее четко он разделяет «я»-переживание и «я»-личность. При этом личность трактуется как центр разнообразных, в том числе и психических, актов, а не как некое предметное или пространственное единство. Как в музыке есть последовательности физического звучания и последовательности тонов, в свою очередь, определяющихся мелодией, точно так же и личность является такой формой единства многообразия, которая не существует без центра. «Я» не является субстанцией, а лишь самой этой чистой последовательностью прошлого, настоящего и будущего.

Шелер выделяет внешнее тело, предоставляющее предметы внешнего мира и внутреннее тело, символизирующее психическое «я». Он отмечает также значительную разницу в восприятии мышц и органов и представление феномена, фундирующего содержание переживаний тела. Сознание тела вырабатывается в ходе «индуктивного научения», т. е. овладения органами в ходе различных актов, манипуляций и операций, совершаемых с предметами окружающего мира. Таким образом, феноменологический подход к проблеме тела решает старинную психофизическую проблему соединения духовного и телесного. При этом тело оказывается не просто машиной, которой дух подает команды, а само является источником специфических духовных переживаний. Данность тела — необходимое условие бытия. Не случайно в христианстве представления

о загробном существовании души существенно развиты на основе поисков новой телесности, которая будет дана после воскресения.

В раннем периоде своего творчества Шелер отдал дань дуализму, который базируется на учении о греховности: мир после его творения приобрел иной характер, нежели был в замысле творца. При этом падение Шелер считает истиной метафизического порядка, оно не историческое событие, а постоянная тенденция мирового процесса. Наш падший и падающий мир не жизнеспособен, требуется постоянное искупление, чтобы поддерживать в нем жизнь. Дух черпает силы не от жизненного порыва, а от Бога. Поздний Шелер трактует телесное и духовное как требующее воссоединения распавшееся божественное. Самим собой человек должен искупить греховность: он ничего не значит без высшего, но и высшее недостижимо без человека.

Святость, как сверхзадача личности. Цель человеческой жизни не есть достижение свободы, материальных благ или душевного комфорта, а сопричастность становлению идеи Бога, медиумом которого и является человек. Как духовная личность, человек — образ Бога, а как мирское существо — падшее создание. Задача жизни — подняться обратно, этот путь направлен через труд и образование. Труд не просто наказание за грех. Если это и наказание, то такое, которое снова возвышает, цивилизует человека. Образование, в свою очередь, не просто накопление знаний и умений, а воспитание личности, усвоение образцов добра, святости, милости, веры, любви и др. В процессе образования складывается индивидуальный микрокосм, благодаря чему достигается сопричастие, соучастие, коммуникация личностей.

Общая личность и общая вина, как нечто реальное существующее наряду с индивидуальной личностью, наиболее ярко проявились благодаря войне. Война напомнила нам, отмечал Шелер, что наш мир во всякое время был и есть неделимое целое, подчиненное Богу не по одиночке, а как моральное единство, общность. Это единство отдельных личностей реализуется благодаря воспитанию чувства нравственной солидарности, составляющего основу естественного разума всех людей. Анализируя социальную природу человека, Шелер отмечает, что ее невозможно объяснить ни

биологическими, ни экономическими, ни собственно общественными факторами. Общность, как и история, индифферентны по отношению к природно-психическим закономерностям и раскрываются лишь благодаря пониманию их детерминации со стороны высшего царства, права, санкционированного Богом. Общность, как духовное единство, в противоположность социальной системе и организации, выстраивается на любви, исключая принуждение. Общая личность не просто сумма отдельных личностей, она возникает благодаря направленности к Богу и поэтому также определяется специфическими духовными актами, главным среди которых Шелер считает духовную и нравственную солидарность, а также чувства общей вины и покаяния.

Необходимость осознания морального универсума человечества, общих чувств и задач, которые должны выразиться в общественном сознании, — одно из важнейших уроков опыта философствования, оставленного трагическим философом Максом Шелером, который указал на то, что человек отвечает за мир, его судьбу и развитие.

Мартин Бубер (1878 – 1965) — философ, писатель соединил в себе разносторонние таланты и реализовался не только как исследователь, но и как яркая личность, служившая образцом для подражания. Сравнение его с М. Шелером обнаруживает глубокое внутреннее сходство: теонимная антропология Шелера и диалектико-экзистенциальная теология Бубера, его идея диалога Бога и человека способствовали антропологическому повороту в философии. Идеи Бубера повлияли на многих мыслителей, а его работа «Я и Ты» открыла путь к исследованию коммуникации, наиболее последовательно проводившемуся М. Бахтиным и К. Ясперсом.

Отношения между Шелером и Бубером были непростыми, и признание идей друг друга всегда несколько запаздывало в силу ускоренной духовной эволюции названных мыслителей. В книге «Проблема человека» Бубер посвящает Шелеру целый раздел и подробно анализирует его взгляды. Прежде всего он сравнивает его с Хайдеггером и положительно оценивает ориентацию на полнокровное человеческое бытие, которая выгодно отличается от метафизической установки автора «Бытия и времени». Раскрывая идейные истоки шелеровской антропологии, Бубер отмечает влияние Ницше и Гегеля и

считает ее синтезом «сверхчеловека» с «мировым духом». Немаловажным представляется замечание Бубера о том, что Шелер наиболее глубоко внедрил идею времени в теологию и представил мировой процесс как реализацию Бога в человеке, что было близко Буберу, который в раннем периоде своего творчества также считал человека таким существом, в бытии которого абсолютное получает свое воплощение. Нельзя не отметить, что эта мысль характерна и для русского философа В. С. Соловьева.

Весьма подробно Бубер анализирует шелеровский дуализм духа и порыва. Его утверждение имеет как теоретические корни (влияние Шопенгауэра), так и жизненные причины (мировая война продемонстрировала бессилие духа). Соглашаясь с тем, что Шелер выразил трагическое умонастроение эпохи, Бубер не может признать его состоятельным: «Это ложный путь: дух Шелера может снабдить инстинкты идеями и ценностями, но внушить инстинктам доверие к ним он не в состоянии»¹. Знакомство с этой оценкой не может не вызывать удивления в пророческом даре Бубера. Может быть, она несправедлива по отношению к самому Шелеру, но зато является абсолютно верной по отношению к той «метафизике желания», которая стала утверждаться в постмодернизме.

Дуализму и аскетизму Шелера Бубер противопоставляет концепцию диалога, сотрудничества духа и плоти. Одухотворенная плоть не нуждается в аскезе и может создавать образцы духовного. В этом нельзя не заметить критическое отношение Бубера к позиции философа, который считает интеллект и разум высшим началом, контролирующим все духовные процессы. Этим же можно объяснить и неприятие Бубером феноменологической позиции, ориентирующей на выявление и гипостазирование сущностных актов. Если Шелер, следуя методу своего учителя Гуссерля, считал, что конкретное духовное переживание боли или тоски является исполнением сущности, то Бубер считает, что «именно та боль, которую я испытываю теперь и здесь... одним словом, совершенное присутствие этой боли откроет мне и сущность боли как таковой»². Это совершенно справедливое замечание свидетельствует о пренебрежении Бубера к идеям трансцендентальной феноменологии, о недоверии к рефлексии, которую он считает

вторичной по отношению к реальному действию. Бубер призывает рассматривать дух не только как рефлексию, но и как событие. В этом также можно заметить влияние Ницше, который считал дух производным от времени. Наиболее интересными для наших современников являются размышления Бубера о временности духа, которую он понимает как становление. Это становление Бубер описывает как соучастие человека и мира.

ПРИМЕЧАНИЯ

Бубер М. Я и Ты. М., 1993. С. 139.

Там же. С. 143.

Глава 2

СОВРЕМЕННАЯ ВОСТОЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ В КОМПАРАТИВИСТСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ



§ 1. «Логика небытия» Нисада Китаро,
дзэн-буддизм Дайсэцу Судзуки
и буддийская философия жизни Дайсаку Икэды



§ 2. «Синтез йоги» Шри Ауробиндо
и философия йоги Свами Вивекананда



§ 3. Философия «вечной религии»
Сарвепалли Радхакришнана
и абсолютный идеализм П.-Т. Раджу



§ 4. Мухаммад Икбал
и Мухаммад Маян Шариф:
концепция неоплатонизма



§ 5. Философия синтеза знания
и веры Сейида Хосейна Насра
и концепция исламского
почвенничества Али Шари'ати



§ 6. Философский романтизм
Джебран Халиля Джебрана
и персонализм Мохаммеда Азиз Лахбаби



§ 7. Философия негритюда
Леопольда Седара Сенгора
и этнофилософия Алексиса Кагаме



работы профессором Киотского университета (1913 – 1928), уже в 1926 году получила название «Философия Нисиды». Ни одно крупное его сочинение не содержит в своем названии упоминания дзэн-буддизма или буддизма вообще.

Поэтому с формально-логической точки зрения для Нисида Китаро вроде бы и не существовало проблемы соотношения философии с дзэн-буддизмом и буддизмом в целом. Но в действительности дело обстояло значительно сложнее, на что указывает один из переводчиков книги «Исследования блага» на английский язык Масао Абе в своем «Введении» к данной книге³. Он отмечает, что период написания Нисидой своего первого труда «Исследования блага» (а писал он эту свою первую крупную работу в течение ряда лет, с перерывами из-за болезни и по другим обстоятельствам, значительно видоизменив, по его же собственному признанию, замысел и структуру книги⁴) совпал с двумя моментами: с одной стороны, изучение западной философии, а с другой — серьезное занятие практикой дзэн. Следовательно, заключает Масао Абе, его (Нисиды) философская мысль в этот момент испытывала сильное влияние дзэн, хотя в тексте самой книги «Исследования блага» понятие и проблемы дзэн подробно и ясно не обсуждаются. Это также видно из прокламируемой Нисидой исходной (стартовой) позиции (пункта) своего исследования: «чистый опыт», «реальность» (само-сознание). Масао Абе высказывает предположение, что Нисида, претендуя на интеллектуалистский, дискурсивный и систематизированный характер своего труда, осознавал его противоположность (несовместимость) в качестве именно философского исследования дзэну, находящемуся вне интеллектуального опыта.

Масао Абе ставит вопрос таким образом: для понимания действительного отношения Нисиды Китаро к дзэн-буддизму необходимо выяснить соотношение между дзэн-буддизмом и вообще всей нисидовской философии в целом. При этом он ссылается на книгу японского философа Шицутеру Уэда «Дзэн и философия» (1974), в которой обращается внимание на две возможные неверные интерпретации философии Нисиды. С одной стороны, считает он, неуместно рассматривать ее как просто философию дзэн, а с другой — не исследовать ее начал (происхождения) в дзэн-буддизме. Нам представляется, что данная точка зрения наиболее адекватно отвечает на вопрос о со-

отношении философии и дзэн в творчестве Нисиды Китаро. Вышеупомянутый автор книги «Дзэн и философия» убедительно показывает, как конкретно в книге «Исследования блага» находит свое выражение философский вопрос «что есть конечная (последняя) реальность?», а направление ответа ищется в дзэн-буддизме. В итоге Нисида Китаро осуществил двойное преобразование: он трансформировал дзэн в философию впервые в истории этой религиозной традиции и в то же время впервые трансформировал восточную философию в дзэн-буддийски ориентированную философию. Некоторые проявления этой двойной трансформации нами будут рассмотрены, когда мы обратимся к последующим пунктам сопоставления взглядов Нисиды со взглядами Судзуки и Икэды.

В литературе уже отмечалось, что Нисида Китаро вел оживленную переписку с Судзуки Дайсэцу, который с определенного момента стал активно содействовать через переписку и свои труды на усиление дзэн-буддийских тенденций в творчестве Нисиды Китаро⁵. Это особенно заметно по его труду «Проблемы японской культуры». Первая серия дзэнских опытов (1927) Д. Судзуки вышла в свет в то время, когда Нисида Китаро уже опубликовал такие свои работы, как «Исследования блага» (1911), «Искусство и мораль» (1923) и «От действующего к созерцающему» (1927), в котором заметен его возросший интерес к восточному интуитивизму, правда, вкупе с западным. Возможно, и труды Нисиды Китаро оказывали влияние на религиозно-философские воззрения Дайсэцу Судзуки, хотя в трудах последнего мы не нашли ссылок на Нисиду Китаро. Развитие и эволюция мировоззрения этих двух мыслителей шла все же более по параллельным направлениям, чем по линии взаимовлияний.

Так каково же отношение Судзуки к проблеме: «Философия и дзэн»? Об это мы можем судить по его работе «Основы дзэн-буддизма», справедливо считающейся основным фундаментальным исследованием. В части I «Обзор» Судзуки выделяет специальный раздел, в котором дается трактовка «истинной природы» дзэна с точки зрения его соотношения с философией и религией. Изложение проблемы начинается с риторического вопроса: «Является ли Дзэн, как и большинство буддийских учений, философской системой, которая носит высокий интеллектуальный и глубокий метафизический характер?» Ответ его на

им же поставленный вопрос состоит как бы из двух частей: утвердительного и отрицательного. С одной стороны, дзэн — это кристаллизация всей философии Востока, а с другой — это не философская система в обычном смысле слова⁶. Основной мотив данного суждения о невозможности причислять дзэн к философской системе в обычном смысле слова — это, по мнению Судзуки, ее антилогизм, базирующийся на отказе от дуалистического образа мышления, отсутствие какой-либо определенной доктрины, как обязательного руководства для последователей дзэна и основной философской системы.

Для более ясного понимания позиции Судзуки в отношении связи дзэна и философии (философской системы) необходимо обратиться к его трактовке двух моментов: 1) дзэн и мистицизм и 2) основная идея (миссия) дзэна. Для него — дзэн является специфической формой мистицизма вообще, а не только восточного. Но он идет дальше этого утверждения, заявляя, что мистичность дзэна обуславливается тем, что он является основой восточной культуры. Следовательно, делает он вывод, для того «чтобы понять Восток, мы должны понять мистицизм, т. е. — дзэн»⁷. Судзуки разъясняет при этом, что его утверждения о мистичности Востока не означают «фантастичности, иррациональности или всякого выхода из рамок интеллектуального постижения». Под мистичностью Востока он имеет в виду лишь то, что восточному уму присущи «спокойствие, тишина и невозмутимость», некое постоянное соприкосновение с вечностью. Основную же идею дзэна Судзуки определяет как вхождение в непосредственный, без посредника, то есть интеллекта, контакт с внутренними процессами человеческого существа. Свое отношение к буддизму Судзуки формулирует как бы в двух плоскостях: с одной стороны, прокламируется духовное родство дзэн с буддизмом как бы двух «партнеров», а с другой, — утверждается, что «дзэн является духом всех религий и философий»⁸, то есть в этом смысле буддизм есть лишь одно из проявлений духа дзэн, хотя исторически дзэн более позднее духовное образование, чем буддизм. Судзуки, исходя из идеи схватывания дзэном жизни непосредственным прямым образом, считает, что все буддийские трактаты и руководства, особенно индийского происхождения, условны, отвлечены, не содержат полноты истины, слишком метафизичны, абстрактны, слабо связаны с повседневной жизнью. Заслугу дзэн он видит в том, что

дзэну удалось «спустить» «дух буддизма... со своих метафизических высот, чтобы стать практической наукой жизни. Дзэн является результатом этого. Поэтому, осмелюсь сказать, пишет Судзуки, что дзэн — «это систематизация или, скорее, кристаллизация всей философии, религии и самой жизни Дальнего Востока, и в особенности Японии»⁹.

С этих слов Судзуки мы и хотели бы начать изложение позиции Д. Икэды в отношении связи философии, дзэн-буддизма и буддизма вообще. Необходимо сразу же отметить, что Икэда ни в одном из своих многочисленных трудов прямо не разбирает дзэн-буддизм, он выступает глашатаем буддизма как в его историческом, так и современном срезе. Исторический аспект буддизма им исследуется в таких его трудах, как «Буддизм, первое тысячелетие» (1977)¹⁰, «Живой Будда. Истолкованная биография» (1976)¹¹, «Расцвет китайского буддизма» (1986)¹².

В современном срезе Икэда ведет свою трактовку буддизма в трех направлениях:

- 1) буддизм как философия и религия;
- 2) буддизм как надежда мира;
- 3) буддизм как признанный партнер в диалоге Востока и Запада.

В данном параграфе остановимся лишь на первом направлении, ибо второй и третий направления нами будут рассмотрены в «Заключении» нашей коллективной монографии — «Диалог Тойнби – Икэда и его современная реминисценция».

Итак, каким представляется Икэде соотношение философии и буддизма? Этот вопрос им рассматривается в двух аспектах: общем и специфическом. В первом случае он рассуждает о соотношении религии и философии вообще. Он заявляет, что и религия и философия возникают из размышлений человека о природе мира и своего существования, об осознании своего единства как существа с миром. Концепции первородного греха в христианстве и буддийского образа жизни, предполагающего освобождение от злонамеренности человеческого желания, являются по существу направленностью человеческого духа к спасению. Обе концепции ищут универсальную ценность образа жизни. Но западная философия и христианство делают акцент на доказательстве бессмертия души и существования Бога, тогда как буддизм сосредоточивает внимание на понятиях круговорота жизни и смерти, кармы, делая их предметом философских спекуляций¹³. В специфическом аспекте Икэда

рассматривает соотношения философии и буддизма как бы в двух ипостасях: 1) философия как важная составная часть буддизма, наряду с религиозной и 2) буддизм как «живая философия», как религиозная философия жизни. Наличие философского аспекта в буддизме он рассматривает¹⁴ уже на первом этапе формирования буддийского канона, затем специально выделяет мысль о философе-короле (царе) Милинде, о философском духе Сутры-Лотоса, о выдающейся роли в становлении философских основ буддизма Нагарджуны и Васубандху. Что же касается трактовки Икэдой буддизма как живой философии¹⁵, здесь он, рассматривая буддизм как религиозную философию, стремится представить последнюю как рациональное рассмотрение жизни в свете научного познания. Для обоснования этой своей идеи он пишет серию книг, из которых, на наш взгляд, наибольший философский интерес представляют две: «Диалог о жизни. Буддийские перспективы о вечности жизни» и «Жизнь. Загадка и драгоценное сокровище». К отдельным мыслям из этих работ мы обратимся немного позже.

Понятия Бога и личности — второе направление (проблемное поле) в нашем сравнении взглядов Нисиды, Судзуки и Икэды. Понятие Бога в трудах Нисиды Китаро наиболее полно, на наш взгляд, изложено именно в его первом монографического порядка труде «Исследование блага». В этой работе понятию Бога в его различных ипостасях посвящается специально параграф 14 «Бог как реальность» во второй части «Реальность» и, по сути дела, вся четвертая часть «Религия».

Выделим основные идеи Нисиды Китаро относительно Бога как реальности. Первая его посылка заключается в утверждении наличия не двух полностью отделенных друг от друга реальностей — природы и духа, в зависимости от различных способов их рассмотрения, а одной-единственной реальности, в которую природа и дух включены и сосуществуют через конфликт и единство между собой. Это своего рода онтологическое к следующему основному его утверждению: «Бог не есть что-либо трансцендентное к реальности, Бог есть основа реальности»¹⁶. Это положение Нисида растолковывает в том смысле, что Бога можно определить функционально как то, что «прекращает (растворяет) различие между субъективностью и объективностью и объединяет дух и природу»¹⁷. Далее, Бог им определяется как фундаментальный духовный принцип, лежащий в

основе реальности. Причем интересно отметить, что этот свой тезис он считает полностью согласуемым с «фундаментальной истиной индийской религии: Атман и Брахман идентичны. Бог — великий дух универсума»¹⁸.

Как видим, здесь он обращается прямо не к буддизму, а к ведантизму. После ряда цитирований из работ Канта, Беме, Кузанского относительно вопроса о существовании или несуществовании Бога Нисида Китаро делает следующий обобщающий вывод о Боге как единстве универсума, основе, объединяющей активности в мире, основе любви, источнике радости. Более того, он заключает: «Бог — бесконечная любовь, бесконечная радость и мир»¹⁹. Нисида не соглашается с Кузанским, утверждавшим, по его словам, что Бог есть абсолютное небытие. Он считает, что Бог — это нечто большее, чем просто небытие.

В четвертой части книги «Исследования блага» понятию Бога также уделяется большое внимание, но все это обрамляется целой серией рассуждений метафизического порядка. Сначала идут рассуждения о религиозной потребности, касающейся собственного «я» (самости) как целого, со ссылкой на высказывание апостола Павла на этот счет. Далее делается вывод об «истинной религии» как преобразователе самости» и жизни. И тут же следует ссылка на основателя «чистой земли» буддизма Шинрана (Shinran, 1173 – 1262), который развивал учение о путях достижения «истинного религиозного духа». Нисида Китаро в весьма лаконичной форме, объясняя суть этого учения, идущего в рамках амидаистских школ XII – XIII веков²⁰, замечает, что идея перерождения в «чистой земле», по мнению Шинрана, также отличается от истинного религиозного духа²¹. Религия рассматривается Нисидой Китаро как выражение глубочайшего единства познания и воления. Касаясь сущности религии, он выдвигает несколько положений типа: религия — это связь между Богом и человеческим бытием, а Бог — основа универсума, в который помещен человек.

Отождествляя понятия человека и человеческого бытия, под последним он понимает индивидуальное сознание, он считает, что только в Боге человек возвращается к своему «изначалу». Поклонение и любовь Богу должны основываться на единстве личности. Сама трактовка понятия личности дается Нисидой Китаро в части III «Благо», посвященной, по сути,

проблемам этики с частыми обращениями к метафизическим, философским ее основаниям. В этой части им выделена особая глава (24) «Благо как единство личности». Здесь личность понимается как субъективная самость, некое единство познания (знания), чувствования и воления, как выражение специфического аспекта нераздельности объекта и субъекта. В своей трактовке личности, наделенной Богом способностью к самореализации, Нисида Китаро неявно питается идеями, заключенными в азиатской традиции понимания места личности в универсуме. Это можно отчетливо обнаружить, если вновь вернуться к его рассуждениям на этот счет в четвертой части, посвященной религии. Например, касаясь вопроса о соотношении Бога и мира, он пишет, что любовь к Богу является необходимой характеристикой личности, но проявляется эта любовь специфически в контексте буддийской и христианской религий. Он проводит различие между познанием обычным (аналитическим, дискурсивным) и познанием через любовь к Богу, считая последнее кульминацией познания, через которое достигается освобождение от неведения, своего рода просветление, то есть то, что Судзуки называет сатори. Но рассуждения Нисиды Китаро облачены во многом в одежды европейской терминологии с дзэн-буддийским подтекстом типа «субъективность есть самосила и объективность есть другая сила», буддийская религия является «кульминацией познания и любви», «Бога нельзя познать через анализ и вывод», «мы можем познать Бога через любовь, веровательную интуицию». Одновременно он говорит, что он не может сказать ничего определенного и относительно перерождения в «чистой земле» и кармической причины попадания в ад²².

Трактовка Судзуки проблемы соотношения Бога и личности вытекает из его понимания соотношения дзэн и философии, а также определения основной идеи дзэн, о чем частично нами уже было сказано выше. «Является ли дзэн религией?» — ставит вопрос Судзуки и отвечает, что дзэн «не религия в популярном понимании, так как в дзэне нет Бога, которому можно было бы поклоняться, нет также никаких церемониальных обрядов, ни земли обетованной для отошедших в мир иной, и, наконец, в дзэне нет также такого понятия, как душа... Дзэн свободен от всех этих догматических и религиозных затруднений»²³. Но далее разъясняет, что дзэн не отрицает существования Бога, но

и не утверждает его существования, поэтому стремится подняться выше логики, исходящей обязательно из антитезы. Дзэн-новский бог в интерпретации Судзуки проходит через все его труды и каждую часть в них, но специфическим образом. Рассмотреть это означало бы проанализировать все его труды, что, разумеется, невозможно, да и нет необходимости делать в рамках нашего конкретного параграфа.

