

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

УЧЕБНИК
ДЛЯ
ВЫСШИХ УЧЕБНЫХ ЗАВЕДЕНИЙ

Ответственные редакторы:

доктор философских наук, профессор **В. П. Кохановский**,
доктор философских наук, профессор **В. П. Яковлев**

Ростов-на-Дону
«Феникс»
2001

ББК А5я 72-1
И 58

И 58 ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ. Учебник для высших учебных заведений. Ростов-на-Дону: «Феникс», 2001 — 576.

Учебник подготовлен в соответствии с требованиями государственного образовательного стандарта высшего профессионального образования по специальности «Философия». История философских идей рассматривается авторами в связи с историей общественно-политической и культурной жизни общества. Представлены основные концепции восточной, западной и русской философии.

Книга рассчитана на студентов и аспирантов вузов, а также на достаточно широкий круг читателей, интересующихся актуальными проблемами философии и ее истории.

ББК А5я 72-1

ISBN 5-222-00615-8

© Коллектив авторов, 2001

© Издательство «Феникс», 2001

Оглавление

Введение	7
----------------	---

Раздел I

Восточная философия

Глава 1. Философия Древней Индии	13
Глава 2. Философия Древнего Китая	24
Глава 3. Философия современного Востока (неоиндуизм) ...	35
Глава 4. Современная африканская философия	50

Раздел II

Западная философия

Глава 1. Античная философия	57
§1. Происхождение, особенности и периодизация античной философии	57
§2. Древнегреческая натурфилософия	61
§3. Античная философия классического периода	78
§4. Эллинистически-римская философия	89
Глава 2. Философия средних веков и эпохи Возрождения ...	93
§1. Раннее средневековье. Апологетика и патристика	93
§2. Схоластическая философия XI—XIV вв.	101
§3. Мистическое направление	122
§4. Философия эпохи Возрождения	125
Глава 3. Философия Нового времени (XVII — середина XVIII в.)	136
§1. Ф. Бэкон	136
§2. Р. Декарт	140

§3. Т. Гоббс	144
§4. Б. Спиноза	150
§5. Д. Локк	155
§6. Г. Лейбниц	159
§7. Дж. Беркли	163
§8. Д. Юм	167
§9. Французские просветители	171
Глава 4. Немецкая классическая философия и немецкий романтизм	175
§1. И. Кант	175
§2. И. Фихте	182
§3. Ф. Шеллинг	186
§4. Г.-В.-Ф. Гегель	192
§5. Л. Фейербах	205
§6. Немецкий философский романтизм	211
§7. Младогегельянцы	214
Глава 5. Иррационалистическая философия XIX в.	218
§1. А. Шопенгауэр	218
§2. С. Кьеркегор	221
§3. Ф. Ницше	224
§4. В. Дильтей	232
§5. А. Бергсон	236
Глава 6. Диалектико-материалистическая философия (К. Маркс и Ф. Энгельс)	241
Глава 7. Западноевропейская философия второй половины XIX — середины XX в.	257
§ 1. Неокантианство	257
§ 2. Прагматизм	266
§ 3. Позитивизм и постпозитивизм	280
§ 4. Психоанализ	303
§ 5. Феноменология	315
§ 6. Экзистенциализм	324
Глава 8. Религиозная философия Запада конца XIX — начала XX в.	344
§ 1. М. Шелер	346
§ 2. Д. Гильдебранд	348
§ 3. Э. Трельч	349

§ 4. П. Тейяр де Шарден	350
Глава 9. Западноевропейская философия истории XX в.	352
§ 1. Р. Коллингвуд	352
§ 2. О. Шпенглер	360
§ 3. А. Тойнби	364
§ 4. Франкфуртская школа	368
Глава 10. Современная западная философия	374
§ 1. Структурализм и постструктурализм	374
§ 2. Аналитическая философия	390
§ 3. Философия постмодерна	401
§ 4. Герменевтика	409

Раздел III

Русская философия

Глава 1. Русская философия первой половины XIX в.	419
§ 1. П. Я. Чаадаев	419
§ 2. Славянофилы и западники	422
§ 3. А. И. Герцен	434
Глава 2. Русская философия 50—70-х годов XIX в.	440
§ 1. Н. Г. Чернышевский	440
§ 2. Философия народничества	443
§ 3. Ф. М. Достоевский	451
§ 4. Л. Н. Толстой	456
§ 5. Н. Ф. Федоров	461
§ 6. К. Н. Леонтьев	465
§ 7. Н. Я. Данилевский	472
Глава 3. Русская философия всеединства	476
§ 1. В. С. Соловьев	476
§ 2. С. Л. Франк	484
§ 3. П. А. Флоренский	487
§ 4. Л. П. Карсавин	491
Глава 4. Русская религиозная философия	
XIX — начала XX в.	494
§ 1. В. В. Розанов	494
§ 2. Л. И. Шестов	497

§ 3. Н. О. Лосский	499
§ 4. И. А. Ильин	502
Глава 5. Марксистская философия в России (1883—1924 гг.)	510
§ 1. Г. В. Плеханов	510
§ 2. В. И. Ленин	514
§ 3. «Легальный марксизм»	521
Глава 6. Философия в Советской России	525
§ 1. Общая характеристика	525
§ 2. В. И. Вернадский	534
§ 3. Г. Г. Шпет	538
§ 4. А. Ф. Лосев	543
§ 5. М. М. Бахтин	545
§ 6. В. В. Налимов	549
§ 7. Л. Н. Гумилев	552
§ 8. Ю. М. Лотман	556
§ 9. Э. В. Ильенков	559
§ 10. М. К. Мамардашвили	562
§ 11. М. К. Петров	565
Заключение	570
Литература	571

Введение

История — это путь во времени. Есть он и у человеческого духа, у культуры. Но разные формы духовной культуры проходят свой путь по-разному. В науке (естествознании) действует принцип соответствия: новое знание включает в себя прежние представления как частный случай, как более полная истина — истину менее полную. Прогресс в истории научного знания несомненен. Наука XX века знает о мире больше, чем наука предшествующих веков.

Иначе обстоит дело в искусстве. Выше или ниже современное искусство искусства XIX века? Искусства Ренессанса? Античности? Так вопрос ставить нельзя: история искусства — не линейный прогресс, а развертывание художественной жизни человека в многообразии.

Особое положение занимает философия. Она объединяет в себе научно-теоретическое знание с духовно-практической, ценностной стороной человеческого опыта. Это и определяет двойкий характер отношения философии к времени культуры. Философия — очень точный барометр времени, «эпоха, схваченная в мысли» (Гегель). Но философия, ее вершинные творения и не подвластны времени; философский взгляд на мир — осознание его под знаком вечности.

В философских системах и учениях сосредоточен не только интеллектуальный, но также и нравственный, и эстетический опыт человечества. Центр тяжести, главное сосредоточие философских проблем — смысл и цель человеческой жизни, поиск и утверждение высших жизненных истин и ценностей.

Окружающий человека природный мир интересует филосо-

фию не сам по себе, а как обитель человека, как заданные ему, внешние условия жизни. Стоит ли жить в этом мире? И как в нем жить? Во имя чего и ради каких высших целей? Такие вопросы может ставить только свободный человек, имеющий право выбора и осознающий ответственность за него. Философия и есть пространство *свободы* в человеческой культуре. Философское знание не есть знание утилитарное, прагматическое. Оно вырастает из повседневности, но возвышается над ней.

В вечность, в запредельные миры устремлена и религия — форма сознания, наиболее близкая философии и созвучная ей. И философия и религия — это стратегический уровень жизненной ориентации в мире. Но между ними есть различие, и весьма существенное. Философия свои истины стремится доказать, религия же апеллирует к вере, откровению. Религия — массовое сознание, тогда как философия (даже в наше время, в век просвещения и образованности) — элитная форма духа, доступная все еще меньшинству.

На протяжении всей, почти 3-тысячелетней истории своего существования философия не переставала быть *критикой*: критикой наличного бытия и наличного сознания. Великие философы, как и великие художники, не были в милости у власти — напротив, власть их преследовала, отправляла в изгнание, в тюрьмы или на эшафот (так было не только в прошлом, но и в наше время). Но философы спорили не только с властью. Не менее горячо они спорили друг с другом, доводя искусство спора (диалектику) до высокого уровня совершенства.

В этих спорах уже в античной философии (и независимо от этого в философии восточной) стали складываться и укреплять свои позиции (отыскивая все новые и все более убедительные аргументы) две противоположные, противостоящие стороны: материалистическая и идеалистическая. Суть первой хорошо выражена словами древнегреческого философа Гераклита: «мир не создан никем из богов, ни из людей, но он всегда был, есть и будет». Суть второй хорошо передает Библия: «В начале было Слово, и Слово было Бог».

Спор между этими, основными философскими направлениями идет уже тысячелетия, но на каждом более высоком витке познания и в каждую более развитую эпоху культуры — по-новому.

Материализм близок атеизму (неверию в бога), идеализм

сближается с религией. Но прямого совпадения здесь нет. Материалист-атомист Эпикур (III в. до н. э.) признавал существование богов, но исключал их вмешательство в дела человеческие. Противоположный пример, из времен к нам более близких (XIX век): Шопенгауэр и Ницше — субъективны и адеисты и волонтаристы — были в то же время убежденными атеистами.

В представленном учебнике три раздела: философия Востока, философия Запада (в основном — Западной Европы), русская философия. Чем это оправдано?

Возвратимся вновь к вопросу о специфике философского знания (к его отличию от знания научного). Наука (математика, физика и др.) не может быть ни русской, ни французской. Научные истины для всех одни. Философия же (наряду с общечеловеческим содержанием) выражает еще и уникальный опыт той культуры, той почвы, на которой она произросла. Русская философия, немецкая философия, индийская философия и т. д. — понятия того же порядка, что и русская, немецкая, индийская поэзия (музыка, живопись, архитектура). Все они (каждая по-своему) выражают духовный мир своего народа. Русская философия выделена в особый раздел как сочетающая в себе — особым образом — стиль, тональность западного типа сознания с духовным миром Востока.

Учебник подготовлен коллективом авторов:

Белов А. В., канд. филос. наук, доц. — раздел IV, гл. 1; § 2, 7 гл. 2.

Богданова И. Н., канд. филос. наук, доц. — раздел II, § 6 гл. 7 (в соавторстве).

Борохова С. В., канд. филос. наук — раздел II, § 2, 3 гл. 9; раздел III, § 2 гл. 3; § 1, 3 гл. 4.

Драч Г. В., доктор филос. наук, проф. — раздел II, гл. 1.

Дубровин В. Н., канд. филос. наук, доц. — раздел II, § 9, гл. 3 (в соавторстве); § 3, 5 гл. 5; § 2 гл. 7; раздел III, § 11 гл. 6 (в соавторстве).

Жаров Л. В., доктор филос. наук, проф., — раздел II, § 4 гл. 9; § 1 гл. 10 (в соавторстве).

Золотухина Е. В., доктор филос. наук, проф. — раздел II, § 4, 5, 6 (в соавторстве) гл. 7; раздел III, § 1, 5—8 гл. 6.

Кохановский В. П., доктор филос. наук, проф. — раздел II, § 2—5 гл. 4; § 4 гл. 5; гл. 6 (в соавторстве); § 1, 3 гл. 7; § 1 гл. 9; § 4 гл. 10; раздел III, § 1, 3 гл. 3; § 9 гл. 6.

Липовой С. П., канд. филос. наук, доц. — раздел II, § 1—3 гл. 3.

Лосева И. Н., доктор филос. наук, проф. — раздел II, § 1—3 гл. 2.

Матяш Г. П., доктор филос. наук, проф. — раздел II, § 2, 3 гл. 10; раздел III, § 5, 6 гл. 2; § 4 гл. 4; § 10, 11 гл. 6.

Мерклин В. А. — раздел II, § 4 гл. 9 (в соавторстве); § 1 гл. 10 (в соавторстве).

Несмеянов Е. Е., доктор филос. наук, проф. — раздел II, § 4 гл. 2; § 6, 7 гл. 4; гл. 8.

Пендюрина Л. П., канд. филос. наук, доц. — раздел I, гл. 1; гл. 2; гл. 3.

Тищенко Ю. Р., канд. филос. наук, доц. — раздел II, гл. 6 (в соавторстве); раздел III, § 11 гл. 6 (в соавторстве).

Шевелев В. Н. — раздел I, гл. 4.

Яковлев В. П., доктор филос. наук, проф. — введение; раздел II, § 9 гл. 3 (в соавторстве); § 1 гл. 4; § 1, 2 гл. 5; гл. 6 (в соавторстве); раздел III, § 1, 3, 4 гл. 2; § 4 гл. 3; § 2 гл. 4; гл. 5; § 2—4 гл. 6; заключение.

Раздел I

ВОСТОЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Предлагаемый раздел посвящен философии Востока. Он включает в себя представления о мире, сформировавшиеся в Древней Индии и в Древнем Китае. Несмотря на несомненно имеющиеся различия философских систем названных стран, мы можем выделить общие их особенности, которые обусловлены общими же принципами отношения к миру и понимания места человека в мире, на Востоке. Философии современного Востока (включая Африку) посвящены специальные главы раздела.

Философия существует для жизни и должна проявляться и использоваться во всех ее сферах: частной, общественной, международной и т. д. — это первое положение, из которого исходили мыслители Востока. Кроме того, философия связана с телесной и духовной сторонами человеческого существования; и только в согласии с собственным духовным и жизненным опытом, не нарушая гармонии окружающего мира и не нанося ему вреда, возможно решение основных проблем человеческого бытия.

Познание людьми истины основывается не только на интеллекте. Оно опирается на целостный опыт, в основе которого лежат чувства. И игнорировать их нельзя. Истина постигается не только в процессе познания, но и в процессе созерцания, понимаемого как тождественность Я и не-Я, когда Я — это всеобщее, единичное, неизменное, а не-Я — это существующий мир, в котором Я действует.

Мыслители Востока были убеждены, что истина многогранна, она никогда не может быть выражена полностью, различные воззрения на нее представляют лишь ее различные стороны. Отсюда они делали вывод, что имеются разные пути к со-

вершенству и любой из них может быть принят в соответствии с внутренней склонностью индивида.

И, наконец, ядром всех философских систем Востока является представление о том, что конечной целью каждого индивида должно быть совершенствование самого себя, так как только через собственное совершенствование можно поднять мир до совершенства. Именно в таком контексте понимания роли и значения философии в жизни людей происходило ее формирование в Индии и Китае.

Развитие философской мысли на Востоке имеет длительную и многообразную историю. Задача данного раздела, не претендуя на полноту, постараться проявить основные моменты и проблемы философии Древней Индии и Древнего Китая.

Глава 1. Философия Древней Индии

В индийской философии можно выделить три периода:

1. Ведический — XV—V вв. до н. э. 2. Классический — V в. до н. э.—X в. н. э. 3. Индуистский — с X в. н. э.

Индийская философия с древних времен развивалась непрерывно, без резкого изменения точек зрения и идей. Ее древнейшие тексты содержатся в Ведах (veda — букв. «знание», «ведение»), написанных до XV в. до н. э. Почти вся последовавшая за Ведами философская литература связана с толкованием и комментарием авторитетных ведических текстов.

Согласно установившейся традиции вся ведическая литература делится на четыре группы: 1. Самхиты, 2. Брахманы, 3. Араньяки, 4. Упанишады.

Такое членение отражает историческую последовательность развития данной литературы: древнейшими являются Самхиты, а произведения последних трех групп — комментарии и дополнения к Ведам. Поэтому в литературе в узком смысле Самхиты называют Ведами, в широком же смысле слова — весь комплекс ведической литературы есть Веда.

Самхиты — это четыре сборника гимнов: Ригведа — самая древняя и авторитетная из Вед, а остальные сборники: Самаведа (Веда напевов), Яджурведа (Веда жертвоприношений) и Атхарваведа (Веда заклинаний) — заимствуют стихи из Ригведы.

Веда относят к традиции шрути — откровению, которым наделяло человека божество. Согласно ведийским представлениям, боги обладали всеведением. Считалось, что у знания визуальная природа и «узнать» значит «увидеть». Боги наделяли такой способностью знать-видеть истину поэтов-риши. Риши —

это не исторические личности; в ведической литературе они выступают то как авторы гимнов, то как их персонажи.

Традиции шрути противостояла другая — смрити (букв. «запоминание») — знание, восходящее к отдельным авторитетам. Таким образом, Веда заключают в себе два рода знания: сакральное и профаническое.

Брахманы — являются продолжением Вед: каждая Брахмана относится к определенной Самхите. Ригведа имеет свои Брахманы, Яджурведа — свои, и т. д.

Араньяки и Упанишады непосредственно примыкают или к Самхитам или к Брахманам, свои Араньяки и Упанишады имеют не только та или иная Самхита, но и та или иная Брахмана. Таким образом, вся структура Вед в конечном счете определяется структурой Самхит.

Для понимания индийской философии важное значение имеет эпоха возникновения и развития Вед. В современной литературе высказываются самые различные взгляды на характер индийского общества того времени. Большинство ученых полагают, что во время формирования Вед — с середины второго до середины первого тысячелетия до н. э. — в долине реки Ганг и в областях, примыкающих к ней с юга и юго-запада, складывалось классовое общество. Хотя рабы и существовали в Индии, тем не менее характеризовать индийское общество как рабовладельческое невозможно. Усиление общественного неравенства привело к тому, что в обществе начали формироваться четыре группы, или варны: брахманы, кшатрии, вайшьи и шудры, различавшиеся по своему общественному положению, правам и обязанностям. Брахманы — жрецы и кшатрии — воины составляли высший социальный слой, к вайшьям относились ремесленники, земледельцы, торговцы, низший же общественный слой составляли шудры. К этому времени относится и возникновение государства в Индии. Особенности социальной организации нашли свое отражение в Ведах.

Самой ранней Ведой по времени и самой главной по значению является Ригведа. Ригведа делится на десять книг или мандал (букв. «круг», «цикл»). Гимны Ригведы — это и хвалебные стихи, посвященные богам, олицетворяющим силы природы, и ритуальные стихи, в которых высказывались просьбы и мольбы к богам, это и описание приносимых им жертв, и абстрактная религиозная поэзия.

Гимны Ригведы являют собой попытку древних индийцев постичь тайны бытия. Основным способом постижения мира является миф. Модель мира в Ригведе ориентирована на Космос: с ним все соотносится, к нему все причастно. Пространство и время понимаются как единство синхронии и диахронии. Рита — закон круговращения Вселенной — предполагает синхроническое ее развитие, а в диахронии предполагаются циклические смены хаоса и космоса, что отражено в годовых циклах ритуала.

Вообще концепция риты — это организующее начало философских представлений древних индийцев. Рита означает «ход вещей» (букв. гта — двигаться). Рита — это порядок мира и неизблемость справедливости. В соответствии с законом риты восходит и заходит солнце, чередуются дни и ночи, времена года.

Космология Ригведы очень динамична. Солнце в разных аспектах представляет ряд богов: Сурья — основной бог солнца, Савитр — солнечный бог-побудитель, Митра — бог дружбы, договора и одновременно бог солнца, света (в противоположность мраку), Пушан — бог солнечной энергии, дающий процветание людям, скоту, пастбищам; Ушас — богиня утренней зари, Агни — бог огня (во всех его проявлениях). Кроме того, общее понятие «бог» связано с понятием света и дня, слово «дэва» — «бог» происходит от корня «div» — «сверкать», «сиять». Кругооборот солнца воспринимается как солнце дневное и ночное, Ушас сменяет свою сестру Ночь и они движутся правильной чередой. В определенные промежутки времени проливается дождь — Парджанья, грохочет гроза и сверкают молнии, которые олицетворяют грозный бог Индра и Маруты — страшные боги бури. Сома — бог вдохновения, дающий бессмертие, поднимается с земли в виде жертвоприношения и возвращается на землю в виде дождя.

Цикличность космических явлений воспроизводится в цикличности ритуала — и все это находит свое отражение в Ведах. Особое место в этой картине мира принадлежит богине Вак — богине слова или Священной Речи, которой приписывалась креативная функция создания Вселенной.

Следует отметить, что роль богов ведийского пантеона подвижна: нет раз навсегда главенствующего бога; в зависимости от деятельности человека, ее условий и особенностей на первое

место выдвигался тот или иной бог и в конце концов на сонм богов стали смотреть как на различные воплощения всеобщего духа.

Одним из самых интересных космогонических гимнов является 129-й гимн десятой книги Ригведы, или, как его еще называют, гимн Насадии (по начальному тексту *Nasad* — означает «не было»).

Авторы этого гимна задают вопрос о том, «как мир сотворен», «из чего», и, раскрывая эти вопросы, утверждают, что первичное состояние всего сущего есть нечто аморфное, нерасчлененное, лишённое конкретного содержания, и в этом смысле нельзя сказать о нем ни то, что оно существует, ни то, что оно не существует. Но всегда существовало нечто, Тад-Экам — Единое, что лежит в основе всех предметов и явлений Вселенной. Это предвечно сущее, от которого рождается все. Оно вне времени, вне пространства, вне смерти, вне бессмертия. Мы не можем выразить, что это такое, кроме того, что оно есть.

Единое дышит без дуновения, само собою, т. е. без внешнего толчка, без воздействия какой-либо внешней силы. Следовательно, вопрос «с чего началось»? в гимне не стоит, мир различий оформился благодаря внутреннему импульсу, который авторы называют желанием — «первым семенем мысли». Единое делится на противоположности: сущее и не-сущее, низ и верх, день и ночь, смерть и бессмертие и т. д.

Интерпретация содержания гимна в философской литературе, посвященной Ведам, различна: одни авторы утверждают, что в гимне выражены наивно-реалистические взгляды древних индийцев на мир, другие трактуют его с религиозно-идеалистических позиций (М. Мюллер, С. Радхакришнан, Ауробиндо Гхош и др.).

На наш взгляд, гимн Насадии — это выдающаяся попытка осмыслить мир в разрыве со старыми мифологическими представлениями. Это не проявленное до конца философское мировоззрение, которое возможно трактовать с тех позиций, которые близки интерпретаторам Вед. Кроме гимна Насадии в Ригведе мы можем найти и другие представления о происхождении и структуре Вселенной.

Так, одна из космогонических моделей Ригведы основывается на уподоблении процесса «оформления» мира изготовлению изделий в процессе труда ремесленника. Эта модель но-

сит социоморфный характер. Демиург мира — высший бог, которым может выступать то Брахманаспати, то Вишвакарман, сравнивается либо с кузнецом, выковавшим мир из металла, либо с плотником, изготовившим его из дерева.

В гимне Пуруше возникновение мира уподобляется жертвоприношению. Пуруша — вселенский человек, олицетворение космического начала, не ограниченный ни во времени, ни в пространстве, «сам порождает себя», несет в себе источник своих дифференциаций. В ходе космического жертвоприношения Пуруши, где он выступает и как объект почитания, и как жертва, и как результат жертвоприношения, происходит разделение и оформление трех миров: космического, мира животных и людей. Особый интерес представляют те стихи гимна, где обосновывается социальная структура Индии, происхождение каст.

Таким образом, изучение гимнов Ригведы необходимо для правильной оценки индийской мысли. Они служат основанием для поздних философских систем. В гимнах Вед зарождаются термины и понятия, которые играют важную роль не только в Упанишадах, но во всей философии Индии. Символика Упанишад, Бхагавадгиты, Брахма-сутры немыслима без образов Ригведы.

Упанишады — собственно философская часть Вед. Это не книги и не философские трактаты в современном смысле слова. Характерно само название этих произведений (*upa-ni-shad*) — обозначает дословно «сидение у ног учителя». В текстах Упанишад подчеркивается, что они представляют собой тайное учение и это знание недопустимо сообщать широкому кругу людей.

Упанишады — это своеобразные тексты, сочиненные различными, часто известными авторами, в различное время и на разные темы. Каждый текст — это изложение философских размышлений того или иного автора, выступающего под именем (или от имени) легендарного или полуполулегендарного мудреца.

Тексты эти неоднородны по содержанию, но тем не менее в них можно выделить три ряда проблем: адхияджня (относящееся к жертвоприношению), адхьятма (относящееся к микрокосму-человеку) и адхидайвата (относящееся к «обожественному» макрокосму). Эти проблемы не являются новыми.

Они уже рассматривались в Ригведе. Но в Упанишадах проблемы адхьяжни отступают на задний план, а центральными становятся параллели между явлениями микро- и макрокосма. При этом происходит демифологизация понимания космоса и акцентуруется высшие скрытой, «глубинной» основы микрокосма, обозначаемой преимущественно термином «атман», и макрокосма, обозначаемой термином «Брахман».