Рассмотрение проблемы соотношения Бога и личности в трудах Судзуки следует начинать с его определения сущности человека. Признавая биологическую основу (природу) человека, он сущность человека сводит к духовной. „Духовная сущность человека” (закавычено Судзуки. — М. К.) не есть его обычный ум или психическая деятельность — ум, который мыслит и чувствует согласно законам логики и психологии, который описывают нам ученые-профессора. Это нечто лежащее за этими мыслями и чувствами. Это читтаматра, о которой говорится в ланкаватра сутре. Эта духовная сущность или ум и составляют нашу „сокровенную природу”, то есть реальность (свабхана) или основу всех вещей»²⁴. Это определение «сокровенной природы» он называет одновременно онтологическим и психологическим пределом, в которых достигается идентичность природы, ума и Будды как отправных точек для размышления.

Свою концепцию личности Судзуки строит на основании дзэн-буддизма с постоянным обращением к высказываниям наиболее видных его представителей в прошлом, а также с параллельным обращением к западным авторам, пишущим о человеке, личности. Основные идеи Судзуки относительно личности можно сгруппировать следующим образом:

- 1) личность как ось духовной спирали, никогда не объективируемой и не фактуализируемой, вечно пребывающей и во многом недостижимой для науки, но одновременно полнее раскрывающей себя через интимно-личностный (субъективистский) подход к ней;
- 2) тождественность терминов личность, индивид, «я» в ракурсе дзэн-буддизма;
- 3) творчество как «отличительная черта пребывающего самоопределяющегося начала, именуемого «я»;
- 4) индивидуация как термин объективистского подхода, отличающего одного человека от другого. Двойственность положения индивидуальности в утверждении «я»: с одной

стороны, она важна, с другой — может вести к индивидуализму и впадению сознания «в бездну самого черного рабства»²⁵.

Интересные идеи о соотношении Бога, мира и личности можно найти в его работе «Дзэн и японская культура»²⁶, в которой он развивает эту тему в контексте ряда других важных проблем.

В трудах Икэды концепция Бога и личности находит свое отражение в следующих направлениях. Во-первых, это прямое прославление Будды Шакиямуни как человека, достигшего благодаря своим собственным усилиям просветления, составляющего сущностную природу жизни. В силу этого он, по мнению Икэды, имеет важное значение и для нынешних поколений, равно как значение учения и жизни Христа. Эта идея проходит красной нитью через его работы: «Живой Будда...», «Буддизм, первое тысячелетие», «Буддизм — живая философия». Во-вторых, это изложение своего взгляда на Будду через свои труды, посвященные обоснованию буддийской философии жизни. В своих работах «Диалог о жизни. Буддийская перспектива о вечности жизни», «Жизнь. Загадка, драгоценное сокровище», «Буддизм и космос» Икэда стремится показать, что для Будды и основанной им религии жизнь не является абстрактным понятием. Его целью является сравнение буддийских ответов на мистерию жизни с эмпирическими решениями подобных вопросов, даваемых наукой. Например, в книге «Диалог о жизни» он, во многом опираясь на труды Д. Нитирэна, одного из теоретиков буддизма (XIII век), и других видных мыслителей буддийского толка в прошлом, развивает идею жизненной силы, имманентно присущей универсуму, буддийский взгляд на десять факторов жизни, проблемы жизни и смерти, смерти и перерождения в силу закона кармы. Сходные идеи развиваются им и в книге «Жизнь. Загадка, драгоценное сокровище». Здесь Икэда излагает своего рода буддийскую натурфилософию, в которой Бог внешне вроде выведен за скобки, но реально он присутствует в различных своих ипостасях, особенно в разделе II «Буддийский взгляд на жизнь», где рассматриваются десять состояний бытия, природа Бодхисаттвы²⁷.

Понятие личности в трудах Икэды неразрывно связано с его буддийской трактовкой десяти состояний бытия. Он выделяет понятия «индивидуальность», «персона» и «личность». Понятие ин-

дивидуальности им увязывается с тезисом буддийской философии, согласно которому все вещи в мире имеют свои индивидуальные черты. Эти черты оказываются имманентно связанными с личностью и образуют некую внутреннюю целостность жизненного процесса²⁸. Самую же личность он определяет как «целостность поведенческих и эмоциональных тенденций индивида»²⁹, а формирование личности и привычек во многом происходит в сфере бессознательного. Понятие «персона» четко не определено Икэдой. Буддийская концепция личности Икэдой излагается во многом в сопоставительном анализе с западной концепцией личности в ее различных вариантах: экзистенциализмом (Кьеркегор, Хайдеггер, Ясперс) и психоаналитическом (Фрейд). Кроме этого, он ссылается на Достоевского и Толстого.

Наконец, о трактовке концептуального аппарата рассматриваемыми нами тремя японскими мыслителями. Тема эта, конечно, весьма многогранна и требует специального исследования. Поэтому в рамках данного параграфа мы остановимся лишь на некоторых концептах в компаративистском ракурсе. Речь будет идти о некоторых исходных понятиях, обнаруживаемых в трудах Икэды, Судзуки и Китары. Начнем с понятия «опыт». Нисида Китаро говорит, что исходным понятием для него является понятие «чистого опыта», под которым он понимает «прямой опыт» как факт сознания. «Чистый опыт» реализуется до разделения на субъект и объект, он является активным и конструктивным. В «чистом опыте» познание, чувствование и воление не дифференцированы³⁰. Судзуки в своих работах часто употребляет термин «опыт». Но речь у него идет о духовном опыте, который рассматривается на двух уровнях: духовный опыт Будды³¹ и личный духовный опыт³². Несмотря на все различия в трактовках опыта Нисидой Китаро и Дайсэцу Судзуки, их объединяет то, что оба выступают против дихотомии: субъект и объект, за тождество вопрошающего и вопроса. При этом оба ссылаются на европейских мистиков, прежде всего на Экхарта. У Икэды понятие опыта хотя специально и не рассматривается, но имплицитно содержится в его характеристике опыта духовного просветления Будды, а также в характеристике личного опыта постижения буддистом вечной философии буддизма.

В отношении категорий бытия и не-бытия можно сказать следующее. Нисида Китаро делает акцент на категории не-бытия, понимая под последней некое единое целое, в котором

начисто устранена дихотомия субъекта и объекта. Индивидуальное бытие существует только *в* и через абсолютное небытие. Небытие может быть постигнуто через интуицию. Место, или топос, представляет собой абсолютное небытие. Судзуки рассматривает категорию не-бытия в сопряжении с понятием пустоты, но не отождествляя их. Он считает, что начало и исход (возвращение) существования заключены в пустоте. Речь идет о необходимости остановить ум на той стадии, где «форма есть форма, а пустота есть пустота». Небытие как нечто, без формы и окраски, но готовое принять форму и окраску. А само просветление подразумевает веру в небытие. Икэда категории бытия и не-бытия терминологически обозначает как существование и не-существование³³.

Проблема сознания и бессознательного является одной из центральных у всех трех рассматриваемых нами японских мыслителей. Для Нисиды Китаро сознание является единственной реальностью. Судзуки делает акцент на понятии бессознательного в дзэн-буддизме. Икэда пытается рассмотреть соотношение сознания и бессознательного как на уровне метафизики буддийской философии, так и на уровне метанаучном — буддийской натурфилософии. Понятия кармы, дхармы, сансары употребляются ими избирательно, но реже всего эти понятия встречаются в трудах Нисиды Китаро.

ПРИМЕЧАНИЯ

Дайсэцу Тайтаро Судзуки (1870 – 1966), один из самых авторитетных истолкователей теории и практики дзэн-буддизма в мире, автор более ста работ на японском и английском языках на эту тему, член японской Академии, работавший в течение многих лет профессором буддийской философии в университете Отаки в Киото, а также приглашенным профессором-лектором в ряде университетов Америки и Европы.

Дайсаку Икэда (1928 –), экономист по образованию, религиозный деятель по призванию, философ и поэт буддизма по духу. Меценат и просветитель: основатель института восточной философии в Токио, собственной системы образования и учредитель университета Сока, президент Международного объединения национальных обществ Сока Гаккай Интернейшл. Автор более десятка книг, пропагандирующих буддийское учение, один из наиболее известных и интересных участников диалогов с различными учеными, писателями и другими деятелями культуры из разных стран мира.

Masao Abe. Introduction // Nisida Kitaro. An Inquiry into the Good. Yale University Press. New Haven; London, 1990. P. XII.

Kitaro Nisida. An Inquiry into the Good. Preface. Yale University Press. New Haven; London, 1990. P. XXIXXXX.

Поспелов Б. В. Очерки философии и социологии современной Японии. М., 1974. С. 26 – 27.

Дзэн-Буддизм. Дайсэцу Судзуки. Основы Дзэн-Буддизма. Сэкида Кацуки. Практика Дзэн. Бишкек, 1993. С. 25.

Там же. С. 23.

Там же. С. 31.

Там же. С. 24.

Ikeda Daisaku. Buddhism, the first millenium. Tokyo, 1977.

Ikeda Daisaku. The divine Buddha. An interpretive Biography. Tokyo, 1976.

Ikeda Daisaku. The Flower of Chinese Buddhism. Tokyo, 1986.

Ikeda Daisaku. Buddhism, the first millenium. Tokyo, 1977. P. 76 – 78.

Ibid. P. 13 – 26, 54 – 67, 125 – 154.

Ikeda Daisaku. Buddhism: the living Philosophy. Tokyo, 1974.

Kitaro Nisida. An Inquiry into the Good. Yale University Press, New Haven and London, 1990. P. 79.

Ibid. P. 79.

Ibid. P. 80.

Ibid. P. 83.

Об учении Синрана см: Буддизм в Японии. М., 1993. С. 206 – 207.

Kitaro Nisida. An Inquiry into the Good. Yale University Press, New Haven and London, 1990. P. 150.

²² *Ibid.* P. 176.

²³ Дзэн-Буддизм. Дайсэцу Судзуки. Основы Дзэн-Буддизма. Сэкида Кацуки. Практика Дзэн. Бишкек, 1993. С. 26.

Судзуки Д. Т. Наука Дзэн — Ум дзэн. Наставление по теории и практике Дзэн. Киев, 1992. С. 19.

Судзуки Д. Т. Лекции по дзэн-буддизму. М., 1990. С. 48.

Suzuki. Zen und die kultur japans. Stuttgart; Berlin, 1941.

Ikeda Daisaku. Life. An Enigma, a precious Jewel. Tokyo. P. 91 – 131.

Ikeda Daisaku. Dialogue on life... P. 70.

Ikeda Daisaku. Life. An Enigma, a precious Jewel. Tokyo. P. 140.

Kitaro Nisida. An Inquiry into the Good. Yale University Press, New Haven; London, 1990. P. 3 – 10.

Судзуки Д. Т. Наука Дзэн — Ум дзэн. Наставление по теории и практике Дзэн. Киев, 1992. С. 25.

Toynbee Arnold and Daisaku Ikeda. Choose Life. A dialogue. Oxford University Press, 1989. P. 271.

Ibid. P. 20 – 21.

**«СИНТЕЗ ЙОГИ» ШРИ АУРОБИНДО
И ФИЛОСОФИЯ
ЙОГИ СВАМИ ВИВЕКАНАНДЫ**

Идея объединения различных путей духовного самосовершенствования, характерная для неоведантизма в целом, получила глубокое развитие в трудах таких индийских мыслителей, как Свами Вивекананда (1863 – 1902) и Ауробиндо Гхош (1872 – 1950). Особенно интересна их попытка синтеза различных направлений и типов йоги, не в последнюю очередь связанная со стремлением представить Западу целостный, непротиворечивый образ индийской духовности.

Попав на Запад в поисках материальной («гуманитарной», как сказали бы мы сейчас) помощи страдающему народу Индии, Вивекананда быстро понял, что Запад сам нуждается в помощи — помощи духовной, которую, по его мнению, наилучшим образом могла бы предоставить западному человеку веданта. Выступив на Всемирном конгрессе религий в Чикаго, Вивекананда привлек к себе внимание американской аудитории и экзотическими одеждами, и типичной внешностью восточного пророка, и страстными речами в поддержку подлинного объединения человечества, и необыкновенной ученостью. После этого ему представилась возможность чтения лекций, и в скором времени он стал необычайно популярен в Америке, у него появились преданные ученики, причем некоторые из них даже последовали за учителем в Индию. Такой же успех ждал его и в Англии.

Не желая принижать значения западной цивилизации, Вивекананда подчеркивал, что каждый велик в своей собственной сфере, и если голос Азии всегда был голосом религии, то голос Европы — это голос политики. Истоки европейской культуры в Греции, а «для греческого ума превыше всего была жизнь

общества. Греки жили во внешнем мире, они не придавали значения мечтам». В Азии же «совсем иной тип духовности. Взгляд восточной философии устремлен внутрь, а не вовне»¹. Отсюда и определенные преимущества «восточного ума»: «то настоящее, которое перед ним, ничто для него», «восточный ум смотрит сквозь эти преходящие мирские вещи и, естественно, хочет увидеть нечто, что не может измениться, нечто, что не может умереть, нечто, что есть стержень в этом мире несчастья и смерти, нечто бессмертное и благословенное. Пророк с Востока никогда не отступит от этого идеала»². Таким восточным пророком был для него и Христос: если для Запада спасение души есть своего рода «интеллектуальная гимнастика», а лучший проповедник тот, кто искусно строит фразы и подбирает аргументы, то Иисус «не имел никакой нужды в текстах и аргументах, заполнивших Запад в наши дни, никакой нужды ни в каких доказательствах»³ и не был, следовательно, привязан к внешнему миру. Вивекананда считал, что самые глубокие и блестящие идеи христианства никогда не были по-настоящему поняты в Европе, ведь идеи и притчи Библии отвергают буквальное, догматическое прочтение, религия не в доктринах и догмах, поклонение внешним формам не ведет к спасению.

Вообще же путь человека к Богу состоит из трех последовательных ступеней, считал Вивекананда, и эти ступени соответствуют различным формам религий: вначале человек воспринимает Бога как грозного небесного судию, издали взорающего на земные дела, но по мере возрастания духовности он начинает чувствовать, что Бог присутствует повсюду, что он недалеко, и, наконец, находит Бога в своей собственной душе, понимает, что Бог и он — одно. Но это не путь от заблуждения к истине, а восхождение от меньшей истины к более высокой истине. Таким образом, все религии, по Вивекананде, едины в своей сущности, а «завершение всех религий есть реализация Бога в собственной душе. Это и есть единственная универсальная религия. «Если существует одна-единственная истина во всех религиях, — писал Вивекананда, — я помещаю ее сюда — в реализацию Бога. Истины и методы могут быть различными, но реализация — сердцевина религии»⁴. Поэтому, считает он, хорошо родиться в церкви, но плохо умереть в ней, поскольку каждый должен иметь свою индивидуальную религию.

Задача, которую поставил себе Вивекананда, — способствовать популяризации и распространению веданты на Западе — требовала не только прояснения вопроса о соотношении религий, но и ответа на вопрос об отношении между религией и наукой. Вивекананда считал, что они не только не противостоят друг другу, но, напротив, современная наука укрепила основы религии: «В наши дни уже научно доказуемо, что вся Вселенная есть нечто единое. То самое, что метафизик называет „бытием“, физик называет „материей“, но, в общем, между тем или другим нет никакой борьбы, так как оба эти понятия тождественны и, в сущности, являются одним и тем же»⁵. Сравнивая атом и атман, Вивекананда утверждал, что и в том и в другом заложена вся потенциальная энергия Вселенной, а значит, и веданта, и современная наука имеют предпосылкой некую первопричину, развившуюся сама собою.

Если задача естественных наук — отыскание фактов, то метафизика связывает эти факты воедино, будучи наукой отвлеченной. Религия же обнимает одновременно все конкретное, все обобщенное и, наконец, обнимает и конечное единство. Таким образом, все эти сферы духа являются взаимодополнительными, а не противостоящими друг другу. В то же время, считал Вивекананда, не стоит ограничивать себя научными и философскими знаниями, если хочешь достичь самореализации, — она будет гораздо успешней на пути божественной любви, любви к Богу. «К чему нам доводы, доказательства? — говорил Вивекананда своим американским ученикам. — Мы не нуждаемся в них... Всякое философствование ведет к ограничению нашего мышления. Мы закидываем сети, а затем, поймав что-нибудь, говорим, что мы это сами открыли путем доводов и доказательств, но никогда, о, никогда, не заманить нам в наши сети Бога!»⁶ Для спасения лучше совсем не философствовать, не читать тех книг, где интеллектуальным путем стремятся постичь духовные Истины.

Только религия дает человеку наслаждение, которое испытывает высшее «я», — Вивекананда также называл его истинным «я», — и при этом мы не должны зависеть от внешнего мира. Существует три вида взаимоотношений с миром, по Вивекананде, и три соответствующих типа людей: «зависящие от него — это «тамасасы», или «связанные», затем есть «раджасасы», или эгоисты, — это те, кто постоянно возится со своим

личным «я». Подчас они творят добро и могут даже достичь духовности. Но неизмеримо выше стоят «саттвикасы», то есть «заглянувшие вглубь», те, чья жизнь целиком сосредоточена на истинном «я». Эти три качества: тамас, раджас, и саттва заложены в каждом из нас, но то одно, то другое из них берет верх»⁷. Вообще, внутренний или истинный мир значительно больше внешнего, последний лишь тень, отбрасываемая первым, считал Вивекананда. Внешний мир настолько же действителен, насколько он нереален, так как он лишь тень истины. Любовь к миру возможна только на основе пребывания в истинном «я»: «кто сознает заложенную в нем „космичность“ своей природы, тот должен глядеть на разветвляющуюся перед ним панораму мира и жизни с абсолютным спокойствием»⁸.

Преимущество веданты как религии Вивекананда усматривал, в частности, в том, что она предполагает различные пути духовной самореализации, ведущие к одной и той же цели: пути труда, любви, психологии и знания. Вивекананда постоянно подчеркивал, что это разделение условного и различные «пути» никак не исключают друг друга, скорее каждый сливается со всеми другими.

Первый путь — это карма-йога, или йога действия, достижение свободы через бескорыстный труд, через самоотречение и добрые дела. Вивекананда считал, что этот путь больше всего подходит западному человеку, так как „карма-йогу“ нет нужды ни в какой доктрине. Он может и не верить в Бога, не задаваться вопросом о сущности»⁹. Надо постоянно помнить лишь о том, что только бескорыстное нравственно. Находясь на этом пути, не следует избегать внешнего мира, механизма мироздания, но надо, оставаясь внутри него, учиться работать. Парадоксальность этого пути освобождения в том, что «можно освободиться из колес, правильно трудясь внутри механизма, найти выход через сам механизм»¹⁰.

Вивекананда постоянно задается вопросом о том, можем ли мы нести миру добро, как это предполагает карма-йога. Ответ состоит в том, что в абсолютном смысле этого утверждать нельзя, но в относительном — можно. Вопрос о добре и зле Вивекананда связывает с несколько видоизмененной трактовкой «майи», предложенной им. В отличие от широко распространенного представления о майе как об иллюзии, обмане чувств, Вивекананда употребляет это слово для обозначения того, «что

представляем мы и нас окружающее». Мир и существует, и не существует: он не имеет существования неизменного, вечного, независимого от способов его восприятия, но нельзя сказать, что он вовсе не существует, так как мы его видим, ощущаем, живем в нем и действуем посредством него. «Майя — страшное противоречие в нашем уме, в нашей жизни и во всем нас окружающем. Везде это ужасное противоречие: удовольствие, следующие за страданием, и страдание — за удовольствием... Итак, майя — это утверждение существующих фактов этой вселенной и ее действительности и их страшного, неразрешимого противоречия»¹¹.

Неразрешимое противоречие означает, в частности, что там, где есть добро, должно быть и зло, и наоборот, что добро и зло не существуют как отдельные, самостоятельные вещи. Остановить зло поэтому можно только одним способом — останавливать также добро. Но есть ли тогда польза в осуществлении добра, в добрых делах? Вивекананда утвердительно отвечает на этот вопрос: «Во-первых, раз единственный способ чувствовать себя счастливым заключается в труде для уменьшения страданий других, то вам и не остается ничего другого. К этому выводу рано или поздно приходит каждый... Во-вторых, хотя мы знаем, что никогда не наступит время, когда вселенная будет полна счастья и в ней совсем не будет несчастья, тем не менее надо стараться содействовать этому. И хотя бы при этом несчастье и увеличилось, мы должны делать свое дело. Обе эти силы, счастье и несчастье, будут содействовать жизни вселенной, пока не наступит время, когда мы пробудимся от нашего сна и перестанем лепить пироги из песка, что мы теперь и делаем»¹².

Таким образом, наша способность работать только увеличивается от того, что мы не понимаем действительного положения вещей — наше истинное «я» находится за пределами добра и зла. Дело в том, что понимание избавляет от фанатизма и увеличивает способность к терпению. «Вид несчастий и зла, — говорил Вивекананда, — не выведет нас из равновесия и не заставит гоняться за призраками. Когда мы будем знать, что мир может идти вперед таким путем, у вас появится терпение»¹³.

Второй путь, ведущий к освобождению, — это джняна-йога, или йога знания. Где нет мысли, считал Вивекананда, там нет и

работы. Очень хорошо совершать поступки, но к ним приводит мысль, «а потому наполните ваш мозг мыслями о высоком, о высочайших идеалах, пусть они будут перед вами день и ночь, и плодом этого станет великий труд»¹⁴.

В качестве третьего пути выступает бхакти-йога, или йога любви. Ее преимущество Вивекананда видел в том, что она открывает самый легкий путь к божественной цели, а главный недостаток — в том, что на низком уровне она может вырождаться в отвратительный фанатизм. Поэтому тот, кто избирает бхакти как свой единственный путь, должен обязательно помнить, что хотя формы и ритуалы совершенно необходимы для развивающейся души, они имеют лишь одно назначение — приводить нас в состояние, в котором мы испытываем наибольшую любовь к Богу. Если удастся избежать такого фанатизма, то единый миг безумной, беспредельной любви к Богу дарует нам вечную свободу.

Наконец, одним из путей является и раджа-йога («царственная йога») Патанджали, одна из шести ортодоксальных религиозно-философских школ Индии, рассматриваемая Вивеканандой как система определенных психофизических упражнений.

Чтобы указать на единство всех этих путей самоусовершенствования, Вивекананда в лекциях и беседах со слушателями использовал язык метафор: «Три вещи, необходимые для полета: два крыла и хвост, направляющий движение. Знание-джняна — это одно крыло, любовь-бхакти — другое крыло, а йога играет роль хвоста, поддерживающего равновесие между ними»¹⁵. Односторонность же Вивекананда называет коренным злом мира. «Чем многочисленнее и разностороннее способности — тем больше душ вы будете способны вдохновить»¹⁶. Недостаточно философствовать о Боге, надо любить и в то же время трудиться. Вместе с тем Вивекананда считал, что необходимо определить, к чему более склонен каждый человек. Далеко не все могут и должны практиковать сразу несколько путей, а метода, который вместили бы в себя все сразу, нет: «...Множество разных методов не есть ряд ступеней, по которым надо обязательно подниматься шаг за шагом. ...Правда, в некоторых случаях постепенная градация необходима, но в большинстве случаев требуется лишь „путь“. Разве не было бы безумием говорить всем и каждому: „Ты должен прежде всего пройти школу Кармы (путь труда) и Бхакти (путь преданности), и лишь тогда будет дан доступ к Джнани (путь знания)“»¹⁷.

Итак, совершенно естественно, что одни выбирают как основу интеллектуальное начало, другие — мистику, третьи — преданность Богу или же чисто практический путь. Важно, «чтобы рассудок был удерживаем в равновесии любовью, мистическая склонность — разумом и т. д. Но нет такого метода, который не выигрывал бы от практического приложения»¹⁸. Любую такую склонность Вивекананда рассматривал как отражение всего предшествующего жизненного опыта, радиусом, по которому человеку надлежит продвигаться. И нет такого радиуса, который в конечном итоге не привел бы нас к центру. «Развивайте в себе каждую из ваших способностей так, — призывал Вивекананда, — как будто бы она была единственной из тех, которыми вы обладаете: вот в чем тайна так называемой самотренировки. Другими словами, добивайтесь экстенсивности путем интенсивности, а отнюдь не за счет этой последней»¹⁹.

Проблема «синтеза йоги» занимает особое, очень важное место и в работах Ауробиндо Гхоша, направленных, по его мнению, на решение задачи духовного усовершенствования человека и человечества. Он считал, что разработанная им «интегральная йога» предназначена не для какой-то одной расы, но для каждого, кто ощутил в себе влечение к этому пути. Ауробиндо находил определенные недостатки, мешающие духовному продвижению как в Европе, так и в Индии. Если европейцам препятствует «утрата духовной атмосферы, скептицизм, привычка к умственному безмолвию», «сильное тяготение к внешним вещам, порожденное избытком активной жизни», то индусы страдают от «недостатков, порожденных скорее депрессией или подавленной виталистической силой»²⁰. Дело в том, считает Ауробиндо, что духовная жизнь способна — и в этом ее подлинная миссия — изменять материальную жизнь по своему образу и подобию. Но в Индии между ними сложился определенный компромисс: духовность получила у общества право на свободное развитие отдельных индивидов, за обществом же был признано право на инертность и неподвижную самоконсервацию. Тем самым материальная жизнь превратилась в тяжкое и горькое рабство, бегство от которого было единственным спасением. Индивидуальное совершенствование или освобождение сделалось целью разнообразных школ индийской йоги, удаление от обычной активности — условием его дости-

жения, а отречение от жизни — высшей точкой развития. Учитель передавал свои знания лишь небольшому кругу учеников. Сложилась особая страна, в которой, как в крепости, высочайший духовный идеал мог сохраняться в полнейшей чистоте. Однако «материальная жизнь утратила божественный импульс роста; духовная же жизнь, хотя и сохранила благодаря изоляции свою высоту и чистоту... пожертвовала при этом полнотой своей собственной силы и оставила втуне свою полезность»²¹. Ауробиндо был совершенно убежден, что индивидуальное совершенствование не исчерпывает полноту божественного замысла по отношению к миру. Свободное пользование нашей свободой невозможно без освобождения всех остальных и всего человечества в целом. Существует, таким образом, несовместимость между традиционными йогическими школами и жизнью: йогин склонен приобретать духовное богатство ценой обеднения своей человеческой активности, внутреннюю свободу — ценой внешней смерти. Если он обретает Бога, то теряет жизнь, если обращает свои усилия вовне — то теряет Бога. Цель синтеза йоги — не бежать от жизни, но воссоединить Бога и Природу в освобожденной и усовершенствованной человеческой жизни. Под йогой Ауробиндо понимал «приведенную в систему напряженную деятельность самосовершенствования при помощи выявления потенций, скрытых в существе, и соединение индивидуума с универсальным и трансцендентным бытием»²², а всю жизнь рассматривал как грандиозную йогу Природы. Если это так, то истинная цель и полезность йоги может быть полностью реализована лишь в том случае, когда сознательная йога человека, подобно бессознательной йоге Природы, станет внешне совпадать с самой жизнью, выйдя на свет из тайных школ и пристанищ аскетов.

Односторонность, свойственная индийской духовности, связывалась Ауробиндо с учением веданты о майе, особенно в трактовке Шанкары. Майявада «поддерживает усилие ума вырваться из самого себя и из жизни путем короткого прорезания в сверх-сознание»²³, но Ауробиндо предлагает исследовать универсальные деяния Природы, признавая в них не просто иллюзорную активность искажающей истину майи, но работу космической энергии и самого Божества в его универсальном творческом бытии. Душа не должна, с одной стороны, отстаивать эгоистично свое отдельное бытие, а с другой стороны,

растворять себя в Неопределенном, ей надо осознать свое единство и с Божественным, и с миром, соединяя их в индивидууме. Духовная жизнь имеет отношение к вечному, но именно поэтому она не должна чуждаться преходящего, но, напротив, должна возвратиться в материальную жизнь и пользоваться ею как средством своей собственной большей полноты. Ключ к более богатой и всеобъемлющей йоге, чем традиционные, Ауробиндо видит в ведантической формуле: «я» во всех вещах, все вещи — в «я», и все вещи суть становления «я». Поэтому цель и йоги, и Природы в конечном счете одна и та же. «Природа ищет Божественное, выраженное в ее собственных символах; йога направляется за пределы Природы, к ее Владыке, за пределы универсума — к трансцендентному, и она также способна возвратиться назад вместе с трансцендентным Светом и энергией...»²⁴.

Ауробиндо считал, что в основе эволюции, то есть прогрессирующего проявления Природы в человеке, лежат три начала, возникающих друг за другом: то, что уже развито (жизнь тела), то, что находится в стадии сознательной эволюции (умственная жизнь), то, что должно развиваться в будущем и, возможно, уже обнаруживается (божественная, высшая жизнь). Школы йоги в Индии располагаются в восходящем порядке соответственно этому разделению. Сущность йоги — контакт человеческой индивидуальности с божественным, и этот контакт может иметь место в любой точке сложной, запутанной индивидуальности, а выбранной нами сфере контакта и соответствует определенный тип йоги, который нам следует практиковать.

Так, хатха-йога «избирает тело и жизненные функции в качестве своих орудий совершенствования и постижения; ее забота — это большое тело. Раджа-йога избирает ментальное существо, его различные части в качестве рычага своей мощи, она сосредоточивается на тонком теле. Троичный путь Труда, Любви и Знания использует один из элементов ментального существа — волю, сердце или интеллект в качестве отправного пункта и стремится путем их преобразования достичь Истины, Блаженства и Бесконечности, которые представляют собой существо духовной жизни»²⁵. С точки зрения интегральной йоги Ауробиндо, все эти пути обладают определенными недостатками. Хатха-йога, работая с телом, делает возможным превращение индивидуальной жизненности в жизненность космичес-

кую, однако при этом возникает «столь полный отрыв от обычной жизни людей, что утилизация ее результатов для пользы мира становится либо неосуществимой, либо чрезвычайно ограниченной»²⁶. Раджа-йога представляет собой более высокую ступень, ставя себе цель очистить ментальность и привести ее в состояние транса. Это ограничение ведет к определенной отчужденности от материальной жизни, которая представляет собой наш фундамент и сферу», а духовная жизнь в результате «имеет тенденцию удалиться в другую плоскость бытия, находящуюся по ту сторону обычного нашего опыта, вместо того чтобы спуститься с высот и владеть всем нашим существованием»²⁷.

Троичный же путь карма-, бхакти- и джняна-йоги — в том виде, в котором он обычно существует, — имеет своей целью лишь чистоту как условие реализации Божества, не обращая внимания на совершенствования ума и тела, а кроме того, «избирает лишь один из трех параллельных путей, находясь чуть ли не в состоянии антагонизма по отношению к двум другим, вместо осуществления синтетической гармонии интеллекта, сердца и воли в процессе интегральной реализации Божества»²⁸. И здесь, как в случае с хатха-йогой и раджи-йогой, возможен мироисключающий результат, однако, подчеркивал Ауробиндо, он не неизбежен. Путь знания, имеющий целью постижение высшего «я», пользуется методом интеллектуальной рефлексии для достижения правильного различения. Такой путь при обычной практике ведет к неприятию человеческим сознанием феноменального мира как иллюзии, но может привести и к активному завоеванию космической жизни для Божественного, если человек осознает высшее «я» не только в его собственном существе, а достигнет понимания феноменальных аспектов мира как деятельности Божественного Сознания. Путь набожности имеет целью вкушение человеком высшей Любви и Блаженства через использование эмоций, поклонения и медитации для интенсивного контакта с Божеством. Как правило, это ведет к погружению в трансцендентное и сверхкосмическое, прочь от жизни мира, но осознание божественного объекта любви во всех существах может, по мнению Ауробиндо, осуществить здесь необходимую коррекцию. Путь труда ставит своей целью посвятить все виды человеческой активности высшей воле через отказ от всякой эгоистической цели в нашей работе, от

всякого стремления действовать ради корысти либо ради мирского результата. И в этом случае можно постичь Божественное во всех энергиях, во всех событиях, во всех проявлениях активности и добиться неэгоистического участия души в космическом действии, что приведет к возвышению всей сферы человеческой воли до божественного уровня. С точки зрения интегральной йоги Ауробиндо, все эти пути есть один путь.

Синтез же йоги не сводится к последовательному применению методов каждой из школ по очереди, «во время пути осуществления синтеза мы должны пренебречь внешними формами и наружными сторонами йогических методов, постигая, скорее всего, некий главный принцип, общий для всех школ, который будет содержать в себе и использовать в должном месте и в должной пропорции их частные принципы, а также — некую главную динамическую силу, которая представляет собой тайну, общую всем отличающимся друг от друга методам, и способную поэтому организовать естественный подбор и скомбинировать их разнообразные энергии и различные виды полезности»²⁹. Цель интегральной йоги — преобразование всего нашего существа в средство проявления божественной жизни: а ее метод состоит в том, чтобы привести все наше сознательное существо в состояние прочной связи и постоянного контакта с Высшим божественным началом внутри себя, что преобразует наше бытие в сверхбытие.

По мысли Ауробиндо, путь, предлагаемый им, состоит из трех этапов: во-первых, попытка «эго» вступить в контакт с Божественным, во-вторых, весьма трудоемкое приготовление всей низшей Природы к тому, чтобы она приняла в себе высшую Природу и стала ею, и, в-третьих, заключительное преобразование. Кроме того, Ауробиндо выделяет три главные особенности интегральной йоги: эту деятельность не отличает жесткая система и последовательность, присущая специализированным методам йоги, поэтому каждый человек, идущий по этому пути, применяет свойственный только ему одному метод (хотя и существуют определенные основные контуры работы, некий род Шастры). Интегральная методика принимает нашу натуру такой, какова она есть, и, не отвергая в ней ничего существенного, принуждает все ее элементы подвергнуться божественной перемене, какими бы низкими они ни казались. Наконец, важной особенностью является и то, что божественная сила, пребывающая в нас, использует всю нашу жизнь в качестве метода интегральной йоги; каждый опыт контакта с окружающим миром,

каким бы незначительным или гибельным он ни был, используется для этой работы. «Интегральная йога, — считал Шри Ауробиндо, — это интеграция и концентрация действий, широко разбросанных и небрежно скомбинированных на низшей стадии эволюции»³⁰.

Результатом проделанной работы является интегральное постижение Божественной Сущности, осознание Единого как в его неразличимом единстве, так и во множестве его аспектов: интегральное освобождение, обретение Божественной Природы путем преобразования низшего существа в образ Божественного. «Благодаря этому интегральному постижению и освобождению достигается совершенная гармония Знания, Любви и Труда. Ибо достигнуто полное освобождение от „эго” и отождествление с Единым во всем, за пределами всех вещей». Это совершенство таково, что «самые высокие результаты раджа-йоги и хатха-йоги должны содержаться в более широкой формуле синтеза, который в конце концов предстоит осуществить человечеству»³¹.

ПРИМЕЧАНИЯ

Вивекананда С. Миссия Христа. СПб., 1992. С. 9.

Там же. С. 10.

Там же. С. 11.

Вивекананда С. Душа, Бог и религия. СПб., 1992. С. 24.

Вивекананда С. Вдохновенные беседы. Философия веданты. М., 1993. С. 73.

Вивекананда С. // Там же. С. 27.

Там же. С. 29.

Там же. С. 28.

Вивекананда С. Практическая веданта. М., 1993. С. 81.

Там же. С. 84.

Вивекананда С. Майя и иллюзия // Ступени. № 1. 1992. С. 153 – 154.

Там же. С. 158.

Там же. С. 160 – 161.

Вивекананда С. Практическая веданта. С. 187.

Там же. С. 290.

Вивекананда С. Вдохновенные беседы. Философия веданты. М., 1993. С. 22.

Там же. С. 84.

Там же. С. 133.

Там же. С. 133.

Интегральная йога Шри Ауробиндо. М., 1992. С. 35.

Шри Ауробиндо Гхош. Синтез йоги. СПб., 1992. С. 25

Там же. С. 4.

Интегральная йога Шри Ауробиндо. М., 1992. С. 31.

Шри Ауробиндо Гхош. Синтез йоги. СПб., 1992. С. 26.

Там же. С. 29.

Там же. С. 31.

Там же. С. 33.

Там же. С. 34.

Там же. С. 37 – 38.

Там же. С. 43.

Там же. С. 44.

В предисловии к этому сборнику Радхакришнан отмечает, что человеческое содружество не имеет писаной конституции, будучи основано на общности идеалов, свободе и достоинстве личности, власти закона, экономических возможностях для всех граждан и любви к миру. В духе активно пропагандируемых им идей синтеза он подчеркивает, что принцип достоинства и свободы личности является общим для любой религиозной веры, в то время как многие философы обожают человека. «Даже Маркс отрицал Бога, поскольку он верил в потенциальную божественность человека. Джайнские мыслители утверждали, что человек может достичь божественности и что Бог — только высшая, благороднейшая и полнейшая манифестация всех способностей, которые скрыты в душе человека. У нас есть также версия Махабхараты, которая говорит нам, что нет ничего выше человека на земле... Паскаль рассматривает человека как мыслящий тростник, высшее по отношению ко всем немслящим силам, заполняющим вселенную»². Предъявив таким образом еще одно доказательство принципиальной возможности синтеза философии и религии (а таким синтезом как раз и занята его философия «вечной религии») Радхакришнан указывает, что человек — это не объект, а субъект, и именно субъективность дает ему духовность и свободу. Затерянный же в объективности, человек впадает в рутину, окостенение, безумие.

Как бы подхватывая эту тему защиты субъективности, Пулла Тирупати Раджу развивает ее в статье «Реабилитация субъекта и субъективного». Направленная прежде всего против тезиса С. Александера о том, что субъект не должен иметь привилегированной позиции, являясь, по существу, объектом среди объектов, статья Раджу критикует вообще все направления современной западной философии, игнорирующие субъективное. Такая позиция, по его мнению, приводит к кризису в этике, которая «рассматривает субъекта как деятеля, ответственного за свои действия, а не просто как робота»³, обесмысливая ее труды. Сам Раджу сосредоточен в этой статье на эпистемологическом, а не на этическом аспекте проблемы субъективного.

Раджу считает, что «эмерджентный эволюционизм», трактуя субъект как новое качество и в этом смысле как объект среди других объектов, забывает о том, что, хотя физическое тело и опыт субъекта меняются, он ощущает свою непрерывность и

идентичность. Человек может знать свое собственное физическое тело как объект, но он не идентифицирует себя с этим физическим телом. Он — тот, кто познает объекты, кто может познать их, как они есть, и работает с ними, трансформирует их. Даже если мы считаем, что объекты не только материальны и в их качестве могут выступать чувства, эмоции, ментальные образы, то и тогда мы не вправе отождествлять субъект опыта с его объектом. «Когда я думаю о субъекте, субъект в моем мышлении является, тем не менее, на фоне мышления, а не перед ним»⁴, не по ту сторону мышления, как объект.

Рассматривая этимологию слова «объект», Раджу находит, что в западных языках оно означает «то, что находится напротив субъекта, противостоит ему». В санскрите же это «то, что связывает сознание субъекта с особенным, то, что делает сознание определенным, детерминированным». По мнению Раджу, в этимологии может корениться причина тенденции к игнорированию субъекта на Западе. В то же время, хотя для большинства индийских философских школ сознание зависимо от объекта в познании, все же слово «объект» имеет определенные этические коннотации: оно означает то, что ответственно за этическое и духовное рабство личности, что является помехой ее свободе. То есть индийская эпистемология возникает в этико-спиритуалистическом контексте. Но и в западном мышлении субъект, вначале подчиняющий себя объекту, делает это с тем, чтобы затем контролировать и использовать объект; надо лишь не упускать из виду эту сторону дела. Для индийской же философии, особенно для адвайта-веданты Шанкары, сознание изначально свободно и не подчинено или не ограничено объектом. Такое ограничение может быть лишь временным и случайным, идея «связанности» с объектом не конституирует сущности субъекта. Конечная цель познания — свобода от рабства у объекта. Агент действия в этической ситуации ограничен объектом, становится привязанным к нему, но у него есть власть освободиться от этой зависимости. Раджу считает, что в тех современных западных философиях, которые стремятся быть научными, эта зависимость формирует какую-то часть сущностной природы субъекта и предполагает возможность и даже необходимость игнорировать все субъективное. Такое требование науки сделалось универсальным требованием философии; даже в этике, центром интереса которой является субъект, его деятельность и свобода, он утрачивает свое настоящее место.

Раджу сомневается в успехе того научного наблюдения, из которого исключено все субъективное, ведь тогда ни один ученый не мог бы использовать свои мысли и чувства, и науки не было бы вообще. Присутствие субъекта необходимо для определения природы объекта, и его (субъект) нельзя разделить на части, одни из которых полезны для научного познания, а другие — вредны и должны быть поэтому устранены. Один и тот же ученый, одно и то же «я» совершает ошибки в познании и исправляет их, и невозможно разделить это «я» на части. Своеобразие природы субъекта, говорит Раджу, состоит в том, что он может стать «чистым субъектом», может сделать себя «чистым», и именно этот чистый субъект коррелятивен истинному объекту. Но такая трансформация не разрушает субъект, он остается тем же самым.

Способность субъекта стать чистым, освободиться от всех черт специфичности, означает, что он должен поднять себя на уровень универсальности, чтобы познать объект в его истине. Для того чтобы выяснить, происходит ли это на самом деле в акте познания, нужны более глубокие и широкие исследования, считает Раджу, несомненно, однако, что исключить субъективный фактор из объективного изучения феноменов невозможно. Во всяком случае, можно быть уверенным в своеобразии природы субъекта, который «идентифицируя себя с различными формами... реально созданными объектами в его собственном сознании, ...может освободить себя, если захочет, от этой идентификации»⁵.

Раджу, как и Радхакришнан, увлечен идеей философского синтеза, само по себе сравнение западной и индийской философии почти ничего не дает, оно лишь служит необходимой основой. Раджу считает, что сравнивать необходимо происхождение, развитие и настоящее состояние как одной, так и другой философии, и это поможет определить их будущее, их основные обязанности.

Если суммировать различия относительно происхождения индийской и западной философии, говорит Раджу, то можно отметить, что греческая философия пыталась понять пути внешней жизни, а индийская — внутренний путь, хотя обе они были убеждены в том, что ищут абсолютную реальность. Первой великой философской работой Запада Раджу считает «Государство» Платона, а Индии — Брихадараньяку Упанишаду.

«Главная цель первой — изучение общества и места человека в нем, в то время как последней — изучение Атмана и методов его реализации. Метод, принятый первой, — сократовская диалектика, которая нацелена на формирование понятий, необходимых для понимания внешней реальности, в то время как метод последней — отрицание одной сущности за другой, пока мы не достигнем реальности, которую нельзя отрицать», причем все значение придается реализации этой реальности, а не только выработке понятия о ней. Поэтому традиция Упанишад не могла содействовать — в отличие от греческой — формированию науки как изучению фактов внешнего опыта.

Что касается современного состояния, Раджу воспринимает западную философию как триумф объективного, об индийской же говорит, что она находится в состоянии стагнации. Усилия ведущих индийских философов сейчас посвящены описанию и интерпретации философского наследия. Общим же различием остается то, что «западная традиция является в сущности философией внешнего, а индийская — философией внутреннего»⁷, хотя нельзя сказать, что в той или другой традиции противоположный элемент совершенно отсутствует.

Кроме этого, основного отличия, Раджу выделяет несколько частных, вытекающих из него. Во-первых, индийская философия атманцентрична, т. е. начальной точкой философствования и его завершением является Атман. Все возникает из Атмана и растворяется в нем. Западная же философия — это, по сути, обществознание, главной ее заботой становится решение проблемы того, как привести человека к лучшей жизни на земле.

Во-вторых, в соответствии с традицией Упанишад, человек есть часть Ишвары или Абсолюта, который находится внутри него. Высшая цель жизни тогда — реализация этой реальности. Но для западной философии человек — это часть природы, которую нужно контролировать.

В-третьих, для того чтобы быть счастливым, индийский человек должен контролировать свой ум и достичь состояния бесстрастности. Западная же традиция главным образом развивает идею о том, что человек должен контролировать природу, заставляя ее служить его нуждам.

В-четвертых, в соответствии с индийской философией, Абсолют противоположен всему постижимому, вне зависимости

от того, имманентна реальность или трансцендентна. Раджу считает, что современные западные философы все больше отказываются от такой идеи.

В-пятых, поглощенность мысли чисто внутренним духом произвела в Индии такой универсалистский подход, который, например, проявился в толерантности индуизма по отношению к исламу и христианству, хотя Раджу не отрицает наличия внутрииндийских конфликтов. С другой стороны, Индия не имеет, по мысли Раджу, систематически развитого политического и социального мышления, в то время как политическая и социальная мысль Запада является несомненным вкладом в философию.

Выделяя эти различия, Раджу постоянно подчеркивает, что нельзя понимать их таким образом, что та или другая традиция выше. Более того, «мир не может дальше оставаться зоопарком культур и философских традиций... Наступило время двум философским традициям стать единым, каждой действовать в продолжение другой»⁸.

В добавлении к этой статье («Западная и индийская философские традиции»), первоначально опубликованной в журнальном варианте, Раджу отказывается от чересчур резкого разведения западной и индийской традиций, задаваясь вопросом (и тут же на него отвечая): «Где мы должны провести линию между так называемым Востоком и так называемым Западом? Между материализмом, с одной стороны, и гуманизмом, с другой? Между современной наукой, с присущей ей культурой, и духовной жизнью, с ее человеческим отношением? Сделать это было бы абсурдным с точки зрения того, что мы наблюдаем во всем мире»⁹.

Раджу считает, что до сих пор индийскую философию во многих местах изучают так, как будто это некий антикварный материал или даже примитивное мышление. Он же настаивает на том, что индийскую философию необходимо изучать как метафизику, как теорию того, что лежит по ту сторону становления, а кроме того, как ведущую к практическим путям достижения цели. То есть метафизику необходимо рассматривать как теоретический путеводитель в духовную реализацию, «то, чему практически учил Будда, а Хайдеггер и другие подобные ему мыслители предполагали учить теоретически или, скорее, путем экзистенциального анализа»¹⁰.

Будущность же индийской философии — стать частью общего продвижения вперед духовных и интеллектуальных поисков во всем мире. Ответственность философа, в том числе и индийского, заключается в том, что «он должен принимать к рассмотрению человеческие проблемы, которые другие культуры, особенно высокоразвитые, породили; и он должен совершать любую попытку ассимилировать и впитать все, что есть существенного и истинного, где бы оно ни находилось»¹¹.

ПРИМЕЧАНИЯ

Raman N. S. S. Is the comparative philosophy possible? // *Indian philosophy Today*. Delhi, 1975. P. 205.

The Concept of Man. A study in comparative philosophy. L., 1960. P. 9.

Raju R. T. Rehabilitation of the subject and subjective // *The philosophical Quarterly*. Vol. 33. № 1. P. 14.

Ibid. P. 15.

Ibid. P. 21.

Raju R. T. The western and the Indian philosophical tradition // *Indian Philosophy: Past and Future*. Delhi, 1983. P. 69 – 70.

Ibid. P. 87.

Ibid. P. 89 – 90.

Ibid. P. 92.

Ibid. P. 94.

Ibid. P. 100.

**МУХАММАД ИКБАЛ
И МУХАММАД МАЯН ШАРИФ:
КОНЦЕПЦИЯ НЕОПЛАТОНИЗМА**

В многогранном философском творчестве этих двух известных индо-пакистанских мыслителей XX века¹ имеется ряд общих тем, над которыми они размышляли. Это и тема «совершенного человека» («Худи») М. Икбала, и размышления о «добродетельной жизни и добродетельных гражданах» М. Шарифа, это и тема суфизма в исламской мысли, это и тема истории философской мысли в странах мусульманского Востока. Но имеется и еще одна тема, которая прямо или косвенно пронизывает их философское творчество. Это тема неоплатонизма, которая еще не нашла должного освещения ни в отечественной, ни зарубежной философской литературе, посвященной этим двум мыслителям.

В своем сопоставлении взглядов на неоплатонизм М. Икбала и М. Шарифа мы исходили также из того, что М. Шариф был лично знаком с М. Икбалом и во многом в своем «Диалектическом монадизме» следовал за концепцией «спиритуалистического плюрализма» М. Икбала. Он нередко выступал прямым со-беседником М. Икбала и, главное, много сделал для ознакомления мировой философской общественности с творчеством М. Икбала, будучи организатором и редактором журнала «Икбал». Мы сопоставляем взгляды на неоплатонизм, высказанные М. Икбалом еще в 1908 году, поскольку в дальнейшем он немного дистанцируется от него, со взглядами М. Шарифа на неоплатонизм, высказанными в 40 – 50-е годы.