Данные понятия появляются уже в Ведах. Но центральное место они занимают в Упанишадах. Слово «*brahman*» многозначно: брахман — это член варны жрецов (брахманов), Брахманы — это книги — часть Вед, Брахма — это имя одного из ведических богов.

Как философское понятие этот термин употребляется также в различных значениях в Упанишадах, пока, наконец, не получает своего окончательного определения: под Брахманом понимается высшая объективная реальность, безличное, абсолютное духовное начало, из которого возникает мир со всем, что в нем находится. Вместе с тем, все, что есть в мире, разрушается, растворяясь в Брахмане. Он вне пространства, вне времени, вне причинно-следственных связей, свободен от качеств и действий, внеположен феноменальному миру и не выразим в положительных терминах и в рамках логики. Поэтому чаще всего Брахман определяется отрицательно.

Понятие Брахмана обычно выражается существительным среднего рода, но его можно встретить и в мужском роде, обозначающем идею бога-творца, служащего проявлением высшего начала, абсолюта. Вне Брахмана ничего нет, но все, что есть в бытии, заключено в Брахмане как в зародыше. Брахман — это зародыш всего сущего — Хираньягарбха (букв. «Золотое дитя» или «Золотой зародыш»), это творческое начало Ишвара (бог — создатель Вселенной), манифестацией которого является наш мир.

Представление о Брахмане в Упанишадах также связано с понятием скамбхи — опоры. Авторы текстов пытаются найти конечную опору всех вещей и явлений, понять, куда «уходят» вещи, теряя опору, и откуда возвращаются, снова приобретая ее? В Чхандогья-Упанишаде мудрец Уддалака говорит, что истинным существованием обладает лишь субстанция, причем под основой всего сущего понималось не что-то конкретное и

чувственно-наглядное, но бытие как таковое (сат), а единичные вещи — это лишь видоизмененная субстанция.

Конкретизируя проблему скамбхи применительно к человеку, авторы Упанишад пытаются выяснить, что является опорой человека. Иными словами, что представляет собой то свойство человека, лишаясь которого человек перестает существовать. Если человека последовательно лишать зрения, слуха, обоняния, то он будет жить. А если его лишить дыхания, то он гибнет, умирает. Следовательно, дыхание (прана) и есть опора человека. Тело человека есть лишь оболочка, скрывающая жизненную силу — прану.

Таким образом, в большинстве текстов Брахман — это абсолютная первооснова, субстанция, первопричина всего существующего, начало и конец всех вещей, всех существ, то есть то, из чего эти существа рождены, то, в чем они живут после рождения, и то, куда они уходят после своей смерти. В Брахмане не бывает изменения, хотя всякое изменение основано на нем. Нет ничего вне его, нет ничего отличного от него. В Брахмане помещается вся множественность мира.

Понятие Брахмана мудрецы Упанишад связывают с понятием атмана. Атман — «душа» происходит от корня «as» — дышать, который в санскрите дал одну из форм глагола «быть». Дыхание — это та тонкая нить, которая не позволяет совсем отрешиться от материальных условий бытия, но с другой стороны, из всего существующего — это самое «нематериальное» явление. Дыхание — это то, чего не видно, но оно есть бытие наше и прекратись оно, прекратится и жизнь.

Учение об атмане восходит к Ригведе, где атман не только дыхание как таковое, но и жизненный дух, принцип жизни как метафизическая сущность дыхания; в этом отношении атман отождествляется с Пурушей, — вселенским человеком. Если от Пуруши последовательно «отмыслить» все его члены, то его опорой оказывается «вселенское» дыхание, всеобщий атман, абсолютная душа, тождественная Брахману.

Следовательно, атман в Упанишадах — это обозначение субъективного психического начала — души. Он может пониматься как в личном плане, так и в универсальном. В этом последнем значении атман — основа всего, он пронизывает все сущее, он одновременно меньше ядра просяного зернышка и больше всех миров. Атман — это вечная и неизменная, деятель-

ная сущность мира; в соответствии со своими истинными желаниями и замыслами он постоянно активен в мире, особенно в теле человека.

Таким образом, понятие атмана, мира-души, развившееся из понятия мира — Пуруши, вырастает в Упанишадах в безличную причину всего сущего — в Брахмана, а Брахман, в свою очередь, есть материализованная во всех существующих вещах сила, которая создает, поддерживает, сохраняет и возвращает к себе обратно «все миры», всю природу. «Все есть Брахман, и Брахман есть атман».

Перечисленные взгляды на природу Брахмана и атмана позволяют говорить о двух противоположных тенденциях в объяснении мира: с одной стороны, подчеркивается преимущественно вещественный аспект первичного материально-духовного континуума, с другой стороны, духовный аспект в осмыслении этого континуума. Побеждает вторая, религиозно-мистическая тенденция осмысления мира.

Несомненный интерес в Упанишадах представляет понимание человека; причем эта проблема рассматривается через совпадение сути атмана человека — микрокосма с сутью мира — атманом-Брахманом. В Тайттирия-Упанишаде излагается учение об оболочках — «кощах» атмана. Согласно этому учению в структуре человека выделяются пять слоев, причем каждый последующий находится «внутри» предшествующего, глубже его. Это «телесный» (аннамайя), «жизненный» (пранамайя), слой, состоящий из ума (маномайя), слой «развернутого» сознания (виджнянамайя) и слой блаженства (анандамайя).

Первые два слоя обеспечивают телесные функции, а в третьем слое, состоящем из ума, уже начинает выделяться психическая сторона человеческой жизнедеятельности. Манас — это деятельность ума, непосредственно связанная с деятельностью чувств. Без этого слоя, в частности, невозможен психологический феномен внимания, без которого не существует знания.

Слой маномайя не самый глубинный. Еще глубже находится слой «развернутого» сознания, который может функционировать без непосредственного контакта с объектами, например, во сне со сновидениями. Слой же блаженства, «свернутого» сознания дает возможность слиться с универсальным атманом.

Перечисленные состояния сознания связаны со ступенями познания атмана. В Упанишадах процесс познания, переход от

незнания к знанию есть переход от низшего состояния атмана к высшему. Всего выделяют четыре состояния атмана: бодрствования, сна со сновидениями, сна без сновидений и турия.

Первая стадия — вайшванара («охватывающая всех людей») — действие атмана в человеке во время бодрствования, когда человек занимается повседневными делами, — низший вид познания. В состоянии бодрствования атман человека в наибольшей степени удален от истины — всеобщего атмана, так как он поглощен «грубой», «неистинной» материей.

Второе состояние — «гайджаса» — («светящаяся»). Ему соответствует сон со сновидениями. Это более высокий уровень познания, в ней «свет сознания» направлен внутрь, индивидуальный атман человека как бы «отходит» от тела, освобождается от повседневных забот и таким образом приближается ко всеобщему атману.

Третье состояние атмана — праджня («самополагающее сознание») — сон без сновидений. В этом состоянии нет дифференциации на внутреннее и внешнее, индивидуальный атман «растворяется» во всеобщем и испытывает радость, наслаждение.

В четвертом состоянии — турия («четвертая») — атман ничего не испытывает, человек отключается от всех связей с материальным миром и полностью сливается с универсальным атманом, становится тождественным ему. Турия — состояние принципиально неопишемое.

Таким образом, хотя глубинный субъект всегда наличен в человеке, суть его выявляется лучше в названных последовательно состояниях, и полная автономия Я, индивидуального атмана, тождественного всеобщему, вечного и неизменного, независящего от чего-либо иного, бессмертного, возможна в конце концов только как духовное состояние.

Проблема взаимоотношения человека и всеобщей субстанции атмана-Брахмана получает свое дальнейшее развитие в этике Вед. Согласно Упанишадам, весь этот мир, предметы и явления природы, в том числе человек, вышли из атмана-Брахмана и всему же в этом мире уготован возврат в лоно атмана-Брахмана. Этот круговорот получил свое выражение в представлении о самсаре (переселении душ). Впервые оно было сформулировано в Чхандогья-Упанишаде в учении о так называемых «пяти огнях» (это небо, гроза, земля, мужчина, женщи-

на). Между ними происходит круговорот, в ходе которого возникают дождь, листва, семя, зародыши и человек, сжигаемый в конце концов на костре и возвращающийся к огню, из которого он пришел. Затем с тем же дождем человек снова начинает существование, и т. д. Существование человека вписано в этот космический круговорот, но оно не задано ему внешне, а предусматривает известную активность со стороны человека.

Регулирует процесс перевоплощения закон кармы, в котором учитывается количество совершенных человеком добрых и злых дел. Закон кармы — это закон сохранения моральной энергии, прообраз его мы можем найти в идее риты, закона, осуществляющего порядок во Вселенной и в социуме. Согласно закону кармы каждый человек получает воздаяние соответственно своим поступкам: хорошим или дурным. У каждого человека есть своя дхарма, закон образа жизни, установленный свыше. Уклонение человека от выполнения своей дхармы может привести к тому, что его душа возродится в телесной оболочке какого-либо другого существа. При неуклонном выполнении дхармы душа может возродиться в человеке более высокого общественного положения.

В данной системе представлений все люди как бы поставлены в равные условия, различие их судеб зависит не от каких-то случайностей, а от них самих, от их поступков. Все «награды» и «наказания» временны и в точности соответствуют содеянному. Действует своего рода закон «зеркальности», в силу которого каждый человек оказывается в таких же ситуациях, что и те, кому он делал добро или зло, и вынужден пережить все то, что в свое время пережили они. Расплата неотвратима и «запрограммирована» в самом устройстве мира. Подобные воззрения вели к релятивизации социальной иерархии: царь — в прошлом шудра, шудра — в прошлом царь — и подтверждали таким образом единство атмана и Брахмана: «все — во всем».

Третье кардинальное понятие этики Вед — понятие мокши (освобождение от цепи перевоплощений). Такое освобождение провозглашается высшей жизненной целью. Жизнь полна невзгод и страданий и после нее необходимо достичь состояния, в котором Я — индивидуальный атман наиболее полно выражено и достигло «абсолютного совершенства». Состояние мокши — это состояние анады — радости, где творение как творе-

ние уничтожается, но осознает свое единство с универсальным атманом.

Для достижения этого состояния необходимо соблюдать моральные принципы, необходимые для самосовершенствования: милосердие, воздержание от причинения зла, принесение пользы, самообуздание (полное искоренение эгоистических побуждений). Другое дело, что достигший мокши в них не нуждается, поскольку он прошел все ступени «моральной лестницы» и достиг абсолютного совершенства.

Итак, мы рассмотрели только немногие, но основные темы Вед, которые не исчерпывают богатства и разносторонности всей проблематики ведической литературы. Она имеет огромное значение для исследования и понимания истории, философии, религии, психологии, этики, эстетики, всех форм общественной жизни Индии. В Ведах и Упанишадах берут начало многие категории современной индийской философии, этики и психологии. Веданта, буддизм и другие школы индийской философии продолжают разработку проблем, поднятых в ведической литературе.

Глава 2. Философия Древнего Китая

Китай — страна древней цивилизации и богатого философского наследия. История философской мысли Древнего Китая восходит к началу I тысячелетия до н. э. Формирование философских представлений в Китае проходило в сложных социальных условиях. История Китая на протяжении более чем двух тысяч лет богата самыми различными потрясениями. Могущественные империи Китая распадались из-за междоусобных войн, поглощались чужеземными завоевателями, сметались крестьянскими восстаниями. И тем не менее в стране достаточно быстро восстанавливалась специфическая государственная структура, сложившаяся в Китае окончательно при династии Хань, пришедшей к власти в конце III в. до н. э. Особенностью китайской государственности является усиление государственного контроля над усложняющимися социальными, экономическими, политическими и иными связями. В экономической структуре Китая и рабовладельческие, и феодальные отношения развивались при сохранении важной роли кровнородственной общины — патронимии, опиравшейся на культ предков, а клановые узы способствовали выработке отношения к государству как к большой семье. Философские воззрения древних китайцев зарождались и оформлялись в недрах религиозно-мифологического осмысления мира.

Одной из особенностей китайской мифологии является зооморфный характер богов и духов, многие древнекитайские божества были похожи на животных, птиц, рыб, часто мыслились как полулюди, полуживотные. Верховным божеством являлся Шан-ди — первопредок и покровитель китайского го-

сударства. Ему подчинялись и боги, и духи. Часто в образе Шанди выступала персонифицированная сила Неба. По представлениям древних китайцев, безличное, но всевидящее Небо управляло всем ходом событий во Вселенной, а его первосвященником и единственным представителем на земле являлся император, носивший титул Сына Неба.

Другой особенностью китайской мифологии был культ предков, который строился на признании влияния духов умерших на жизнь и судьбу потомков. В обязанность предков, ставших духами, входила постоянная забота о потомках, живущих на земле.

Следующей отличительной особенностью китайских мифов является представление о мире как взаимодействии противоположных начал: женского инь и мужского — ян. В глубокой древности не было ни неба, ни земли, а вся Вселенная представляла собой бесформенный хаос. В этом бесформенном мраке родились два духа — инь и ян, деятельность которых привела к упорядочиванию мира: дух ян стал управлять небом, а дух инь — землей.

Мифологическая форма мышления просуществовала до I тысячелетия до н. э. Формирующиеся философские представления во многом использовали понятия мифов. Более того, конфуцианцы осуществили историзацию мифов, демифологизацию их сюжетов и образов, что привело к их рационализации, к тому, что они стали частью традиционной истории, частью философских идей и учений.

Китайская философия, как и философия Древней Греции, Древней Индии, имеет свою специфику, обусловленную экономическими, политическими и культурными условиями, в которых она развивалась.

Для понимания китайской философии необходимо учитывать, что Китай — мир правополушарной культуры. В правом полушарии хранится мир зрительных образов, музыкальных мелодий, локализованы центры гипноза, религиозных переживаний. В левополушарных культурах мощно развит речевой центр и центр логического мышления. В правополушарных культурах слышат и воспринимают звуки иначе, выразить звуки буквенно представителям этих культур очень трудно, они воспринимают мир в конкретных, единичных образах.

Отсюда и особенности традиционного философского мыш-

ления в Китае, к которым, в частности, можно отнести следующие:

1. Холизм. Мир и каждый индивид рассматриваются как «единая целостность», более важная, чем составляющие ее части. Китайское холистическое мышление делает акцент на таких характеристиках явления, как «структура — функция», а не «субстанция — элемент». Идея о гармоническом единстве человека и мира является центральной в этом мышлении. Человек и природа рассматриваются не как противостоящие друг другу субъект и объект, а как «целостная структура», в которой тело и дух, соматическое и психическое находятся в гармоническом единстве.

2. Интуитивность. В китайском традиционном философском мышлении имеют большое значение методы познания, сходные с интуицией. Основа этого — холизм. «Единое» не может быть проанализировано с помощью понятий и отражено при помощи языка. Чтобы понять «единую целостность» — необходимо полагаться лишь на интуитивное прозрение.

3. Символизм. Традиционное китайское философское мышление использовало образы (синсян) в качестве орудия мышления.

4. Познание принципов макрокосма осуществлялось посредством «тянь» — сложного когнитивного акта, включающего познание, эмоциональное переживание и волевые импульсы. Познание соединялось с эстетическим ощущением и волей к реализации на практике моральных норм. Ведущую роль в этом комплексе выполняло нравственное сознание.

5. Традиционное китайское философское мышление было ориентировано на то, чтобы включить человека в систему этических норм, имеющих в своей основе глобальные принципы макрокосма.

6. Традиционное китайское философское мышление обладало своего рода логикой, но эта логика функционировала не по принципу «исходное понятие — вывод», а путем выделения центральных понятий и построения по отношению к ним ряда сооставлений, объяснений и т. д.

7. Движение, изменение представлялись часто в виде циклов. Противоречия в объекте выступали не как противоположности, не как единство, а как взаимодополняющие начала при одновременно подчиненном положении одного из них относительно другого.

Кроме того, традиционному китайскому философскому мышлению свойственно отсутствие четкой определенности понятий категориального аппарата, многозначность терминов, акцент на передачу уже созданного, а не на творчество нового, и т. д.

Развитие социальных отношений в Китае не привело к четкому разделению сфер деятельности внутри господствующего класса, как это было в Древней Греции или в Древней Индии. Такая ситуация обусловила прямую непосредственную подчиненность философии политической практике. Философы, основатели школ, часто состояли на государственной службе и образовывали социальный слой «служивых людей» — шэньши. Это привело к тому, что вопросы управления страной, отношений между различными классами, вопросы этики стали определяющими в китайской философии и обосновывали практический подход к жизни общества.

Поэтому китайские мыслители занимались построением различных социальных утопий, выработкой планов идеального общества, которые основывались на идеализации глубокой древности, на призывах возврата к «золотому веку» совершенномудрых правителей.

Следующая особенность состоит в том, что натурфилософские воззрения китайских мыслителей не находили более или менее адекватного выражения в философии. Это явилось следствием канонизации конфуцианства, которое считало главным содержанием философии нравственное самосовершенствование человека, его воспитание, освоение им сложного ритуала, и относилось с пренебрежением к данным естественных наук, создав идеологический заслон для привлечения в философию каких-либо других проблем и идей.

Таким образом, оторванность китайской философии от конкретных научных знаний привела к тому, что в объяснении мира она пользовалась наивно-материалистическими идеями о пяти первостихиях, о началах инь и ян, об эфире ци и т. д.; вопросы мышления, природы человеческого сознания были поставлены в ней в самом общем виде.

Особенности картины мира в китайской философии

Мир для китайцев — безостановочный процесс становления, поэтому представления о нем постоянно меняются. Истинное

знание — не в исследовании объектов для дальнейшего их использования, а в достижении однобытия с миром. С традиционной восточной точки зрения подлинная реальность есть Небытие, отсутствие форм, в котором тем не менее уже все есть и в определенное время появляется в мире феноменов. Разница между бытием и Небытием сводится к тому, что одно уже имеет форму, видимое обличье, а другое еще не имеет. Между явившимся и неявившимся нет разрыва, они постоянно переходят друг в друга. Отсюда вытекает относительность всех оппозиций китайской культуры и философии: жизни и смерти, добра и зла, движения и покоя, верха и низа и т. д.

Таким образом, Небытие в китайской философии — это не нечто потустороннее, это не исчезновение, это есть еще не раскрывшееся, не ставшее бытие, которое содержит в себе потенцию всех вещей, это зерно жизни. Мир не сотворен, он спонтанно развивается из самого себя и Небытие есть источник бытия, источник саморазвития всего. При таком понимании Небытия как источника бытия полное, абсолютное исчезновение, как и возникновение чего-то принципиально нового, невозможно.

Следовательно, и представления о времени у даосов отличны от его понимания, сформировавшегося в европейской философии. Подлинная реальность Небытия не имеет времени, никаких форм, никаких разделений, и время понимается или лишь как один миг, либо как относительное: четыре сезона следуют друг за другом, все вещи развиваются по этому циклу.

Китайская философия формирует интравертную модель мира, в которой два основополагающих начала инь и ян взаимодополняют друг друга и взаимопроникают друг в друга. Инь и ян нераздельны, замкнуты в пределах одного круга, они существуют как возможности друг друга. То убывание, то нарастание инь-ян приводит к постепенному преобладанию то одной, то другой стороны, к их взаимному чередованию: что было инь, то станет ян, что было ян, то станет инь. Если они разойдутся, то наступит всеобщий Упадок, — так сказано в комментарии к знаменитой «Книге Перемен» — «И-цзин».

Присутствуя во всем, инь и ян действуют друг в друге, что создает внутренний источник движения. Отпадает необходимость в первотолчке, во внешнем воздействии на мир: Дао — следует самому себе. Развитие мира — это чередование инь—ян. Одна эпоха проходит под знаком инь, другая — под знаком ян.

Их взаимопроникновение позволяет сохранить целостность и в большом, и в малом.

Итак, в понимании мира китайские философы утверждали реальность Небытия, бесформенного, не поддающегося членению, а следовательно, невыразимого в рамках логики. Отсюда и своеобразие метода познания мира, получившего название метода Недеяния — У вэй и закрепившегося в особой модели поведения человека. К Небытию можно приблизиться только Недеянием, следуя своей природе, которая едина с природой других вещей.

Следовать У вэй — значит слиться с природой, не совершать самочинных действий, а следовать самопроизвольному движению. Таким образом, У вэй — не бездействие, а действие сообразно с законами природы. По Лао-цзы, «Недеяние не имеет знаний, но нет ничего, чего бы оно не делало».

Таковы основные особенности философского мировоззрения, которые определили характер развития философии в Китае.

Одной из основных философских школ Древнего Китая является конфуцианство. **Конфуций** (551—479 гг. до н. э.) в своем учении исходил из неразделимости физических и нравственных законов. Моральные качества воздействуют на явления природы. От поведения человека зависит весь миропорядок.

В центре социальной утопии, созданной Конфуцием, стоит цзюнь-цзы — «благородный муж», идеализированный облик правителя. Конфуций считал, что в его время идеального правителя не было. Идеальные правители — святые «совершенно мудрые» правили в древности. Результатом их правления являлось совершенное общественное устройство и передача культурности (вэнь). Культурность и правильное общественное устройство — это две стороны единого «Пути» — Дао человека, который дано осознать и поддерживать не всем, а только образованным людям — чиновникам. Как же определяет Конфуций «благородного мужа»? «Благородный муж», по Конфуцию, это «тот, кто способен проявлять в Поднебесной пять [качеств], является человеколюбивым».

Обязательное качество, которое цзюнь-цзы должен воспитать в себе — это жэнь — гуманность. Гуманность у Конфуция трактуется весьма широко как совокупность всех видов правильного отношения человека к другому человеку и обществу, поэтому слово жэнь переводится еще и как «человечность», «милосердие»,

«доброта». Жизнь включало в себя такое множество достоинств и добродетелей, что достичь его было очень трудно. Гуманность, по Конфуцию, предполагает сдержанность, скромность, доброту, беспристрастие, чувство справедливости, но главное — любовь к людям. Гуманный человек должен быть лишен эгоистических помыслов и все силы отдавать на благо других.

Столь же обязательным качеством цзюнь-цзы является следование долгу. Долг — это моральное обязательство, которое человек в силу своих добродетелей и совершенств сам накладывает на себя. Долг должен быть продиктован внутренней убежденностью в том, что следует поступать так, а не иначе. Человек долга обязан быть верным и преданным.

В конкретно-социальном этическом смысле долг — это нормы отношений между пятью парами социальных ролей: отца и сына, старшего и младшего братьев, мужа и жены, старшего и младшего, государя и подданного.

Следующее качество цзюнь-цзы — сяо — «сыновняя почтительность, благочестие и почитание старшего брата». Эта заповедь заняла центральное место в учении Конфуция. Сяо — сыновняя почтительность — это основа гуманности. Конфуций полагал, что если все государство сверху донизу организовать как одну большую семью во главе с верховным отцом-государем, то никаких противоречий между народом и правящим классом не будет. Таким образом, культ сяо создал в Китае подлинный культ семьи, равного которому не было нигде. Конфуций рассматривал семью как «микрокосм порядка в государстве и обществе» и считал: «кто добродетелен в семье, тот хорош и для государства, кто не может управиться с семьей, тот не может управлять и государством».

Ли — следующая категория конфуцианской этики и обязательное качество «благородного мужа»; переводится это слово как «благопристойность», «правила», «ритуал», «церемонии». Иероглиф «ли» сочетает два основных смысла: «этика» и «ритуал». Ли включали в себя в широком смысле правила поведения на все случаи жизни. Правила ли не позволяли никому, от рядового человека до императора, отступить ни на шаг от заданных норм. Центральной частью ли был тщательно разработанный ритуал. Смысл правил ли — это абсолютное и полное послушание.

Еще одно качество, которым должен был обладать цзюнь-цзы — это чжи — «разумность», «знание», «хитроумие», «муд-

рость», «интеллект». Конфуций придавая этому качеству большое значение. Чжи избавляет от сомнений, это высшая ступень и цель познания. Чжи — исконно присущие природе человека, это — его способность участия в совершении добрых дел.

Учение о «совершенном муже» у Конфуция является очень важным, это основа идеальной социально-политической структуры общества. Знамя учения Конфуция: государство — большая семья. В Китае, благодаря Конфуцию, сложилась особая система этического управления. В условиях государства системы этического управления индивид мог существовать лишь опираясь на эту систему, как фиксированная извне точка. Свобода и индивидуальность человека подавлялись и уничтожались. Формировалась «дуальная» личность, когда индивид выступал как «раб» по отношению к вышестоящему и как «господин», «хозяин» по отношению к нижестоящему.

Учение Конфуция уже при его жизни получило большую известность. По преданию, у Конфуция было более трех тысяч учеников, которые шли к нему со всех уголков Китая, Конфуций пытался претворить свои идеи в жизнь. Он принял приглашение работать в царстве Лу, но внедрить свою систему идеальных общественных отношений он не смог. Порвав с царем Лу, Конфуций странствовал в течение ряда лет по Китаю, предлагая свои услуги разным дворам, но нигде не нашел признания. Разочарованный, он вернулся в Лу, где и умер в возрасте 73 лет.