Мухаммад Икбал затронул проблему неоплатонизма впервые в своей докторской диссертации «Развитие метафизики в Персии. Вклад в историю мусульманской философии»². При этом он в этой работе главный акцент делает на неоплатонизм в Персии,

лишь частично касаясь собственно греческого и римского неоплатонизма и деятельности неоплатоников, прибывших в Персию после закрытия в 529 году в Афинах всех языческих философских школ по указанию императора Юстиниана. Это обнаруживается уже в самом названии второй главы «Нео-Платонические аристотелианцы Персии», в число которых он включает и Ибн-Мискавайха и Ибн-Сину, включенной во вторую часть его исследования под названием «Греческий дуализм». По сути дела, он говорит о поздних персидских неоплатониках, которые узнали о греческих и римских неоплатониках лишь через переводы сирийцами трудов Аристотеля и Платона на арабский язык. Причем, как отмечает М. Икбал, не обошлось при этом без конфузов. Незнание многими мусульманскими философами, как арабами, так и персами, греческого языка приводило к тому, что переведенные «Эннеады» Плотина зачастую воспринимались как «Теология Аристотеля». Это положение было исправлено классиками средневековой арабской философии.

Среди западных неоплатоников, точнее — греческих и римских, М. Икбал ставит на первое место Плотина, находя в его взглядах много созвучного суфизму, восточному мистицизму. Он находит много общего в социально-исторических и культурных условиях возникновения суфизма и неоплатонизма, хотя эти два течения мысли отделяют друг от друга века. Он ссылается на письма Плотина Аммонию Флаккасу, в которых Плотин сетует на смутность, тревожность своей эпохи — III века нашей эры, на рост терпимости и безразличия к религиозной жизни. Учение Плотина, считает М. Икбал, не может быть понято вне учета наличия в тот период других школ: скептицизма и стоицизма, роста влияния христианства, спекуляций христианских гностиков. В учении Плотина слились идеи Платона, Пифагора, восточных мистиков, озарения мистического экстаза и божественной любви, откровения и разума. В этом учении М. Икбал находит нечто созвучное идеям зороастризма и индийского ведантизма, буддийской Нирваны. Он считает, что арабы в своих учениях шли от знакомства с Плотиним к Аристотелю, а персы — к Платону. В неоплатонизме М. Икбал особо выделяет его метафизический характер, акцент на концептуализм, что особо сближает его с суфизмом. Неоплатоническая теория эманации, по мнению М. Икбала, во многом сходна с идеями постисламской персидской мысли. Например, на Джелладина Руми большое влияние оказала,

как считает М. Икбал, старая неоплатоническая идея «универсальной души».

В философии Ибн-Мискавайха (умер в 1030 г.) М. Икбал находит конкретное проявление неоплатонизма, даже относительно целостную своеобразную неоплатоническую систему, хотя, по его замечанию, последний, как и другие персидские неоплатоники — аристотелианцы, обращал мало внимания на историю «чистой» персидской мысли. Суть неоплатонизма Ибн-Мискавайха М. Икбал представил в виде четырех основных мыслительных блоков: 1. Существование Конечного (Последнего); 2. Познание Конечного; 3. Как единое создает (творит) многое; 4. Душа. Каждому из этих блоков он дает свою трактовку. Так, например, существование конечного принципа он объясняет исходя из своеобразно трактуемого им учения Аристотеля о движении и перводвигателе. Имеется один неподвижный двигатель и множество конкретных двигателей, отличающихся друг от друга. Перводвигатель вечен и нематериален. Переход от несуществования к существованию является формой движения. Отсюда материя всегда является субъектом для некоторого рода движения. Отдельные формы движения образуют нечто общее, что содержится в перводвигателе и первопричине. Итак, единое во многом, многое — в едином.

Второй мыслительный блок «Познание Конечного» (т. е. Бога) М. Икбал начинает с постулирования тезиса о том, что всякое человеческое познание начинается с ощущений, постепенно преобразующихся в восприятия, и что на своих ранних стадиях интеллегенция всецело обуславливается наличием внешней реальности. Но уже на своей высшей стадии — стадии воображения и формирования понятий человеческое познание становится свободным от материальности, т. е. оно уже не нуждается в непосредственном обращении к внешней объективности самой вещи. В конечном счете Бог становится абсолютно независимым от материи, абсолютно неизменным, а его полная независимость от материальности приводит к тому, что наше понимание его становится трудным и даже невозможным. И все же в результате «идеации» или созерцания чистых понятий появляется некоторая возможность понимания абсолютно нематериального.

Третий мыслительный блок «Как единое порождает многое» трактуется Ибн-Мискавайхом, по словам М. Икбала, через

разбор двух теоретических позиций. Первая заключается в утверждении, что конечный агент или причина создает универсум из ничего. Такая точка зрения приписывается материалистам, признающим вечность материи, т. е. ее несотворимость. Ибн-Мискавайх же считает, что субстанция имеет начало во времени. Второе теоретическое положение касается самого процесса творения бесконечного многообразия из единого. Конечной причиной творения многого из единого является Бог. И здесь Ибн-Мискавайх, по словам М. Икбала, «перечисляет обычные неоплатонические эманации», постепенное возрастание (увеличение) грубых форм вплоть до первоначальных элементов, которые затем вновь комбинируются, чтобы эволюционировать в высшие формы жизни.

И, наконец, в трактовке четвертого мыслительного блока «Душа» рассуждения Ибн-Мискавайха, по мнению М. Икбала, также идут в русле неоплатонизма. Основные положения суть следующие: 1. Душа не является функцией материи, она имеет независимое существование, т. е. в своей сущности она нематериальна; 2. Душа бессмертна, тогда как смертность является характеристикой материального.

Как мы уже отмечали выше, М. Икбал включает Авиценну в число персидских неоплатоников. Он отмечает, что Авиценна создал свою собственную систему мысли и упоминает о его сочинении «Восточная философия», в котором нашли отражение и некоторые неоплатонические идеи последнего. Он находит у Авиценны идею «трех категорий бытия»: 1. Бытие как высшая точка совершенства; 2. Бытие как низшая точка совершенства; 3. Бытие как середина (срединное) между двумя крайними полюсами совершенства. Первый тип (категория) бытия уже достиг акме (вершины) совершенства, второй тип бытия все еще прогрессирует в направлении совершенства. Третий же тип бытия не имеет реального существования. Движущей силой к совершенству является любовь как восприятие прекрасного. Далее дается классификация и характеристика Авиценой различных форм души; растительная, животная в виде низшей и высшей (человеческой). Распад тела не означает уничтожения души, но возможные ее перевоплощения. М. Икбал считает, что старая иранская идея дуализма света и тьмы не явилась определяющим фактором в прогрессе неоплатонических идей в Персии.

В отличие от Мухаммада Икбала Мухаммад Маян Шариф, обращаясь к теме неоплатонизма в своем специальном очерке³, по сути дела, не затрагивает вопроса о неоплатониках в Персии, как это мы уже знаем, делал Икбал, а сосредоточивал свое внимание лишь на неоплатонизме в Греции и Риме. Свое изложение учения неоплатонизма он ведет на солидной источниковедческой базе, включающей в себя труды известных западных исследователей этого важного течения позднеантичной философии, включая и работу Э. Брейе о философии Плотина (1928), а также на основе собственного прочтения ряда ведущих текстов неоплатоников, прежде всего «Эннеад» Плотина. М. Шариф выделяет три периода в неоплатонизме, каждому из которых им дается всесторонняя характеристика. Определяя неоплатонизм как последнюю стадию эллинистической мысли, он рисует картину зарождения и эволюции неоплатонизма. В первый период неоплатонизм был представлен Плотинем и его школой в Риме и оставался в своей сущности еще эллинистическим. Во второй период неоплатонизм был представлен Порфирием, Ямвлихом и Проклом, представителями соответственно римской, сирийской и афинской школ. По мнению М. Шарифа, неоплатонизм в этот период, содержа в себе еще некоторые важные идеи первого, плотиновского периода, превращается в «законченную схоластику политеизма». И наконец, в своей последней, третьей стадии неоплатонизм был представлен Амелием из римской школы Плотина, рядом представителей сирийской школы (Эдесий, Феодор Азинский), в завершение Исидором, Гегием, Зенодотом, Дамаскием из Афинской школы. В этот период неоплатонизм превращается, как полагает М. Шариф, в «теургический мистицизм».

Периодизация и типология неоплатонизма, предложенная М. Шарифом, строится на основе принципа теоретической значимости тех или иных концепций, предлагаемых теми или иными мыслителями — неоплатониками. Иерархизация периодов идет в этом плане по нисходящей линии: учение Плотина представлено как одно из великих достижений эллинистической мысли, а сам он — как «величайший философ третьего века нашей эры» и как «один из великих мыслителей античности». М. Шариф считает, что Плотин был «последним великим философом античности, а его влияние в средние века было даже больше, чем Аристотеля».

Второй период неоплатонизма, хотя уже не находится на высоте взлета гениальной платиновской мысли, все же является важным для проявления неоплатонизмом заложенной в себе творческой энергии и характеризуется прежде всего деятельностью Порфирия, собравшего, упорядочившего и издавшего труды Плотина, назвав их «Эннеады», сумевшего внести значительный вклад в комментирование «Категорий» Аристотеля, а также в трактовку учения Пифагора. По мнению М. Шарифа, ямвлиховская философия испытала сильное влияние, с одной стороны, учений Пифагора и Платона, а с другой — религии и различных религиозно-философских и мистических учений Египта и ряда других стран Востока. М. Шариф отмечает ученость и даже гениальность Ямвлиха, проявившиеся не только в его комментариях на «Диалоги» Платона и «Аналитику» Аристотеля, но и лишь в частично сохранившемся труде о Пифагоре, а также в его трактовке платиновской теории о Едином. Называя Прокла третьим выдающимся неоплатоником, М. Шариф особо выделяет его способность к диалектическому размышлению и глубокому проникновению в сущность учения Плотина. Философию Прокла М. Шариф определяет как «синтез» учений Плотина и Ямвлиха, обнаруживает сходство схемы Прокла с гегелевской триадой и в целом классифицирует учение Прокла как «логическую основу политеизма», в которой дана субординация уровней познания религиозных истин. Что же касается этики Прокла, то М. Шариф не видит в ней существенных различий от этики Плотина, поскольку видение невысказываемого Единого является их общим этическим идеалом.

Третий период неоплатонизма является, по мнению М. Шарифа, свидетельством «истощения» греческой философии, ее «внутреннего нездоровья», потери жизненных сил для своего дальнейшего развития на собственной почве. Будучи вытесненной на Восток, прежде всего в Персию, в результате «императорской нетерпимости» Юстиниана, закрывшего своим эдиктом в 529 году языческие философские школы в Афинах, платоники во главе с Дамаскием, прибыв туда, вновь «восстановили здоровье» неоплатонизма, который «расцвел» под мусульманским патронажем двора персидского царя Хосрова, чтобы позже вернуться на Запад с новой энергией и славой.

Завершая рассмотрение трактовки М. Шарифом неоплатонизма, отметим несколько ее особенностей. Во-первых, это некоторая несбалансированность «текстового пространства», выделенного им для характеристики вышеуказанных трех периодов. В самом деле, первому периоду им уделено около 4/5 всего листажа. Правда, тут следует отметить, что в результате этого ему удается дать относительно целостную картину «синтетической» философии Плотина, его метафизики, гносеологии и этики; во-вторых, это некоторая фрагментарность в характеристике «Эннеад» Плотина при описании роли в их издании Порфирия; в-третьих, это некоторая недооценка третьего периода в неоплатонизме, выразившаяся в его характеристике как вообще лишенного какой-либо «оригинальности, представляющего набор скучных», «педантичных» и даже «нелепых» комментариев на труды своих предшественников и в итоге не заслуживающего какого-либо внимания. Поэтому он и уделил всего полстранички этому периоду.

ПРИМЕЧАНИЯ

Мухаммад Икбал (1877 – 1937) — выдающийся поэт, мыслитель и общественный деятель Востока. Расцвет его творчества приходится на первую половину XX века. Автор большого числа работ по философии, религии, искусству. Его поэзия глубоко философична, а философия — поэтична. Прошел все ступени в своем философском образовании: бакалавр искусств, магистр философии у себя на родине, до отъезда в Европу в 1905 году, доктор философии двух европейских университетов: Кембриджского и Мюнхенского. Писал на фарси и урду, блестяще владел арабским языком, а также рядом европейских языков. Сэр с 1922 года. Мухаммад Маян Шариф (ум. в 1965 г.) — основатель и президент Пакистанского философского конгресса, в прошлом директор Института исламской культуры (г. Лахор), член канцлерского комитета Пенджабского университета, редактор журналов «Пакистан философическ Джурнал», «Икбал», «Такафат» и «Тахзибу-л-ахлак», член Американской философской ассоциации (Тихоокеанское отделение), один из директоров Международной федерации (Париж), почетный научный советник Института философии и психологии (Индия) // Цит. по: *Степанянц М. Т.* Мусульманские концепции в философии и политике (XIX – XX вв.). М., 1982. С. 51. Introduction of Iqbal. S. A. Vanid. M. A. (Охот). Pakistan Publications, Karachi. Four. Iqbal as Architect of Pakistan. P. 40 – 50; Захид Саид Абдул. Икбал. Творчество и мировоззрение / Пер. с англ. М. З. Шахиди. Душанбе, 1978. С. 7. См.: Джаганнатх Азад. Икбал. Ислам и современная жизнь // Творчество Мухамеда Икбала. Сб. статей М., 1982. С. 99. Пригарина Н. И. Поэзия Мухаммеда Икбала (1900 – 1924). М., 1972. С. 62 – 68. Степанянц М. Т. Философские аспекты суфизма. М., 1987. С. 67.

Iqbal M. The Development of metaphysics in Persia. A contribution to the history of muslim philosophy. Lahore. (Без указания года издания.)

Sharif M. M. XXX. Neoplatonism. In: History of philosophy East and West. Vol. 2. London, 1953. P. 93 – 107.

**ФИЛОСОФИЯ СИНТЕЗА ЗНАНИЯ И ВЕРЫ
СЕЙИДА ХОСЕЙНА НАСРА
И КОНЦЕПЦИЯ ИСЛАМСКОГО
ПОЧВЕННОСТВА АЛИ ШАРИ'АТИ**

Как схожи и как различны жизненные и интеллектуальные биографии этих двух иранских мыслителей второй половины XX века! Оба родились в Иране в один и тот же 1933 год, оба получили у себя на родине первоначальное образование в мусульманском духе, но затем их пути начали расходиться. Сейид Хосейн Наср едет сначала на учебу в Европу, а затем в США, где становится студентом физического факультета Массачусетского технологического института, после окончания которого становится доктором наук, но уже в Гарвардском университете. Он вступает в научную жизнь как ученый-физик и историк науки. Он проявляет одновременно большой интерес к философии, и не только к философии науки, но и к истории философии, равно как мусульманской (шире — всей восточной), так и западной, от ее истоков в античности до сегодняшнего дня. И если в 1954 году он получает степень доктора науки, то уже через четыре года, в 1958 году, ему присуждается степень доктора философии¹, прежде всего за широкий глубокий философский подход к анализу методологических и логических аспектов истории науки.

Оставим теперь на время Насра и посмотрим, как же продолжалось дальше образование Али Шари'ати. После получения среднего образования он поступает в исламский университет в Мушхеде (Иран). Его главной сферой духовных исканий уже в университете становятся история и социология ислама, шире — философия, социология и история религии с акцентом на ислам, философия истории. Но он уже в это время чувствует рост в своем восприятии ислама и окружающей его исламской действительности чувства неудовлетворенности, появление

первых ростков протеста против крайней ортодоксии в теории и практике официального исламского духовенства. И в 1959 году он решает ехать в Париж для продолжения своего образования и начатых им трудов уже на родине, в бытность своего пребывания сначала студентом, а затем преподавателем в исламском университете в Мешхеде. За пять лет пребывания в Парижском университете он не только углубляет свои знания в области истории и социологии ислама, но и получает возможность ознакомиться с сочинениями современных западных философов: Бергсона, Камю, Сартра, социологов Гурвича и Берка, исследователя ислама Массьона, а также с сочинениями западных марксистов. Но жизнь просто как студента Парижского университета его не полностью удовлетворяла. В нем все сильнее вспыхивают искры протеста против господствовавшего тогда в Иране шахского режима: он активно участвует в организации за границей исламистско-ориентированной оппозиции этому прозападному режиму².

Продолжим сравнение жизненных и интеллектуальных биографий Насра и Али Шари'ати. После многолетнего пребывания за границей оба возвращаются в Иран. Но что их ждет на родине? После возвращения в Иран Насра в 1958 году его ожидает хорошая карьера: сначала он начинает работать в качестве рядового профессора Тегеранского университета, став впоследствии его ректором, а в 1979 году он был назначен директором иранской шахской Академии философии³. Что же касается Али Шари'ати, то сразу же после возвращения в Иран в 1964 году он был немедленно арестован, но после многочисленных международных протестов и международного давления на шахский режим он был освобожден, и ему было разрешено занять преподавательский пост в университете Мешхеда. Его лекции пользуются огромной популярностью не только среди студентов университета, но и в религиозном центре «Хосейние эршад» в Тегеране. Но вскоре этот центр был закрыт, а Али Шари'ати вновь арестован и пробыл в заключении 18 месяцев. После своего освобождения он вместе с семьей покидает Иран и уезжает в Англию, где при загадочных обстоятельствах умер 19 июня 1977 года и похоронен в Дамаске⁴. Наср же после исламской революции переехал в США, где стал профессором отделения исламских исследований университета Темпл в Филадельфии. Вот такова жизненная судьба двух известных далеко

за пределами Ирана, да и всего мусульманского мира мыслителей. Проведенный нами краткий сопоставительный анализ их жизненных судеб позволит лучше понять как общее, так и особенное в их взглядах на ряд узловых проблем, касающихся религии, философии, науки.

Свой сопоставительный анализ мы намерены провести по двум «проблемным полям»:

1. Трактовка сути и основных принципов ислама и особенностей исламской цивилизации (философские и социологические аспекты);
2. Подходы к изложению исламской концепции человека.

Мы ясно осознаем, что охватили далеко не все «проблемные поля», такие, например, как отношение к классической западной и восточной философии, к современной философии. Нам представляется, что те направления сравнительного анализа, которые мы предложили, все же являются наиболее важными для получения некоторого общего представления о философско-религиозных и иных взглядах Насра и Али Шари'ати.

Итак, начнем с первого «проблемного поля». С.-Х. Наср в своих многочисленных работах в той или иной мере и форме касается различных аспектов ислама. Наиболее полно свою трактовку принципов ислама он изложил в своей монографии «Наука и цивилизация в исламе» (1968). Сразу же следует оговориться, что Наср стремится подойти к выявлению сути и основных принципов ислама с позиций цивилизационного подхода. Он, рассуждая «о символе исламской цивилизации», сравнивает его не с течением реки, а с кубом Кааба. Таким образом, главной особенностью исламской цивилизации является, по его мнению, стабильный и неизменный характер ислама как учения и образа жизни. Однако неверны представления, бытующие на Западе, согласно которым принцип стабильности ислама (и всей исламской цивилизации) тождествен признанию их стагнации⁵. Вторым принципом ислама он считает принцип божественного единства, под которым подразумевается единство и взаимосвязь всего существующего: космоса, человека, Бога, образцом же единства может служить единство природы, взятой в космическом смысле. Третьим принципом ислама выступает принцип «чистоты» ислама, привнесенный через откровение пророком Мухаммедом. Четвертым принципом, но не по важности, является принцип, в котором содержится кредо, суть

вероучения ислама: «нет Бога, кроме Аллаха, и Мухаммед его пророк». Это, по сути дела, базовое положение, выражающее дух ислама, считает Наср. Понять ислам — это значит признать это положение.

Наср выявляет три уровня значения ислама, взятого в его всеобщем смысле⁶, условно которые можно было бы, на наш взгляд, назвать универсалистско-космическими, антропологическими и гносеологическими. На первом уровне полагается, что в определенном смысле все существа во вселенной (универсуме) суть «мусульмане», то есть обязаны безоговорочно подчиняться божественной воле. На втором же уровне под мусульманином следует считать любого человека, который согласен подчинить свою волю божественной, закону откровения, свое мирское — священному. И наконец, на третьем уровне, взятом как уровень чистого знания и понимания ислама, мусульманин берется не в смысле всеобщности, а особенности и единичности. Здесь олицетворением мусульманина начинает выступать мусульманский гностик, осознавший свое отношение к Богу. Гностик не имеет отдельного существования от существования Бога, а божественный интеллект (божественную сущность) он отражает в меру своего интеллекта. Он один на один с Богом, «его ислам и ислам Природы — это двойники»⁷. Наср сетует на то, что исламский гностицизм труден для понимания европейскому уму.

Касаясь принципов ислама, Наср дает свою трактовку Корана. Здесь следует выделить следующие его идеи, которые созвучны в целом его натуралистическо-космополитическим и суфийским воззрениям. Для него Коран — это по сути дела «двойник» текста природы, ее символов, выраженных в словах. Он солидаризируется с гностиками, суфиями, для которых коранический текст носит символический характер, аналогично тому как и вся Природа по своей сути символическая. Наср ищет аналогии в средневековой европейской философии у Бенавентуры и в средневековой арабо-мусульманской философии у аль-Газали. В своей трактовке перспектив ислама, его принципов вкупе с перспективами исламской цивилизации Наср большое внимание уделяет в своей монографии «Наука и цивилизация в исламе» как истории возникновения и распространения ислама на Среднем и Ближнем Востоке, а также в Испании, так и анализу влияния отдельных элементов духовного

наследия греческой, индийской и китайской цивилизаций. Например, он отмечает большое влияние на средневековую арабско-мусульманскую алхимию китайского наследия, особенно даосизма. Наср, стремясь рассмотреть ислам сквозь призму исламской науки и исламской цивилизации, большое внимание уделяет типологии различных философско-религиозных и иных школ в мусульманском мире в исторической ретроспективе, равно как и чисто религиоведческой теме о шийзме и суннизме в исламе.

В другой своей фундаментальной монографии «Знание и священное» (1981) Наср, хотя и не выделяет специального раздела, непосредственно посвященного исламу, свои идеи о нем высказывает во всех ее десяти главах (частях). Остановимся лишь на нескольких моментах. Во-первых, трактовка ислама ведется в разных аспектах, а именно в избирательном (понятие ислама, основные доктрины, аспекты, концептуальный аппарат) и в сравнительном (ислам и другие мировые религии, философия ислама и философии других мировых религий). Одновременно сравнение ведется по блокам: 1. Священные формы, священное познание и рационализм; 2. Наука и вера; 3. Архирейский (традиционный) человек и прометеевский человек. В этой работе он стремится перевести свои рассуждения об Аллахе на самый высокий уровень метафизичности. Он его определяет как конечную (предельную) реальность, являющуюся одновременно Сверх-бытием и Бытием, трансцендентным имманентным. В этом плане он отождествляет понятие Бога, т. е. Аллаха, с Дао даосов в Китае⁸. Пророка Мухаммеда он истолковывает как «разносчика» по миру «света Бога», выразителя воли Бога через откровение⁹. В этой монографии Насра, равно как и в рассмотренной нами выше его монографии «Наука и цивилизация в исламе», причудливо переплетаются философский, религиоведческий, исторический и в целом культурологический подходы к трактовке ислама и Корана.

Рассмотрим теперь подходы Али Шари'ати к пониманию ислама, Корана и других моментов, связанных с исламом как религией и ее главной священной книгой. Наиболее полно его подход можно обнаружить по двум его сочинениям, переведенным на английский язык:

1. «О социологии ислама. Лекции» (1979) и 2. «Марксизм и другие западные заблуждения: исламская критика» (1980). Нач-

нем с первой книги, ибо в ней содержится специальный вводный большой раздел под названием «Подходы к пониманию ислама». Сразу отметим, что по сравнению с вышеизложенным подходом Насра к трактовке ислама и его философских аспектов, позиция Али Шари'ати более модернистская, хотя и он ищет в исламе и Коране панацею от отягощающих душу мусульманина острых современных морально-этических, политических и просто человеческих проблем. И если Наср пытается осуществить синтез веры и знания в исламе во многом через обращение к суфизму, то Али Шари'ати стремится создать свою религиозно-философскую и религиозно-социологическую концепцию ислама через, как он говорит, его прочтение сквозь призму научной методологии. И он сразу предупреждает своего слушателя (да, именно, слушателя, ибо все содержание его книги «О социологии ислама» — это собрание его многочисленных лекций перед иранской молодежью в различных аудиториях), что его взгляды на трактовку ряда стихов Корана, коранической философии и некоторых методов, использованных Пророком Мухаммедом, о политических, социальных, социально-психологических и этических аспектах (системах) жизни Пророка будут отличаться от общепринятых¹⁰.

Он пытается извлечь из Корана новые темы исторического, социологического и гуманитарного порядка. В частности, речь идет о роли миграции в создании исламской цивилизации (равно как и других мировых цивилизаций), как одного из решающих факторов их подъема, расцвета, а также о роли масс (al-nas), пророков и простого человека в исламской истории. В этой связи он делает следующий вывод: «Ислам является первой школой социальной мысли, которая считает массы — как основу, фундаментальный и сознательный фактор, определяющий историю и общество — не избранные, как полагал Ницше, не аристократия и знать, как заявлял Платон, не великие личности, во что верили Карлейль и Эмерсон, не те, у кого чистая кровь, как это воображал Алексис Кэрел, не священники или интеллектуалы, а массы»¹¹. По Али Шари'ати, не пророк ответствен за упадок или расцвет народа: за это он сам ответственен.

Исходной точкой своего подхода к пониманию ислама он считает выбор правильного познавательного (эпистемологического) метода. Это он считает даже более важным в открытии истины, в том числе и истины (истин), содержащейся в Коране.

Али Шари'ати пытается объяснить европейский «застой» в эпоху средневековья именно отсутствием в то время научного метода и господством аристотелевского метода рассуждения по аналогии. Он делает такие сравнения: Аристотель, вне сомнения, был большим гением, чем Фрэнсис Бэкон, а Платон — чем Роджер Бэкон. Однако именно оба Бэкона стали благодаря открытым им научным методам ускорителями научного, а затем и всего прогресса в Европе¹². Правда, Али Шари'ати упоминает и о таком факторе, как переход в это время европейского общества от феодализма к капитализму.

Основными моментами своего метода понимания ислама Али Шари'ати считает: 1. Признание множества подходов к изучению ислама в силу самой многомерности ислама. Он обосновывает это тем, что ислам как религия базируется не только на мистической интуиции человека и не ограничивается только отношением между человеком и Богом. Исходя из тезиса о многомерности ислама, он считает необходимым комплексное применение к изучению ислама трех методов: философского (исследование отношения человека к Богу), общегуманитарного (исследование человеческой жизни на земле) и, наконец, методов истории и социологии (исследование социального аспекта общества и цивилизации)¹³. В качестве многомерного подхода к исламу он считает Коран. К исследованию же самого Корана он предлагает применить два взаимосвязанных подхода: а) изучение интеллектуального содержания в откровениях пророка и б) изучение его биографии. Кроме того, им предлагается использовать так называемый типологический метод (Бог, Пророк, Коран, исторические обстоятельства, свобода выбора). Личность в исламе — это тот, кто хорошо понимает божественные нормы. В личности Пророка одновременно проявляются его человеческие качества и качества духовные, религиозные, которые он получает от общения с Богом. При всем своем высоком уважении и почитании гения Авиценны как философа и ученого он ставит его ниже ал-Халаджа, который, по словам Али Шари'ати, и прославился лишь тем, что пылал страстной любовью к Богу и восклицал: «Я бог», означавшее, по мнению Али Шари'ати, следующее: «Я больше не существую, существует только один Бог»¹⁴.

Свое философское мирозерцание Али Шари'ати изложил в разделе «Мировоззрение Таухида», понимая под Таухидом

признание единственности Бога, принятого всеми монотеистами. Но в своем труде Али Шари'ати делает акцент на понимание Таухида как мировоззрения, в котором универсум представляет целостность, вместо деления его на этот и тот мир, естественный и сверхъестественный, субстанцию и значение, дух и тело¹⁵. Он пытается образно сравнить отношение человека с Богом — со светом и лампой, излучающей этот свет. Основа Бога, природы и человека — одна, и в этом основа их единства. С точки зрения таухида, бытие делится на две части: невидимую и видимую (проявляющуюся), это эпистемологическое, а не онтологическое деление. Оно является своеобразным логическим делением. Видимый (проявляющийся) мир состоит из целой серии знаков (айят) и норм (сунна). Слово «знак» обозначает природное явление, имеющее глубокое значение, и оно не отделено от слова «Бог», но все же выступает в смысле индикатора проявления Бога в универсуме. Слово «знак» здесь употребляется в смысле феноменологии суфизма. Структура таухида не воспринимает противоречия или дисгармонии в мире. Согласно таухида, нет наличия противоречия в существовании: между человеком и природой, духом и телом, земным и загробным миром, материей и значением. Таухид отрицает зависимость человека от какой-либо социальной силы. Человек живет в мире Кааб.

Обратимся теперь ко второму «проблемному полю», в котором сопоставим взгляды Насра и Али Шари'ати на исламскую концепцию человека. Оба мыслителя часто обращаются к этой теме, в их подходах к ней есть и общее, и особенное, что связано и с общей установкой их творчества. Наср стремится включить эту тему прежде всего в контекст широкого мировоззренческого плана, идет ли речь о трактовке соотношения науки и цивилизации в исламе или о соотношении знания и священного. В целом можно выделить три основных направления, по которым им разворачивается панорама человеческого бытия в мире. Мы их расположим в той последовательности, в какой он выдвигал их на первое место в своем творчестве, хотя имелись случаи одновременного обращения ко всем трем направлениям.

Итак, первое направление — это обращение в 60-е годы к личностям выдающихся мусульманских мыслителей, стремление нарисовать их жизненные и интеллектуальные портреты

на основе изложения их основных идей (Ибн-Сина, Ибн-Араби, аль-Бируни, Сухраварди и некоторых других)¹⁶. К этому же направлению следует отнести выделение им в своей монографии «Наука и цивилизация в исламе» (1968) специальных рубрик, посвященных наиболее видным представителям науки в исламском мире. Среди них присутствуют и такие философы, как аль-Фараби и Ибн-Халдун, первые классификаторы наук в мусульманском мире, аль-Бируни в сфере физики, Ибн-Сина в сфере медицины, аль-Газали и Аверроэс в сфере теологии и философии, рассматриваемых в споре теологии и философии. Аль-Газали рассматривается и как теолог, и как философ.

Второе направление, получившее свое развернутое изложение в монографии «Знание и священное» (1981), касается противопоставления Насром «архирейского» (традиционного, религиозного) человека человеку «прометеевскому». И наконец, третье направление, идущее в русле социальной философии, культурологии и политологии, развивается в работах: «Столкновение человека и природы. Духовный кризис современного человека», «Ислам и бедственное положение современного человека»¹⁷.

В рамках данного параграфа остановимся лишь на основных моментах концепции Насра об «архирейском» и «прометеевском» человеке. Вся пятая глава его монографии «Знание и священное» занята ее изложением. Знаменательно, что Наср в духе своего компаративистского подхода к рассмотрению важнейших проблем, относящихся не только к сфере истории и философии науки, но и к сфере философии человека, в качестве эпиграфа к данной главе приводит высказывания Руми (Восток) и Гельдерлина (Запад) о вечности вопросов типа: «Кто ты?» и «Что такое человеческая жизнь?» И в обоих случаях Наср явно стоит на стороне религиозно-философской трактовки сущности человека.

Он дает развернутые определения «архирейского» и «прометеевского» человека. Первого он образно называет «мостом между небом и землей». При этом он считает его «вице-регентом» Бога на земле, ответственным за свои действия перед ним. Он выступает «формой Бога» на земле как теоморфическое существо, живущее в духовной реальности, данной ему Богом, ограниченной пространственно-временными рамками своего индивидуального бытия¹⁸. «Прометеевский» же человек рису-

ется им как антитеза «архирейскому» человеку. Вот основные характеристики «прометеевского» человека: он — творение земного мира, им же искусственно созданного, его главная забота — забыть Бога. Потеряв чувство священного, «прометеевский» человек становится рабом своей низменной природы, безоговорочное подчинение которой он принимает за свою свободу. Он — разрушитель природы не только из-за своей погони за утилитарными целями, подогреваемыми все усиливающимся господством сверхтехнологии, но главным образом за то, что забыл чувство священного вообще, чувство священного отношения к природе в особенности. «Прометеевский» человек — продукт эпохи Ренессанса и более позднего периода. Но у этого «прометеевского» человека сохраняется все же ностальгия по священному и вечному, однако удовлетворить ее адекватно он не может просто в силу своей сущности. Поэтому он ищет другие способы удовлетворения этой потребности, но все они либо ложные, либо тщетные (от психологических новелл до наркотически заостренного мистицизма)¹⁹.

Наср, завершив прямое противопоставление «архирейского» и «прометеевского» человека, переходит к рассмотрению аналогов этим типам в рамках других культур и цивилизаций: индийской, китайской, а также к проблеме «универсального человека» или «совершенного человека». Он считает, что каждая религиозная традиция отождествляла (идентифицировала) образ этого человека с создателем той или иной религии. Эту свою мысль он иллюстрирует на материале священных книг: Библии, Корана, Авесты, а также буддийских сказаний, ведических книг, китайского учения инь-ян. Им в этой связи подвергаются анализу многие понятия из восточных философий и религий, к примеру, кроме вышеупомянутой пары инь-ян, еще понятия «пуруша-праkritи», «гуны», «тамас», «брахман» и другие. Причем они зачастую даются в сопоставлении с аналогичными понятиями в контексте христианства и ислама и различных оккультных мистических учений типа Каббалы. Заявление Ницше, что «Бог умер», означает, по мнению Насра, лишь признание им духовной смерти «прометеевского» человека²⁰. «Для того чтобы человек стал целостным, необходимо вновь открыть то первоначальное Единство, — пишет Наср, — из которого происходит все небесное и земное»²¹.

Подход Али Шари'ати к концепции исламского человека может быть рассмотрен в двух плоскостях: 1) человек в контексте гуманизма и 2) человек в ретроспективе ислама. В своей книге «Марксизм и другие заблуждения Запада» (1980), высказывая свои суждения о «новом гуманизме» в Европе (буржуазном, марксистском, экзистенциальном), он выделяет семь основных характеристик человека, которые подлежат обсуждению. Кратко их можно выразить следующим образом. Во-первых, человек занимает первостепенное место среди всех природных и сверхприродных существ, обладает независимой самостью («я») и благородством; во-вторых, он обладает собственной независимой волей, свободой и выбором; в-третьих, он является сознательным существом, и обладание сознанием является наиболее выдающимся его качеством; в-четвертых, он является самосознающим существом; в-пятых, человек — это творческое существо; в-шестых, это существо, поклоняющееся идеалу; в-седьмых, человек — моральное существо²². Как мы видим из вышеизложенного, пока ничего специфически исламского в этих характеристиках нет, это перечисление черт так называемого идеального человека, в своем роде нормативного человека. Но в заключительной части своей работы «Марксизм и другие заблуждения Запада», посвященной рассмотрению соотношения между мистицизмом, равенством и свободой, Али Шари'ати в духе своего взгляда на таухид, о котором мы уже упоминали выше, делает следующий вывод: только путем активизации своей любви к Богу он достигает величия, роста и совершенства²³.

Человек в ретроспективе ислама стал предметом специального исследования Али Шари'ати в его работе «Социология ислама» (1979). Здесь концепция человека исследуется в трех аспектах: 1) человек и ислам; 2) творение человека как предмет исламской антропологии; 3) идеальный человек. Касаясь первого аспекта отметим, что им вопрос ставится таким образом: какого рода явление видит ислам в человеке? Сначала он делает многочисленные экскурсы в историю разных религий с целью выявить там некоторые общие моменты для любой религиозной концепции происхождения человека, а затем переходит к интерпретации этого вопроса в Коране. В трактовке Али Шари'ати ничего нового по сравнению с коранической версией нет: Бог сотворил человека (первочеловека Адама) из грязи и дал ему имя. Он приводит выс-

казывание Ницше о сотворении Богом отдельно мужчины и женщины²⁴. В унисон с Насром (заметим: ни Али Шари'ати, ни Наср в своих работах нигде не упоминают друг друга) Али Шари'ати заявляет, что человек — не только временный заместитель Бога на земле, но и хранитель его веры²⁵. Суммируя свои взгляды на изложение в Коране сущности и места человека в мире, он делает три вывода: 1) все люди не только равны, но и братья; 2) мужчины и женщины равны от рождения; 3) человек превосходит ангелов и всех других творений Бога, лишенных сознания. Отношение Бога и человека им интерпретируется таким образом: Бог дает человеку нечто вроде первоначальной инструкции, а уж дальше человек сам ответствен за свою судьбу, равно как и общество ответственно за свою судьбу. Завершается раздел о соотношении человека и ислама сопоставительным анализом соотношения человека и религии, человека и Бога в китайской и индийской цивилизациях, а также в Римском мире.

В изложении исламской антропологии Али Шари'ати выдвигает следующую формулу: «Дух Бога + вонючая глина = человек». Он обнаруживает сходную идею у Паскаля, хотя одновременно подчеркивает наличие больших различий между идеей Паскаля и положением Корана²⁶. Он использует также экзистенциалистскую терминологию (заметим в скобках: экзистенциализм, как и марксизм, он считает заблуждением Запада) об оппозиции между сущностью и существованием и предшествованием последнего первому.

Наконец, третий аспект в подходе Али Шари'ати к проблеме человека в исламе — это его положение об Идеальном человеке как вице-регенте Бога. В своей характеристике идеального человека он использует прием сочетания в нем качеств, присущих Христу и Цезарю, Сократу и ал-Халаджу, Паскалю, Декарту, Будде, Лао-цзы, Конфуцию, Спартаку и Абу Дхарру и некоторым другим реальным и полубогатырскими личностями. Идеальный человек в исламе — это житель идеального общества — Умма, он является носителем синтеза веры и знания. Три аспекта существуют в идеальном человеке: истина, доброта и красота или, другими словами, познание, этика и искусство. Человек, по воле Бога, спустился с рая природы в пустыню само-пробуждения, чтобы на земле создать для себя рай.

Такова в общих чертах реконструкция Али Шари'ати исламской концепции человека. Как видим, в его взглядах есть немало

сходного со взглядами Насра, но имеется и ряд существенных различий, связанных в немалой степени и с тем, что Али Шари'ати в своих лекциях, составивших ядро его книг, обращался к молодым иранским интеллектуалам с целью показа им нераскрытых научных, нравственных и политическо-революционных потенций в исламе как религии. Кроме этого, надо учесть и то обстоятельство, что он ряд своих идей доводил через популярные издания, написанные высокохудожественным языком²⁷.

ПРИМЕЧАНИЯ

Giorgio de Santillana. Preface to: *Science and Civilization in Islam* by Seyyed Hossein Nasr. Harvard University Press. Cambridge; Massachusetts, 1986. P. VII.

Ali Shari'ati. *On The Sociology of Islam*. Berkeley, 1979. P. 5 – 7, 11 – 25.

Хромова К. А. Концепция синтеза науки и религии современного иранского философа С. Х. Насра // *Рационалистическая традиция и современность*. Ближний и Средний Восток. М., 1990. С. 239.

Ali Shari'ati. *On The Sociology of Islam*, p. 6. ; *Кляшторина В. Б.* «Единица и множество нулей» Али Шари'ати. *Азбука религиозной солидарности // Иран 60 – 80-х годов: от культурного плюрализма к исламизации духовных ценностей: (Идеология, политика, литература)*, М., 1990. С. 154.

Nasr S. H. *Science and civilization In Islam*. Harvard Universit Press. Cambridge, Massachusetts, 1968. P. 1.

Ibid. P. 49.

Ibid.

Nasr S. H. *Knowledge and Sacred*. The Gifford Lecture. 1981. P. 137.

Ibid. P. 22, 65, 328, 346.

Shari'ati Ali. *On The sociology of Islam*. Lectures. Translated from The Persian by Hamid Algar. Mizan press. Berkeley, 1973. P. 43.

Ibid. P. 49.

Ibid. P. 59.

Ibid. P. 60 – 61.

Ibid. P. 68.

Ibid. P. 82.

Nasr S. H. 1) *Three Muslim Sages: Avicenna (Ibn Sina), Suhrawardi, Ibn Arabi* Harvard University press, 1964. 2) *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines. Conceptions of Nature and Methods used for its study by the Ikbwan al-Safa, al-Biruni, and Ibn Sina*. Harvard University press. Cambridge-Massachusetts, 1964.

Nasr S. H. 1) *The Encounter of Man and Nature. The spiritual crisis of Modern Man*. L., 1968; 2) *Islam and the plight of Modern man*.

Nasr S. H. *Knowledge and Sacred*. P. 160 – 161.

Ibid. P. 161.

Ibid. P. 182.

Ibid. P. 183.

Shari'ati Ali. *Marxism and other western fallacies: An Islamic Critique*. Berkley, 1980. P. 24 – 27.

Ibid. P. 120.

Shari'ati Ali. *On the sociology of Islam*. P. 76

Ibid. P. 76.

Ibid. P. 88 – 89.

Кляшторина В. Б. «Единица и множество нулей» Али Шари'ати. *Азбука религиозной солидарности // Иран 60 – 80-х годов: от культурного плюрализма к исламизации духовных ценностей: (Идеология, политика, литература)*, М., 1990. С. 164.

**ФИЛОСОФСКИЙ РОМАНТИЗМ
ДЖЕБРАН ХАЛИЛЬ ДЖЕБРАНА
И ПЕРСОНАЛИЗМ
МОХАММЕДА АЗИЗ ЛАХБАБИ**

Джебран Халиль Джебран (1883–1931) более известен во всем мире как писатель и менее как философ. Лахбаби Мохаммед Азиз (1923) более известен в западном мире как арабский персоналист и менее как поэт и писатель. Мы осознаем всю условность такой квантификации, но все же нам представляется, дело обстоит в принципе таким образом. Несмотря на различия исторического времени, в течение которого протекало их творчество, мировоззренческих и художественных интересов и вкусов, особенностей жизненных укладов стран, сынами которых они являлись, и на ряд других различий, оба мыслителя близки друг к другу в том, что они сочетали в себе дар художника (поэта, писателя) и дар философа — искателя истины — и развивали философию человека: Джебран — в духе философского романтизма, Лахбаби — в духе сначала реалистического, а затем мусульманского персонализма.

Обратимся сначала к творчеству Джебрана. Сразу заметим, что нас будет интересовать главным образом философский аспект в его многогранном творчестве, другими словами, его обращение к философским, историко-философским истокам, поскольку этот аспект недостаточно освещен в многочисленных предисловиях и послесловиях как к отдельным художественным произведениям, так в целом к «Избранному». Что же касается места Джебрана в истории арабского романтизма как литературно-философского направления, на наш взгляд, это удачно показано в предисловии к «Избранному» В. В. Марковым¹.

Обратим внимание лишь на несколько наиболее важных моментов. Это прежде всего выделение основных этапов в его творчестве, отражающих соответствующие этапы в развитии

его мировоззрения. На раннем этапе Джебран выступает как философ-моралист сентиментально-просветительского толка, уже тогда испытывающего влияние суфизма. Счастье человека — высшая ценность, к которой нужно стремиться. Высшей ценностью он считает духовную жизнь, дух, но дух не столько божественный, а сколько дух земного человека. Приведем на этот счет одно место из сборника «Слеза и улыбка» (1914), в котором собраны его сочинения первого десятилетия XX века: «Когда мое воображение отделило меня от всего суетного, а моя фантазия сняла покров материи с моей скрытой сущности, я почувствовал, как мой дух, возвышаясь, приближал меня к природе, открывая мне ее глубокие тайны, давая понять язык ее созданий»². А когда читаешь такие строки: «Красота — то, что ты видишь, хотя оно скрыто, узнаешь, хотя оно неведомо, и слышишь, хотя оно немо»³, то возникает ассоциация с Дао, хотя, возможно, Джебран имел в виду нечто другое, возможно, орфическое и суфийское. Воспевание духа человека слышно и в таких словах: «Пробудись, возлюбленная моя! Пробудись, потому что *мой дух* (курсив наш. — М. К) взывает к тебе из-за грозных морей, а душа простирает к тебе свои крылья над пенящимися гневными волнами»⁴.

Наконец приведем еще место из сборника «Слеза и улыбка», где Джебран описывает прозрения человека, обращаясь ко всем мудрецам и богам мира, отправляясь от Корана. Джебран говорит от имени человека, который, с одной стороны, утверждает о бесконечности своего бытия, а с другой — признается, что в конце концов стал узником материи. Здесь видна некоторая переключка с размышлениями Лахбаби о сути бытия, о чем скажем немного позже. С одной стороны, «я слышал, — говорит человек, — учение Конфуция, и внимал мудрости Брахмы, и сидел около Будды под деревом познания», а с другой, признается: «и вот теперь я борюсь с невежеством и отрицанием»⁵. И какие бы еще озарения ни посещали человека, после которых он вроде бы должен смириться, покориться судьбе, он по-прежнему сохраняет силу, чтобы продолжать искать истину и бороться со слабостью, унижением, ничтожеством, несправедливостью, верить в то, что его бытию нет завершения, ибо, «состарившись» и «достигнув предела», он снова вернется к богу.

Но если само название сборника «Слеза и улыбка» призвано было, по меткому замечанию В. Волосатова, — передать ди-

алектику мировоззрения Джебрана, воспринимавшего жизнь «как синтез радости и печали, наслаждения и страдания, причудливое переплетение уродливого и прекрасного»⁶, то уже в книге «Бури» (1920) он «смело бросает вызов обществу, гневно обличает порядки, основанные на неравенстве и угнетении»⁷. Но до этого появляется его книга «Безумец» (1918), в которой органически слиты две новые темы, которых не было в период его раннего творчества до 1914 года. Это темы одиночества и безумия.

Обратимся к двум произведениям этого цикла. В одном из них идет диалог ночи и безумца. Последний все время хочет быть похожим на ночь, но она отвергает все его претензии на похожесть. Например, ночь приводит такой аргумент: «Нет, Безумец, ты не похож на меня, ибо все еще мнишь товарищем свое меньшее „я“, а со своим чудовищным „я“ не можешь подружиться». Но в конце концов Ночь соглашается с утверждением Безумца («Поэта»): «Да, мы близнецы, о Ночь, брат и сестра; ибо ты приоткрываешь пространство, а я открываю свою душу»⁸. А вот строки, в которых тема одиночества, заброшенности в «совершенный», «идеальный» мир наиболее ярко передана Джебраном: «Вот он идеальный мир, мир высочайшего совершенства, мир невиданных чудес, самый спелый плод в Божьем саду, учительная мысль вселенной. Только для чего здесь я, Боже, я — незрелое семя неосуществленной страсти, обезумевшая буря, что не ищет ни востока, ни запада, сбившийся с пути осколок сгоревшего светила? Для чего здесь я, о Бог затерянных душ, сам затерянный среди богов»⁹.

В рамках данного параграфа мы не имеем возможности проследить логику (или алогику?) творчества Джебрана, да и не ставим такой задачи. Скажем лишь несколько слов о вершине философской эссеистики Джебрана, его «Пророке» (1923), и о посмертной публикации «Сада пророка» из задуманной им трилогии, последнюю часть которой должно было составить философское эссе «Смерть пророка». Но замысел оказался нереализованным из-за смерти Джебрана. О популярности «Пророка» Джебрана, написанного на английском языке, говорят следующие факты: только в США эта книга выдержала около ста изданий, переведена на двадцать основных языков мира. «Причина такой популярности „Пророка“, — пишет его переводчик с английского И. Зотиков, — кроется в особой

художественной его структуре, причудливо сочетающей мистические и выразительные элементы Востока с радостным христианством первых его пророков»¹⁰.