Практически одновременно с учением Конфуция в Китае появляется еще одна философская система — даосизм. Основатель этой школы — Лао-цзы — «Престарелый мудрец», «Престарелый младенец». Легенда рассказывает, что Лао-цзы родился от самого себя, из себя развернул весь этот огромный множественный мир и сам же 72 раза являлся миру. В то же время он существовал в облике незаметного человека, прожившего долгую жизнь. Лао-цзы служил хранителем царских архивов. По преданию, Лао-цзы встречался с Конфуцием, долго говорил с ним, но философскую систему конфуцианства не принял. Разочаровавшись в возможности осуществления своего учения в Китае, Лао-цзы сел верхом на буйвола и отправился куда-то на Запад. Больше его никто не видел. Когда он покидал Китай, начальник пограничной заставы попросил его записать свои мысли. Таким образом появилась книга «в пять тысяч слов»,

получившая название «Дао-дэ цзин» — «Книга о Пути и добродетели», ставшая главным канонном даосизма.

Дао — одна из важнейших категорий даосизма и всей китайской философии. Переводится это слово как «Путь». Конфуций видел в Дао олицетворение верховных законов Неба, предписывающих создание определенного порядка в обществе, сумму социальных регламентов, дисциплины и этики. Конфуций конкретизировал Дао в различных наборах этизированных понятий: «гуманность», «сыновняя почитательность» и т. д. В «Лунь-Юе» Дао — это благой ход общественных событий и человеческой жизни, зависящий как от предопределения, так и от отдельной личности. Утверждение Дао в мире исчерпывает смысл человеческого существования. Таким образом, в конфуцианстве Дао «замкнуто» на человеке и проявляется через «человеческие» ипостаси.

В даосизме Дао — это всеобщий Закон Природы, Начало и Конец Творения. Дао — это все и ничто. Никто не создал Дао, но все возвращается к нему и все происходит от него. Дао никому не ведомо, оно недоступно для органов чувств. Оно постоянно и неисчерпаемо. Даосские представления о Дао позволяют выделить ряд его интерпретаций.

1. Дао — это порождающее начало, генетически предшествующее миру оформленных вещей. По представлениям даосов, Дао возникает в Пустоте и туманности. Пустота и туманность в свою очередь порождают пространство и время (Космос), который упорядочивает эфир. Следовательно, Космос рождается в Пустоте. А Пустота — это не нечто полностью не существующее. Она появляется из единого и нераздельного как первый необходимый шаг к раздельности. Чтобы раздельность могла осуществиться, она должна быть отделена от другой раздельности промежутком, который и есть Пустота. Пустота в даосизме выступает прообразом предельной цельности и полноты бытия. Даосские мудрецы понимают ее как Пустоту утробы «матери мира», вмещающей в себя и вскармливающей все сущее; или как пустоту колесной втулки, держащей колесо мирового круговорота. Пустота — это вездесущая среда и движущая сила превращений: для того, чтобы быть собой до конца, Пустота должна сама опустошиться, чтобы в результате стать полнейшей наполненностью.

2. Дао — синоним единого мирового целого. Даосы выде-

ляют некую особую субстанцию, стоящую и над бытием и над Небытием. Помимо того Небытия, в которое вещи уходят и из которого они вновь возвращаются, обретая форму, существует и некое более высокое Небытие. Оно носит разнообразные имена: Хаоса, Единого, Великого Единого, которое описывается как недифференцированное единство, хаотическое смешение всего, «таинственное тождество», содержащее в себе все вещи, проявляющиеся в виде безвещного, безобъектного и бесформенного символа, который в этом аспекте пустотно-всеобъемлющ и равен всепроникающему отсутствию-Небытию.

3. Дао — как субстантивированная закономерность всего сущего, закон спонтанного бытия космоса, общества и человека. Дао не просто как бы посредник между Небытием и Бытием, оно не только содержит в потенции все возможные свойства вещей, но и обладает способностью эту потенцию реализовать: Дао покрывает Небо, поддерживает землю, разворачивает четыре стороны света, раскрывает восемь пределов («И-цзин»). Весь мир оказывается в сфере Дао, весь он — царство Дао.

4. Дао — как принцип движения, как вечный источник движения. Главное выражение Дао — «перемены» — изменение по принципу «то инь — то ян», движение по кругу, предполагающее «обратность и возвратность». Такое понимание движения связано с представлением о Небе, которое мыслилось круглым.

Для понимания развития у даосов характерен не последовательный, а скорее одновременный или параллельный тип связи одного с другим при восхождении по вертикали на уровне микро- и макромира. Это плавный переход одного в другое по закону всеобщего Дао: «одно инь, одно ян и есть Путь». Все вовремя приходит, все вовремя уходит, на грани Великого Предела начинается обратный путь.

По мнению даосских мудрецов, ситуации, повторяясь, не повторяются, движение происходит не в одной плоскости, не в замкнутом круге, а восходит по вертикали, в потоке Перемен. Дао ежемгновенно и непрестанно изменяется, «теряет себя» в мире конечного и преходящего. И в своем самопревращении Дао пребывает вечно.

Великое Дао порождает все через дэ. Этот термин переводится как «качество», «дарование», «достоинство», «достояние», «моральная сила». Очень хорошо раскрыл содержательную сторону этого термина американский поэт Эзра Паунд: дэ — это

«заглядывание прямо в собственное сердце и действие по результатам».

В самом общем смысле дэ — это качество, обуславливающее наилучший способ существования каждого отдельного существа или вещи, то есть индивидуальной благодати. Дэ — конкретное качество Дао, средство его обнаружения. Если Дао все рождает, то дэ все вскармливает. Будучи индивидуальным качеством, дэ относительно, в отличие от всеобщего и абсолютного Дао. Тем самым, изменения в мире происходят согласно принципам естественности, выражающимся в Дао и материализующимся в дэ.

К ведущей даосской концепции относится также и концепция У вэй — Недеяния. У вэй — это отсутствие произвольной целеполагающей деятельности, не согласной с естественным миропорядком, основанной на спонтанности, беспредпосылочности Дао. На принципе Недеяния в даосской философии основывается совершенное правление. Мудрый правитель следует Дао, опираясь на естественные свойства вещей, и не пытается упорядочить Поднебесную, используя законы, правила и ритуалы цивилизации, носящие внешний, искусственный характер. Таким образом, восстанавливается изначальное, «сокровенное» единение и равенство всего сущего. Отступление от Дао и Недеяния приводит к преждевременной гибели людей, нарушению космической гармонии и смуте.

Согласно даосскому учению, эгоистические устремления и отступление от Дао порождают заблуждения у людей, которые начинают членить мир на отдельные вещи, понимаемые как самосущие единичности. Дао не имеет никаких границ и разделений, в Дао-Вселенной все уравнено и объединено в единое, нерасчленимое целое. Все противоположности гармонизированы, нет противопоставления на объект и субъект. Весь мир подобен хору или оркестру, где звуки сливаются в одно целое, в космическую гармонию.

Итак, даосизм — это философия, выражающая всю полноту человеческого бытия, его нерасторжимое единство со всем миром, это путь цельного существования человека, в котором духовное начало и физическая природа рассматриваются в единстве. Это единство невозможно объяснить только с рациональных позиций и действия, его можно понять с помощью чувства и невмешательства в великий покой бытия.

Глава 3. Философия современного Востока (неоиндуизм)

Современный этап в развитии индийской философской мысли нельзя рассматривать вне рамок индуизма. Индуизм — возникшая только в течение последнего тысячелетия, широко распространенная в настоящее время религиозно-социальная система хинду, включающая в себя противоречивую совокупность всех ритуалов, религиозной практики, религиозных взглядов, традиций и мифологии, санкционированных священными книгами — Ведами и предписаниями брахманов.

Сущность индуизма не исчерпывается его религиозно-идеологическим содержанием. Неотъемлемой его частью является целый ряд социальных институтов, правовых норм, общественных установлений, культурных феноменов, функционирующих в сложной социально-иерархической структуре, имеющей многочисленные локальные особенности.

Индуизм пронизывает все сферы своего приверженца — мировоззренческую, социальную, юридическую, поведенческую. В этом смысле он представляет собой не только и не столько религию, сколько образ жизни и целостное поведение, в котором существует своя специфическая духовная практика.

Индуизм — конгломерат самых разных идей, течений, сект, направлений, существующих в пределах единого целостного образования. В индуизме нет еретических форм (в христианском смысле этого термина), противостоящих истинной ортодоксальной вере, нет также и доктринальных ересей, так как нет единой центральной доктрины. В центре его стоят три главных бога

(тримурти): Брахма, Вишну и Шива. Каждый из верховных богов индуизма имел истоки в древности и вобрал в себя множество образов и идей, которые включались в общую систему культа либо как разные проявления бога (Шива), либо как его аватары — проявления (Вишну). Каждый приверженец индуизма выбирает среди многих объектов культа и многих способов его почитания то, что психофизиологически, эмоционально было ему ближе всего.

Но плюрализм индуизма существует не абсолютно, а в общем русле традиционной культуры и связывается в единое целое общими мировоззренческими установками и принципами жизни, обязательными для большинства индусов.

Таким образом, под индуизмом понимаются многочисленные направления и учения брахманизма, местные культы, постоянно возникающие новые учения многочисленных гуру (наставников). Это соединение множества религий и культов, которые исповедуют по сей день жители Индии. Объединяет их признание Вед, учение о карме, мокше, сансаре и существование варн.

В систему индуизма входят и шесть философских учений — даршан: ньяя, вайшешика, санкхья, йога, веданта и миманса. Они преследовали разные цели, но рассматривались как пути освобождения из круговорота сансары. Наряду с этими школами, признававшими авторитет Вед, существовали и неортодоксальные направления: адживика и локаята.

Основа для различных философских взглядов была заложена в древности, и вся последующая деятельность философов сводилась к развитию этих древних идей. Индийские ученые не критиковали и не отвергали предшествующую философскую мысль, а, наоборот, показывали ее действенность в иных условиях и аспектах, усиливали аргументацию древних учителей.

Современный период в развитии индуизма правомерно рассматривать с XVIII—XIX вв., когда началось его возрождение в деятельности реформаторских и просветительских организаций, прежде всего «Брахмо Самадж» и «Арья Самадж». Оно происходило под влиянием европейской колонизации и было вызвано обострившимися социально-экономическими противоречиями.

Будучи гибкой мировоззренческой системой, индуизм приспособился к изменившимся условиям, и в философских сис-

темах Р. Роя, Рамакришны, Вивекананды, Аурубиндо Гхоша и др. не только изменились концептуальные основы индуизма, но и произошла его модернизация и развитие в русле национальной идеи.

Понять индийскую философию XX века невозможно без представления о философских системах предшествующих мыслителей.

Рамакришна Гададхар Чаттерджи (1834—1886) — выдающийся религиозный мыслитель и проповедник. Родился в семье обедневшего бенгальского брахмана, не получил систематического образования, изучал догматы и обряды различных религий. Он не писал книг, не оставил после себя философских трактатов. Свои взгляды излагал устно в форме образных философских притч. Рамакришна обладал способностью впадать в религиозно-экстатичные транс (до сих пор не получившие научного объяснения), которые сопровождали его всю жизнь и производили впечатление на всех общавшихся с ним.

Рамакришна в течение многих лет осваивал различные виды религиозной практики, мистических учений, пытаясь понять их сокровенный смысл, соблюдал обычаи и предписания христианства и ислама, постигая их внутреннее религиозное содержание, веру. В своих философских взглядах Рамакришна исходил из того, что все религии учат в конечном счете одному и тому же, что боги самых различных религий являются одним и тем же существом, как бы мы его ни называли: Аллахом, Брахманом, Буддой, Кали и т. д. Все религии есть лишь различные пути, которые ведут к одной цели — к Богу, к Высшей Реальности, а Бог имеет такое множество аспектов, что познать их все невозможно. Следовательно, Бог многообразен, он не имеет формы, и в то же время способен принимать много форм.

Как не имеющий формы, Бог представляет собой неделимое абсолютное Бытие — Разум — Блаженство (Сат — Чит — Ананда). Рамакришна в отличие от философов, следующих монистической веданте и смотрящих на этот мир как на нереальный, иллюзорный, мир-майя, признавал реальность материального мира. Он полагал, что и материальный мир (майя), и джива (индивидуальная душа), и все четыре состояния атмана — есть истина, и все они есть проявления Брахмана — «мира абсолютного».

«Относительный» мир, являясь формами Брахмана, счита-

ет Рамакришна, не адекватен своей причине, первооснове, из которой он вытекает, его изменчивая природа не дает возможности постичь Брахмана. Только высшая форма одушевленности — человеческая одушевленность — джива, освобожденная от конкретной «относительности» человеческого существования, его вписанности в являющийся мир — сливается с высшей формой одушевленности, мировым сознанием — атманом-Брахманом.

Отсюда вытекает признание Рамакришной двух форм знания: неистинного (авидья) и истинного (видья). Авидья — это знание предметов и явлений природы, это в определенной степени интеллектуальное, логическое знание. Брахман же невыразим, неопишем, он «выше достижения ума и мысли». Познать Брахмана можно лишь в сверхсознательном состоянии, состоянии самадхи, то есть психического сосредоточения.

Растворившись в Брахмане, человек перестает быть человеком в «земном» смысле этого слова. Душа по своей истинной природе, по мнению Рамакришны, есть Сат — Чит — Ананда (абсолютное Бытие — Разум — Блаженство), но вследствие привязанности к иллюзорному миру явлений она забыла свою истинную сущность и запуталась в сетях различных ограничений ума и тела.

Смысл жизни человека состоит в том, чтобы душа разорвала эти сети и добилась свободы. Свободу Рамакришна понимал как слияние с Абсолютом, но для этого надо освободиться от пагубного влияния страстей, желаний, забот, от всего, что связывает человека с действительностью. Душа человека — это часть абсолютной духовной субстанции — Брахмана, откуда она когда-то вышла и куда, в конечном счете, должна возвратиться, чтобы «раствориться в ней, как капля дождя в океане».

Но это не значит, что Рамакришна проповедовал уход от действительности. Индивидуальная душа пребывает в этом мире, который есть проявление Высшей реальности, и освобождение души невозможно без понимания того, как она существует в этом мире (закон кармы). Поэтому человек должен добросовестно выполнять мирские дела, свои повседневные обязанности.

Таким образом, основные идеи Рамакришны состоят в том, что Бог один, но имеет много аспектов; что каждая индивидуальная душа бессмертна и потенциально божественна, а посе-

му все люди равны перед Богом; что необходимо содействовать росту и обогащению посторонней жизни человека, развитию его творческого потенциала, совершенствовать внутреннюю религиозность.

Последователи Рамакришны полагают, что его учение должно рассматриваться шире рамок индуистской традиции, что оно носит не только надконфессиональный, но даже планетарный характер. Идеями Рамакришны увлекались не только индийские мыслители, но и русские, и западноевропейские: М. Ганди, Дж. Неру, Лев Толстой, Н. Рерих, Макс Мюллер, Р. Роллан. В Индии произошло постепенное обожествление Рамакришны, его неизменно называют Рамакришна Парамаханса, термин, обозначающий высшее состояние духа, совершенный Атман.

Учение Рамакришны оказало огромное влияние на все последующие поколения индийских философов.

Вивекананда Свами (1863—1902 гг.) — родился в Калькутте в семье преуспевающего адвоката. Получил хорошее образование, очень рано начал изучать философию: в круг его интересов входят Милль, Декарт, Дарвин, Кант, Фихте, Гегель, Шопенгауэр. Вивекананда считал себя учеником и последователем Рамакришны. После смерти Рамакришны Вивекананда возглавил сообщество его учеников. Вивекананда много странствовал по стране. В 80-е годы XIX в. он отправился в США на Всемирный конгресс религий, чтобы привлечь внимание ученых и религиозных деятелей к положению бедняков в Индии. В лекциях, прочитанных в США и Европе, пропагандировал веданту. В возрасте 39 лет Вивекананда умер в Белуре в Индии.

Философия Вивекананды выразила протест против колониального и феодального гнета, центром ее стали вопросы будущего Индии, ее духовного и материального расцвета. В целом в своей философии Вивекананда исходит из традиционных идей адвайта-веданты об идентичности атмана (индивидуальной души) и Брахмана (Абсолюта). Но руководствуясь стремлением «реориентировать» философию веданты таким образом, чтобы она стала теоретической основой борьбы за построение Новой Индии, Вивекананда подверг критическому пересмотру традиционное ведантистское толкование коренных философских проблем.

Вивекананда не противопоставлял материю и дух, считал, что деление философов на материалистов и идеалистов лишено всякого смысла, ибо и материя, и дух есть явления «этого» мира, и являются, в свою очередь, продуктом атмана-Брахмана

Материя и дух составляют одну и ту же природу, одна половина которой непрерывно воздействует на другую половину. Материя давит на дух в форме различных ощущений, которые Вивекананда называет силой. Сила, действующая на человека извне (предметы и явления природы) вызывают силу внутри (ощущения, представления, понятия). От желания ответить или, наоборот, избежать воздействия внешних сил, внутренняя сила формируется в мысль. В свою очередь, мыслительная сила трансформируется с помощью нервов, мускулов во внешнюю природную силу и т. д. Природа есть сила, проявляющаяся то как материя, то как дух; она гомогенна, однородна, различие существует лишь в проявлениях.

Итак, Вивекананда признает существование двух миров: посястороннего — мира явлений, универсума, природы и потустороннего — мира сущности, Брахмана-атмана. Брахман — Абсолют — вечный, неподвижный, бескачественный, бесконечный. Брахман — причина природы: в природе он становится преходящим, движущимся, конечным, относительным, имеющим форму.

Вивекананда, как и Рамакришна, считал, что посясторонний мир, природа есть майя. Майя представляет собой форму всего сущего как бесконечного количества качеств. Майя — нереальна, поскольку «качества» — предметы, вещи и явления природы исчезают, преходящи. Майя означает признание явлений материального мира такими, какие они есть, противоречивыми и изменчивыми.

Пространство, время, причинно-следственные связи существуют как условия бытия конкретных предметов или явлений движущегося универсума (природы). Но и время, и пространство, и причинно-следственные связи могут существовать там, где есть только Одно, недифференцированный Абсолют, и возможны они лишь после «дегенерации» — перерождения Абсолюта в явления

Человек есть часть природы, и то, что истинно для природы в целом, истинно и в отношении ее частей. Человек — это

микрокосм. В веданте указывается, что человек содержит в себе физическую материю минералов, жизненную силу, свойственную растениям, способность чувствовать и желать, присущую животным, простой интеллект, соответствующий высшим животным, и душу, которая есть только у человека. Душа, индивидуальный атман — это сущность человека, она бессмертна. Рождение и смерть с этой точки зрения есть изменения в материи, а не изменения души.

Циклы перевоплощений, которые совершает душа, завершаются освобождением, слиянием с Брахманом, которое возможно на путях безграничного самосовершенствования личности, а в социальном плане — как возведение служения человеку в ранг религиозного долга всех и каждого. Методы достижения свободы: карма-йога, бхакти-йога, джняна-йога, раджа-йога. Вивекананда обосновал все названные четыре пути.

Карма-йога — метод освобождения, заключающийся в выполнении различных дел, действий, труда, работы, долга (от санскр. *кар* — делать, действовать). Долг каждого, по Вивекананде состоит в том, чтобы делать дело, которое будет возвышать и облагораживать его в соответствии с идеалом того на рода или общественного слоя, к которому он принадлежит.

Труд, для Вивекананды, имеет кармическое значение. Это означает, что необходимо трудиться ради самого труда, то есть безотносительно к «плодам» своего действия, не ожидая от людей воздаяния за свой труд. Именно такой подход к труду позволяет человеку освободиться от оков труда.

Бхакти-йога требует полного и самозабвенного подчинения человека божественному началу — Ишваре. Ишвара у Вивекананды — по сути дела тождественен Брахману, он — самое высшее возможное для человеческого ума представление Абсолютного, относительный аспект Брахмана.

Джняна-йога заключается в отвлечении сознания от многообразных внешних и внутренних объектов и сосредоточении его на высшем Я. Вивекананда полагал, что знание человек не приобретает извне. Оно внутренне присуще человеческой душе, но находится как бы под «покрывалом»: человек должен осознать его. Без предметов и явлений внешнего мира нельзя получить знание, но они лишь «высекают» знания из души, как огниво высекает искры из кремня.

Человек, идущий по пути джняна-йоги, должен знать, что

природа — это иллюзия. Он должен понимать, что все проявления силы в природе производятся душой, а не природой, и что все знания находятся только в душе. Он должен отрешиться от природы, предоставляя ей идти своим путем, а сам стараться остаться одному и добиться, чтобы взаимодействие индивидуального разума с явлениями мира привело к сознанию знания.

Раджа-йога — путь освобождения, в котором внутреннее Я утверждает себя повелителем (раджа) всех своих умственных и телесных способностей и сил. Человек, по мнению Вивекананды, представляет собой частный случай смешения пракрити и пуруши (материи и сознания), то есть состоит из тела и души. Тело человека принадлежит к сфере неистинного бытия, а все, что относится к душе — есть истинное бытие. Природа существует для воспитания души, знания о природе должны приводить к освобождению от нее, к освобождению от привязанности к физическому миру.

Таким образом, человек, идущий по пути раджа-йоги, исследуя природу, должен понять, что ее назначение в том, чтобы душа узнала о своей истинной природе, что она есть дух, а не материя, и что ее соединение с материей может быть только временным.

Итак, для Вивекананды веданта является некой духовной основой, общей для людей различных верований и религий. Ее представление о душе человека как божественной сущности определяет понимание смысла человеческого существования, его религиозного долга. Реформаторство Вивекананды выразилось даже не в том, что он переосмыслил отдельные догмы индуизма, а попытался привлечь его для решения насущных социально-политических проблем. Вивекананда фактически выхолостил теологическое содержание веданты и заполнил ее мирскими, светскими идеями.

Ауробиндо Гхош (1872—1950 гг.) — родился в Калькутте в семье врача. Получил образование в Европе. Возвратившись в Индию, Ауробиндо Гхош начал изучать культуру, искусство, философию своей родной страны; испытал большое влияние реформаторских идей Вивекананды. Его философское учение, получившее название «интегральная веданта», оказало большое влияние не только на философов Индии, но и мыслителей других стран. Очень интересна попытка учеников Гхоша осуще-

ствить на практике его идеи в ашраме (место уединения мудреца) в Путтуччери и в «городе будущего» Ауровилле, строительство которого начато в 1968 г. Проект Ауровилля, одобренный представителями десятков стран мира, предполагает, что город станет местом активного изучения многообразных культурных традиций с целью сближения народов, их лучшего знакомства друг с другом.

Подобно Вивекананде, Гхош исходит из ведантистских представлений о заложенных в каждом человеке потенциях божественной творческой силы и стремится найти ключ к пониманию мира в понимании человека, и в качестве первоосновы всего сущего признает Брахмана. Но Ауробиндо полагает, что все прежние формы веданты рассматривали Брахман в отрыве от материи, жизни, разума, противопоставляли его как истинное бытие неистинному, или же сущность Брахмана сводилась к одному из его атрибутов. Он пытался преодолеть односторонность названных точек зрения, при которых одна из них представляет человека как бестелесный дух, а вторая — как чисто телесное существо.

На самом же деле, считал Ауробиндо, истина заключена в интегрализме: материя (немыслящая механическая субстанция) и сознание («чистый» дух) находятся в неразрывной связи между собой как две стороны единого целого.

Понимая Брахман как нечто неопределенное и абсолютное, Ауробиндо полагал, что реальность, сущность Брахмана обнаруживается в его двух основных атрибутах: материи и духе. Брахман-материя — это и есть «определенный» Брахман, материальная причина мира, которая «вызывает все вещи». Брахман-дух — это абсолютное сознание, абсолютный разум, абсолютная душа. Оба эти атрибута пронизывают друг друга в такой степени, что весь феноменальный мир «изнутри освещен сознанием», то есть каждому предмету или явлению природы присуще сознание. Возникает вопрос: какое место в этом мире занимает человек?

Правильно ответить на него, по мнению Гхоша, можно лишь при учете двух противоположных процессов, происходящих в мире: инволюции и эволюции.

Исходным пунктом инволюции выступает Брахман — неопределенное, единое бесформенное начало, неразличимое единство трех бесконечных принципов: Бытия — Знания —

Блаженства (Сат — Чит — Ананда). Начало это Ауробиндо трактует динамически, то есть как наделенное реальной силой, благодаря которой Брахман обладает свойствами самопроявления, самоограничения и самопоглощения. Под воздействием этих свойств в ходе божественной инволюции и возникает мир.

На первом этапе реализуется самопроявление как свойство Брахмана, причем каждый из его трех основных атрибутов проявляется в виде взаимосвязанных принципов: ананда выступает в виде любви, радости и красоты, чит — в виде знания и воли, сат — в виде сознательного существа (Пуруша), мировой души (атман) и мирового владыки (Ишвара). Перечисленные принципы являются основой для формирования духовной множественности, которая есть прообраз множественности, наличной в материальном мире.

В дальнейшем вступает в действие следующая способность Брахмана к самоограничению, в результате чего осуществляется переход от «высшего разума» к «глобальному разуму», который обособляет и упорядочивает духовные сущности. Это приводит к появлению трех «планов» существования низшей сферы бытия: разума, жизни и материи, а также к совокупности душ. Разум на этой стадии инволюции соответствует высшему разуму души — Блаженству Ананде), Жизнь — (ознанию (Чит), а материя — Бытию (сат). При этом низшая сфера бытия оказывается отделенной от высшей космическим незнанием (авидьей). В материи процесс отчуждения от высшей сферы достигает своего предела, начинает действовать третья способность Брахмана — самопоглощающая.

(сущность мира — вечное течение. Брахман, «спустившись» в природу низшего бытия, снова начинает «восхождение» в свою собственную природу. Субъектом движения является дух. Эволюцию Ауробиндо понимает как развитие духа, развитие сознания. Три пройденных ею (в обратном порядке по отношению к инволюции) этапа: материя—жизнь— разум — различаются соответственно как «бессознательное», «подсознательное» и сознание. Цель эволюции — постижение Высшего Разума.

Процесс познания, по Ауробиндо Гошсу, есть последовательное погружение человека в свою духовную сущность, раскрытие в себе духовного содержания. Только через познание самого себя человек познает подлинную сущность вещей окру-

жающего мира, ибо основу человека и всего окружающего составляет Брахман.

Таким образом, человек — это микрокосм, это «синтез Вселенной», он является своего рода «узлом» переплетения и действия различных сил мира. Только познав себя, человек может подняться до уровня Брахмана, достичь «божественной» жизни. Но достичь высшего этапа эволюции, по Гхошу, может не один человек, а человечество.

Всю историю человечества Гхош понимает как историю развития индивидов и их агрегатных состояний. Агрегатные состояния — это семья, нации, различного рода общественные организации, которые служат удовлетворению потребностей индивида. Развитие общества, по Гхошу, осуществляется от менее сложных форм агрегатных состояний к более сложным: стадо, племя, раса, класс, государство, нация, империя, а в будущем — Мировой Союз. Периоды истории человеческого общества изменяются в соответствии с периодами развития сознания индивидов: естественное сознание, символизм, типизм, конвенционализм, субъективизм.

Двадцатый век — это «век субъективизма», или «индивидуализма», это век развития разума, нации, как высшей формы агрегатного состояния, потому что она наилучшим образом обеспечивает устойчивое психическое единство индивидов, выражает их политические и идеологические потребности.

Ауробиндо Гхош выделяет в веке субъективизма две стадии развития: «век ментального субъективизма» и «духовный век». С точки зрения Ауробиндо, разум (хотя он оценивает его очень высоко) не способен привести человечество к желанной цели: гармоническому и совершенному социальному устройству. Возможность такого общества станет реальной, если каждый индивид перестроит свою практическую жизнь в соответствии с «идеальным законом» общественного развития.

Сущность этого закона состоит в следующем: в отношении личности — гармоническое сочетание своей жизни с жизнью социального агрегата, в отношении общества — необходимость продолжения эволюции, понимаемой как духовная эволюция к Брахману, в таком направлении, чтобы найти и выразить божество в сущности человеческого рода.

Век субъективизма только начался: какие-то из стран уже вошли в него, какие-то — только вступают. И только всесторон-

нее преобразование природы человека обеспечит наступление высшей его ступени — «духовного века», на которой сознание-сила завершит свою эволюцию в феноменальном мире. «Разумный» индивид постепенно станет «духовным», такие же изменения произойдут и в обществе. В результате и духовное общество, и духовный индивид будут жить не в «эго», а в духе как «коллективная» душа.

Тагор Рабиндранат (1861—1941 гг.) — великий индийский поэт, писатель, философ и общественный деятель. Творчество Тагора имело огромное значение для интеграции духовного наследия Индии в мировую культуру, для создания философской и эстетической основы для диалога Востока и Запада.

В своих философских взглядах Тагор исходит из идей ведантизма и принимает понятие Брахмана как Высшей Реальности, Абсолютной Истины, безличного Того, «в котором нет различия того и этого», неотъемлемым качеством которого является «невыразимое блаженство». Но это исходное положение трактуется им с возможными материалистическими и демократическими уступками.

Природу, весь окружающий мир он понимает как объективно существующий (Сат), обосновывает познаваемость мира (Чит), утверждает, что все, что познано, может и должно быть использовано в интересах жизни народа (Ананда).

Тагор полагал, что мир изменчив, текуч, противоречив, и изучение его возможно только в единстве противоречий. Тагор утверждал, что познание истины протекает в различных формах как интеллектуальное, практическое и эмоциональное восприятие. Очень часто названные формы восприятия мира взаимодополняют друг друга, но эмоциональное восприятие наиболее полное, так как именно оно позволяет познавать мир как целостность.

Тагор стремился выявить и показать различия западной и восточной культуры, исходя из их различных установок по отношению к природе. Отношение Запада к природе, считал он, связано с конфликтом, борьбой, использованием, подчинением (с помощью науки и техники). Результат такого отношения — отрыв человека от природы, удаление от истоков, конфликт с природным началом внутри себя, внутренняя опустошенность.

Борьба с природой и с самим собой дополняется борьбой людей друг с другом, образованием «бездушных» государств с

их «культом науки», абсолютизирующим прагматичные, утилитаристские цели. На Востоке и, в частности, в Индии, по Тагору, господствует иная установка по отношению к природе: поиски единства, гармония с ней, реализация человека посредством природы и природы посредством человека.

Таким образом, Тагор не отрицал ценностей западной культуры. Он увидел и подчеркнул кризис, назревший в отношении человека к природе в рамках западной цивилизации, и в свою очередь отстаивал непреходящие идеи, выработанные индийской философией и культурой: идею космической укорененности жизни и человека; многоплановое единство всех форм жизни, ее взаимоотражение и взаимообогащение, осознание глубинных возможностей человеческой жизни, ответственность человека за судьбы всего мира, необходимость «уважения к жизни» больших и малых его обитателей.

Кришнамурти Джидду (1895—1986 гг.) — индийский философ, мыслитель, поэт. Родился в ортодоксальной брахманской семье в Маданапалле. Уже в очень раннем возрасте у него обнаружилась склонность к ярким эстетическим переживаниям, к видениям, экстазу, трансу. В 1909 г. его увидел Ч. Ледбитер, член Теософского общества, и признал мессией. Активное участие в судьбе мальчика приняла Анни Безант, председатель Теософского общества. После длительного конфликта с теософами Кришнамурти в 1929 г. публично отказался от звания мессии и от участия в делах «Ордена Звезды», председателем которого он был.

Кришнамурти много путешествовал по Индии, Америке, Европе, выступал с беседами и различными импровизациями перед разными аудиториями. Он просил его не записывать и не перечитывать, а только слушать и сопереживать, но, тем не менее, лекции Кришнамурти часто записывались и издавались. Умер Кришнамурти в 1986 г. в Калифорнии.

Юношеские выступления Кришнамурти не очень значительны. Его собственное отношение к миру, выросшее из встреч с людьми и осмысления событий, сформировалось не ранее 1923 г. Философ в своих видениях прошел сквозь Будду, Кришну, Христа, прежде чем открыл мир в его естественной красоте, без фантастических прибавлений. Он провозгласил центром мира человека, утверждая, что нет никакого Бога, кроме человека, ставшего совершенным. Это не означало, что Кришна-

мурти вышел за рамки религии, религиозного отношения к миру. Он отвергал рамки организованной религии, равно как и рамки сложившихся философских систем. Он мечтал освободить людей от всех систем, от всех догм и предвзятых мнений и видел человека в единстве его духа и тела, свободного от власти ограниченного Это.

Кришнамурти признавал существование реальности, но понимал под ней не окружающий человека мир (хотя его существования он не отрицал), а нечто целое, лежащее по ту сторону частных. Он полагал, что человек непосредственно связан с реальностью, но не всегда осознает это.

Внимание, мысль человека всегда должна направляться к «тому, что есть». Но это не бытие в обычном смысле слова, «Это» вообще нельзя назвать, «Это» невозможно обозначить, его нельзя выразить словом: «Есть только Это и Это осознает себя». Пространство и время в Этом исчезают. Это чистое настоящее, освобожденное от всех следов прошлого и всякой мысли о будущем.

Такое понимание реальности приводило Кришнамурти к отрицанию возможности ее постижения интеллектуальным путем. Он утверждал, что истины в ее положительном значении не существует. Истина — это освобождение ума от груза памяти, это осознание Бога в природе, осознание глубинного в жизни Духа, постоянная открытость сознания жизни внутри и вне нас. Истина — это также состояние повседневной жизни, но чтобы понять ее, надо освободить ум от всякой памяти и дать ему спонтанно воспринимать настоящее.

Это означает способность осознавать момент, воспринимаемый сознанием теперь и таким, каков он есть, не стараясь выделить из него те детали, которые мы хотим осознать. Следовательно, сознание не должно осуществлять выбора, и результатом такого состояния является ясность ума и спокойствие, при котором чувство обособленности Я от мира устраняется.

Согласно Кришнамурти, в основе неистинного Я, увлекающегося частностями и рассуждающего о вещах, исходя из своего собственного опыта и интересов, лежит память. Память — это кладовая прошлого, и вместо того, чтобы жить в настоящем, человек использует образы, сформированные его культурой, воспитанием и образованием, которые и создают ил-

люзию длительности и постоянства нашего Я. Память воспроизводит проблемы, и человек должен понять, что сама сущность проблем состоит в том, что они не завершаются и переносятся дальше.

Но как только деятельность разума успокаивается, как только проблемам позволяется решаться самим собой, то мозг становится ясным, как у ребенка. И люди понимают, что многие из проблем — это давно прекратившиеся отношения, проецирующиеся на нынешнюю ситуацию. Итак, чувство Я не тождественно тому, что происходит с человеком в реальном видимом мире.

Истинное Я проявляется в осознании жизни, в которой не существует целей и альтернатив, «но есть одно простое наблюдение». Под «целью» Кришнамурти понимает «привязанность к результатам». Относиться к вещам без привязанности, значит не мешать им существовать самим по себе, в том виде, каковы они есть по сути. Только в этом случае, не привязываясь к миру, не пытаясь повлиять на него, Я может постичь сущность своей деятельности, обрести свободу: «Только переживание того, что есть, не называя его, приносит свободу от того, что есть».

Таким образом, духовные искания Кришнамурти лежат в русле традиционных для Индии религиозно-философских воззрений, хотя он следовал своим путем непосредственного, неконцептуального восприятия истины и считал возможным самостоятельное открытие и переживание ее для каждого.

Глава 4. Современная африканская философия

Вторая половина XX века стала временем кристаллизации в мировом философско-интеллектуальном пространстве нового феномена — африканской философии. Некогда Гегель отказывал Африке в наличии философского мышления. Действительно, почти вплоть до 60-х годов нашего века национальная философская мысль в странах Тропической Африки, а именно ее мы и обозначим понятием «африканская философия», практически отсутствовала. Теперь же в независимых африканских странах начинает развиваться философская мысль, создаются национальные школы, выдвигаются идеи и концепции, издаются философские журналы, сборники статей и монографии. В 1973 г. был создан Межафриканский Совет по философии, имеющий свой печатный орган.

Становление философской мысли в независимых государствах Тропической Африки представляет собой сложный и неоднозначный процесс вычленения ее из религиозно-мифологических представлений и формирования рационально-практического подхода к познанию действительности. Вместе с тем общие контуры историко-философского процесса в Африке имели некоторые особенности, связанные с условиями, в которых эволюционировали духовная культура и самосознание: устные формы трансляции культуры, определяющее воздействие на общественное сознание мифологем и магических ритуалов, этнокультурное и лингвистическое многообразие, доминирование традиционализма. В африканских условиях традиция всегда играла определяющую роль, поскольку чрезвычайно важно было сохранять стабильность и порядок в обществе, слабо защищенном от сти-

хийных сил окружающего мира. Непроходимые леса, жаркий климат, малоплодородные почвы, голод, эпидемии — в таких условиях и сегодня живут миллионы африканцев.

Главным философским сюжетом, вокруг которого уже в 50—60-е годы XX в. развернулись бурные дискуссии, стала проблема своеобразия африканской философии, которая вписывалась в рамки процессов культурной деколонизации и поиска культурной идентичности.

Истоки идеи специфичности африканской философии восходят к видному теоретику «культурного национализма» Э. Блайдену (1832—1912), который отстаивал тезис культурной самобытности и высокого уровня развития африканских народов и считал, что для прогресса африканского общества необходима философия, вырастающая из самой африканской действительности. Родоначальником африканской этнофилософии считается бельгийский миссионер П. Темпельс, опубликовавший в 1946 г. книгу «Философия банту». Он ставил своей целью исправить созданный французским этнологом Л. Леви-Брюлем образ «примитивного африканца», обладающего, в противоположность западному человеку, лишь дологическим мышлением, и достаточно аргументированно показал, что у африканцев есть своя логика и своя философия, поскольку всякое человеческое поведение предполагает определенную систему философских принципов. Однако эта философия весьма своеобразна. Если европеец обращается в страдании и перед лицом смерти к христианской традиции, то африканец обращается к магическим приемам своих предков.

По Темпельсу, онтология банту — это прежде всего теория сил. Анализируя мировоззренческие идеи бантуязычных народов, воплощенные в их религии и языке, он вычленил основополагающее понятие «жизненная сила», которым обозначил формы эманации божественной сущности, присутствующей в мире. Темпельс стремился показать, что мировоззрение африканцев представляет собой относительно стройную систему онтологических взглядов, заслуживающую того, чтобы ее именовали философией. Но сами народы банту не могут представить трактат по этой философии в соответствующих понятиях, поэтому интерпретировать и анализировать («реконструировать») их философию — задача европейцев.

Однако труд Темпельса оставался все же книгой миссионера-европейца, который рассматривал африканскую философию

как бы со стороны, с позиций иной культуры. Вскоре к интерпретации африканской философии приступили уже африканские исследователи. Первым из них стал руандийский аббат А.Кагаме, издавший в 1956 г. книгу «Банту-руандийская философия бытия». Как и Темпельс, он исходил из существования коллективной и неизменной философии банту, однако выводил ее в основном из данных анализа языка киньяруанда как «овеществленного» мировоззрения. Кагаме полагал, что «коллективная» философия превосходит философию «писаную», поскольку положения, выработанные коллективно, превращаются во всеобщие убеждения и не нуждаются в уточнениях, тогда как тезис, выдвинутый «философом-одиночкой», может быть неверным.

Последователь Кагаме, философ из Кении Дж.Мбити считает, что философские системы африканцев полностью пока не сформулированы, однако их элементы обнаруживаются в религиозных верованиях, устной традиции, этике, пословицах. Он полагает, что ключ к пониманию религиозных и философских воззрений африканцев — это категория времени. Жители Африки не воспринимают течения времени вне контекста заполняющих его событий. Специфическая для африканцев форма отношения к времени — его «производство». Если в европейском обществе время выступает как предмет потребления, «купли-продажи», то в традиционном африканском обществе его необходимо созидать, производить.

Немало усилий в деле реконструкции африканской философии приложили Х. Мемель-Фоте, Дж. Аволалу, Э. А. Рач, Л.-В. Тома, М. А. Мабона и другие. Однако уже в конце 50-х годов появляются работы, где подвергаются критике попытки представить традиционную духовную культуру как «подлинную африканскую философию». Противники этнофилософии выдвигали следующие аргументы:

1. Среди африканцев нет философов, подобных Аристотелю, Декарту, Канту или Гегелю, следовательно, не может быть и африканской философии.

2. Так называемая африканская философия есть не что иное, как культурная антропология, выраженная в философских понятиях.

3. Не следует выдавать мифологию за философию, поскольку, в отличие от мифа, философия требует научного, критического анализа.

Одним из первых критические замечания по поводу этнофилософии высказал Т. Анкунде (Того) который охарактеризовал ее как консервативный традиционализм в теоретической мысли, стремление сохранить косякую «самобытность», находящую выражение в культуре предков и фетишизме. Африка нуждается в своей общественной философии, однако ее пока что нет. А то, что называют «африканской философией» — это всего лишь совокупность разрозненных идей, в более или менее наивной форме выраженных в пословицах и поговорках.

С развернутой и достаточно последовательной критикой воззрений Темпельса, Кагаме и их последователей выступил молодой философ из Бенина П. Хунтонджи, который и назвал эти взгляды этнофилософией, поскольку авторы излагали этнографический материал, а затем философски его интерпретировали. Как выражался Хунтонджи. это «этнология с философскими претензиями». Начиная с 1969 г. он опубликовал серию статей с критикой этнофилософии, изданных затем отдельным сборником («Об «африканской философии»: критика этнофилософии». Париж, 1977).

Хунтонджи считает, что можно говорить об африканской философии, но под ней следует понимать не совокупность стихийных и коллективных верований, а тексты, принадлежащие авторам африканцам. Философия не может сводиться к неосознанному мировоззрению, скрытому в глубинах психологии африканцев. «Философия банту» — это устная традиция и донаучное знание, задача же африканских философов заключается в том, чтобы преодолеть миф и открыть концептуальные горизонты для теоретических исследований. Созданный противниками этнофилософии Межафриканский Совет по философии, председателем которого стал Хунтонджи, поставил своей целью развертывание дискуссий среди африканских философов различных школ и течений на основе отказа от идеи о коллективной, мифологической философии. Однако и между критиками этнофилософии вскоре выявились серьезные расхождения.

Другим важным направлением философской рефлексии стала концепция негритюда, наиболее активно отстаиваемая Т. С. Сенгором — поэтом, философом и государственным деятелем из Сенегала, который определил негритюд как совокупность ценностей «черного мира»: первичность интуиции, эмоций и ритма; коллективизм; стремление к диалогу. Через книги, статьи и выступления Сенгора проходит идея своеобразия

негро-африканского способа познания и видения мира. Он подвергает критике современную европейскую философию и дает следующую типологию философий: а) мистические философии (индуизм, буддизм, африканское видение мира); б) пророческие философии (иудаизм, христианство, ислам); в) критические философии, ограничивающиеся гносеологическим актом и исходящие из дуализма субъекта и объекта.

Главной чертой негро-африканской философии Сенгор считает ее религиозно-мистический характер и интуитивность, обращая при этом внимание на ее практический характер, так как познание мира осуществляется посредством мифа, символов и образов. При этом у Сенгора и его последователей утверждения об имманентно присущих африканскому обществу ценностях гуманизма и солидарности сопровождались противопоставлением этого общества европейскому, где доминируют индивидуализм и голый прагматизм.

В 70—90-е годы XX в. философская мысль в Африке претерпела заметную эволюцию. отошли на второй план споры по поводу своеобразия африканской философии. Этнофилософское течение, обогатившись новыми трудами, все более опирается на использование не только этнографических, но и семиотических, лингвистических и этнопсихологических методов. В сферу разработок этнофилософов включается логика (Ж. Мфулу), гносеология (Д. Идонибойе), этика (А. Элечи), эстетика (И. Ч. Онъевуеньи). Философия негритюда как самостоятельное течение к 80-м годам несколько утратила свои позиции. Взгляды Сенгора и его школы претерпели определенные изменения в сторону культурно-цивилизационной толерантности и рационального освоения мира.

В странах Тропической Африки множится число философских центров, формируются новые школы и направления, идет процесс обращения к современным наработкам мировой философской мысли: герменевтике, постмодернизму, постструктурализму, компаративистике. Межафриканский Совет по философии констатировал, что подлинная африканская философия должна представлять собой не философию африканистов, то есть зарубежных исследователей, а дискуссию африканских философов. Именно в этом направлении движется философская мысль, несмотря на серьезные экономические, политические и религиозно-этнические проблемы, стоящие перед странами Тропической Африки на рубеже веков.

Раздел II

ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ

История западной философии в целом разделила судьбу западноевропейской культуры. Возникнув в VII—VI веках до н. э. в восточном Средиземноморье (в греческих городах-полисах), философия достигла высочайшего расцвета в древнем, эллинистическом мире (до IV—V вв. н. э.).

Падение, разгром античной цивилизации (Греции и Рима) на много веков прервали и творческий процесс в философии. И в том, что в культурной памяти человечества сохранилось великое наследие античности, — огромная заслуга арабской и арабоязычной науки. Долгие века, когда Европа переживала глухую ночь раннего средневековья, сочинения Платона, Аристотеля, Плотина хранились, изучались, комментировались арабскими учеными (особенно высок среди них был авторитет Аристотеля.) Позже, в эпоху Ренессанса, осуществлялся как бы обратный перевод греческих и латинских классиков, уже переведенных на арабский язык, вновь на язык оригинала.

Очаги средневековой и ренессансной культуры (в том числе и культуры философской) складываются преимущественно на юге Европейского континента — в Италии. В Новое время особенно философская и социальная мысль развиваются во Франции и Англии. С середины XVIII века (и до нашего времени) беспорный лидер европейской философии — Германия.

Сила западной философии — в осознании ею своей великой истории, своих традиций. Споры и острейшая критика, взаимная идейная борьба не только не разрушали целос-

тное здание западной (европейской, а затем и американской) философии, но, напротив, именно они — дух свободомыслия и интеллектуального бескорыстия в поисках истины — связывали единой логикой, единым замыслом самые различные и даже противоположные философские школы и направления.

Мыслительный опыт западной философии велик. Но в этом достоинстве есть и свой недостаток: логика не столько выводилась из жизни, сколько подчиняла ее себе.

Глава 1. Античная философия

§1. Происхождение, особенности и периодизация античной философии

Античная философия представляет собой совокупность учений, развивавшихся в Древней Греции и в Древнем Риме с VI в. до н. э. по VI в. н. э. Это целая историческая эпоха от формирования архаических полисов на ионийском и италийском побережье до расцвета демократических Афин и последующего кризиса и крушения полиса, перехода в Древнем Риме от республики к монархии. Обычно начало древнегреческой философии связывают с именем Фалеса Милетского (625—547 гг. до н. э.), конец — с декретом византийского императора Юстиниана о закрытии философских школ в Афинах (529 г. н. э.).

Это тысячелетнее развитие философских идей демонстрирует удивительную общность, обязательную направленность на объединение в едином космическом универсуме природы, богов и человека. Во многом это объясняется языческими (политеистическими) корнями античной философии, и в то же время свидетельствует об особом, присущем данной эпохе теоретическом настрое созерцательности, стремлении одним взглядом охватить всю ойкумену, мироздание в целом.

Основное содержание античной философии составляет философия древних греков, собственно римскую философию вычлениют из философии эллинистического периода, развивавшейся в Греции и Риме с III в. до н. э. Для греков природа выступает единственным абсолютом, она не сотворена богами, а сами боги составляют ее неотъемлемую часть и олицетворяют основ-

ные природные стихии. Человек же не теряет своей изначальной связи с природой, но живет не только «по природе», но и «по установлению», на основе разумного обоснования.

Человеческий разум у греков освободился от власти богов, грек их уважает и не будет оскорблять, но в своей повседневной деятельности он будет преследовать собственные интересы и полагаться на самого себя, зная, что не потому человек счастлив, что его любят боги, а потому его любят боги, что он счастлив. Важнейшим открытием человеческого разума для греков выступает закон (номос), который возвышается над частными интересами. Номос — это разумное установление, принятое всеми жителями города, его гражданами, и равнообязательное для всех. Поэтому такой город есть также государство, город-государство, полис. В полисе закон (номос) приобретает характер рациональной правовой идеи, подлежащей обсуждению.

Полисный характер греческой жизни с ее ролью народного собрания и публичных ораторских состязаний объясняет доверие греков к разуму, теории, а поклонение безличному абсолюту (природе) — постоянный интерес философии к проблемам физики (от слова «фюсис» — природа), которая в дальнейшем развитии философии оказывается тесно связанной с метафизикой (учением о первоосновах бытия). Гражданский характер общественной жизни и роль личностного начала в ней нашли обоснование в этике (практической философии), обосновывающей человеческие добродетели, должную меру человеческой жизни. Созерцательность, рассмотрение проблем мироздания в единстве природы, богов и человека служила обоснованием норм человеческой жизни, положения человека в мире, путей достижения благочестия, справедливости и даже личного счастья.