Много тем поднимается в «Пророке», но, на наш взгляд, особое место в нем занимает любовь, которая становится как бы онтологической сущностью и гносеологической функцией. Приведем лишь несколько мест типа: «у любви есть лишь одно желание — осуществить себя»¹¹, «любить жизнь через труд — значит близко узнать самые сокровенные секреты жизни»¹². Тема познания себя, являющаяся вечной, также рассматривается Джебраном в плане познания (знания) сердцем, невозможности нахождения всей правды, а только ее крупницы, необходимости индивидуального (одинокого) знания Бога и понимания Земли¹³. И конечно же, особое место занимают притчи Джебрана о Боге, религии, о невозможности отделить свою веру от своих действий. Тема жизни и смерти решается «художественной» формулой: «жизнь и смерть — одно целое, так же как одним целым являются река и море»¹⁴.

Философский романтизм Джебрана на всех этапах его проявления так или иначе был связан с многочисленными его обращениями к классикам мировой философии, прежде всего к средневековой арабо-мусульманской. И если в его главных художественных произведениях, о которых мы упоминали выше, это не особенно заметно (на отдельные случаи мы еще укажем), то в публицистических и некоторых других его работах это проявляется совершенно отчетливо. Обратимся к предисловию Джебрана к книге Илия Абу Мади «Воспоминания о прошлом». Здесь следует обратить внимание прежде всего на то, как понимает Джебран соотношение между философом и поэтом. «Если философ, — пишет он, — снимает с бытия покров зримости и оно предстает ему в абсолютной нагоде, то поэт наблюдает, как оно шествует по полю созвучных стихотворных размеров и неповторимых мотивов»¹⁵.

Джебран считал возможным создание абсолютной поэзии, но невозможным — создание абсолютной философии. Главный аргумент его состоял в том, что движение жизниечно и неведомо ей самой, а поэтому философия должна так же меняться, как рефлексия жизни. Во власти философии лишь на время задержать жизнь, и то для этого нужна идея, исключительная по своей новизне. Поэт видит духовным оком,

а философ — рассудком. Следует отметить, что Джебран, на наш взгляд, слишком подчеркивает относительность, изменчивость философии, не фиксирует внимания на моменте преемственности в философии, наличия в ней нечто вечного, абсолютного, заявляя: «Разве не меняется философия, как одежды, вместе с веком (курсив наш. — М. К.), и разве не преобразуется она в соответствии с человеческими устремлениями»¹⁶. Нам не очень импонирует часть фразы, выделенная нами курсивом, хотя со второй частью можно во многом согласиться.

Особое место в размышлениях историко-философского порядка Джебрана занимает классическая философия арабо-мусульманского средневековья. Об этом говорят два его кратких, но емких по содержанию мысли философско-исторических и философско-поэтических эссе: об Ибн-Сине и аль-Газали. Они написаны не для противопоставления этих двух выдающихся мыслителей, а для раскрытия таинств гения каждого из них и степени их духовного влияния на его собственное мироощущение. Например, он прямо заявляет, что «среди всех поэм, написанных в стародавние времена, нет более созвучной моим убеждениям и более родственной моим душевным наклонностям, чем „Поэма о душе“ Ибн-Синь»¹⁷.

Джебран, оценивая по достоинству Ибн Сину как гения своего времени, одновременно считает его гением и всех позднейших времен. Почему? Да потому, рассуждает Джебран, что Ибн-Сина, соединив в себе качества Шейха Главы философов, ученого, вся жизнь которого была посвящена «раскрытию тайн тела и свойств первичной материи», и поэта, вместил «в эту величественную поэму» «все то бесконечно далекое, к чему влечется мысль человека, и то неизмеримо глубокое, чем живет человеческое воображение: желания, порожденные познанием; вопросы, вскормленные надеждой; учения, плод напряженных раздумий и непрерывного созерцания»¹⁸. Ибн-Сине удалось проникнуть в таинства духа, подтвердить, что «знание есть жизнь разума, который возводит обладателя его от практического опыта к умозрительным теориям, к духовному чувству и к Богу»¹⁹. Не это ли является, на наш взгляд, лучшим подтверждением симпатий Джебрана к рационалистической традиции на Ближнем и Среднем Востоке! Он сравнивает «Поэму о душе» Ибн-Сины с

отдельными страницами в творениях поэтов Запада (Шекспира, Шелли, Гете, Браунинга), на которых заметна определенная переключка с идеями «Поэмы о душе», подчеркивая при этом «первородство» в этом Ибн-Сины и по времени, когда им всем пришло это озарение, и по способу доведения до людей результатов этого озарения.

Рассмотрение творчества другого выдающегося мыслителя арабо-мусульманского средневековья — аль-Газали — ведется Джебраном в иной плоскости, а именно в сопоставлении с мыслителями и духовными учениями Запада и Востока. Прежде всего он сопоставляет аль-Газали и Августина Блаженного, выявляя как общее, сходное между ними, так и различное, несходное. Джебран, принимая во внимание «все социальные и религиозные различия, присущие их эпохам и окружению» (заметим, что Августин жил во второй половине IV — начале V века, а аль-Газали — во второй половине XI и в самом начале XII века, первый — представитель латинской патристики, второй — мусульманской теологии и философии), находит у них «несомненное душевное родство», заключающееся в наличии «схожих перспектив единого начала»²⁰. Суть этого начала — глубоко коренящееся в глубинах души стремление двигаться от чувственного мира к миру умозрительному, который отождествляется Джебраном с философией, метафизикой, а по сути дела — с божественным, миром «вышнего бытия». Джебран отмечает, что аль-Газали для осуществления своего намерения избрал путь отшельника-суфия, а Августин — тернистый путь искания своей истины в суете земной жизни, о чем можно поведать по его «Исповеди». Но Джебран видит и более существенное различие между ними, заключающееся в степени постижения таинств и истинной сути вещей: здесь он отдает предпочтение аль-Газали, поскольку он обладал к этому времени не только наследием, доставшимся в свое время Августину, но и научным наследием арабов и греков.

Касаясь сопоставления взглядов аль-Газали с немусульманскими духовными учениями Востока, Джебран видит в аль-Газали «то золотое звено, что связывает индийских мистиков, его предшественников, с метафизиками, появившимися после него»²¹. Роль аль-Газали в духовной истории человечества этим не ограничивается, по мнению Джебрана. «В духовных дости-

жениях, до которых поднялась мысль буддистов в древности, — пишет он, — есть толика устремлений аль-Газали, равно как в творениях Спинозы и Уильяма Блейка, более близких нам по времени, есть толика его чувств»²². Он подчеркивает специфическую особенность восприятия и оценки творчества аль-Газали на Западе: западные востоковеды и ученые, по мнению Джебрана, считают аль-Газали одним из первейших философов Востока, наряду с Ибн-Синой и Ибн-Рушди, а лица духовного звания — выдающимся исламским теологом. В конце своего философского эссе Джебран сетует на то, что на Востоке, в отличие от Запада, плохо знают творчество аль-Газали.

Интересна интерпретация Джебраном двух эпох в истории арабо-мусульманского мира. Эпоха Ибн-Сины, Ибн-Рушди, Аверроэса, аль-Газали и других представителей арабо-мусульманского средневековья — это эпоха взлета поэтической, философской, религиозной, научной мысли. Последующая же эпоха — послеклассическая — это эпоха «духовного бесплодия, когда искусство повивания умов было забыто», когда люди пребывали «в плену подражания и во власти традиции», были поглощены «толкованием и уяснением великого наследия исламской учености и философии», это эпоха «времен Неведения»²².

Теперь коснемся вопроса о том, в какой связи и в какой степени Джебран обращался к другим, кроме вышеупомянутых, мыслителям и учениям Востока и Запада. В «Песне человека» он упоминает учение Конфуция, мудрость Брахмы и сидение Будды под деревом познания, древнееврейских и древнехристианских пророков. Дальше эта мысль специально не развивается. Из восточных учений чаще всего упоминается суфизм (повесть «Сломанные крылья»: «суфий в состоянии экстаза», с. 46, «Избранное»), («Буря», — «суфий, которому его вера заменила весь мир», с. 222, «Избранное»). В «Пророке» (1923) суфийская символика присутствует во многих темах, равно как и до этого появляется в его Ираме Многоколонном.

Сократ и Платон — вот два философа античности, имена которых можно встретить в произведениях Джебрана. Например, в книге «Слеза и улыбка» (раздел «Голос поэта») Джебран, развивая идею священности человечества как духа божества на земле, показывает, как этот дух божества или дух любви

переносился от человека к человеку, от народа к народу и как люди не могли правильно оценить подвиг разносителей этого духа: Сократ, к примеру, был приговорен к смерти. Но «Афины, — пишет Джебран, — не смогли уничтожить Сократа — он будет жить вечно; и насмешки бессильны перед теми, кто ныне услышал голос человечества и последовал за божеством, — они будут живы во веки веков»²³.

К Сократу и Платону Джебран обращается и тогда, когда хочет выразить свое понимание познания и самопознания, по всей вероятности, с позиций сторонника суфизма. Это он делает через своего героя Селим-эфенди Дуайбаса, «в один из дождливых бейрутских вечеров» просматривавшего «философский трактат о самопознании, который создал Платон, вдохновленный учителем своим Сократом»²⁴. Джебран относит Сократа и Платона к роду «философов и духовных вождей рода человеческого». Но он не считает возможным остановиться только на значимости идей мыслителей Запада, ибо и слово ученых Востока сыграло решающую роль вкуче с идеями «драгоценного трактата» Платона о самопознании в духовном прозрении Селим-эфенди. Последний, после того как свершилось полное растворение его «я» в размышлениях о самопознании, смог сделать умозаключение: «Самопознание — мать всякого познания!» И далее Джебран раскрывает эту формулу: через познание своего «я» можно познать все до конца и, главное, «выяснить значение своего духовного бытия для бытия материального и тайный смысл моего материального существования для существования духовного»²⁵. Сам процесс самопознания, открытия Селим-эфенди своей истинной сущности Джебраном изображается в форме мысленного диалога героя со знаменитыми историческими личностями Наполеоном, Ганнибалом и Марком Антонием, Петром Великим и эмиром Башир ап-Шихаби... философами Сократом, Спинозой, Ницше, писателями Виктором Гюго, Шекспиром, Вольтером, Сервантесом, Бальзаком, Толстым, Максимом Горьким, Боккаччо и Рабле... Резюме Джебрана: «основа мудрости — самопознание», познание всей души — цель жизни. На этом мы заканчиваем рассмотрение философских основ творчества Джебрана и переходим к Лахбаби.

Мохаммед Азиз Лахбаби — один из крупнейших поэтов и философов не только Марокко, но и всего арабского мира. Он

является автором ряда крупных работ: поэтический сборник «Песни надежды» (1952); «От бытия к личности. Очерк реалистического персонализма» (1954); «Свобода или освобождение?» (1956); «От закрытого к открытому» (1961); «Мусульманский персонализм» (1964); ряд романов и поэтических сборников, «Ибн-Хальдун. Философ всех времен» (1970) и т. д. В рамках данного параграфа рассматривать все творчество Лахбаби невозможно.

В поэтическом и прозаическом творчестве Лахбаби много созвучного тому, что содержится в художественных произведениях Джебрана. Но особо их сближает глубокая философичность, хотя истоки ее у них далеко не одинаковы. Стихотворение Лахбаби «Суть бытия», помещенное в переводной сборник «Поэзия Марокко»²⁶, представляет определенную трудность для непосредственного восприятия. Его понимание требует перевода различного рода метафорических образов, присутствующих чуть ли не в каждой строчке, на язык, который был бы доступен каждому, пожелавшему его прочитать. И хотя мы в целом согласны с утверждением С. В. Прохогиной, что «стихи Лахбаби... лишены субъективной произвольности и ассоциативных озарений», что в его поэзии «нет ни словесной эквилибристики, ни туманной символики, ни зашифрованности фразы»²⁷, все же с трудом улавливаем затаенную мысль поэта в его стихотворении «Суть бытия». Может, это происходит от того, что надо иметь перед собой все поэтические сочинения Лахбаби, чтобы проследить манеру, стиль его поэтического творчества. Может, это происходит и потому, что сложно воспринять умом, как в его поэзии вообще, в данном стихотворении в частности, сочетаются две вещи: «думать по-арабски, а писать по-французски». И наконец, может, это происходит и потому, что само стихотворение «Суть бытия» многоплановое, «многоярусное», с различными уровнями образности и «интеллектуализма». Приведем две цитаты из этого стихотворения для подтверждения наших суждений:

*Бытие оседает каплями соли
У меня на щеках
И лупит устало усердным кнутом
По лживым мослам наших душ.*

.....
*В моей душе — океаны плато и земные
долины вершат свое бытие»²⁸.*

В стихотворениях Лахбаби, данных в русском переводе в сборнике «Поэзия Марокко»²⁹, слышен гимн любви, которой поэт придает чуть ли не онтологическое значение. Почти в каждом стихе присутствует слово «любовь»: то это просто почти безадресная любовь («Миру — сердце мое»), то это любовь уже четко адресованная — любовь независимости («Независимость, здравствуй!»). В других стихах любовь появляется то как страдающая, измученная в борьбе с нищетой («Поэт, нарочный зари»), как умирающая — «во тьме, в опустевшем бессмысленном теле» («Поэзия — мое прибежище»), а то и как сила, «потрясающая мир» и вызывающая его из «постыдной пучины» («Клятва поэтов»). Любовь выступает у Лахбаби как сила, способная преобразовать мир — превратить его в сплошной оазис, упразднить границы и открыть людские сердца («Весь мир — оазис»). Любви Лахбаби придает сверхчеловеческую силу, когда говорит, что его «любовь к живому одушевляет мир» («Братство»). В последнем стихотворении «Алло! Алло!», помещенном в данный сборник, через строку «Черен пепел любви» поэт выражает состояние одиночества, опустения души и сердца, тревоги за возможность безвозвратной утери любви, без которой невозможны ни надежда, ни счастье.

Еще на один момент в сборнике «Поэзия Марокко» нам хотелось бы обратить внимание читателя — это широкое использование Лахбаби таких слов (терминов), как Вселенная («Каждое ваше лицо — это Вселенная» из стихотворения «Миру — сердце мое»), Звезды, Стрелец («Потухшие звезды на празднике нашем опять засияют, жестокий Стрелец промахнется, свет многих созвездий посещет вокруг»), Обновление из стихотворения «Независимость, здравствуй!». Наконец, поэт заявляет, что пустоту мира, окружающего человека, можно преодолеть только в общении с другим, а в философском плане гармония для него: «этот мир, моя память и я» («Мы втроем»).

Историко-философский аспект трудов Лахбаби не нашел своего достаточного отражения в публикациях о Лахбаби, в то время как он занимает важное место в его трудах, особенно в его первой монографии «От бытия к личности». Прежде чем перейти к его конкретному рассмотрению, ознакомим читателя со структурой данной монографии, так сказать, с ее архитектуроникой, ибо тогда станет более понятно, почему Лахбаби обращается к истории философии, да и вообще зримыми

будут контуры его книги. Это весьма объемное сочинение, насчитывающее вместе с библиографией и индексом цитируемых авторов 363 страницы (как ни говори, это же ведь докторская диссертация!). Начинается книга «Предисловием», написанным профессором Сорбонны, директором журнала «Revue philosophique» Р.-М. Шулем, который высоко оценивает научный подвиг Лахбаби, сумевшего создать концепцию «реалистического персонализма», выступающего в форме «трагического оптимизма»: трагического по патетическому характеру опыта, из которого он вышел, и оптимистического по надежде и доверию, которые он усматривает (хранит) «в возможностях человека»³⁰. Именно в силу этого качества, считает автор «Предисловия», данный труд, когда индивиды и общества снова «запираются» в самих себе, имеет плодотворный характер.

После этого краткого «Предисловия» помещено письмо генерального инспектора, директора народного образования Марокко Р. Табо. В нем он поздравляет первого марокканского доктора гуманитарных наук, полагая, что этим самым Лахбаби блестяще представляет авангард всех молодых людей в Марокко, которые в учебных заведениях осваивают мусульманскую культуру, сохраняя контакт со своими традициями и верой, и в то же время осваивают европейскую культуру. И этот последний момент весьма важен, поскольку расширяет горизонты их мышления и помогает им более эффективно интегрироваться в современную экономику. Автор письма добавляет, что данный труд является выражением и тревоги, охватившей марокканское общество, поскольку отсутствует гармония между двумя формами мышления, соответственно связанными с традициями ислама и традициями Запада. Труд Лахбаби, по мнению автора письма, намечает путь к достижению их гармонии, когда человечество, пользуясь выражением Платона, повернулось к нему спиной. Автор письма считает, что эта книга исходит из плюрализма рас и идеологий и поможет достигнуть человеческой идентичности через все видимые расхождения и противоположности³¹.

После этих двух небольших вступлений в книгу следует авторское «Введение». Оно большое по объему и в смысловом отношении делится Лахбаби на три части. В первой части он говорит о главном замысле своей ближайшей будущей монографии «Свобода или освобождение?», в которой он намерен

преодолеть так называемую «субъективную свободу», или «чистую свободу», как бы лишенную социального и исторического содержания. При таком понимании свободы человеческое бытие сводится к «чистому» сознанию, в то время как реальный человек в общении с другим и участвует в общем усилии. Понятию «субъективной», «внутренней» свободы Лахбаби намерен противопоставить понятие «освобождение» («liberation»), считая, что это понятие включает в себя и первое понятие. Он считает, что это «освобождение» свойственно человеческому существу, поскольку это «не является ни абсолютным бытием, ни разделенной персоной; оно есть бытие — персонализированное, совершенно «нераздельное» и «неделимое»³². Во второй части своего «Введения» Лахбаби говорит, что создать философию персоны (личности) в данный момент трудно, потому что она «захватана» разными науками и все действуют разрозненно. Задачей философии личности должно стать не каталогирование данных разрозненных наук, а критическое и конструктивное размышление на основе учета данных этих наук. В третьей, заключительной, части «Введения» Лахбаби определяет пункт, с которого следует начинать исследование: «с грубого человеческого бытия», с биологического аспекта. А дальше уже следует рассуждать о категориальных измерениях личности и модальностях ее освобождения³³.

Непосредственно в содержательном плане монография состоит из трех частей: первая — «Бытие и личность», вторая — «Измерение личности» и третья — «Измерение в глубину». Сами части делятся на главы. В первой части две главы: первая — «Бытие», вторая — «Личность». Вторая часть также состоит из двух глав: первая — «Время. Горизонт. Трансценденция», вторая — «От Я к другому». И наконец, третья часть состоит из трех глав: первая — «Ценность», вторая — «Освобождение», третья — «Присвоение». Внутри каждой главы имеются свои подразделы. Их насчитывается от трех до пяти в каждой части, а внутри их, подразделов, еще более мелкие подпункты, обозначаемые цифрами 1⁰, 2⁰, 3⁰ (больше трех нет рубрикации). Возьмем для наглядности только один подраздел из первой главы: «Понятие бытия»: 1⁰) первое данное, 2⁰) историческая судьба бытия: от статического к динамическому понятию, 3⁰) к персонализации (первоначальные представления). Примерно в таком же духе идет рубрикация и подрубрикация в

следующих главах. Приводя этот пример, мы хотели лишь подчеркнуть, что монография очень многоплановая, и это затрудняет ее анализ. В рамках нашего небольшого по объему параграфа мы и не ставим такой задачи, считая, что некоторая работа в этом направлении уже нами сделана, когда мы давали обзор имеющейся литературы. А вот что касается историко-философского аспекта данной монографии Лахбаби «От бытия к личности», его можно вычленить.

О масштабности использования Лахбаби трудов классиков философии можно судить по индексу цитируемых имен, точнее, упоминаемых в книге. Приведем для начала немного статистики. Начнем с древнегреческой философии, которая наиболее полно, по сравнению с другими периодами в истории философии, представлена Лахбаби в рассматриваемой нами монографии «От бытия к личности». Если следовать хронологии жизни древнегреческих философов, то цитирование у Лахбаби начинается с Гераклита (один раз; дальше мы будем указывать только *число* упоминаний). Затем следует Парменид (2), Эмпедокл (1), Сократ (2), Платон (14), Аристотель (9), Пирон (1), Эпикур (1), Плотин (1), Эпиктет (2), Александр Афродизийский (1)³⁴. Однажды упоминается Гомер, а также Гесиод. В библиографии приводится список трудов древнегреческих философов, которые или прямо цитируются, или на них намекают в тексте или в подстрочниках. Из древнегреческих философов это четыре диалога Платона: «Банкет», «Парменид», «Политика», «Филеб» и сочинение Аристотеля «Политика».

Теперь бросим взгляд на то, с какой целью и каким образом он использует идеи древнегреческих философов, соглашаясь с ними или не соглашаясь. Возьмем пример о его упоминании имени Гераклита. Он к нему обращается для разъяснения, а точнее, обоснования своего тезиса о времени как важнейшей составляющей измерения личности экстенсивной (подраздел первый из главы первой второй части его монографии). Лахбаби считает, что в гераклитовском утверждении об отсутствии в мире ничто кроме движения фактор времени присутствует в неадекватной форме, ибо движение предполагает наличие места, нейтрального по отношению к неподвижному времени. Для Лахбаби же личность (человеческое существо) в процессе своего становления («en train de») проявляется во времени, и все ее взгляды зависят от него³⁵.

К Пармениду Лахбаби обращается как к философу, который первым поставил вопрос: «Что такое бытие?» и на него ответил: «Оно есть то, что есть». По мнению Лахбаби, это определение стало затем предметом исследований грамматиков, формальных логиков, теологов. Парменид сводит его к чистой сущности: оно является совершенной тотальностью, одновременно как объект и субъект мышления³⁶. Ссылки на Парменида чужды Лахбаби для того, чтобы обосновать историческую судьбу бытия, заключающуюся в переходе от его статичного понимания к динамичному (подраздел «Понятие бытия» из первой главы первой части).

Остановимся еще на трех древнегреческих философах, упоминание имен которых в работе Лахбаби «От бытия к личности» многократное. Например, имя Сократ упоминается или имеется в большинстве глав в том или ином контексте: в первой части — 6 раз, во второй — 3 раза и в третьей — 2 раза. Посмотрим, с какой целью он к нему обращается. В ряде случаев, когда Сократ просто имеется в виду, речь идет у Лахбаби о «тотальном расцвете «я», «максимальном проявлении его возможностей», о соотношении *Cogito et moi* (когито и «я») и т. д. Там, где его имя упоминается непосредственно, речь идет о понимании Сократом в личности истинно человеческого³⁷, о непризнании его афинянами и т. д. Но главное «открытие», которое делает Лахбаби, заключается в том, что знаменитое сократовское выражение «Познай самого себя» он объявляет «первой персоналистской революцией»³⁸, которая продолжалась в платоновских идеях. Здесь интересно сопоставить идеи Лахбаби и его духовного наставника Э. Мунье, который тоже заявлял, что «формула» «Познай самого себя» явилась первым революционным призывом «персоналистского содержания»³⁹. Сократу Лахбаби отводит исключительную роль как для современников, так и будущих поколений в придании им уверенности в будущем, раскрытии смысла истории и самого существовании человека⁴⁰⁻⁴⁴. (Здесь Лахбаби приводит имена Платона и Аристотеля⁴⁵.) Далее Лахбаби обращается к Платону, касаясь проблемы ценностей, соотношения удовольствия и рассудка (Платон их смешивает), но удовольствия ставит выше рассудка (разума)⁴⁶. Лахбаби видит в философии Платона смесь рационального и мистического и т. д.

Наконец посмотрим, в каких случаях Лахбаби обращается к Аристотелю. Рассматривая вопрос о личности без маски, Лахбаби делает экскурс в историю философии и религии. Он цитирует те места из «Политики» Аристотеля, где говорится о рабе как вещи, инструменте, и те места из «Жорана», в котором растолковывается о соотношении Аллаха и человека: Аллах абсолютен и бесконечен⁴⁷. К работе Аристотеля «Политика» Лахбаби возвращается и там, где он излагает персонализм Ревунье⁴⁸. Касаясь вопроса о «времени истории», Лахбаби делает ссылки на суждения Платона и Аристотеля о том, что время не существует в вечности⁴⁹. Интересное суждение мы обнаруживаем у Лахбаби: средневековый Аристотель — это мусульманский философ, а не греческий, а Фома Аквинский адаптировал аристотелизм к христианской теологии и вынужден был «очищать» Аристотеля от осуществленной над ним арабами исламизации.