Сама картина мироздания, характерная для возникающей философии, представляет собой данный в наглядно-образной форме ответ на вопросы полисной жизни. Здесь присутствуют основные реалии личной и общественной жизни древнего грека: человек, бог и государство. Но боги не могут дать ответа на ставшие жизненно важными вопросы о справедливости и благочестии, силе и мудрости и т. д. На эти, бывшие привилегией богов вопросы (собственно, каждый бог — это персонифицированный ответ на вопросы хозяйственной, политической, семей-

ной и общественной жизни) дерзает ответить философия, открыто заявляющая о своей любви к мудрости, считающейся отныне «полезной», в отличие от мифов, расцениваемых отныне как «вымыслы прежних времен», бесполезные и бессмысленные.

Обостренный интерес к явлениям политической жизни, межполисным и внутриполисным отношениям, сочетается у первых философов, начиная с Фалеса, с размышлениями о судьбах мироздания. При этом они переносят и политическую терминологию, и политическую (от слова «политес» — гражданин) проблематику на модель мироздания. Но было бы неправомерно рассматривать эту особенность лишь как следствие мифологического мышления, от которого нарождающаяся философия не могла избавиться. Благодаря перенесению проблем борьбы и справедливости на космос и рассмотрению его в рамках космической компенсации и меры, открывался целый спектр возможностей рационального обсуждения фундаментальных вопросов философии и разрушения мифологической картины мира, где господствовали боги-олимпийцы.

Философия приходит на смену предфилософским описаниям мира, содержащимся уже в поэмах Гомера и Гесиода, тогда, когда происходит отказ от персонифицированного взгляда на мир, при котором каждый из богов-олимпийцев олицетворял ту или иную природную стихию, тот или иной социальный навык (Зевс, Посейдон, Аид, Афродита, Афина, Гефест, Арес и другие боги-олимпийцы), и начинается поиск безличного основания всех вещей, первосубстанции, которая у первых философов и отождествлялась чаще всего с той или иной природной стихией. Соответственно природа («фюсис») занимает центральное место в философских размышлениях, что позволяет характеризовать первых философов как «физиков», «физиологов» в терминологии Аристотеля.

При этом природа не обособливается как объект самостоятельного и специального рассмотрения и не отрывается от окружающих человека вещей, не изначально трансцендируется, а предстает перед человеком труднодостижимым, но доступным абсолютом и оказывается предметом созерцания прежде всего как совокупность окружающих человека вещей. Другое дело, что человек не может и не должен останавливаться на феноменах, «человек философствующий» начинает «удивляться»

повседневному окружению, он ищет подлинной природы, которая «любит скрываться». Не случайно названия философских работ носят традиционный характер «к природе вещей» («Пери фюсеос»). На этом пути возникающая философия обращается к началам мироздания — «архе».

Понятие «начала» («архе») имеет изначальный смысл управления, власти, составлявших ранее прерогативу богов, обращение к природным стихиям как к началам мироздания свидетельствует о перенесении божественных свойств и поведенческих регуляций с богов на природу. Природа при этом рассматривалась как живое (гилозоизм), одушевленное (панпсихизм) и божественное (пантеизм) целое. Хотя природа превращается у греков в объект теоретического видения, на этом пути и развивается ее понятийный аппарат, первоначально в ранней философии сохраняются следы персонификации, а гилозоизм оказывается неискоренимым из философских концепций природы, что свидетельствовало не только о мифологическом прошлом философии, но в рамках философии позволяло обосновать присутствие человека в мире, его субстанциональную укорененность в природе.

Космогонические учения (учение о происхождении мира), космология (учение об устройстве мироздания), на смену которой затем приходит онтология (учение о бытии), этика не отделены друг от друга, они все вместе характеризуют античную философию, которая ставила своей целью обосновать рациональное мироустройство, включая разумный порядок вещей и человеческой жизни. Размышления о том, что есть этот мир, составляют содержание «физики» (космогония и космология). Размышления о том, как существует этот мир и как осуществляется в нем порядок, как возможны справедливость, благочестие и право, каковы неизменные и вечные основания мироздания — все это входит в вопросы метафизические. Такого рода вопросы свидетельствовали о переосмыслении «божественности» космоса, его вечных законов, которые люди традиционно связывали с именами богов и которые с эмансипацией природы и человека от божественного вмешательства превратились в «вечные вопросы» философии.

Соответственно первый период греческой философии (6 в. до н. э.) — это натурфилософский период, когда на первый план выходят проблемы философии природы. В пределах этого периода выделяют ранних натурфилософов (Фалес, Анаксимандр,

Анаксимен, Гераклит, Пифагор, Ксенофан, Парменид) и поздних натурфилософов (Эмпедокл, Анаксагор, Демокрит). Ранние натурфилософы — монисты. Они обращаются к поиску одного начала, с которым и связывают происхождение и существование мира. Поздние натурфилософы — плюралисты, они вводят множество начал и обосновывают тот или иной принцип космообразования.

Второй период — период классической философии (V—IV в. до н. э.), который обычно начинают философией софистов и Сократа. Соответственно за философами первого периода сохраняют при этом название «досократики», полагая, что лишь с Сократа начинается обращение к человеку, то есть собственно антропологическая ступень философии, в отличие от предыдущей, натурфилософской. Эта точка зрения не разделяется всеми исследователями. Уже в свое время Ницше подчеркивал могучий онтологизм досократиков и критиковал Сократа за то, что он завлек европейскую философию на сухую почву рационализма. Учеником Сократа был Платон, который во многом восстановил мифопоэтическую картину мира и в то же время противопоставил физическим описаниям онтологические обоснования. Аристотель создал категориальный аппарат философии и превратил ее в научное (в античном понимании этого слова как доказательное) знание.

Третий период — эллинистически-римская философия (III в. до н. э. — VI в. н. э.), развивавшаяся в Древней Греции и в Древнем Риме, представлена такими течениями, как эпикуреизм, скептицизм, стоицизм и неоплатонизм. В этот период не наблюдается разработки фундаментальных физических и онтологических идей. На первый план выходят проблемы этики, обоснования человеческой жизни, а аргументация черпается из предыдущих философских систем, из физики Гераклита, Демокрита, теории идей Платона, и т. д.

§2. Древнегреческая натурфилософия

Если выделять в древнегреческой философии ранний период, то к нему могут быть отнесены две философские школы — ионийская философия и италийская философия. Ионийская философия объединяет философов, которые жили и учили в городах, находящихся на побережье Ионийского моря — Ми-

лете и Эфесе. В Милете была создана милетская школа философии, основателем которой являлся Фалес, а его последователями и учениками были Анаксимандр и Анаксимен. В Эфесе жил и учил знаменитый философ Гераклит. Но не только географическая близость объединяет этих философов. Здесь присутствует и содержательное единство, которое проявляется в космической наглядности, обращении к модели мира и резюмируется в космических образах, космологических построениях и космогонических описаниях. Непосредственный философский интерес направлен на человеческое окружение, которое космизируется, достигает космической симфонии, космического описания.

Другая школа — италийская, в нее входят Ксенофан, Пифагор, Парменид, Зенон, которых в свою очередь подразделяют на две школы — пифагорейцев во главе с Пифагором и элеатов, где центральной фигурой признается Парменид. Эта школа возникла на окраинах греческого мира, в древней Италии, в Кротоне и в Элее. Но и здесь превалирует не географическое местоположение, а содержательное единство, которым выступает для италийцев обращение к внутреннему миру человека. Интроспективный анализ позволяет пифагорейцам утвердить число в качестве первооснования, а обращение к разуму венчает у Парменида длительный путь самоуглубления, который позволяет открыть истинную картину мира.

Однако недоверие к внешнему миру, к наглядному и образному его восприятию подрывает состоятельность физической, физиологической аргументации, которую использовали раннегреческие мыслители, рассматривавшие природу как живой, саморазвивающийся организм. Поэтому после Парменида приходится обосновывать и источник движения, и неизменность первооснований мироздания, в связи с чем Эмпедокл, Анаксагор и Демокрит ставят вопрос о множественности начал и источнике космического движения.

Милетская философия. Основоположник милетской натурфилософии **Фалес** (625—547 гг. до н. э.) — мудрец и философ — характеризуется в многочисленных сообщениях о нем как человек с разносторонними и глубокими познаниями. Чрезвычайно широкий круг вопросов, над которыми размышлял Фалес, охватывает явления природные (метеорология, переплетающаяся с астрономией, география, геометрия), социальные (он

один из семи мудрецов, политический советник города) и завершается проблемами собственно философскими (устройства всего мироздания). -

Собственно философские положения Фалеса содержатся в немногочисленных сообщениях Аристотеля. Первое — «все — из воды», второе — «все одушевлено и полно демонов». Исследователи отмечают, что Аристотель, интерпретируя воду Фалеса в терминах «субстрат» и «элемент», модернизирует его учение, приписывает неадекватную его содержанию терминологию. Действительно, Аристотель считает, что милетские мыслители не пошли дальше отыскания материальной причины, но он же сообщает важные сведения, что материальное первооснование милетцев, в частности, вода — начало живое и одушевленное. В соответствии с этим и можно заключить, что вода — начало не только субстанциональное, но и дающее жизнь, генетическое.

Последователю и ученику Фалеса **Анаксимандру** (610—546 гг. до н. э.) принадлежит ряд фундаментальных для философского миропонимания идей о начале мироздания («апейроне»), о миропорядке как саморегулирующемся социопорядке. Учение об «апейроне» тесно переплетено с космогонической концепцией Анаксимандра. Космология и космогония служат своеобразным введением в его «основную философему». Космология вводит нас в мир окружающих человека природных явлений, которые одновременно являются и космическими.

Анаксимандр стремится прежде всего зафиксировать стабильное положение земли (как это делал и Фалес), которое обосновывает обращением к наглядно представляемым пропорциям: Земля — цилиндр, высота которого равна трети его ширины; размер солнечного круга, окаймляющего мироздание, в 27 раз больше земного; размер внутреннего (лунного) круга больше земного в 18 раз; звездного (наиболее приближенного к земле) в 9 раз. Обращение к математическим пропорциям и геометрической наглядности (что в данном случае несомненно) демонстрирует строго обязательный порядок во Вселенной.

Обращение к космогонии Анаксимандра позволяет осветить некоторые аспекты данного вопроса. Сам космогонический процесс имеет свое начало — «апейрон». Псевдо-Плутарх, в передаче которого мы имеем космологическую концепцию Анаксимандра, вместо термина *apeiron* использует *aidion* (веч-

ное). Отметим, что терминология Аристотеля, пишущего, что «апейрон» «все охватывает и всем правит», признается адекватной учению Анаксимандра, поскольку она легко входит в реконструируемый исследователями ансамбль архаических выражений Анаксимандра. От «апейрона» как вечного движения отделяется порождающее начало (γονιμον) тепла и холода. Можно присоединиться к приводимой многими исследователями идентификации тепла с огнем, холода с воздухом.

При этом становится понятным и сообщение Аристотеля о противоположных стихиях (воздухе, огне и воде), каждая из которых не является «апейроном», иначе другие, по отношению к ней, погибли бы. Что касается воды, о которой ничего не говорится у Псевдо-Плутарха, то уже у Симпликия допускается, правда, в неадекватной терминологии, наряду с огнем и воздухом (теплое и холодное) наличие сухого и влажного (земля и вода). Используя сообщение Симпликия, можно сделать вывод о том, что у Анаксимандра невозможен переход одной стихии в другую и речь идет о рождении прямо из «апейрона».

Космогония Анаксимандра, если рассматривать ее в контексте более широких идей о человеке и о бесчисленных мирах, вводит нас непосредственно в круг его основных философских положений: как только речь заходит о взаимоотношении «апейрона» и существующего мира, космогония переходит в философию. Симпликий, приводя выдержку из Теофраста, сообщает знаменитый фрагмент Анаксимандра: «Из тех (вещей), из которых рождаются все сущие (вещи), в те же самые (вещи) они разрушаются по необходимости. Все они воздают друг другу справедливое возмездие за оказанную несправедливость по определенному порядку времени».

Охарактеризуем теперь содержание основного философского фрагмента Анаксимандра. В нем идет речь о борьбе, насилии и несправедливости стихий. «Апейрон» (всеобъемлющий, вечный и божественный) в несправедливость стихий не вмешивается, но «всем правит». Из «апейрона» возникает мир, тот самый устойчивый мир, в котором земля остается «приютом безопасным» всего живого. Однако мирообразующие стихии, вторгаясь в пределы друг друга, совершают несправедливость. В результате мировая гармония разрушается, мир гибнет в «апейроне» (бесконечности), чтобы возродиться. «Апейрон» также

компенсирует преобладание «адикии» (несправедливости, отклонения) над «дикей» (справедливостью, нормой), что приводит в конечном счете к восстановлению космического равновесия.

Учение **Анаксимена** (588 — 525 гг. до н. э.) развивается в русле традиционной для милетской натурфилософии направленности. Наиболее показательны в этом отношении очеловечивание, «одомашнивание» им до предела мира космологических (одновременно и метеорологических) явлений. Мироздание ограничивает кристаллическая внешняя оболочка. В центре находится Земля. Солнце обращается вокруг нее, подобно тому, «как вокруг нашей головы вращается шапочка». Солнце плоское, «как лист дерева», поэтому, видимо, оно способно парить в воздухе. Оно — единственный источник света: Луна и звезды его отражают. При этом Луна уподобляется «висящему диску», звезды же, «как гвозди», вбиты в небесный свод. Основные в жизни человека — Земля и Солнце занимают и центральное место в космологии Анаксимена. Добавим, что Земля «лежит» на воздухе, так как, будучи ею заперт, воздух приобретает упругость. Мир Анаксимена — чисто человеческий, лишенный всякой загадочности или же враждебности человеку. А естественное объяснение таких грозных явлений, как землетрясение и молния, изгоняет из мира все чуждое человеку, страшное и необъяснимое.

Воздух, занимающий в космологии Анаксимена важное место, находится в центре его космогонической и философской концепций, которые у него сближены в гораздо большей степени, чем у Анаксимандра. Воздух Анаксимена — это тот воздух, которым дышит человек. Греческое *aer* принимает этот обычный для нас смысл впервые у Анаксимена (ранее оно в основном означало — «дымка, туман, темнота»). В «Илиаде» содержится эпизод, когда Зевс покрывает поле битвы темнотой и Аякс обращается к нему с мольбой: «... спаси сынов ахейских от тьмы». В раннегреческом мышлении темнота рассматривается как определенное нечто, а не как отсутствие света. У Анаксимандра же свет и тьма — противоположности, обладающие в равной мере субстанциональностью. Анаксимен превращает *aer* в естественную среду, окружающую человека, и одновременно в субстанцию, из которой возникают все противоположности, в том числе света и тьмы.

Учение о воздухе как о первооснове (первосубстанции) ми-

рождения, о возникновении из него всего существующего посредством процессов сгущения и разряжения составляет суть философии Анаксимена, включая и космогонию. Как же трактует человека его философия, каково место человека в мире? Дело в том, что «азр» — это вечное и живое бытие. Воздух бес смертен и поэтому божествен. Человек смертен, и вопрос о его отношении к божеству — это один из важнейших вопросов античной антропологии. Его конкретизацией выступает вопрос о божественности воздуха. Божественный воздух Анаксимена живой прежде всего потому, что он — дыхание, дыхание мира и человека.

Фигура **Гераклита Эфесского** (родился ок. 544 г. до н. э. — год смерти неизвестен) — одна из самых значительных в мировой философии. Гераклит — крупнейший диалектик.

Говоря о стиле Гераклита, нужно рассматривать каждое изречение Гераклита как загадку, ребус. Это концепция Дж. Томсона. Томсон — ученик Френсиса Корнфорда, основателя мифогенного направления в зарубежном антиковедении. Гераклиту присущ иератический (торжественно-религиозный) стиль. Он выражает высокие истины и не может пользоваться обычным языком. Гераклит подражает Сивилле, он — оракул (лицо, которое выступает от имени бога). Все загадочные выражения Гераклита, однако, при внимательном их рассмотрении оказываются близки не к религиозному содержанию, а к простонародным загадкам.

Стиль Гераклита тяготеет к поэзии, к народному языку. У него сохраняется поэтическая метрика. Гераклит обращает внимание на смысложизненные вопросы. Он не уводит человека от повседневной действительности. Путь Гераклита — это картина столкновения противоположностей и переход их друг в друга, единство этих противоположностей. Задача Гераклита — заставить человека удивляться, вызвать эффект изумления и восторга перед лицом бытия, убедить его, что противоположности не могут существовать друг без друга. Благодаря этому человек погружается в глубины логоса: «Не мне, но логосу внемя, мудро признать, что все едино». Человек не должен останавливаться на уровне оторгнутых противоположностей, он должен проникнуть в загадку бытия. Утверждая единство противоположностей, Гераклит проливает свет на окружающую действительность. И изменение, и борьба вещей — все это явля-

ется подлинными основами действительности. Сущность бытия подвижна. Гераклит призывает тонко чувствовать течение жизни, видеть ее динамичность. Надо уметь видеть тенденцию развития, видеть динамику бытия.

Гераклит призывает обнаружить истинную природу вещей. Что же собой представляет эта скрытая гармония, которая лучше явной? Что же человек должен увидеть? Какова тайна бытия? Космос — это то центральное понятие, которое позволяет увидеть главное в ансамбле мироздания. Фрагмент 30: «Этот космос, один и тот же для всего существующего, не создал никакой бог и никакой человек, но всегда он был, есть и будет вечно живым огнем, мерами загорающимся и мерами потухающим».

Речь идет не о мире, а о способах его упорядочивания. Эта точка зрения развивается английским исследователем Керком. Впервые в этом фрагменте мы встречаем радикальный разрыв с мифологической идеей миротворения. В нем разрушаются восточные космогонические представления о мире. У Гераклита мы видим философское обобщение. Он говорит, что мир никогда и никем не был создан, что мир существовал вечно. Гераклит не только порывает с мифологическими представлениями, но и обосновывает идею субстанции. Субстанцией у него является огонь. Мир — это вечно живой огонь. Речь идет о подвижной, динамичной стихии. Гераклит подчеркивает, что сущность мира активна, что природа бытия подвижна. Как же совмещается идея субстанции с идеей подвижности? Огонь — символ подвижности, изменчивости, исчезновения и зарождения мира.

Так называемые «речные фрагменты» Гераклита продолжают тему изменчивости и подвижности мира: «на входящего в реку набегают все новые и новые воды», «в одну и ту же реку нельзя войти дважды». Эти фрагменты подчеркивают динамичность мира. Даже в идее движения Гераклит подчеркивает обновление, возобновление мира. Для Гераклита жизнь постоянно сохраняется. Эта подвижность имеет какую-то внутреннюю меру. Этой мерой выступают временные параметры. Время — основное структурирующее понятие. Элементы времени: настоящее (здесь и теперь), с одной стороны, и вечность, с другой (единство противоположностей). Человек потому и существу-

ет, что существует вечная природа в двух ее временных измерениях времени: «хронос» и «айон».

Сама идея подвижности мира подразумевает временные параметры. Динамика Гераклита опирается на существование определенной, устойчивой структуры — меры. Что же объединяет всю философию Гераклита? Ее скрепляет человек, обоснование его места в мироздании. Гераклит как бы проводит человека через все слои бытия к его сердцевине. Он заставляет человека осознать динамику бытия. Противоречие у Гераклита остается субстанциональной характеристикой вещей. Устойчивая субстанция — это то, в чем соединяются все противоположности. Этим утверждается вечность природы: «(Бог, теос): день — ночь, зима — лето, война — мир, изобилие — голод». При всей динамике бытия Гераклит видит, таким образом, устойчивую связь в мире.

Философия Пифагора (2-я пол. VI — нач. V вв. до н. э.) развивалась как эзотерическое знание. Пифагорейские кружки были братствами, причем тайными, связанными с многочисленными табу и предписаниями. Основные положения этой философии приписывались самому Учителю. Хотя до сих пор трудно установить, что принадлежит Пифагору, а что его ученикам. Что позволяет отнести Пифагора к первым философам? Это, несомненно, его учение о числе как о субстанции всех вещей. Число имеет вещественный и субстанциональный характер, оно обозримо, пространственно, телесно и в то же время сохраняет все свойства умопостигаемых принципов.

Числа пифагорейской традиции — это и математические величины, и физические тела, и живые существа. Каждое число — это суть субстанция нашего реального мира. Каждое число что-то вносит в мир: монада (единица) вносит порядок, определенность, диада (двоица) — неопределенность, раздвоение.

Главное значение чисел состоит в том, что они находятся в человеческой душе. Число сохраняет объективность мира, это сам мир и то, что составляет основу нашего разума, наших мыслительных способностей. В пифагореизме на первый план выступает не внешний мир, хотя он неизбежно присутствует, а внутренний мир человеческой души. Число — это прежде всего состояние души. Число — это то, что рождается и живет в душе. Отсюда вытекает интерес к числовому обоснованию

внешнего мира, к космологии и космогонии, но с этим же связано учение о душе.

Эта сторона учения берет начало в орфизме. Признается наличие в человеке двух начал: светлого и темного. Светлое начало — это душа, темное — это само человеческое тело. Тело — темница души. Именно оно, тело, препятствует естественному состоянию души. По учению Пифагора, путь к спасению души лежит через достижение гармонии, которая присуща всему миру и должна быть восстановлена в индивидуальной душе человека. Поэтому необходимо добиваться устранения аффектов (гнева, уныния, ярости) и учиться овладевать своими чувствами, отдавая предпочтение разуму и мнемическим упражнениям.

Философия **Парменида** (начало VI в. до н. э.) порывает с (физической) физиологической традицией, лишая ее статуса истинности. Истина достигается на путях познания, соответствующих сумме требований, которые реализуются в процессе мышления, вернее истинный путь познания один, а не укладывающиеся в его рамки акты чувственного восприятия образуют туманный мир мнений. Парменид первым выразил ту простую мысль, что при всем множестве мнений — истина одна. При этом он сосредотачивает внимание на самом мыслительном процессе: в центре его внимания нейтральное мыслимое, а не мыслящий субъект. Но он не отворачивается от человека, более того, он обосновывает (что столь характерно, пожалуй, для всей античной философии) направленность человека к бытию и с этой целью указывает на некоторые требования к его мышлению: если человек может мыслить, то что значит «мыслить». Особый упор при этом Парменид делает на том, что мыслить необходимо, выделяя сумму правил мышления, и говорит о необходимости как об опосредовании истинного мышления, т. е. о его зависимости от чего-то третьего, что позволяет оставаться на пути истины и тем самым избежать пути лжи. Парменидовскую необходимость есть все основания считать логической необходимостью.

Итак, мышление (как способность узреть предмет, высказываться о нем) подчиняется сумме требований, главное из которых выглядит как тавтология: для того, чтобы мыслить, необходимо оставаться в области чистой мысли, разумом разрешить задачу бытия, не прибегая к привычному опыту орга-

нов чувств. Но прямого противопоставления мышления (разума) чувствам нет, речь постоянно идет именно о разуме. Неспособность при этом отказаться от привычного словоупотребления приводит совершенно к иным результатам, чем при следовании по пути разума. Вот эти результаты — два мира (мир истины и мир мнений) и противостоят друг другу.

В первом случае («устойчивый ум») — это речь правдивая («логос алетейос»): вести правильную речь — это говорить, думать, и давать предметам истинные имена. «Одно и то же мыслить и быть», поскольку истинное мышление всегда говорит о бытии. Мышление всегда высказывается, высказывается о том самом мире, в котором обычно человек руководствуется не истиной, а опытом. И поскольку он не остается на пути разума, в высказывании и именовании предметов уделом его оказывается «логос псевдос» и «имя пустое». Мыслить, говорить и именовать предметы — это и значит быть.

В то же время следует отметить, что вряд ли проблема исчезает анализом в поэме Парменида связки «есть», сопутствующей каждому высказыванию о предметах. В онтологизме Парменида присутствуют более мощные пласты архаического онтологизма, связывающего бытийственность с логосом, с самообнаружением бытия, со способностью вещей говорить самим за себя.

Самое поразительное, что и Парменид не отказывается от чувственного мира. Это проявляется не только и не столько в том, что рядом с миром истины возможен мир мнения (вторая часть поэмы). Он не только возможен, но и необходим, без наличия этого мира было бы невозможно мышление, был бы невозможен «логос алетейос», рядом с которым находится «логос псевдос». Истинный логос равнозначен обсуждению истины и противостоит множественности слов, «звукам обманчивых слов» и «мнениям смертных».

Соответственно происходит радикальная переориентация: все, что окружает человека, согласно учению Парменида, условности. Существующее «по природе», то, что действительно есть бытие, постигается умом. Один и тот же мир, взятый в двух его измерениях — человеческой повседневности и умопостижения — раскалывается на две области: мнения смертных и истины. А это значит, что обесцениваются прежде всего природные основания наглядного мира: «рождение и гибель отбрасывают

ся истинным убеждением». Физика живого и наглядного мира вместе с разрушением гилозонизма (признанием логической несостоятельности рождения и гибели вещей) питается из своих онтологических оснований. Единый человеческий космос разрушается и мир раздваивается на сферу онтологического, истинного бытия, из которой изгоняется человек не мыслящий, и сферу физической, неистинной реальности — удела человеческой повседневности.

Эмпедокл (490—430 гг. до н. э.) — один из представителей италийской традиции. Ионийская традиция базировалась на мифологии Гомера. Отсюда и рационалистическое построение космоса. У Гомера реальный мир — самая большая ценность. Италийская традиция исходит из орфической религии. Суть орфической религии состоит в следующем — она переносит все процессы этой жизни в загробную жизнь. Она готовит человека к загробной жизни. Внутри орфизма развивался комплекс предфилософских представлений, усвоенных Эмпедоклом. Фигура Эмпедокла синтетическая, она уходит корнями в глубокую древность, в глубочайшие пласты мифологического сознания. Эмпедокл является автором таких идей, которые трудно совместить. У него есть две противоречащие друг другу поэмы: «О природе» и «Очищения».

В поэме «О природе» содержится аргументированное натурфилософское представление. Это натурфилософское учение сродни ионийской традиции. Главный мотив поэмы «Очищения» — религиозно-катарсический. Человек должен быть очищен от всех прегрешений земной жизни. Эмпедокл дает новую модель движения, то есть основные его интересы остаются в области натурфилософской. Она объясняется следующими обстоятельствами: во всех ранних рационалистических системах рационалистические идеи не были обоснованы, в них использовались мифологические схемы. Опорными точками мышления были мифологические образы и представления. Но в целом эти системы носили рационалистический характер. Парменид подверг сомнению возможность изменений множества. Можно ли что-нибудь говорить о постоянно изменяющемся предмете, для того, чтобы мыслить, мы должны его зафиксировать. Мыслить — это значит найти что-то устойчивое в предмете. Обыденное употребление людей не отвечает природе ве-

щей. Парменид призывал отказаться от обыденных представлений, гилозоизма.

Но в этой связи и обнаружилась опасность отказа от идеи движения и изменения мира. Многие исследователи видят в Эмпедокле фигуру новаторскую. Именно он спас идею о всеобщем изменении мира. Если движение невозможно логически обосновать, значит его не существует. Парменид показывает, что то, что люди называют движением, на самом деле не существует. Он проводит позицию логицизма. В мировой литературе преобладает следующий подход: Эмпедокл преодолевает крайности этих двух позиций — элейского логицизма и ионийского гилозоизма. Эмпедокл преодолевает их таким путем, что он само движение объясняет как логически возможное.

Он заявляет, что то, что люди назвали рождением, есть на самом деле соединение и разделение. Если раньше люди все объясняли рождением, то Эмпедокл говорит, что не множество нельзя объяснить рождением. Эмпедокл, как и Парменид, пытается объяснить мифопоэтические конструкции логическим обоснованием. По Эмпедоклу, во Вселенной есть не одно, а четыре начала. Эти начала — известные стихии: огонь, воздух, земля и вода. Они существуют вечно и отвечают признакам парменидовского бытия. Они не могут перейти друг в друга. «Вечно существует четыре корня Вселенной». Эмпедокл доходит до уровня требований Парменида. По Эмпедоклу, нет рождения, а есть только соединение и разделение неизменных начал. Эти корни соединяются и разделяются, а результатом является то, что люди называют рождением и смертью. Речь идет не об обыденном объяснении, а о логическом обосновании всех жизненных процессов.

У Эмпедокла впервые вводится логическое обоснование источников движения. Здесь нужно обязательно говорить о причинах движения. Эмпедокл подошел к описанию источников движения поэтически. Он называет две движущие силы, которые действуют на корни: Любовь (Филия) и Вражда (Нейкос), причем и Любовь, и Вражда у него — существа личные. Любовь способствует соединению корней, а Вражда их разделяет. Но сами корни — это персонифицированные сущности. Мифологические обороты не только остаются, но и усиливаются. Происходит развертывание космоса от полного господства

Любви до полного господства Вражды. В этом переходе Эмпедокл выделяет четыре этапа: первый этап — господство Любви; второй этап — внедряется ненависть начинается обособление корней; третий этап — Вражда достигает полного господства и присутствует полное обособление корней друг от друга; четвертый этап — теперь эти же корни начинают соединяться в царство Любви. При полном господстве одного принципа не может быть мира. Столкновение противоположностей порождает многообразный мир. Учитывая элейский логицизм, Эмпедокл не отказывается от обожествления мира. В своем творчестве он использует весь арсенал мифопоэтического мышления. У Эмпедокла остается органицизм, космос уподобляется живому организму. Но он еще не перешел на уровень понятийно категориального мышления.

Фигура **Анаксагора** (500—428 гг. до н. э.) — фигура, завершающая натурфилософию. Его относят к плюралистам. В отличие от монистов плюралисты признавали множество начал, плюралистом был, как мы видели, и Эмпедокл. Им вместе с терминологией жизни и смерти отбрасывалась вся прежняя физиологическая динамика. Дюнамис — возможность, переход из одного состояния в другое. Физиологическая динамика — физиологический акт рождения и гибели. Благодаря этой физиологической аргументации объяснялся весь мир, его изменение. Теперь же начала потеряли жизненные основы саморазвития. Требовалось объяснить самое главное — развитие начал. Начала должны были соответствовать принципам умозрения. У Анаксагора мы видим тот же тип философствования, что и у Эмпедокла. Только элементов у него уже не четыре а множество. Элементы — это семена. У Анаксагора присутствует так же разум (нус).

Элементов столько, сколько окружающих нас вещей. Каждая частица (гомеомерия подобочастная, подобная частице от целого) — это качественная определенность предмета, качество вещи. Гомеомерия — это камень, железо, дерево. Наличный мир субстанционализируется. Наш человеческий мир не есть случайный продукт, он субстанционализируется в своей основе. Определенность проявляется только в том случае, когда одних семян больше, чем других. Господствующий принцип — «все во всем», все частицы перемешаны. Второй принцип — «подобное соединяется с подобным». Когда происходит соедине-

ние подобного с подобным, только тогда возникает качество. Качественная физика Анаксагора переходит в количественную. Аристотель смог отметить это противоречие у Анаксагора.

Особую роль в космообразовании у Анаксагора занимает нус. Что такое нус? Нус — это разум. Отличительная особенность нуса — нус первоначально был чист и не смешан, в отличие от других семян. Гомеомерия характеризует отношение частного к целому. Нус дает только толчок. Своим толчком нус приводит все в порядок, из хаоса все превращается в космос. Дальше образуется вихрь, а затем возникает мир.

Нус — это не только механическая сила, потому что нус присутствует в человеке. Он присутствует в разных вещах, только в разной степени. Нус — это разумное устройство. Нус — это принцип целесообразности, хотя он и не получил у Анаксагора достаточного обоснования. Эту позицию резко критикует платоновский Сократ. Нус применяется для объяснения этих частей. Существует различие между человеческим и космическим нусом.

Демокрит (460 г. до н. э. — год смерти неизвестен, по некоторым сообщениям, прожил более ста лет) — следующий философ-плюралист. Прославился своим учением об атомах. Существуют лишь атомы и пустота. Атомы — это единые неделимые частицы. Значит, есть сплошные частицы, которые совершенно одинаковы по своему составу и отличаются друг от друга только формой и расположением. Они могут быть гладкими, шероховатыми, крючковатыми, и все они трясутся в пустоте. Наряду с атомами Демокрит допускает наличие пустоты. Можно сказать, что здесь тоже присутствует биологическая или так называемая генетическая модель порождения мира из двух противоположных начал: атомы — это целостность, наполненность и их противоположность — пустота.

В то же время у Демокрита найдем и модификацию анаксагоровского принципа соединения частиц. Атомы трясутся, потом сцепливаются между собой, и образуется космический вихрь. В процессе этого завихрения возникают миры. Причем совершенно одинаковые, так что где-то может быть Земля, подобная нашей, и такой же Демокрит, который так же философствует. В то же время далее Демокрит включает в космогенез вновь биологическую модель — на Земле образуются большие

лужи, в них нагревается вода, и появляются первые животные (самопроизвольное зарождение жизни).

У Демокрита, как и у Анаксагора, остается модель самопроизвольного зарождения жизни. С другой стороны, атомы, как и семена, — это только материал, для которого необходим толчок, космический вихрь, который и приводит к современному состоянию мира. Более того, соединение атомов подчиняется необходимости. Здесь возникает вопрос: откуда идет активность сочетания атомов, лежит ли она в самих атомах или же она лежит за их пределами? Атомы трясутся, входят в соединение друг с другом. Образуется вихрь, из которого и возникает тот мир, который первоначально уже содержится в атомах. Поэтому критики Демокрита задавали вопрос: «А что же Демокрит оставляет Божественному Разуму?». Ничего. Вместо Разума у него присутствует космический вихрь, который он назвал «Ананке». Это необходимость-принуждение. Необходимость — это сам принцип построения мира. Все это создало Демокриту славу первопроходца учения о естественной необходимости. (Тундра, олени, волки, ягель — образуют замкнутый круг.)

У Демокрита есть то, чего нет у Анаксагора — завершенной космогонической модели, в соответствии с которой в мире присутствует необходимость, вызвавшая появление тех или иных вещей. А если это так, то надо отбросить все мифологические представления о богах и о судьбе и обратиться к причинному объяснению вещей. Человек теперь живет в таком мире, в котором действуют принципы, отыскиваемые только разумом. Следовательно, надо отказаться от мифов и чувственных образов, от повседневной жизни и обратиться к причинному объяснению. Человек теперь живет не по природе, а по установлению.

Сам Демокрит всю жизнь занимался поисками причин и сам ввел термин «айтия». Раньше этот термин означал «вину». Занимаясь научными объяснениями, он запустил собственное хозяйство. У греков за это наказывали. И его хотели за это судить, т. к. он погубил достояние отца, но он, по преданию, прочитал на суде свое сочинение — «Великий мирострой». И его после этого оправдали. Сам же Демокрит считал, что ссылкой на судьбу люди пытаются оправдать свое нежелание заниматься поисками причинного объяснения, нахождение одной причины он предпочел бы персидскому престолу.

И последнее: Демокрит заявляет существование имен не «по природе», а «по установлению». Значения имен устанавливаются самим человеком. Тем самым открывается возможность самостоятельного оперирования с именами, то есть появляется область логики и гносеологии.

Поворот к социально-антропологическому пониманию философии Демокрита намечился уже в 1946 году, когда в нашей стране вышла в переводе книга «Древнегреческие атомисты».

Антропологическое прочтение Демокрита – это возможность отнесения его к классическому, антропологическому периоду.

Социальные предпосылки этико-антропологического учения Демокрита — это древнегреческий город-государство, полис, т. е. публичная власть, развитие торговли, проведение реформ. Классический полис имел особенности, которые отразились на всем миропонимании древнего грека. Начинает бурно развиваться политическая деятельность, и самостоятельной проблемой становится подготовка граждан к публичной деятельности. Для этого периода характерен подъем самосознания, культуры после победы греков над персами. Развитие публичной сферы, которое затрагивало сознание граждан, в то же время вступало в противоречие с традиционными ценностями.

Тайна античного полиса состояла в том, что житель города являлся крестьянином. В полисе граждане участвуют в управлении, обсуждают и принимают законы. Публичная жизнь входила в противоречие с мировоззрением и психологией крестьянина. На каком же фундаменте строилась жизнь античного полиса? Лишь только тот считался гражданином полиса, кто имел свое хозяйство. Даже Перикл имел хозяйство. Личный труд земледельца является основным в эпоху расцвета античности. Политической деятельностью могли заниматься только мужчины. Психология у крестьян была религиозно-мифологической, а развитие общественно-политической жизни требовало развития рационального мышления. Переход к такому мышлению был невозможен без возникновения письменности и философии.

Аристофан был на стороне религиозно-земледельческой идеологии. Он показывает это в своей комедии «Облака». Каждая культура заново воспроизводит общественные ценности. Прогресс разума и сохранение нравственных ценностей – как

их соотносить? Эта проблема требовала мировоззренческого осмысления.

Как рассматривает эти проблемы Демокрит? Проблемы культуры, языка и искусства. Эта культура воспринимается крестьянином иначе, чем горожанином, номос — это рациональная система просвещения. С этой проблемой тесно связана проблема языка — логоса. Это не просто передача слов с помощью языка, но по-гречески «осмысление», «мысль». Логос — одна из проблем культуры. Проблему имени, куда их отнести: к природе или установлению — ставил еще Ксенофан. Наш традиционный язык существует сам по себе, по природе. Проблема «логоса» — «техне» позволяет связать «фюсис» и «номос». Демокрит считал, что все представления о природной жизни человека есть вымысел. По мнению Демокрита, никакого «золотого века» в жизни человека не было, как не было и богов. Человек появился на земле голым, босым и диким. Демокрит считал, что человек даже не мог общаться с другими людьми. Согласно Демокриту, человек сам себе искал пищу и строил пещеры. Также человек ничего не мог делать, он занимался собирательством. Человек был незащищен перед природой. Здесь появляется категория «ананке» — нужда, потребность.

Ананке — иначе можно сказать принуждение. Ананке обладает природным и социальным смыслом. Объединившись под воздействием ананке, люди начинают развивать свою культуру. Демокрит здесь вводит категорию «техне», «искусство». Искусство, по Демокриту, — это то, что произведено человеком в отличие от природы. Создавая эти искусства, люди учатся у природы. Мир культуры — это второй мир. Номос надстраивается над фюсис. У природы человек учится строить жилище, заготавливать впрок продукты. Люди не могли объясняться друг с другом, пока они не знали социальных норм. Человеку требовались нормы социальной регуляции. Этой нормой регуляции и справедливости выступает «дике». Дике регулировала отношения только между гражданами, раб же закону не подчинялся, а подчинялся своему хозяину. Язык существует не по природе, а по установлению. И дике и логос теперь связаны с категорией культуры — номос. По природе человек никогда не был счастливым. Человек стал счастливым только благодаря себе, под влиянием ананке, которая вела к техне, а от него — к номосу.

Категория «техне» — это пример того, как снимается первое противоречие. Как же человек может брать от природы то, что ему нужно для жизни? То, как человек переходит от природы ко второй природе — установлению, объясняется техне. По Демокриту — это необходимость. В мире преобладает необходимость. Это естественное основание природы. Человек не может быть счастлив только по голой необходимости, он должен быть свободен и самостоятелен. Для того, чтобы человек освободился от природной необходимости, ему необходимо перейти к свободе. Это возможно только через справедливость. Нужно не отбрасывать природу, а изучать ее, нужно, создавая номос, жить по природе, соответственно природе.

§3. Античная философия классического периода

Это период классики, расцвета Афин, зарождения и гибели афинской демократии. Это необычайный взлет общественной жизни древних греков. Необычайное возвеличивание человека, человека разума, появление исторических работ Фукидида, трагедий Софокла и Еврипида. Это тот короткий взлет греческой культуры, который называют веком Перикла (греческий правитель, который по праву считался вождем греческой демократии). Вот когда возвысился человек!

Хор в трагедии Еврипида «Прометей» воспевае человеческий разум — вот что прославляется. А каковы были основания воспевае человеческий разум? Греки победили персидского колосса, отстаея свою свободу и независимость. Афины создали Афинский морской союз и получали от своих союзников деньги на военные нужды, а деньги они тратили на украшение города, на хлебные раздачи, самые бедные получали два обола (мелкая монета) в день, чтобы участвоват в работе народного собрания. (Именно в этих условиях греческого города-государства, небольшого по территории и числу жителей, все жители которого были активными гражданами, развиваются учения софистов и Сократа. Кто такие софисты (от слова «софос» — мудрец)? Это люди, которые берутся готовить граждан к участию в работе в суде, в народном собрании. Софисты говорили: «Мы готовим хороших граждан, умеющих излагать мысль, аргументировать и выступать». Поэтому Протагор(480—410 гг.

до н. э.) говорил: «Я обучаю людей риторике, а это и есть гражданское искусство — политике техне».

Сократ (470—399 гг. до н. э.) выступил оппонентом софистов, и суть его воззрений состояла в следующем. Он спрашивал Протагора: «Ты учишь своих учеников речам о справедливом и должном, или самому справедливому и должному. Ведь может быть такая ситуация, что оратор и сам не знает, что такое справедливое и доброе, и вводит в заблуждение». Сократ говорил: «Я считаю, что ораторское искусство — это поваренное искусство, но для души». Ораторское искусство, как поваренное искусство, направлено на потакание прихотей толпы. Ораторы потворствуют толпе (не говорят о справедливом и должном). На это софисты отвечают: «Справедливым является то, что установит каждый город, что каждый город посчитает справедливым, то таковым и будет». Софисты развивают субъективизм и конвенциализм (истина по соглашению). Сократ же стремится найти объективную истину и справедливость. Путь его поиска — это правильное рассуждение, так называемая диалектика Сократа. Его ученик и последователь — Платон.

Софисты, платные учителя мудрости, не были гражданами Афин и брали деньги за то, чтобы сделать человека хорошим политиком, чтобы он мог добиться успехов в суде, в народном собрании. На деле это сводилось к обучению риторике — искусству слова. Этим и ограничивалась цель софистического образования.

Сократ занимает совершенно иную позицию. Риторiku он рассматривает как «поварское искусство для души». Как искусство повара само по себе не приносит здоровья телу, так и риторика не способствует пробуждению в душе истинного знания. Сократ не устает спрашивать, будет ли человек, обучившийся риторике, знать, что же такое справедливость, о которой он говорит, благочестие, мужество и т. д.? Может, он и сам этого не знает и других повергает за собой в пучину незнания?

Сократа интересуют не ораторские приемы, а объективное содержание основных гражданских добродетелей, что позволяло бы отличить истину от лжи. Софисты же в этой ситуации провозглашают относительность истины: что принято гражданами полиса, то и является истиной, что примут за справедливое и законное, то таковым и будет. «Но к чему это

приведет?» — спрашивает Сократ. Его как патриота родного города интересуют последствия гражданского релятивизма, он стремится выявить объективные нормы гражданской жизни, справедливость как объективное основание, позволяющее гражданам объединиться, охранить разрушающееся государство и будущее Афин.

Впрочем, судить о Сократе мы можем лишь на основании диалогов Платона, который использовал Сократа в качестве постоянного персонажа своих диалогов. Платон (427—347 гг. до н. э.) был верным учеником Сократа и как таковой почти полностью слил идеи Сократа со своими. Мера, знание, знаменитое сократовское «познай себя», которое столь необходимо человеку, Платон обосновывает учением о космическом разуме. Платон выдвигает на первый план демиургическую сотворенность мира (диалог «Тимей»). Порядок и меру вносит в мир разум — демиург, пропорционально соотнося стихии, придавая космосу совершенные очертания и т. д. Разум творит, как творит ремесленник («демиург»), из доступного материала и обращаясь к эталону, образцу (то есть созерцая «идеи»).

«Эйдос», «идея» — это образец каждой вещи, но в первую очередь — это «облик», «умный лик» той вещи, с которой мы встречаемся, но подлинную сущность которой не всегда распознаем. Этот облик, подлинный лик вещей запечатлен в нашей душе, и душа несет в себе это подлинное знание, поскольку она бессмертна и созерцала истинную картину мира (диалоги «Федр» и «Федон»). Поэтому Платон вслед за Пифагором обосновывает необходимость припоминания виденного душой. И путь к воссозданию забытого и самого ценного для человека — это путь созерцания, любования и любви — Эроса (диалог «Пир»).

Главная часть души — возница или разум — управляющее начало тела и в то же время нечто, отличное от чувственной сферы. Вопрос о душе у Платона переносится в сферу знаний. Как соединяется психическое и физическое, как жизнь входит в тело? Эти вопросы рассматривались и до Платона, но Платон, вслед за пифагорейцами, ставит вопрос о метемпсихозе — переселении душ и сближает этот вопрос с теорией анамнезиса (припоминания).

Проблема познания у Платона — это проблема Эроса (диалог «Пир»). Эрос задает жизнь природе, влечет все противоположности друг к другу. Но только речь Сократа в этом диало-

ге, передающая речь Диотимы, содержит основные положения платонизма.¹ А она говорит, что Эрос не такой уж великий и всемогущий бог. Он дитя Пороса — бога изобилия и Пеннии — богини бедности. Отсюда и слава Эроса. Он всегда стремился обладать чем-то, символизирует нехватку чего-то. Эрос заставляет человека чувствовать неудовлетворенность. Эрос заставляет человека охватывать весь мир.

Первоначально это человек делает на уровне прекрасных тел. Человек стремится овладеть прекрасными вазами, другими предметами. Стремится он произвести на свет себе подобных, но подлинное влечение к прекрасному — это влечение к тому, что всегда остается тайным. Это прекрасные образы сами по себе. Значит, в каждом человеке заложено стремление достичь прекрасного и избежать безобразного. Потому, что душа, прежде чем вселяться в наше тело, созерцала прекрасное само по себе, равное само по себе, справедливое само по себе.

А теперь, столкнувшись с прекрасным в природе, начинает все это припоминать. А Эрос как бы соединяет чувственный и умопостигаемый мир. Он позволяют душе в соприкосновении с чувственным миром все больше приближаться к прекрасному самому-по-себе. Любуясь и удивляясь чувственным миром, человек переходит от одной ступени к другой, все более и более приближаясь к прекрасному как таковому, а этим прекрасным оказывается знание само-по-себе. Прекрасное — это путь к постижению знания, когда душа начинает тосковать и томиться в поисках истинных сущностей.

Идеи — это и есть те сущности, которые душа созерцает сама-по-себе. Идеи — это результат диалога души с самой-собой. Это результат длительного восхождения души от чувственных предметов к небесным сущностям. Чувственный мир только подталкивает душу к пробуждению подлинного знания — знанию идей. Проблема состоит в том, чтобы помочь душе вспомнить подлинное знание, идеи, что возможно только на пути Эроса.

Область познания фундирует Эрос — любовь, тягу к познанию, соответственно, прекрасное фундирует познание как искусство. В результате душа припоминает общее как таковое, но надо помнить, что есть не только человеческая душа, но и Душа Космическая. И человеческая душа стремится уподобиться Душе Космической. Значит, идеи потому доступны человечес-

кой душе, что они присутствуют в Душе Космической, а именно, Разум-Демург творит мир, созерцая идеи. Мир сотворен разумно, в соответствии с благом. Благо мира — это и есть реализация идей. Социально-практические выводы: человек должен поступать в соответствии с чувством прекрасного и справедливого, в соответствии со всеобщим благом, которое заложено и в мире, и в нем самом. Следовательно, человек должен развивать высшие свойства души и способствовать их пробуждению.

Аристотель (384—322 гг. до н. э.), в отличие от Платона, — прежде всего систематизатор всего античного знания. Аристотель — отец современного европейского знания, науки. Трудно назвать хоть одну отрасль науки, которая не находила бы начала у Аристотеля. Он, скорее, ученый, а не философ. Создает универсальную систему знания. Работы Аристотеля охватывают практически все области античного знания: 1. Логика. В средние века логические работы Аристотеля были объединены под латинским наименованием «Органон». 2. Работы из области теории физики; о частях животных — биология, входит в физику. 3. То, что после физики — метафизика (общие вопросы бытия). 4. Практическая философия — этика, политика и т. д. 5. Эстетика.

Главная задача Аристотеля состояла в том, чтобы избавиться от мифологизирования, от неоднозначности терминов. Путь, на котором Аристотель пытался найти точное знание, — это путь перехода от эмпирического к доказательному знанию, т. е. ценность знания зависит от степени его обобщенности. В этом смысле он выделяет: 1. Первую философию; 2. Вторую философию, более конкретные науки.

Физика — важнейшая во второй философии, это наука о телах, находящихся в движении. Она открывает путь к метафизике. Метафизика — достигает высшей степени абстракции. Ядром метафизики является логика — наука о доказательствах.

Сам Аристотель пользовался термином «первая философия». Предмет первой философии (протофилософия) — чистое беспримесное бытие, сущее как таковое, в отвлеченности от отдельных материальных тел. Однако это чистое беспримесное бытие нигде не может существовать, кроме единичных тел. Это чистое бытие и есть идея Платона, но Платон допускал наличие идей как парадигм. Чистота и беспримесность бытия со-

стоит, но Аристотелю, в том, что оно как общее находится в единичном, но не зависит от него. Значит, общее является самодовлеющим, самозначающим. Такое¹ неизменное основание вещей, в отличие от изменяющегося облика единичной вещи, Аристотель назвал первой сущностью.