Обсуждая вопрос о легитимности ценностей (интеллектуальных, моральных, эстетических, религиозных), Лахбаби заявляет, что Аристотель был сознательно использован христианством для объяснения Евангелия⁵⁰. При анализе в конце монографии вопроса о «соматическом обладании (владении)» Лахбаби делает ссылку на «Политику» Аристотеля, где тот рассуждает о домашней экономике⁵¹.

Небольшой объем данной главы не дает нам возможности сделать подробную разборку обращений (ссылок, упоминаний) Лахбаби к средневековым философам, философам Нового времени и вплоть до начала пятидесятых годов XX века (например, напомним, его монография «От бытия к личности» вышла в свет в 1954 году). Из арабо-мусульманских философов Лахбаби выбрал Газали (он трижды его упоминает) и аль-Кинди (упоминается один раз), но пророк Мухаммед упоминается 9 раз. Лахбаби показывает непоследовательность рассуждений аль-Газали об «аскетизме», сторонником которого тот себя провозгласил⁵². Лахбаби относит Газали к мистикам⁵³. Лахбаби ищет нечто общее в понимании «сомнения» у Газали и Декарта⁵⁴. Аль-Кинди упоминается в связи с его выступлением против включения представителями александрийской школы интеллекта лишь в сферу внутреннего мира человеческого индивида, поскольку этот интеллект (разум) есть не только наш, но он является и проявлением божественной трансценденции.

Из средневековых философов часто цитируется Фома Аквинский, из Нового времени — Декарт, из немецкой классической философии — Гегель, а из современной — Бергсон. Многие эти и другие философы рассматриваются им в компаративистском плане. Продолжение дальше анализа потребовало бы отдельного исследования. Отметим лишь, что в «мусульманском персонализме» большое внимание уделяется представителям мусульманского мистицизма и рационализма, суфиям как некоторому срединному звену между мистицизмом и рационализмом.

ПРИМЕЧАНИЯ

Джебран Халиль Джебран. Избранное / Пер. с англ. и араб. Л., 1986. Сост., предисл. и коммент. В. Маркова.

Плач поля / Пер. И. Крачковского // Арабская романтическая проза XIX — XX веков. Л., 1981. С. 191.

Пред троном красоты. Пер. И. Крачковского // Там же. С. 190.

Беседа душ. Пер. И. Крачковского // Там же. С. 193.

Песня человека. Пер. И. Крачковского // Там же. С. 200.

Джебран Халиль Джебран. Сломанные крылья. Пер. с арабского В. Волосатова. М., 1962. С. 8.

Там же. С. 9.

Ночь и безумец. Пер. В. Маркова. Джебран Халиль Джебран. Избранное. Л., 1986. С. 165 — 166.

Совершенный мир. Пер. В. Маркова // Там же. С. 173.

Халиль Джебран. Пророк. Пер. с английского Игоря Зотикова. М., 1989. С. 8.

Там же. С. 31.

Там же. С. 50.

Там же. С. 86 — 88.

Там же. С. 113.

Абуль-алья аль-Маарри. Перевод В. Маркова // Джебран Халиль Джебран. Избранное. С. 443.

Там же.

Ибн Сина и его поэма. Перевод В. Маркова // Там же. С. 439.

Там же.

Там же. С. 440.

Аль-Газали. Пер. В. Маркова // Там же. С. 441.

Там же.

Ибн аль-Фарид. Пер. В. Маркова // Там же. С. 442 — 443.

Голос поэта. 2. Пер. А. Долининой // Там же. С. 151 — 152.

Философия логики, или самопознание. Перевод А. Долининой. Там же. С. 219.

Там же.

Поэзия Магриба. Пер. М. Тарасовой. М., 1978. С. 182.

Литература Марокко. М., 1993. С. 257.

Поэзия Магриба, М., 1978. С. 171 — 172.

Там же. С. 161 — 182.

Lahbabi M. A. De l'être a la personne. Essai de personnalisme realiste. P., 1954. P. X.

Ibid. P. XII.

Ibid. P. I.

Ibid. P. 2 — 3.

Ibid. P. 357 — 360.

Ibid. P. 134.
Ibid. P. II – 12.
Ibid. P. 67.
Ibid. P. 75 – 76.
Мунье Э. Персонализм. М., 1992. С. 13.
Lahbabi M. A. Op. cit. P. 173.
Ibid. P. 247
Ibid. P. 252.
Ibid. P. 12.
Ibid. P. 103.
Ibid. P. 130.
Ibid. P. 249.
Ibid. P. 76 – 777.
Ibid. P. 21.
Ibid. P. 130.
Ibid. P. 245.
Ibid. P. 330.
Ibid. P. 191.
Ibid. P. 192
Ibid. P. 220.

**ФИЛОСОФИЯ НЕГРИТЮДА
ЛЕОПОЛЬДА СЕДАРА СЕНГОРА
И ЭТНОФИЛОСОФИЯ
АЛЕКСИСА КАГАМЕ**

Леопольд Седар Сенгор¹ и Алексис Кагаме² являются звездами первой величины на духовном небосклоне Африканского континента, основателями двух важнейших течений африканской мысли XX века. Оба они выступали одновременно в различных ролях: поэт, философ, ученый, общественный деятель. Их перу принадлежит большое число работ различного жанра. Их жизненные судьбы, хотя значительно и различаются друг от друга, но имеют и ряд общих моментов. Их творчество можно сопоставлять по разным направлениям, но мы выберем лишь одно, с нашей точки зрения, наиболее важное для понимания общего и особенного в их творчестве — а именно сравнение их взглядов на африканскую философию с многочисленными экскурсами каждого из них в историю мировой философии.

Сенгор считается духовным отцом одного из интересных и противоречивых явлений в духовной жизни Тропической Африки XX века — негритюда, хотя корни его уходят в XIX век, а со-творителем негритюда считается Эмме Сезер, поэт с Антильских островов. Но именно только у Сенгора можно найти интегральное определение негритюда³ как совокупности ценностей черного мира: первичность интуиции, эмоции и ритма, чувства группы и диалога⁴. Эта совокупность ценностей отражается в искусстве, образах жизни и мышления. Сенгор определяет негритюд и как коллективную негро-африканскую личность, опираясь при этом на труды таких известных западноевропейских этнографов, как М. Делафосс и Л. Фробениус. В своих определениях негритюда Сенгор пытается соединить ряд подходов: онтологический, гносеологический, эстетический, социально-философский. Это можно заметить в его трак-

товке негритюда, как аффективного отношения к миру, незападного его видения, квинтэссенцию негритянской души.

Сенгор, выступая в университете Лисабона по случаю его избрания в Национальную академию⁴, развивал мысль о том, что в диалоге негро-африканской культуры с португальской, равно как и бразильской (Бразилия была колонией Португалии) должен обязательно учитываться негритюд как совокупность ценностей негро-африканской цивилизации. Тем более это важно, поясняет Сенгор, потому, что когда-то португальцы основали город Жоаль в Африке — родной город Сенгора — и связи между Португалией и Черной Африкой существуют давно. В своей речи он выступал за синтез греко-латино-европейской цивилизации с африканской. Только в этом случае можно говорить о реальности создания вселенской цивилизации.

Опираясь на идеи Шейка Анта Диопа об Африке как прародительнице античной культуры через Нубию и Египет, Сенгор заявляет, что произведения негритюда существуют уже 2000 лет. Африканский стиль мышления, по Сенгору, выражается прежде всего через искусство, через образ-символ. В этой речи он повторяет, по существу, многие идеи, высказанные им ранее в его «Негро-африканской эстетике» и «Психологии негроафриканца».

Сенгор верно подчеркивает заслугу африканской культуры, ее вклад в мировую культуру. Верно подчеркивает он и многие особенности африканского искусства, и более того, видения мира. Но устойчивый стереотип негроафриканца мешает ему зачастую верно оценивать и вклад неафриканских культур, прежде всего европейской, не пребывать в состоянии экзальтации негро-африканских ценностей и видеть реальные пути становления философской мысли в странах Тропической Африки. Идея специфичности африканского способа познания и видения мира проходит и через многие его речи и статьи 60 – 70-х годов⁵. Например, в своей речи «Памяти Тейяра де Шардена» (1965) он свое отношение к последнему характеризует как отношение верующего человека к верующему человеку. Он говорит, что учение Тейяра помогло ему открыть «свою истину», а именно — преодолеть «ложную антиномию» духа и материи через свою концепцию панпсихизма универсума, специфическую идею Бога, который антропоцентрирован. Бог — это центр центров, притягивающий к себе все человеческие центры.

Сенгор замечает, что такое «открытие» Тейяра соответствует негро-африканской онтологии, в которой Бог является силой, из которой все проистекает и в которой пребывает все существующее. Он считает, что тейярдизм следует считать одним из теоретических и мировоззренческих источников негритюда не только в плане трактовки Бога, но и социализации человека, и идеи необходимости движения к планетарной цивилизации через диалог культур, а также близости его концепции к «философии банту» П. Темпельса. Сенгор в этой речи, высказываясь за диалог цивилизаций, выдвигает на первое место общечеловеческие ценности: для кооперации людей нужна не ненависть, а любовь. И свою речь он заканчивает словами: «И если человек придет ко мне усталый и разочарованный, даже истерзанный, каким был я, когда искал свою истину, то я ему посоветую прочитать Тейяра»⁶.

В своей речи в университете Бахиа (Бразилия)⁷ Сенгор усиленно проводил мысль о том, что он совсем не отвергает рационализма Декарта, дискурсивного мышления, что для третьего мира все это крайне необходимо. Почему? Да потому, что дискурсивный разум лежит в основе науки и технологии. Но не менее важна и роль интуитивного разума, ибо он лежит в основе религии, философии, литературы и искусства. Исходя из этого новая вселенская цивилизация (в данном случае в форме синтеза негритюда и латинства) должна обязательно держаться на этих двух типах разума. Вселенская цивилизация не предполагает поглощения национальных культур. Жизненность бразильской нации (равно как и американской и ряда других) Сенгор объясняет исторически происшедшей метисизацией рас.

Развивая тему о мышлении через образы по аналогии, характеризующем африканскую философию⁸, Сенгор напоминает, что вся «новая европейская философия», начиная с А. Бергсона, далее через Тейяра де Шардена и М. Хайдеггера мыслит скорее образно-аналогически, чем концептуально. Сенгор спрашивает сам себя: «Так почему же негроафриканцы предпочитают выражать себя преимущественно через аналогические образы и меньше — через понятия?» Сначала для ответа он обращается к Аристотелю. Он пишет, что негры, как и все другие народы, чтобы познавать природу и воздействовать на нее, имеют в своем расположении, выражаясь словами Аристотеля, три вещи: чувства, разум и желание. Примерно то же, по Сенгору,

утверждал и Декарт в своих «Размышлениях». Но дальше Сенгор вновь возвращается к своей излюбленной теме об особой, глубокой чувственности негроафриканцев, об их «эмоциональной мощи», развиваемой им в своей ранней работе «Психология негроафриканцев», при этом Сенгор ссылается на работу профессора из Сорбонны Д. Захана «Африканская религия, духовность и мышление».

Посмотрим: что же так понравилось в этой работе Сенгору. Во «Введении» к своей работе Д. Захан, соглашаясь с признанием Леви-Брюля о том, что нельзя ни одному этносу отказать в логическом мышлении, тут же подчеркивает следующую, по его мнению, особенность негро-африканского мышления: это господство мистической эмоции, через которую осуществляется «диалог между человеком и невидимым», т. е. Богом⁹. По мнению Д. Захана, «сущность африканской духовности состоит в ощущении того, чтобы рассматривать себя одновременно как образ, модель и составную часть мира в циклической жизни», в которой моральная и мистическая жизнь являются ее двумя важнейшими аспектами, главными измерениями «черной души». Связь африканца с трансцендентным (Богом) осуществляется через религию. «Человек — высшее существо по отношению ко всему, что существует, но выше его Бог»¹⁰.

Но вернемся снова к «Предисловию» Сенгора в книге Ндау «Африканская мысль...». Сенгор, ссылаясь на свой собственный опыт, говорит, что у негра «духовность укоренена, воплощена во плоти»¹¹. Он уделяет большое внимание стилю философствования М. Хайдеггера, считая, что у последнего имеется много созвучного с африканским стилем философствования. Здесь же Сенгор объясняет, в каких случаях негроафриканец отдает предпочтение мышлению через абстракции, — это при встрече с конкретными проблемами материального и технического порядка, т. е. когда речь идет о господстве над природой. К понятийному стилю мышления негроафриканец обращается и тогда, когда ему приходится иметь дело с объяснением и комментированием художественной, религиозной и философской мысли. Но когда встает вопрос о выражении Прекрасного, Блага, Бытия в своей истине, о схватывании сущностных реальностей или самого человека в смысле Лео Фробениуса, тогда негро-африканский человек (L'Homme Niger) использует язык поэзии, на манер греков, Хайдеггера, а также символические образы, аллегории, метафоры¹².

Касаясь современной западной философии, Сенгор говорит о ее двойном упадке (перерождении — *degenerescence*). С одной стороны, сама философия вытесняется в силу позитивистских предрассудков, когда говорят, что не только «Бог умер» (Ницше), но и «человек умер» (М. Фуко), с другой — происходит сужение самого объекта философского познания. Сенгор весьма противоречив в самом отношении к западной философии и в 80-е годы, что видно также по данному «Предисловию». Он за диалог в рамках диалога культур¹³, но при условии, если за африканской философией признают такое ее специфическое качество, как способность интегративно, через ситуацию, в основном мистическую, схватывать мир. В этой связи он предлагает свою типологию философий:

1. Мистические философии человека и его самопознания для осознания своей истинной природы и идентификации с абсолютом (примеры: индуизм, буддизм, даосизм, африканское видение мира, дзэн).
2. Пророческие философии, исходящие от Бога, и его откровения человеку с целью, чтобы его заставить участвовать в непрерывном творении вселенной (примеры: учение Заратустры, иудаизм, христианство, ислам).
3. Критические философии, ограничивающиеся познавательным актом и опирающиеся на дуализм субъекта и объекта¹⁴.

Из вышеприведенной типологии видно, что главной чертой негро-африканской философии Сенгор, как и в своих ранних работах, считает ее религиозно-мистический характер, интуитивную направленность. Причем вновь подчеркивается отличие негро-африканской философии от декартовской-европейской, поскольку последняя исходит из дуализма субъекта и объекта. Сенгор снова ссылается на свою работу «Психология негроафриканца», в которой он говорит об эмоционально-партисипном мышлении. Здесь мы снова видим обращение к бергсонянскому пониманию интуиции. Для африканского познания, по Сенгору, характерны чувственность, ритмичность, выражаемые через символические образы и мифы. Однако тут же Сенгор спешит заверить читателя, что нет ничего более чуждого для негро-африканского мышления, чем эпистемологический разрыв между интуитивным разумом и разумом дискурсивным¹⁵. Сенгор подчеркивает диалектичность африканского мышления, заключающуюся прежде всего в единстве и разорванности интуи-

тивного и дискурсивного, интуиции и логики. Одновременно им подчеркивается практический характер африканского мышления (мысли), поскольку познание мира осуществляется посредством мифа, символических образов, которые для превращения в действие нуждаются одновременно в переводе на абстракции и художественную практику. Для негро-африканской мысли характерна, по мнению Сенгора, поливалентная логика, или суперлогика негритянского искусства. Он говорит, что еще раз заявляет, что такое понимание негро-африканской мысли является как раз приглашением к диалогу между негро-африканской эпистемологией и современной западной эпистемологией¹⁶.

В рамках своей концепции негритуа, но скорректированной в духе его движения в сторону идеи диалога и взаимодополнительности культур, Сенгор следующим образом формулирует исходные позиции, с которых можно и должно вести диалог с западной философией. Он выделяет семь таких позиций.

Во-первых, в качестве некоторой общей исходной позиции он выдвигает тезис о негро-африканской мысли как категориальной и классификаторской. Заметим, что подобная характеристика этой мысли дается и в работе французского философа А. Морье «Философия Черной Африки»¹⁷, первое издание которой вышло в 1975 году, а второе — в 1985 году, хотя в ней имеются и существенные расхождения со взглядами Сенгора.

Во-вторых, африканская мысль рассматривается как глобальное видение мира через динамическую диалектику.

В-третьих, африканская мысль чувственна не количественно, а качественно.

В-четвертых, несмотря на целостное видение мира, в нем существует сдвиг, несовпадение между обозначающим и обозначаемым, сознательным и бессознательным, другими словами, прерывность.

В-пятых, значительное место, роль феминизма в структуре негро-африканской мысли и всего жизненного универсума.

В-шестых, человек выдвигается на центральное место в универсуме: Бог сам нуждается в человеке, ибо последний выступает как бы воссоздателем, со-творцом (*le Re-createur*) универсума.

В-седьмых, в основе бытия лежит жизненная сила, энергия.

Л. С. Сенгор значительное внимание обращает на анализ взглядов древнегреческих философов (Фалес, Эмпедокл,

Левкипп, Сократ, Платон и особенно Аристотель). У каждого из этих философов он ищет такие идеи, которые были бы созвучны его (равно как и Ндау) взглядам на сущность негро-африканской философии. К числу таких идей он относит обращение к мифу, образам и мышлению по аналогии, наличие философии морали и метафизики одновременно, симбиоз интуитивного и дискурсивного разума, признание одного или нескольких элементов, как первой причины или субстанции¹⁸.

Разбирая «Метафизику» Аристотеля, Сенгор находит в ней много такого, что, с его точки зрения, дает ему основание рассматривать негро-африканскую философию в смысле первых греческих философов, куда он включает, между прочим, и Аристотеля, хотя до этого он говорил, что Аристотель завершает греческую философию и является родоначальником европейской философии от Декарта и Юма до Хайдеггера и Шардена. Он считает, что негро-африканская философия — это тоже метафизика. Сенгор делает акцент на духовную субстанцию в «Метафизике» Аристотеля, полагая, что она является конечной причиной и целью бытия.

Касаясь работы Аристотеля «Толика», Сенгор замечает, что из двух видов рассуждений: индукции и дедукции (силлогизма), негроафриканцы, как люди опыта, пользуются главным образом индукцией, чтобы мыслить и рассуждать, исходя из чувственности. Однако они не избегают пользоваться и дедукцией (силлогизмом), хотя и специфическим образом. Например, банту формулируют в силлогизме лишь первую посылку, вторая предполагается имплицитно, по мнению Сенгора. В качестве резюме из этих своих рассуждений Сенгор делает следующие заключения: каждый народ предпочитает ту или иную форму умозаключений, особенно способ их выражения, но человеческая мысль остается идентичной самой себе на всех континентах, у всех рас, этносов и наций¹⁹.

В этом «Предисловии» к книге Ндау Сенгор не обходит стороной и тезис о дологическом мышлении, который был в свое время сформулирован Леви-Брюлем и который затем им был существенно скорректирован. Сенгор соглашается с мыслью, высказанной Леви-Брюлем позднее в своей «Записной книжке» о том, что все люди мыслят через индукцию и дедукцию, не забывая о гипотезах, выдвигаемых исходя из опыта. Сторонникам дологического мышления, утверждающим, что негры мыс-

лят при помощи образов, а не понятий, Сенгор противопоставляет исследования А. Кагаме об именных классах, в которых сгруппированы не только сущности (бытии), но и идеи. Что же касается утверждений о том, что негроафриканцы предпочитают мыслить образами, Сенгор на это замечает, что это было в свое время свойственно и народам Средиземноморья, латиноамериканцам, японцам и другим. Ссылаясь на архетипы Карла Юнга, Сенгор подчеркивает, что воображение, фантазия занимали большое место и в мышлении скандинавов и германцев. И Сенгор тут вопрошает: «Но кто посмеет утверждать, что немецкое мышление не способно к Философии?»²⁰

Выше мы уже отмечали, что Сенгор обращался к трудам Алексиса Кагаме, хотя в целом их философская деятельность протекала как бы двумя параллельными течениями. Сенгор делает акцент на специфику негро-африканского мышления, его интуитивно-сопричастный характер, экзальтирует ряд элементов традиционной африканской культуры. Он воспитан философски и во многом духовно европейской, прежде всего французской, культурой. Будучи религиозным по убеждениям (католик), в своей поэзии и философии он выступает как светское лицо. Кагаме же являлся аббатом, теологом по образованию, автором двух монографий, непосредственно посвященных изложению его философского мировоззрения, тогда как у Сенгора чисто философских работ монографического характера нет. Его философия имманентно содержится в его поэзии, статьях по эстетике, культурологии, социальной и политической тематике.

Кагаме получил широкую известность не только в Африке, но и в Европе, прежде всего как историк: он автор более 20 книг и брошюр на исторические темы. Ему принадлежит двухтомная история Руанды. Он является одним из самых значительных представителей своеобразного жанра — династической поэзии²¹. Кагаме являлся также выдающимся лингвистом, автором учебника «Язык Руанды и Бурунди, изложенный для его носителей»²².

Как философ Кагаме считается наиболее ярким и значительным представителем африканской этнофилософии вообще, переведшим ее в плоскость своего видения сути философии, ее назначения, концептуального аппарата, соотношения с другими видами духовной деятельности африканцев (обратим

внимание: он предпочитает сам не употреблять термин «этно-философия»). Он является доктором не только теологии, но и философии.

Рассмотрим первую по времени выхода в свет и самую объемную книгу А. Кагаме философского характера «Банту-руандийская философия бытия» (1956), она является, по сути дела, его докторской диссертацией, защищенной в июне 1955 года в Римском папском грегорианском университете. Диссертация была представлена на степень доктора философии, а не теологии, как иногда пишут некоторые авторы, не удосужившись внимательно заглянуть в источники²³. Кагаме во «Введении» к книге «Банту-руандийская философия бытия» информирует читателей о том, что готовил он диссертацию, ставшую основой книги, во время своего пребывания в папском грегорианском университете с 1952 по 1956 год без перерыва. Во «Введении» он отмечает, что ему было разрешено еще в 1955 году университетом опубликовать выдержки из диссертации. Сама же диссертация, по признанию Кагаме, мыслилась лишь как частичная реализация плана, выходящего за рамки собственно руандийской культуры. При переводе защищенной диссертации в статус монографии ему пришлось провести перегруппировку материала как внутри отдельных глав, так и в порядке их следования, в то время как библиографический аппарат остался почти неизменным. Что касается жанра диссертации и соответственно книги, Кагаме относит его к лингво-философскому. «Благодаря многочисленным публикациям по африканской лингвистике, которые были изучены, стало возможным изложить концепцию Бытия в сфере банту. Элементы, анализируемые в данном труде, находят свое соответствие в различных языках той же структуры»²⁴. Важно привести из «Введения» еще одно место, где упоминается о том, что еще в 1956 году он уже имел в виду издать в будущем монографию «Сравнительная философия бытия банту», которая должна завершить двухтомник. Об этом приходится напоминать потому, что иногда выход этой книги рассматривается как его ответ своим критикам.

В структурном плане монография Кагаме «Банту-руандийская философия бытия» делится на «Введение», 14 глав, библиографию, индекс имен и понятий, в том числе философских, на языке руанда и отдельно — на французском языке, а также, естественно, на оглавление, занимающее целых 11 страниц.

Этот большой объем объясняется тем, что каждая глава делится на подглавы, а те, в свою очередь, на рубрики под индексами А, В, С, Д и т. д. (в зависимости от объема главы).

Хотелось бы в нашем весьма кратком обзоре данной монографии Кагаме коснуться списка литературы (библиографии), ибо по ней можно получить определенное представление не только вообще об источниковедческой базе, но и о «симпатиях» Кагаме к тем или иным крупнейшим философам прошлого и настоящего. Если следовать хронологическому принципу, то на первом месте стоит Аристотель, упоминаются его «Категории», «Физика», «Метафизика», «Этика»; затем упоминается Плотин (Enneadi), одно сочинение Августина Блаженного (De Ideis) и 8 сочинений Фомы Аквинского (не случайно, многие его труды вышли при содействии Фонда Фомы Аквинского), «Критика чистого разума» Канта. Вот, пожалуй, и весь список классиков философии. Из современных — это прежде всего философы-неотомисты Э. Жильсон («Дух средневековой философии»), Ж. Маритен («Элементы философии»). Много имен философов схоластической направленности. Есть в библиографии упоминание о Бимеле, авторе книги «Понятие мира у Хайдеггера».