В то же время сущность имеет три разновидности: сущность как единичная вещь; сущность как субстанция; сущность как субъект высказывания.

Главное здесь — сущность как субстанция — общее, не зависящее от единичного. В то же время, для того, чтобы подойти к этому общему, мы должны начинать с единичного, с эмпирических вещей. Здесь обнаруживается радикальное различие между Платоном и Аристотелем. Общее, или идеи, у Платона как онтологическая реальность была в то же время фактом, феноменом чистого сознания, не зависящего от сознания эмпирического. Общее — идея — достигалось в акте припоминания душой виденного занебесья («Федр»).

У Аристотеля подчеркивается эмпирическое начало познания. Познание неизбежно начинается с единичного. Соотношение общего и единичного контролируется наукой логики. Логика — это не только наука о том, как в познании осуществляется переход от единичного ко всеобщему, но и наука о бытии всеобщего. г. е. логика у Аристотеля одновременно является и онтологией. Поэтому наука лишь начинается с единичного, подлинным ее предметом выступают вечные непреходящие сущности. Единичная вещь — это материал, в котором реализовались форма и сущность как таковая. Каждая вещь существует благодаря реализовавшейся в ней форме как вечной сущности.

В этом плане каждая вещь есть одновременно и возможность, и действительность. Действительность — это всегда действительность реализовавшейся формы. Любой предмет одновременно является и возможностью, и действительностью. Препрежнее положение о сущности как о единичной сущности и о сути вещи играет большую роль и в учении о возможности и действительности, но теперь рассматривается не сама определенность, устойчивость вещи, а переход ее из одного определенного состояния в другое.

Единичная сущность содержит в себе возможность и действительность таким образом, что первая постоянно превраща-

ется во вторую, а вторая вновь становится первой, причем переходы возможности в действительность не хаотичны и не беспорядочны. Возможность, присущая вещи в цикле ее превращений в виде внутреннего задатка, тенденции ее развития, определяет предмет на всех этапах этого развития. При этом речь продолжает идти о единичных предметах — кирпичи превращаются в дом, дерево становится столом и т. д. Но теперь единичный предмет рассматривается со стороны его взаимоотношения с другими единичными предметами, благодаря чему мир не распадается на автономные, изолированные сущности, он сохраняет в себе единство, целостность, динамику, обнаруживаемую на уровне любого единичного предмета.

Дело в том, что во взаимоотношениях возможного и действительного явный приоритет отдается действительному. Действительность выступает как бы чем-то высшим, а возможность — низшим. В мире, среди того, что считается сущностями, то есть среди единичных вещей «большинство — это лишь возможности», констатирует Аристотель. Большинство предметов составляет как бы материал для последующих превращений. Так что Аристотель сравнивает их с молочной сывороткой.

Возможность таится в самом сочетании предметов, действительный мир не превращается в хаос, поскольку изменения происходят в рамках прежнего порядка и единства. Необходимым выступает не какое-то новое состояние, а само наличное состояние предметов, благодаря чему и можно говорить о необходимости в переходе возможности в действительность. Необходимое, по Аристотелю, это то, что логически прогнозируемо и наиболее достоверно.

И, наконец, в переходе от возможности к действительности всегда есть то, что движет (осуществляет) этот переход, и то, что движимо (осуществляется). Но когда мы говорим о действительности как о начале и причине движения, мы переходим к рассмотрению вопроса о соотношении материи (Аристотель использует термин «гюлэ») и формы. Возможность выступает как материя. Переход возможности в действительность объясняется полностью на основании причинности. Он допускает наличие четырех причин: материальной, формальной, движущей, целевой. Именно материя определяет единичное бытие предмета. Формальная, движущая, целевая причины опре-

деляют общее в предмете. В этом смысле три причины (формальная, движущая, целевая объединяются в своей противоположности материи и материальной причине («содержимому вещи, из чего она возникает»). Между собой они разделяются:

- формальная причина — «форма или первообраз, а это есть определение сути бытия», это то, во что превращается вещь;

- движущая причина — «начало изменения, производящее как причина производимого или изменяющегося», источник движения;

- целевая причина (телос) — «цель, т. е. то, ради чего», это конечная цель всех превращений. Телос — это целостность существующего в природе.

Необходимо только помнить, что понятие «формы» ориентирует нас вовсе не на внешнюю видимость предмета, с ней Аристотель связывает суть вещи, источник ее изменения и цель, ради которой она существует и благодаря которой она включается в общую целесообразную связь природы. Существенное в предмете то, что включает его во всеобщую природную связь, сообщает ему смысл и предназначение. Такого рода аргументация обосновывает учение о целесообразности в мире.

Причина целевая («телос») у Аристотеля обосновывает и одну важную тенденцию его учения: объяснить существование в качестве первых сущностей единичных вещей. В этом смысле «телос» характеризует не только целевое назначение вещи или явления (цель прогулки — здоровье), но при этом выявляется определенность данной вещи, ее специфика, ее предел, устойчивость и т. д. Целевая причина ведь не только втягивает предмет в общую целесообразную связь природы. Будучи аспектом формы, «телос» как бы сообщает смысл, заданность самому оформлению материи. Если попытаться пересказать эти мысли Аристотеля в современных выражениях, то можно сказать так: взаимосвязи предметов и явлений в рамках мирового целого и внутренняя структура их — это не нечто разное. Мес-то предмета и явления во внешнем мире и его внутренняя структура характеризуют предмет в его разных, но взаимосвязанных аспектах. И то и другое характеризует, по Аристотелю, вещь и явление со стороны их целевого назначения.

Каждая единичная вещь рассматривается Аристотелем и со стороны формы, и со стороны материи. Будучи формой для низшей вещи, она является материей для высшей. Например,

медная глыба — форма частиц меди, но материя для медного шара, медный же шар — материя для более сложной фигуры и т. д. Образуется как бы лестница, где внизу — первая материя, сверху — последняя форма.

Идя последовательно от формы к материи и найдя наконец материю, как нечто уже не содержащее формы, мы можем зафиксировать ее только как чистую возможность. Есть перво-материя мира, исходный материал, который и лежит в основе всех последующих формообразований. Этот исходный материал, эту перво-материю Аристотель характеризует как сочетание четырех не возникающих и не погибающих физических элементов: огня, воздуха, воды и земли.

Но так же, как внизу мы находим материю как чистую возможность, идя от формы к форме, мы встречаем высшую форму, форму форм, Бога. Бог рассматривается Аристотелем не в христианском смысле. Бог Аристотеля — это чистая нематериальность, разум («нус»). Этот разум имеет предметом самое себя, т. е. Бог Аристотеля — это мысль о мысли, мышление, делающее предметом самое себя, свое самопознание. В этом блаженном состоянии Бог пребывает вечно, он неподвижен. Но при этом Бог есть причина движения и оформления мира, он движет, оставаясь неподвижным.

Бог как начало вечное и бестелесное есть начало беспредпосылочное. Если мир — это нечто соединенное с формой и благодаря этому действительное, то Бог — это «чистая действительность». Аристотель предполагает (вслед за Платоном), что в качестве истинной причины для чувственного мира должно выступить нечто сверхчувственное. Практически все предикаты «идей» Платона (вечность, неизменность, совершенность и т. д.) Аристотель приписывает Богу. При этом Аристотель полагает, что Бог как сущность есть в отличие от «эйдосов» и то, что вызывает изменения в чувственном мире. Причем у Аристотеля говорится даже более определенно. сущность божества — это действительное движение мира. Бог, будучи бестелесным и неподвижным, есть причина (а не только возможность) движения мира.

При обосновании этого положения Аристотель исходит из следующего. В мире есть совершенство, движение (причем вечное — планет), невозможно предположить, что его когда-то не было, так же как и то, что оно когда-то кончится. Истин-

ное бытие беспредельно. Движение как истинное бытие мира предполагает в качестве его основы перводвигатель. Чистой же действительностью Бог Аристотеля выступает в силу следующего. Весь мир — это нашедший свою реализацию в материи порядок, форма. Движение же и изменение вещей не может быть приобретено из каких-то новых, не имеющих в природе как целом форм. Каждая вещь стремится к действительности. В мире остается как бы один и тот же порядок, но носителями его выступают то те, то другие вещи, то есть многообразие мира не исключает наличия в нем чего-то единого и устойчивого. Воплощением единства и устойчивости (чистой действительности) и выступает перводвигатель.

Логически философское учение о сущности сообщало специфическую форму физике Аристотеля. Эту же функцию выполняли и категории возможности и действительности. Аристотелевская физика основывается на положении, что актуальное онтологически выше, чем потенциальное. На этом основоположении Аристотель строит теорию движения, обосновывая отсутствие начала и конца космоса. Движение совершается в ограниченном пространстве под непосредственным воздействием одного тела на другое. Ограниченность пространства и цель движения характеризуют направленность («телос») движения, придают миру значение огромного «перпетуум мобиле».

Физика учит не о чистых сущностях, как метафизика, а о движении, но движении телесном. Есть четыре вида движения, которые сводятся к перемещению в пространстве. В физику входит и космология — это надземная поверхность, и биология — все, что происходит в сфере земли.

Особое место в физике Аристотеля занимают проблемы места и пространства. Проблема движения, центральная проблема, как раз и решается через объяснение проблемы места и пространства. Вещи занимают различные места, но каждая вещь имеет собственные границы, а также признается Аристотелем направленность движения тел к своему «естественному месту». Пространственное движение вещей есть способ воздействия одной вещи на другую. Весь мир есть совокупность воздействующих друг на друга тел. А все тела движутся, воздействуя друг на друга, к своему естественному месту.

Физическая теория Аристотеля, таким образом, опирается на два метафизических принципа: наличие первоматерии как

чистой возможности; наличие последней формы — формы форм, вечного двигателя.

Вечный двигатель — или Бог — содержит в себе все возможные формы и выступает первоотличком мироздания. Все остальные предметы, весь мир, переходя от возможности к действительности, всего лишь переводит бесконечные потенции Бога из потенциального в актуальное. Причем, бесконечность — это всегда потенциальная бесконечность. Бесконечность не может восприниматься в виде реального, актуально-бесконечного тела. Бесконечное не может быть субстанцией, оно представляет собою у Аристотеля чувственный континуум, то есть Аристотель идентифицирует бесконечность с количественной бесконечностью.

Однако бесконечность является неопределенной количественной величиной, в то время как каждый реальный предмет имеет определенную количественную сторону, поэтому бесконечное, находящееся в модусе действительности, для него неприемлемо. Наряду с конечным и вне его не существует ничего бесконечного. Бесконечное существует только в модусе возможного, как последовательность этапов и состояний, как бесконечная возможность осуществления. Такая позиция объясняет финитизм мышления Аристотеля и вывод о конечном шарообразном мире.

Общественно-политическая теория Аристотеля представляет собой учение об обществе и государстве, но она включает в себя также вопросы этики и затрагивает в определенной степени вопросы поэтики. Общественная теория Аристотеля имеет своим объектом деятельность человека как гражданина полиса, то есть она относится к области практических наук, но она связана и с его физикой, и с его метафизикой. Нормативную роль здесь играет категория «фюсис»: раб и господин существуют, согласно Аристотелю, по природе. Однако биологическое начало выступает у Аристотеля только фоном в определении человека. Человек отличается от животного, поскольку у него есть разум (логос) и способность различать «доброе» и «злое», «справедливое» и «несправедливое».

Пространство общественной жизни ограничивается у Аристотеля пределами полиса. Полис имеет этическое назначение: он существует ради благой, доброй, то есть нравственно ценной жизни. На антропологических критериях базируется вы-

сказывание Аристотеля о соотношении между жизнью теоретической и политической. Теория, понимаемая Аристотелем как чистое, не связанное с какой либо пользой познание, занимает первое место, ибо разум (нус) является самым ценным в человеке. В целом же телеологическая установка реализуется и в общественной теории, согласно которой полис является целью общественного развития. Кособую роль в общественной жизни Аристотель отводил философии, которая содействует реализации целей государства.

§4. Эллинистически-римская философия

Коренным образом меняется эпоха. Эпоха эллинизма — эпоха крушения полисной социальности. Социальная структура — полис, город-государство был ограничен, замкнут. Главная задача состояла в том, чтобы обеспечить политическую самостоятельность этой замкнутости. Главная задача полиса — воспитание лучших граждан для государства, обеспечение духовных запросов личности. Путь духовной жизни — это путь поиска, отрицания традиций, путь обновления. Направленность на воспитание граждан — это не только основная направленность полиса. Обращенность к гражданину порождает новые типы обоснования, она позволила грекам создать систему обоснований — чем и была философия. Способность творить существует постольку, поскольку существует греческий полис. Античный полис разрушился. Теперь верховная власть принадлежала монарху. Начиная с Александра Македонского все полисы были объединены.

Наблюдается поиск путей духовного обновления. В эпоху эллинизма не создается ни одной принципиально новой физической системы. Но в эту эпоху остаются крупные философы, происходит обоснование старых систем. Происходит обращение к Гераклиту. Физика Гераклита входит в систему теологических обоснований в стоицизме. В стоицизме находит свое обоснование натурфилософия эпохи эллинизма. В системе эпикуреизма находит свое применение атомистический материализм Демокрита. Мощнейшее направление неоплатонизм — Плотин, Прокл, Иорфирий — создается на базе платонизма. Аристотель оказал влияние на Академию. Аристотелизм — это не очень крупное течение.

Скептицизм в большей степени тяготеет к философии софистов. Вместе с созданием крупных государственных объединений перестали создаваться новые системы обоснований. Также происходит обращение к личности, только уже к личности атомистического толка. Необходимо обосновать идеал внутренней свободы, происходит обоснование положения человека в этом новом мире, мире монархии (деспотический режим). Раньше Афины были в центре, а затем Афины оказываются на периферии. Как в такой обстановке выполнить свой гражданский долг?

В огромной социальности человек уже не мог влиять на мир, он ему подчинялся, для больших социальных объединений характерна не проблема воздействия человека на мир, а проблема успокоения, утешения человека. Необходимо человека довести до уровня понимания природы — понимания цивилизованности. Эпикур: «Проживи незаметно». На первый план выдвигается проблема личного счастья, тогда можно достигнуть атараксии (невозмутимости духа) — это естественное состояние человека, которое позволяет ему перенести удары судьбы. Но система обоснования в разных школах была разная. Государство в период социальных неурядиц — это образ корабля в момент шторма. Эпикур предложил такой способ обоснования личного счастья: счастье — это удовольствие.

Удовольствие — это способность довольствоваться тем, что имеешь. Стоики понимали личное счастье иначе: «Подчиняйся судьбе!» Разумного, считали они, судьбы ведут, а неразумного тащат.

Эпикур, обращаясь к человеку, не уронил человека и человеческое достоинство. Он не предлагал активной модели социального поведения, он предлагал избавить человека от предрасудков и страха. Главная задача философии по Эпикуру — обоснование и достижение счастья человека. Эпикур предвосхитил Канта. Надо отличить практический разум от теоретического. Такой анализ был направлен на анализ самоповедения. Эпикур говорил, что не надо вдаваться в иллюзии. Первое расхождение Эпикура с Демокритом — это вопрос о чувственном познании. Рациональная ступень может быть редуцирована к отдельным чувственным ощущениям. Эпикур опровергает демокритовскую проблему необходимости. Его интересует проблема человекообновления.

Для Эпикура мир — не цель, а средство. Атомы падают сверху вниз под влиянием тяжести, но падают параллельно, значит нет соединения, и следовательно, нет возникновения новых миров. Но атомы могут отклоняться под влиянием внутреннего импульса, но это отклонение случайно. Эпикур впервые вводит понятие случая, категории случайности — это он делает для обоснования свободы человека. Без случайности нет свободы человека, по мнению Эпикура. У Эпикура мы встречаем новую систему обоснования человека — онтологическое обоснование свободы. Избавить человека от необходимости — этой цели служат атеистические взгляды Эпикура. Он считал, что никакая вера, никакая религия не даст человеку свободы. Не вера, а размышление — вот что освободит человека от пред-рассудков.

Скептицизм предлагает следующий выход — воздержание от суждений. Необходимо отказаться от убеждений в том, что человеку доступна истина. Никакое суждение не может быть истинным. Скептики используют аргументацию: от субъекта, от объекта, от соотношения субъекта и объекта. Единственное, что вытекает для человека — это запрет на суждения и достижение атараксии, невозмутимости.

Стоики предлагают иную позицию. Это философия долга, философия судьбы. Видные ее представители — Сенека, учитель Нерона, император Марк Аврелий. Позиции этой философии противоположны Эпикуру: доверься судьбе, покорного судьба ведет, а непокорного тащит.

Поскольку отпала необходимость обоснования полисных гражданских добродетелей и интересы сконцентрировались на спасении личности, то этические добродетели стали космополитическими. Стоики развивали онтологические идеи космического логоса, но преобразовывали это гераклитовское учение как учение о всеобщем законе, провидении и Боге.

Неоплатонизм свидетельствовал о переходе к новой мировоззренческой эпохе. Он также опирался на предыдущую философскую систему — Платона. Главный принцип неоплатонической философии — принцип эманации (истечения), перехода от единого ко множому. Ступени этой эманации — единое-ум-душа. Единое истекает во множество, пронизывая его подобно тому, как луч света пронизывает темноту. Человеческая душа — частица космической души, и человек постигает Еди-

ное (или Бога) в экстатическом обращении к божественному. Здесь налицо близость к христианству.

Итог эллинистических философских учений один — крушение культуры и философии, основанных на рационализме и рациональных правовых и онтологических системах, на личностных интуициях, обосновывающих единство и гармонию человека с природой и космосом. На смену обозримым и рационально осмысливаемым социальным, политическим и онтологическим нормативам приходят надличностные и надрациональные регулятивы. Вместе с крушением обозримого античного полиса разрушается уверенность в гражданской этике, опирающейся на доводы разума и рациональное воспитание граждан, и делаются попытки найи общемировой сверхчеловеческий абсолют, который мог бы соединить воедино распадающуюся социальность и осуществить так и не реализовавшуюся до конца у греков идею приведения мира из беспорядка в порядок.

Глава 2. Философия средних веков и эпохи Возрождения

§1. Раннее средневековье. Апологетика и патристика

Сформировавшись в классическую эпоху античности как регулятор всех форм духовного освоения действительности, философия успешно выполняла функции трансляции, хранения и умножения теоретического знания в последующее тысячелетие.

Однако после того, как христианство стало распространяться в пределах Римской империи, античная философия подверглась переработке. Осуществляя грандиозную работу по осмыслению христианства, в первую очередь текстов Ветхого и Нового Заветов, апологеты христианства и отцы христианской церкви заложили основы средневековой философии, которая формировалась на протяжении целого тысячелетия, и, несмотря на различные направления и борьбу идей, представляла собой к концу XIV века целостную систему знания. В ее основание были заложены евангельская и апостольская идеология в органическом синтезе с греческой по преимуществу рационалистической философией: накануне своей гибели античный мир создал грандиозную систему неоплатонизма, которая сформировала универсальную картину мира, стремясь охватить и все области духовной жизни человека; христианская идеология в значительной мере воспользовалась, как мы увидим, результатами этой деятельности.

В процессе переработки античного духовного наследия отцы церкви почти не тронули многие концептуальные допущения античной философии, нормы познавательного отношения к миру, понятия знания и ценностной окраски познавательной деятельности. Не только теология влияла на средневековую философию, но и философия в свою очередь определила специфику религиозного освоения действительности, художественное творчество, средневековую словесность, а также школы, университеты и научные дисциплины.

Религиозное и светское, мистическое и рациональное, иерархически организованное философское знание средних веков может быть условно разделено на несколько периодов: апологетика, патристика, схоластика. В свою очередь патристика весьма условно может делиться на восточную и западную; в схоластической философии выделяют ранний (XI—XII вв.) и поздний (XIII—XIV вв.) периоды; в схоластике можно также условно выделить рационалистическое и мистическое направления.

Апологетика. В конце II и в III веке образованные христиане стали выступать в защиту христианства, используя греческую философию и те приемы убеждения, которые были выработаны за многие века развития античной философии; применялась аллегория и логические доказательства, чтобы показать глубину и величие христианства. Защитительные работы писались многими учеными мужами, исповедующими христианство; наиболее выдающимися трудами, сохранившимися до наших дней, были апологии Иустина (Юстина), Татиана, первых христианских философов Климента Александрийского, Тертуллиана и Оригена и др. Иногда их работы называют доникейской теологией, потому что они писались до Никейского собора 325 года, на котором был принят символ веры, основа победившего христианства. Апологеты принадлежали еще гонимой церкви (Юстин был казнен в 165 году). Задача, стоящая перед апологетами, заключалась в том, чтобы показать нехристианскому миру, что верования язычников нелепы, их философия не имеет единства и полна противоречий, что лучшие умы из философов античности (Сократ, Платон, стоики) предвосхищали идеи Христа, что христианская теология и есть единственная философия, несущая людям единую для всех истину, что живой опыт обращения к единому Богу выше отвлеченной эллинской мудрости

Наибольший интерес в истории философии вызывал автор приписываемого ему знаменитого парадокса «верю, потому что желаю» (*credo quia absurdum est*), хотя именно такой формулировки в его текстах нет. Это был Квинт Септимий Флорент Тертуллиан (ок. 160—после 220 г.). Он представлял латинскую апологетику в отличие от Оригена, писавшего по-гречески. Труды Тертуллиана («Апологетик», «О душе», «О плоти Христа», «Против Маркиона») не представляют собой систему, но в его работах можно выделить наиболее яркую тему, которая и снискала ему славу. Сделавший немало в подготовке идеи триединства Бога, заговоривший первым о различии римской и греческой христианской церкви, Тертуллиан стал главным теоретиком христианства в области разграничения веры и разума.

В ментальности образованного грека имелось твердое убеждение в необходимости доказывать истину, проверять ее при помощи логических методов, пропускать ее допущения через те или иные фигуры силлогизма. Так, например, факт смертности Сократа имел статус истинности лишь тогда, когда он умозаключался исходя из посылок:

Все люди смертны.

Сократ — человек.

Тертуллиан прекрасно понимал, что евангельские тексты, в целом Новый Завет, преследуют совсем другие цели. Иисус открыл другую сферу, не менее важную, по сравнению с той, что открыл Сократ.

Сократ сделал достоянием образованного грека и впоследствии всех людей, принадлежащих европейской традиции, — мир абстрактного мышления, обозначил его рациональные законы.

Иисус учил морали и воспитывал волю ей следовать на основе убеждения, принимаемого на веру. Иисус проповедовал в Иерусалиме, и этот город стал для Тертуллиана символом веры, которая принимает все, даже если это противоречит логике рационального мышления, обоснованного Сократом и его последователями, жившими преимущественно в Афинах. «Что общего, — пишет Тертуллиан, — у Афин и Иерусалима, у Академии и церкви?»

Этот знаменитый вопрос-восклицание Тертуллиана положил начало впоследствии все увеличивающейся контраверсы

знания и веры, которая просуществовала вплоть до сформированной У. Оккамом в XIV веке теории двойственной истины, как бы примирившей на время чувства и разум, пока наукой Нового времени не было произнесено «ничего из слов» (*nullus ex verba*), выражающее необходимость утверждения истины через демонстрируемый эксперимент. Разум должен остановиться перед несокрушимостью веры, которая принимает то, что не может принимать разум. Именно то, что не подлежит рациональному объяснению, может принять только вера: «Сын Божий распят — это не стыдно, ибо достойно стыда; и умер Сын Божий, — это совершенно достоверно, ибо нелепо; и погребенный, воскрес — это несомненно, ибо невозможно». Парадоксализм Нового завета, в особенности посланий апостола Павла, нашел продолжение в апологетике Тертуллиана. Но еще более парадоксальным явилось в его наследии то, что, отвергая «Афины», отрицая философию и логику античности, он постоянно прибегает к изложению античных авторов и пользуется их логикой. Ему принадлежит также нововведение в латинском языке: слово личность (*persona*).

Большинство работ Тертуллиана посвящено практической этике, в основании которой лежит свобода и первородный грех. Следуя за апостолом Павлом, Тертуллиан определял природу человека как свободу выбирать между добром и злом, что его и приводит к первородному греху. Но это же дает возможность ввести в общество право, которое имеет смысл только там, где есть свобода.

Патристика. Начнем с *греческой (восточной) патристики*. Именно ей принадлежит неоспоримый приоритет в формулировании основных догматов христианства и прежде всего догмата триницизма божества, боговоплощения и спасения.