Теперь об используемом Кагаме *методе* своего исследования, описанию которого он посвящает всю первую главу. Понятие метода им используется в двух смыслах: 1) диалогический способ изложения материала (диалог двух воображаемых персон — Гама и Кама как участников диалога: Гама — вопрошающий, Кама — отвечающий, по сути дела, сам Кагаме)²⁵ и 2) монографический (весь излагаемый в ходе дискуссии материал оформляется в рамках строгих канонов любого монографического исследования: постановка проблем, выдвижение исследовательских задач, применение метода (методов) и методики изложения, создание концептуальных конструкций, поиски и использование логической и фактологической аргументации и т. д.)²⁶. Отдельной строкой Кагаме выделяет в своем понимании метода использование в исследовании фактов европейской культуры и классической философии²⁷, что заметно уже из нашего библиографического аппарата данной работы Кагаме.

В первой методологической главе важное место занимает выяснение Кагаме соотношения этнологических наук и

философии: он их разводит, поскольку существует слишком много разновидностей этнологии как науки, тогда как философия должна ограничиваться рассмотрением своих собственных проблем. Отсюда возникает проблема разграничения чисто философской проблемы от чисто этнологической²⁸. У Кагаме все же нет достаточно четко обозначенного им ограничения. Далее Кагаме пытается выявить соотношение между создаваемой им концептуальной конструкцией «Банту-руандийская философия бытия», «социальная психология» и «психоанализ». Различие между ними он видит в том, что философия — это абстрактная форма мышления, «игра умозаключений», тогда как вышеобозначенные науки заняты более «методическим наблюдением над конкретными фактами»²⁹. Здесь Кагаме дает ссылки на большое число западных ученых и мыслителей, в том числе и на К. Юнга. Особо Кагаме выделяет проблемы источников для своего исследования, главным среди которых он выделяет данные, достигнутые лингвистической наукой³⁰. По сути дела, у него речь идет о создаваемой им лингвофилософии. Анкетный метод сбора материала для построения концептуального каркаса своей концепции допустим, но не является важным, ибо встает вопрос: кто может выступить «информаторами» по анкетам и насколько анкеты объективно, научно составлены?

В следующих двух главах Кагаме занят выявлением философского элемента в лингвистической структуре банту-руандийцев (глава вторая), формулировкой категорий бытия в банту-руандийской философии (глава третья). В этой общепhilософского порядка главе Кагаме занят изложением разных аспектов своей концепции бытия: он пытается выявить в структуре банту-руандийской философии бытия систему категорий: общих, метафизических и логических в сопоставлении с категориями Аристотеля, а затем дать им свою интерпретацию. В четвертой главе объектом исследования становится проблема «существования». При этом проводится сопоставительный анализ слов «быть» и «существовать» и выявляется смысл слова «небытие» в руандийском контексте. Далее в последующих главах рассматриваются различные уровни проявления существования, проблемы времени и места (пространства), причины, теодицеи и Бога. Завершается монография рассмотрением этических категорий добра и зла.

Как данное сочинение Кагаме «Банту-руандийская философия бытия» (1956), так и последующая «Сравнительная фило-

софия банту» (1976) были и остаются до сих пор предметом многочисленных дискуссий. Приведем несколько примеров на этот счет. В «Материалах» семинара по африканской философии, состоявшегося в 1976 году в Аддис-Абебе, помещен не только его доклад о «Проблеме человека в философии банту», но дана в ряде докладов оценка его философских изысканий. Причем один и тот же момент в этих изысканиях трактуется то со знаком плюс, то со знаком минус. Шейк Анта Диоп, известный сенегальский историк, социолог, философ, ученый считает заслугой разработку аббатом Кагаме категорий бытия. Он отмечает, что «в результате пронизательного лингвистического анализа (курсив наш. — М. К.) аббат Кагаме выявляет четыре главных именных класса, соответствующих четырем категориям бытия:

Му-нту = *сущее, наделенное разумом (человек)*
Ки-нту = *сущее, не наделенное разумом (вещь)*
Ха-нту = *сущее, локализованное (место, время)*
Ку-нту = *сущее модальное (способ быть)*³¹

При этом у Кагаме, по мнению Шейка Анта Диопа, философия понимается в самом широком смысле слова. Но именно в результате этого, полагает он, «видному ученому Кагаме удалось выполнить работу, которая может претендовать на высокое место в области лингвистики»³². Жан Мфулу (Камерун) в своем докладе «Умозаключение по аналогии» на этом же семинаре заявил, что аббат Кагаме в своей книге «Банту-руандийская философия бытия» пытается подогнать африканские реальности под аристотелевские категории и «заодно под томизм». При этом он с неодобрением приводит слова Кагаме из его книги, что африканцы или, по крайней мере, банту не достигли абстрагирующего уровня метафизики³³. В докладе профессор Е. А. Рач (Лесото) «Африканская философия: регрессирующая или прогрессирующая?», отвергая «миф о полностью рациональной философии», ставит в заслугу Кагаме то, что он подошел к исследованию «Банту-руандийская философия бытия» с лингвистической точки зрения. Почему такой подход ценен для Рача в его оценке труда Кагаме? Да потому, полагает он, что «язык является зеркалом мысли и поэтому тщательный и научный подход к анализу словаря и грамматики данного языка может привести к пониманию концептуального каркаса и логической модели мышления народа»³⁴.

Итак, судя по приведенным высказываниям самих африканских мыслителей, Кагаме выступает как представитель лингвофилософии, т. е. философии, основанной на анализе языка (в данном случае, кирьяруанда). Разумеется, что лингвофилософию не следует отождествлять с западной лингвистической философией. Однако среди африканских философов преобладает мнение, согласно которому Кагаме следует относить к «этнофилософам». Например, бенинский философ П. Хунтонджи в своей книге «Об африканской философии»: критика этнофилософии» (1977), выделяя небольшой раздел «От Темпельса к Кагаме: продолжение и разрыв», относит Кагаме к «этнофилософам»³⁵. Под продолжением Кагаме линии бельгийского католического миссионера в Африке Темпельса, автора напумевшей книги «Философия банту» (I-е издание 1945 года) П. Хунтонджи видит его согласие с тезисом Темпельса о наличии у банту коллективного философского мировоззрения. Разрыв состоит в том, что Кагаме находит у банту не цельную философскую систему, как Темпельс, а лишь отдельные принципы интуитивной философии, хотя в тексте своих философских книг он не всегда строго придерживается этой позиции. Хунтонджи считает, что Кагаме совершил ошибку, когда пытался создать систему категорий бытия, исходя из анализа языка кирьяруанда, на том основании, будто Аристотель тоже сформулировал свою категориальную систему на основе анализа инструментария древнегреческого языка. По Хунтонджи, нельзя вывести философию из языка, в том числе и зафиксированного в «устной литературе». Хунтонджи не видит никаких заслуг в создании Кагаме своей концепции банту-руандийской философии бытия и сравнительной философии банту и вообще отрицательно относится к этнофилософии, не видя в ней рационального зерна³⁶. Подобной точки зрения придерживается Х. Одера (Нигерия)³⁷.

Из западных авторов наиболее полный и вразумительный разбор философии бытия Кагаме дал, на наш взгляд, Лео Апостел в своей книге «Африканская философия: миф или реальность?» (1991). Прежде всего он уточняет «философскую родословную» Кагаме, полагая, что он формировался в иезуитской традиции грегорианцев и был под влиянием идей Суареса и Фомы Аквинского, в отличие от Темпельса, формировавшегося как францисканец и испытавшего влияние идей Оккама и Дунса Скота. Он считает, что в философских трудах Кагаме сильно чувствуется влияние европейской схоластики³⁸. В силу ли этого или вопреки,

пока трудно сказать, но основной подход Кагаме к своей философии бытия лингвистический: он исходит из лингвистических фактов языка кирьяруанда. К исследованию синтаксиса и семантики им добавляется изучение поговорок, поэм, предсказаний, магии, а также политических и социальных институтов. Леон Апостел видит вклад Кагаме в создании общей картины руандийской философии, в развитии им теории категорий от Аристотеля до Канта и Ревунье. Правда, уточняет Апостел, это могло бы быть самостоятельное исследование, вне связи с африканской культурой, когда же он пытается применить их теории категорий к Африке, то обнаруживается искусственность, во многом схоластичность его построений.

Укажем еще на две значительно отличающиеся друг от друга оценки философских трудов Кагаме в зарубежной литературе. В одном случае они оцениваются как схоластические³⁹, в другом — как строго философские, основанные на тщательном и научном анализе словаря и грамматики языка кирьяруанда, в результате чего достигается понимание концептуального каркаса и логической мысли народа — носителя этого языка⁴⁰.

Наши отечественные философы тоже не забывали Кагаме, рассматривая большей частью в критическом плане философские изыскания Кагаме, прежде всего исходный пункт его «Банту-руандийской философии бытия», пункт, который в несколько скорректированном виде остался и в его другой работе «Сравнительная философия бытия», появившейся через двадцать лет после первой (1976).

Известный наш востоковед А. В. Сагадеев в ряде своих публикаций касается философских взглядов Кагаме. Он отмечает, что «руандийский аббат», «руандийский священник» Кагаме занят, так же как и Темпельс, реконструкцией «африканской философии», исходит из той же предпосылки: «допущение существования коллективной и неизменной философии банту, общей для представителей этой этнической группы»⁴¹. Общее между ними он видит также в одинаковом подходе к пониманию человека, заключающемся якобы вне наличия у банту в их мировоззрении расчлененности идеи человека на «идеи тела и души, что подтверждается отсутствием в языке кирьяруанда термина, обозначающего душу (во всяком случае, применительно к живому человеку)»⁴². Различие между Кагаме и Темпельсом он видит в четырех моментах: 1) выведение «философии

банту» главным образом «из данных анализа языка кирьяруанда» как «овеществленного» мировоззрения; 2) трактовка философии банту не как цельной системы, а лишь как «конгломерата отдельных элементов» и «принципов» интуитивной философии; 3) нераспространение воссозданной им «философии» за пределы Руанды; 4) акцентирование внимания на наличии в ней универсальных, общечеловеческих черт.

Проведенный нами сравнительный анализ показывает, что философия негритюда Сенгора и этнофилософия (философия языка кирьяруанда) являлись попытками реконструировать африканскую мысль в философское мировоззрение. Эти философские искания двух крупнейших африканских мыслителей именно в силу своей необычности, во многом новаторства, при всем преклонении их перед рядом моментов традиционализма, послужили причиной споров и ожесточенной критики и апологетики одновременно. А где споры, деловые дискуссии — там искание истины.

ПРИМЕЧАНИЯ

Сенгор (Senghor) Леопольд Седар (р. 1906), политический и государственный деятель Сенегала, поэт и философ. Окончил филологический факультет Сорбонны. С 1960 года по 1981 год — президент Сенегала // Африка. Энциклопедический справочник. Том второй. К — Я. М., 1948. С. 352; Sartre J. P. *Orfee noir // Situations, III.*

Кагаме (Kagame) Алексис (1912 — 1982), руандийский историк, философ, писатель. В 1955 году окончил Римский университет, доктор теологии, профессор Национального университета Руанды в Бутаре. Член многих иностранных академий // Африка. Энциклопедический справочник. Том первый. А — К. М., 1986. С. 606.

Senghor L. S. Liberte I. Negritude et humanisme Paris, 1964. P. 7 — 96, 39.

Senghor L. S. Lusitanidade et negritude. Licbon, 1975.

Senghor Leopold Sedar. I. Les fondements de l'africanite ou negritude et arabite // Presence africaine. Paris. 1976; 2. Liberte. Paris. 1971; 3. Senghor a Bruxelles: la negritude est un humanisme du XX-e siecle. Dakar, 1971; Senghor Leopold Sedar. Rapport infroductif. Dakar, 1980.

Senghor Leopold Sedar. Hommage a Teilhard // L' unite africaine. P. 147. jeudi 29? avril 1965. P. 6.

Leopold Sedar Senghor. Latinite et Negritude. Discours a l'Universite de Bahia (Bresil) // Presene africaine. 1984. P. 52.

Ndaw Alassene. La Pensee africaine: Recherches sur les fondenemts de la pensee negro — africaine // Les nouvelles editions africaines. Dakar, 1983.

Zahan Dominique. Religion Spiritualite et pensee africaine. Paris, 1970. P. 7.

Zahan Dominique. Op. cit. P. 13 — 15.

Ndaw Alassane. Op. cit. P. 18.

Ibid. P. 19.

Ndaw Alassane. Op. cit. P. 22.

Ibid. P. 23.

Ndaw Alassane. Op. cit. P. 25.

Ibid. P. 26.

Maurier Henri. Philosophie de i'Afrique noire. Paris. 1985. P. 56 — 114.

Ndaw Alassane. La Pensee africaine // Les nouvelles editions africaines. Dakar, 1983. P. 8 — 9.

Ndaw Alassane. Op. cit. P. 16.

Ibid. P. 17.

Kagame Alexis. La poesie dynastique au Ruanda. Bruxelles, 1951.

Kagame Alexis. La langue du Ruanda et du Burundi expliquée aux autohtones. Kabgayi, 1960.

Kagame Alexis. La philosophie bantu-rwandaise de l'Être. Bruxelles, 1956. P. 3.

Ibid. P. 4.

Kagame Alexis. La philosophie bantu-rwandaise de l'Être. Bruxelles. 1956. P. 7 – 8.

Ibid. P. 10 – 13.

Ibid. P. 8 – 10.

Kagame Alexis. Op. cit. P. 17.

Ibid. P. 21.

Ibid. P. 22 – 24.

Cheikh Anta Diop. Existe-t-il une philosophie africaine? — African philosophy // La philosophie africaine. Addis Abeba, 1980. P. 32.

32 *Ibid.* P. 33.

33 *Ibid.* P. 249.

34 *Ibid.* P. 325.

35 *Hountondji P. J.* Sur la «philosophie africaine» (critique de l'ethnophilosophie). Paris., 1977. P. 30 – 37.

36 *Hountoidji P. J.* Langues africaines et philosophie: l'hypothese relativiste // Les etudes philosophiques. Philosophies africaines. P., 1982. № 4.

Odera Oruka. Four trends in current african philosophy // Symposium on philosophy in the present situation of Africa. Wiesbaden, 1981. P. 1 – 3.

Aprostel Leo. African philosophy: Myth or reality? Cent. 1981. P. 64 – 65. Сравнение взглядов Кагаме со взглядами Темпельса он ведет по четырем позициям.

Encyclopedie philosophique universelle. Paris, 1989 – 90. Vol. I. P. 1469. // B. Cultures orales. I. Afrique. la pensee negro-africaine.

Teaching and Research in philosophy of Africa. Unesco. Paris. P. 152.

Sazadeev A. B. Между логосом и мифом: Проблемы «африканской философии». Философское наследие народов Востока и современность. М., 1983. С. 164.

Там же.



СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие к первому изданию	3
Предисловие ко второму изданию	7

Часть первая

СУЩНОСТЬ И ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ КОМПАРАТИВИСТСКОГО ПОДХОДА К ИСТОРИИ СОВРЕМЕННОЙ ЗАРУБЕЖНОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>Глава 1. СУЩНОСТЬ КОМПАРАТИВИСТСКОГО ПОДХОДА</i>	12
§ 1. Место компаративистского подхода в структуре методологии историко-философского познания	13
§ 2. Тожество и различие философских культур, систем и учений как исходные понятия философской компаративистики	30
§ 3. Проблема параллелей	42
<i>Глава 2. ИСТОРИЯ СОВРЕМЕННОЙ ЗАРУБЕЖНОЙ ФИЛОСОФИИ КАК ПРЕДМЕТ КОМПАРАТИВИСТСКОЙ РЕФЛЕКСИИ</i>	46
§ 1. Хронологические, регионально-географические и содержательные границы и этапы	47
§ 2. Компаративистская типология современных зарубежных направлений и течений	54
§ 3. Принципы отбора персоналий сравнения современной и классической философий	69
<i>Глава 3. СОВРЕМЕННАЯ И КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ЗАПАДА В КОМПАРАТИВИСТСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ</i>	76
§ 1. Ч. Пирс: отношение к европейскому наследию	77
§ 2. Э. Гуссерль: полемика с кантианцами, неокантианцами, позитивистами	84

§ 3. Б. Рассел: взгляд на историю западной философии	96
§ 4. К. Ясперс: предэкзистенциализм и экзистенциализм	105
§ 5. М. Хайдеггер: критика классических форм метафизики	111
§ 6. Х. Г. Гадамер: современная герменевтика и герменевтическая традиция	124
§ 7. Э. Жильсон: современный томизм и классический томизм	133
§ 8. Э. Мунье: понятие личности в компаративистском измерении	142

**Глава 4. СОВРЕМЕННАЯ И КЛАССИЧЕСКАЯ
ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА В КОМПАРАТИВИСТСКОЙ
ПЕРСПЕКТИВЕ** 148

§ 1. Ху Ши: реконструкция логического метода в древнем Китае	149
§ 2. Фэн Юлань: конфуцианство, неоконфуцианство и «новое неоконфуцианство»	158
§ 3. Нисида Китаро: буддийско-конфуцианско-западный синкретизм	168
§ 4. Сарвепалли Радхакришнан: философия «вечной религии» и классический ведантизм	177
§ 5. Мухаммад Икбал: суфизм и концепция «совершенного человека»	185
§ 6. Сейид Хосейн Наср: суфизм в ретроспективе	195
§ 7. Осман Амин: поиски синкретизма в истории исламской мысли	204
§ 8. Клод Самнер: историко-философские и историко-этические экскурсы	213

Часть вторая

**СРАВНИТЕЛЬНЫЙ
АНАЛИЗ УЧЕНИЙ МЫСЛИТЕЛЕЙ XX века
В РАМКАХ ОТДЕЛЬНЫХ ФИЛОСОФСКИХ КУЛЬТУР
ЗАПАДА И ВОСТОКА**

**Глава 1. СОВРЕМЕННАЯ ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФСКАЯ КУЛЬТУРА
В КОМПАРАТИВИСТСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ** 222

§ 1. Феноменология Гуссерля и неоаристотелизм Brentano	223
§ 2. Интуитивизм А. Бергсона и понимающая герменевтика В. Дильтея	235
§ 3. Коммуникация, феноменология и экзистенция: К. Ясперс и М. Хайдеггер	243

§ 4. Экзистенциализм и свобода в философии Ж.-П. Сартра в сопоставительном ракурсе	256
§ 5. М. Хайдеггер и Х. Г. Гадамер: герменевтический проект	267
§ 6. Логический семантизм Г. Фреге, логический атомизм Б. Рассела и аналитическая философия Л. Витгенштейна	281
§ 7. Философия Логического анализа Б. Рассела и неореализм А. Н. Уайтхеда	302
§ 8. Критический рационализм К. Поппера и логический эмпиризм Венского кружка	319
§ 9. Томизм Э. Жильсона и неотомизм Ж. Маритена	328
§ 10. Индивидуальное самоутверждение П. Тиллиха и «коллективное» эволютивное спасение Т. де Шардена	337
§ 11. Теономная антропология М. Шелера и М. Бубера	346

**Глава 2. СОВРЕМЕННАЯ ВОСТОЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ
В КОМПАРАТИВИСТСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ** 356

§ 1. «Логика небытия» Нисида Китаро, дзэн-буддизм Дайсэцу Судзуки и буддийская философия жизни Дайсаку Икэды	357
§ 2. «Синтез йоги» Шри Ауробиндо и философия йоги Свами Вивекананда	370
§ 3. Философия «вечной религии» Сарвепалли Радхакришнана и абсолютный идеализм П.-Т. Раджу	382
§ 4. Мухаммад Икбал и Мухаммад Маян Шариф: концепция неоплатонизма	389
§ 5. Философия синтеза знания и веры Сейида Хосейна Насра и концепция исламского почвенничества Али Шари'Ати	396
§ 6. Философский романтизм Джебран Халиль Джебрана и персонализм Мохаммеда Азиз Лахбаби	409
§ 7. Философия негритюда Леопольда Седара Сенгора и этнофилософия Алексиса Кагаме	426

**ИСТОРИЯ
СОВРЕМЕННОЙ
ЗАРУБЕЖНОЙ
ФИЛОСОФИИ
КОМПАРАТИВИСТСКИЙ ПОДХОД
I том**

Генеральный директор *А. Л. Кноп*
Директор издательства *О. В. Смирнова*
Главный редактор *Ю. А. Сандулов*
Выпускающий *С. В. Николаева*
Компьютерная верстка *С. Л. Капитанский*

ЛР № 065466 от 21.10.97 г.

Сдано в набор 20.01.98. Подписано в печать 08.10.98.
Формат 84×108 1/32. Гарнитура Таймс. Печать высокая.
Печ. л. 14. Тираж 3000 экз.
Заказ № 1966.

Издательство «ЛАНЬ».
193029, Санкт-Петербург, пр. Елизарова, 1.

Отпечатано с диапозитивов в ГПП «Печатный Двор»
Государственного комитета РФ по печати.
197110, Санкт-Петербург, Чкаловский пр., 15.

КНИГОИЗДАТЕЛЬСКАЯ И КНИГОТОРГОВАЯ ФИРМА

Издательство «ЛАНЬ»



КНИГА-Почтой

УВАЖАЕМЫЕ ЧИТАТЕЛИ!

Мы рады Вам сообщить, что с 1 января 1998 года
в Издательстве «Лань» начинает работу отдел

КНИГА — ПОЧТОЙ

Для того, чтобы воспользоваться этой услугой
и приобрести книги нашего издательства,
Вам нужно заполнить почтовую карточку
и отправить ее по нашему адресу:

*193029, Санкт-Петербург, пр. Елизарова, д. 1
(Издательство «Лань») Денисовой С. В.*

Образец заполнения почтовой карточки:

ПОЧТОВАЯ КАРТОЧКА

Куда: *193029, Санкт-Петербург,
пр. Елизарова, д. 1 (Издательство «Лань»)*

Кому: *Денисовой С. В.*

Адрес отправителя:

*198216, Санкт-Петербург,
Ленинский проспект, д. 5, кв. 40
Ельскому Юрию Михайловичу*

**Вы можете оформить заказ
с помощью электронной почты:**

E-mail: root@lanpbl.spb.ru, lanpbl@nevsky.net

(812) 265-00-88
(812) 567-14-45
(812) 567-54-93



(812) 233-88-27
(812) 232-03-01
(8612) 57-97-81

КНИГОИЗДАТЕЛЬСКАЯ И КНИГОТОРГОВАЯ ФИРМА

Издательство «ЛАНЬ»



предлагает

➔ **Книги нашего издательства:**

*история и философия
учебная литература
литература для вузов
иностранные языки
специальная литература
справочники и словари
медицина и психология
развивающая литература
астрология и метафизика*

- ➔ **Обмен, в т. ч. междугородный**
- ➔ **Формирование контейнеров в любую точку страны**
- ➔ **Ответственное хранение по договорным ценам**
- ➔ **Экспедирование и перевозка книжной продукции**
Москва — Петербург, Петербург — Москва
- ➔ **Гибкая система скидок**
- ➔ **Приглашаем к сотрудничеству авторов и**
издательства для совместного выпуска книг

Рукописи
не рецензируются и не возвращаются

ЖДЕМ ВАС ПО АДРЕСАМ:

193029, РФ, Санкт-Петербург,
пр. Елизарова, д. 1
Тел. (812) 567-14-45, 567-54-93, 265-00-88,
тел./факс 233-88-27, 232-03-01
E-mail root@lanpbl.spb.ru, lanpbl@nevsky.net

Филиал в Москве

Москва,
ул. Ставропольская, д. 4

Филиал в Краснодаре

350072, Краснодар,
ул. Зиповская, д. 7
(8612)57-97-81

КНИГОИЗДАТЕЛЬСКАЯ И КНИГОТОРГОВАЯ ФИРМА

Издательство «ЛАНЬ»



Уведомляет
об открытии филиала
в городе
Краснодар

**350072, г. Краснодар,
ул. Зиповская, д. 7
тел. (8612)57-97-81**