В борьбе с ересями стяжал славу отец церкви **Афанасий Александрийский (Великий)**. Что давало право священнослужителю первых веков христианства считаться отцом церкви? Прежде всего святость жизни, ортодоксальность учения и признание церковью. Причем существеннейшим качеством отца церкви считалась не оригинальность, неповторимость и новизна его суждений, а, напротив, одинаковость, единодушие взглядов с другими отцами, имеющими авторитет, опирающийся на самые древние источники христианства. Таким был Афанасий Великий, участвовавший еще в Никейском соборе. Став епис-

копом, он постоянно занимался обоснованием второй ипостаси Бога Сына — Логоса. Лица Троицы (ипостаси) не соподчинены, а единосущны, назначение Сына — спасти человечество; идея спасения (сотериология) — это личная проблема для каждого человека, к ней он идет присущим только ему уникальным путем; путь спасения — это обретение духовности (благодати) и это цель каждой человеческой души.

Наиболее знамениты в греческой патристике Каппадокийцы (по названию области в Малой Азии, где они все жили): **Василий Кесарийский** (Великий), его младший брат **Григорий Нисский** и его друг **Григорий Назианзин** (Богослов). Эти поистине великие христианские мыслители (наиболее известны работы «Шестоднев» Василия Великого, «Большая огласительная речь» Григория Нисского) отредактировали Символ веры и поставили точку в решении тринитарной проблемы.

Догмат Троицы сформулирован следующим образом: Бог триипостасен (имеет три лица): его первое лицо Бог-Отец — безмолвное и безначальное первоначало, Бог-Сын, слово-логос этого безмолвного бытия — пришедший на землю Иисус Христос; Дух Святой — животворение, начало всего живого. Все три лица занимают в Троице равноправное место. Они по сущности одинаковы (единосущны), неслиянны и нераздельны. Это личности, относящиеся друг к другу с любовью и пониманием. Благодаря «единящей силе любви» они пронизаемы друг для друга. Не эрос, но агапе, возвышенная жертвенная любовь, связывает их изначально. Их отношения — это абсолютный образец для всех людей, это источник обоснования принципов добра, милосердия, справедливости, сострадания, сопереживания, на которых формировались идеалы западноевропейской цивилизации. Этим они ценны для современного человека.

Вместе с тем и апологеты, и посленикейская патристика постоянно сталкивались с противоречиями. С одной стороны, отцы церкви полагались на веру, проявляя смирение перед Богом-абсолютом, с другой — они испытывали потребность познать творца, раскрыть его замысел, понять его мудрость. Единство и разумность мироздания доказывались посредством логосной сущности Бога-Сына. Отцы церкви понимали, что религиозные переживания и религиозный опыт должны содержать всеобщность и необходимость, т. е. иметь фундаментальные основания для того, чтобы ответить на вопросы: во что

человек верит, на что он надеется, к кому обращает свою любовь, каково его предназначение в этом мире. Они полагали, что Бог оставил человеку Священное писание как источник истины, и философская задача христиан правильно его понять и разъяснить — это и есть экзегеза. Чтобы правильно интерпретировать текст, надо выяснить, что не есть Бог — это попытка проникнуть в тайну и таинственное сделать явным.

Так появляется апофатическая («отрицательная») теология. Однако, непостижимость Бога не означает, что мы не должны делать попыток узнать его промысел, понять его сущность. Из этих усилий складывается христианская космология, антропология (антропос — человек), этика, которая имеет катафатический («положительный») характер. Сочетание апофатического и катафатического подхода к постижению Бога наиболее ярко проявляется в «Ареопагитиках», одном из замечательных памятников восточной патристики V века. Это произведение состоит из нескольких самостоятельных сочинений: «О божественных именах», «О небесной иерархии», «Таинственное богословие». Таинственностью наполнено не только содержание работ, но и сам их автор остается по сей день таинственным (некоторые исследователи считают, что им был грузинский монах Петр Ивер). Впервые «Ареопагитики» появились на Константинопольском соборе 532 года и были подписаны именем Дионисия Ареопагита, первого христианского епископа Афин, сподвижника апостола Павла, казненного римлянами в I веке н. э. Это придало текстам священный ореол, и они были канонизированы. Позже выяснилось, что содержание произведений близко к неоплатонику Проклу (412—485 гг.), а следовательно, они не могли быть написаны тогда, когда Прокла еще не было на свете, поэтому автора названных произведений стали именовать Псевдо-Дионисием Ареопагитом. Кто скрывается за этим именем, можно только предполагать, но его произведения ждала великая слава и долгая религиозно-философская жизнь.

«Ареопагитики» содержали парадоксы, они написаны высоким слогом, проникнуты благоговением, демонстрируют глубокую философскую культуру. В онтологии Псевдо-Дионисия просматривается триада Плотина Единое — Ум — Душа с акцентом на Едином как необходимой сущностной характеристике Бога. Автор сосредоточен на путях богопознания и для определения Бога прибегает к катафатической («положительной») те-

олотии, давая ему высокие имена: Свет, Благо, Любовь, Красота, Истина. Но Бог сверхприроден, поэтому к нему единственному и единому больше подходят атрибуты в превосходной степени Сверхблаго, Сверхлюбовь, Сверхкрасота и т. д. Но эти атрибуты «через превосходство выражают отрицание», и таким образом положительная теология переходит в отрицательную (апофатическую).

Вот как посредством апофатического метода определяется Троица: «... Она не есть ни душа, ни ум и не обладает ни представлением, ни мнением, ни разумением, ни мыслью и сама не есть ни разумение, ни мысль. Она неизреченна и непомыслима; она не есть ни число, ни устройство, ни величина, ни малость... Она не есть ни знание, ни истина, ни царствие, ни мудрость, ни единое, ни единство, ни божественность, ни благодать... ничто из того, что нам или всякому другому существу ведомо*». Поэтому познавательные усилия здесь ни к чему: «К самому же сокровенному мы устремляемся, отрешаясь от всякой умственной деятельности». Изошренная логика неоплатонизма могла бы привести автора Ареопагитик к отрицанию всякой логики, всякого рационального познания, но владение диалектикой уберегает его от крайностей. «Бог познается во всем и вне всего, познается ведением и неведением».

Толкователем Ареопагитик был впоследствии **Максим Исповедник** (530—662), обосновавший аскетiku и мистику; завершил патристическую литературу в ее восточном варианте **Иоанн Дамаскин** (675—753), сведший воедино канонические положения христиан и обосновавший тезис свободы воли.

Латинская (западная) патристика выдвинула из своих рядов выдающегося «учителя Запада», оказавшего влияние на всю последующую западноевропейскую философию средних веков. Без преувеличения можно сказать, что христианская культура Западной Европы в своем основании опирается на фундаментальные труды **Аврелия Августина**, епископа Гиппонийского (354—430 гг.)**. «Исповедь», «О граде Божьем» — наиболее значительные сочинения из многообразного наследия Августина.

Августин систематизировал христианское учение, используя мировоззренческую силу неоплатонизма как философской

* Антология мировой философии: В 4 т. М., 1969. Т. 1. Ч. 2. С. 609.

** Иппон или Гиппон — город в Северной Африке на территории нынешнего Туниса.

системы, и таким образом платоновская философия и неоплатонизм в августинианской форме просуществовали на всем протяжении средневековой мысли. Бог как Дух, творя мир из ничего, руководствовался теми совершенными идеями-образами, которые содержались в его уме. Августин подчеркивал вечность и неизменность идей, логика его изложения требовала определить, что же такое время и вечность. Время как мера движения и изменения, по Августину, возникло с момента творения мира, а до этого не существовало. Привычка людей мыслить в прошедшем происходит вследствие их памяти, а мысль о будущем — результат их способности надеяться. В действительности же существует только настоящее и именно оно помогает осмысливать и нашу память (прошлое), и нашу надежду (будущее).

Идеи Бога не подвержены времени вообще, они вечны, и сущность человека заключается в том, чтобы вечно стремиться к ним, ведь и сам человек несет в себе замысел Творца и сам его внеземной образ, прежде всего Любовь и Добро. А зло проистекает от выбора человека. Не выбирая добро, он совершает зло, ибо зло — это отсутствие добра. Зло *относительно*, добро в мыслях Бога и в человеке как его образе и подобии — *абсолютно*. Августин, таким образом, оправдал Бога за зло, творимое в мире, за счет человека, наделенного волей и свободой волеизъявления. Поступательное движение в моральной истории человечества — это движение от эгоистической любви к себе (град земной), к бескорыстной любви к Богу (град Божий). Так Августин заставил европейское сознание мыслить в категориях морального прогресса, в основе которого заложен христианский оптимизм.

Человеческая душа, по Августину, наделена мыслью и памятью, это разумная душа. Вера должна предшествовать рациональному постижению, его знаменитое *Credo ut intelligam* («Верю, чтобы понимать») было повторено некоторыми схоластиками. Нам представляется, что прологом к теории двойственной истины, сформированной в конечном виде в поздней схоластике, послужили такие слова Августина: «К изучению наук ведет нас двоякий путь — авторитет и разум. По отношению ко времени первенствует авторитет, а по отношению к существу дела — разум .. Авторитет людей добрых представляется по-

лезнее для невежественной толпы, а разум приличнее для ученых...»*.

Завершается ранняя средневековая философия авторами, которые формально не принадлежали к отцам церкви, но тяготели к латинской патристике. Это в первую очередь относится к Манлию Северину **Бозцию** (480—524 гг.).

«Последний римлянин», как его называют многие исследователи, был создателем замечательного произведения «Утешение философией», написанного им в тюрьме в ожидании казни. Приверженность философии не только как мировоззрению, но и как образу жизни проявлялась у Бозция, несмотря на его христианские убеждения, в преданности античной философии. Это впоследствии способствовало продуктивному преобразованию античных идей и образов в *scientia naturalis*, т. е. в философию, добываемую не через откровенное знание, а естественным, длинным и трудным путем усилий человеческого разума. Бозцию принадлежит классификация семи свободных искусств, которые он предложил делить на два раздела. В первом разделе предлагалось изучать грамматику, риторику и диалектику — набор гуманитарных дисциплин, получивших название «трехпутья» (*trivium*). На второй ступени (*quadrivium*) необходимо было ознакомиться с четырьмя путями овладения знаниями о природе: арифметикой, геометрией, астрономией и музыкой. Появившиеся во XII веке университеты обязательно наряду с теологией включали их в образовательную программу.

«Утешение философией» написано частично стихами. Страницы прозы, обрамленные стихотворными строчками, помогали усвоить не только научный, но и художественный смысл философского повествования.

§2. Схоластическая философия XI—XIV вв.

Схоластическому периоду средневековой философии предшествовал, можно сказать, переходный период VI—X вв., когда началась эпоха христианизации германских племен. Знание, получаемое через откровение, предпочиталось рационально постигаемому знанию, его легче было донести до обычных прихожан, не отличавшихся широкой образованностью. Тем

* Антология мировой философии С 594.

удивительнее представляются идеи **Иоанна Скота Эриугены** (810—877), переводчика «Ареопагитик» на латинский язык и автора изучаемого на протяжении всех средних веков трактата «О разделении природы». В этом выдающемся произведении раннего средневековья поднимается важный вопрос о соотношении разума и авторитета. Авторитет святых, чудотворцев вторичен по отношению к разуму: «Мы знаем, что разум первичен по природе, авторитет же — по времени... Авторитет рождается из истинного разума, но разум никогда не рождается из авторитета. Ведь всякий авторитет, не подтверждаемый истинным разумом, представляется слабым»*. Под разумом он понимает здесь разум Бога, который «не нуждается ни в какой поддержке со стороны авторитета», а сам авторитет представляет собой божественную истину, «в записанном виде переданную святыми отцами в назидание потомкам». О самом Боге Эриугена мыслит неортодоксально. Бог не имеет ипостасей: «Персон в Боге нет». Это единая неделимая природа, он «не может ни быть, ни существовать». Когда нам говорят, что Бог создал все, имеется в виду, что он есть во всем как сущность всех вещей.

Собственно схоластика начинается в XI веке. Само слово происходит от (*schola*) — школа, пришедшего в латинский язык из греческого, и не случайно появление схоластики связано с развитием городов и разнообразных школ от монастырских и епископальных до всевозможных светских, юридических, медицинских, математических (Шартрская школа). Появились педагоги, врачи, юристы, одним словом, интеллектуалы. Геометрию и диалектику стали использовать для постижения Бога посредством внутреннего опыта. Сначала читался текст святоотеческих авторитетов или само Священное писание, (*lectio*), чтение сопровождалось экзегезой, толкованием и буквальным, и смысловым, где выявлялись все «за» и «против» (*pro* и *contra*), «*sic et non*» (да и нет). Так начинался диспут, в котором оттачивались логические приемы, совершенствовалось владение словом, которому придавалось огромное значение, выяснялась природа речи. Средневековые схоластики были убеждены в том, что можно достичь рационального знания о сущем, прежде всего

* Антология мировой философии С 730

о начале сущего Бога и доказать его существование с помощью логических приемов.

Первым на этом пути преуспел **Ансельм Кентерберийский** (1033—1109). Ансельм родился в Северной Италии в дворянской семье. В монастырской школе Ланфранка в Нормандии он постригся в монахи и по окончании курса стал преподавать дисциплины тривиума. Позже ему предложили епископство Кентерберийское, которое Ансельм после долгих колебаний и почти насильно принял, став, таким образом, главой английской католической церкви (1093). Основное теологическое сочинение Ансельма «Почему Бог воочеловечился?». В 1092 году он выступил на Латеранском соборе, где произвел огромное впечатление на священнослужителей. Его подвижнический образ жизни и благорасположение к людям удивляли тех, кто непосредственно сталкивался с ним. Ансельм окончательно канонизирован только в XIX веке.

Ансельма Кентерберийского называли в Англии «вторым Августинном», он оказал огромное влияние на своих современников, сказав, что стремится размышлять не для того, чтобы помочь своей вере, а верит для того, чтобы понимать (*credo ut intelligam*). В духе этого высказывания Ансельм доказывает бытие Бога в своей знаменитой работе «Монолог». Вслед за Платоном и Августинном Ансельм, опираясь на идею об иерархической структуре бытия, убеждает нас, что мы судим о степени красоты вещей и моральном превосходстве людей на основании идеи об абсолютном совершенстве, которая свободно принимается нами на основе логики.

Но еще более знаменито его онтологическое доказательство, содержащееся в другой работе «Прибавление к рассуждению» (*Proslogion*). Даже безумец, по мнению Ансельма, произнесший «Нет Бога», понимает при этом слово «Бог». Кто ему внушил это, как не сам Творец, источник этой идеи, самой значительной в нашем сознании. Наличие этой идеи в человеческом сознании — доказательство объективного бытия Бога, ведь, согласно античным допущениям, основания бытия и основания познания совпадают. Другими словами, созданное человеческим сознанием понятие абсолюта свидетельствует о бытии такого абсолюта. Поэтому Бога следует определять не через отрицательную теологию (апофатически), а через положительную.

Прошло много веков, прежде чем в XVIII веке Кант опро-

верг онтологическое доказательство бытия Бога Ансельма Кентерберийского.

Чтобы доказывать что-либо, в том числе и бытие Бога, необходимо владеть логикой (диалектикой), которая развивается в трудах последующих схоластиков, среди которых первое место по праву принадлежит **Петру (Пьеру) Абеляру** (1079—1142). Пьер Абеляр родился в рыцарской семье близ города Нанта и получил прекрасное по тем временам образование, его учителями были Росцелин и Гильом из Шампо. Сам Абеляр держал школы в городе Мемне, который был в те времена королевской резиденцией. Он преподавал также в Париже, в соборной школе, а потом организовал школу в аббатстве св. Жевневьвы.

Трагическая история его любви закончилась пострижением в монахи и описана им в книге «История моих бедствий», шедевре средневековой литературы. Переходя из одного монастыря в другой, осужденный Суассонским собором (1121), он продолжал преподавать и писать книги, приобретая европейскую славу. Его знаменитые труды: «Диалектика», «Схоластическая теология» (*Theologia Scholastica*), «Да и Нет» (*Sic et Non*), «Этика или познай самого себя». Он был постоянно окружен учениками со всей Европы. 20 его учеников стали кардиналами, 50 епископами, один из школяров стал впоследствии папой Целестином III.

У Абеляра было много идейных противников, и он решил вызвать их на диспут на Сансском соборе (1140), где и был осужден даже его покровителями. После собора он написал «Апологию» или «Символ веры», в которых отверг выдвинутые против него обвинения. Папская курия, однако, приговорила его к вечному молчанию, его трактаты были сожжены. Незадолго до смерти Абеляр написал свое последнее произведение «Диалог между Философом, Иудеем и Христианином».

На интеллектуальном пространстве XII века Абеляр, бесспорно, занимает первое место: он охватывал большое количество проблем, вносил страсть и пристрастность в их решение, при этом он умело пользовался логикой и диалектикой, последовательно оставаясь на позициях рациональности. В его лице философия обретала значительную самостоятельность по отношению к теологии, утверждалась как «естественное знание» не в смысле естествознания, а в смысле свободы от теологичес-

ких авторитетов, приобретенное не через озарение, а путем определенных логико-диалектических процедур.

Сфера интересов Абеляра была общей для всех схоластиков этой эпохи: вера в единого Бога как источника совершенного знания. Можно определять божественный абсолют как форму форм, как субстанцию, согласно традиции Аристотеля; можно через внутренний опыт, мистически.

Абеляр избрал третий путь: полагая, что любой человек по природе находится на пути к Богу как высшему благу, Абеляр убежден, что природа человека должна рассматриваться в моральном аспекте. Следовательно, если предметом науки является высшее благо, то такая наука будет называться этикой или моральной философией. Так возникла проблема статуса философии и теологии как отдельных дисциплин. Пришло время дистанцировать философию от теологии. Абеляр успешно начал этот процесс, который объективно стал причиной его гонений и преждевременной смерти.

В ночном видении к Абеляру приходят иудей, философ (античный или, возможно, мусульманский) и христианин; они ведут между собой диалог, апеллируя к нему как к арбитру. Абеляр показывает, как влияет логика аргументов на добывание истины. Иудеи, живущие по закону, предпочтительнее народов, не имеющих нормативных законов, однако они живут, принимая традицию свободно, на основе разума, и в этом их добродетель. Но есть и другой образец свободы с позиции разума, не приемлющего традиций. Это позиция философии, различающая истинное знание и мнение. По Абеляру, более совершенное выявление высшего блага осуществляется через философствующую веру, т. е. веру при наличии интеллектуального усилия («познаю то, во что верю»). В работе «Да и Нет» он прибегает даже к такого рода наглядному сравнению: повторять священные тексты, не понимая их, все равно, что уподобляться ослу с лирой, который думает, что может извлечь из нее прекрасные звуки без всякого предварительного умения.

Абеляр был убежден, что веру также надо защищать при помощи диалектики, т. е. рационально, но это был специфический средневековый рационализм, а его логика при описании лиц Троицы названа последователями *теологикой*. Абеляр задался целью логически постичь тайну единства и троичности Бога. Он хотел определить свойства Бога через три понятия: все-

могущества, мудрости и блага, передать смысл таинства триединства, но при этом обучить школяров логике. Бог-Отец назван Абельяром могуществом, потому что может творить все, что хочет, Сын несет слово, имеющее глубокий и вечный смысл, способный различать и упорядочивать вещи, он источник умопостигаемости, а Святой Дух — это благо, способное милосердствовать любому, когда правосудие неприменимо*. Святой Дух, дар Божий, Благодать не обладает таким могуществом, как Бог-Отец. Здесь Абельяр отходил от главного догмата христианства, не допускающего никаких ступеней в Троице. Абельяр отвечал своим оппонентам, что могущество, мудрость и благо как свойства Бога не отделимы друг от друга. Могущественный, но не мудрый, может пагубно влиять на людей; мудрый, но не могущественный, не сможет воздействовать на мир вообще. Могучий и мудрый, но не благодатный — это тиран. Только единство этих свойств создает абсолютное совершенство и полноту. Бытие Бога непостижимо, но божественное триединство может быть понято через опыт всех народов мира, в особенности иудеев и древних греков, в частности, Платона; Абельяр трактует платоновскую душу мира в «Тимее» как аллeгорию Святого Духа.

Уже Сократ и Платон понимали, что без благодати нет ни философской речи, ни мудрости. Вот почему Богопознание, по Абельяру, может совершаться лишь через познание самого себя. Благо и любовь Святого Духа не охватываются философскими категориями, сформулированными Аристотелем, но именно эти свойства Бога человеческая душа постигает непосредственно лицом к лицу с Богом без всяких посредников. Эта идея Абельяра делала церковь необязательной, и такие взгляды не могли остаться для него безнаказанными. Вместе с тем, вычлeняя этическую проблематику в самостоятельную область, Абельяр делал первые шаги на пути отделения онтологических и физических проблем от морально-теологических. Он начал делать то, что в конечном счете завершил У. Оккам, который призвал отсечь этико-теологические проблемы от проблем физичес-

* В христианском сознании, в том числе и православном в России, это положение ставило милосердие выше закона и справедливости и способствовало такому общественному явлению, как правовой нигилизм.

ких, и в конечном счете сформулировал теорию двойственной истины.

Помимо логико-этического осмысления теологии Абельяр совершает и логико-грамматический анализ ее основных положений, внося свой вклад в спор номиналистов и реалистов. Это одна из главных тем средневековой философии, высвобождающейся от авторитетов Священного писания. Она восходит к проблеме универсалий — общих понятий, — которой были озабочены еще Сократ, Платон и Аристотель: откуда берутся общие понятия, если мы сталкиваемся в реальной жизни только с вещами. По Платону, понятия — идеи вещей составляют реально существующий мир идей, побывав в котором, каждая душа потом припоминает их в посюстороннем мире. Аристотель, напротив, возражал: идеи как сущности вещей не могут быть отделены от того, сущностью чего они являются. Этими вопросами задавался и неоплатоник Порфирий, деля универсалии на роды и виды. Если они есть, то где, в природе или в разуме, телесны они или бестелесны? Продолжая эту проблематику, Боэций задался вопросом, являются ли категории Аристотеля видами реальных вещей или лишь знаками языка, В схоластическую эпоху крайние реалисты (Гильом из Шампо) считали, что общее — идеи — реально существуют до единичных вещей (*ante res*) и вне их (отсюда «реалисты»). Умеренные реалисты (Ансельм) соглашались с Аристотелем, что общее реально существует в вещах (*in rebus*). Номиналисты (от латинского *nomina* — имя) отрицали реальное существование универсалий. Они считали (Росцелин), что общее существует после вещей (*post res*), это всего лишь слова, звуки — вне единичных вещей не существует ничего: нет цвета вне конкретного цвета, нет мудрости вне мудрой души и т. д.

Абельяр, будучи учеником Росцелина, а также Гильома из Шампо, стал автором срединной позиции: универсалии находятся в вещах (*in rebus*). Абсурдно утверждать, что реально существует человечность, а людей нет, божественность, а Бога нет. Нельзя приписывать универсалиям статуса вещей. Вещь, по Абельяру, это то, что нумерически одно: «Сократ», «этот камень». Единичная вещь никогда не станет предикатом, т. е. сказуемым другой вещи. А общее понятие как раз выполняет такую функцию, оно указывает на свойство вещи. «Человек» не есть что-то, отличающееся от Сократа, это способ бытия Со-

крата. Это есть в вещах (*in rebus*), и в то же время это выводится нашим сознанием как образ, сходный по природе со многими вещами. Это и есть концепт (система существования всех мыслимых вещей), отсюда позиция Абельяра относительно универсалий названа концептуализмом.

Итак, теология нуждалась в построении философской онтологии, и Абельяр пошел навстречу этой тенденции. Вместе с деятельностью Абельяра в практике школьного (университетского) образования философия дисциплинарно стала отделяться от теологии. После Абельяра теология перестала быть «коллекцией», координацией и систематизацией текстов Откровения, как это было в течение всего раннего средневековья. «Теологию» Абельяр писал практически всю жизнь, желая сформировать ее как дедуктивную науку, в которой давалось бы объяснение веры независимо от священных книг.

Всю свою жизнь он посвятил тому, чтобы убедить своих учеников (в некоторые годы их у него набиралось до 5 тысяч), что в Священном писании есть моменты, превышающие разум, но нет противоречащих ему.

На базе школ, которые создавались близ Парижа и в нем самом, в конце XII века создается университет, который стал позже называться Сорбонной по имени его попечителя Р. де Сорбона, духовника Людовика IX.

Среди ученых-медиевистов Запада сформировалось мнение, что Парижский университет стал сосредоточием логико-теологических споров в духе Абельяра, в то время как в Англии в Оксфордском университете возник интерес к естественно-научной проблематике, к физике и математике как их понимал Аристотель, и в целом к аристотелизму.

Задавал тон в этих изысканиях **Роберт Гроссетест** (Большеголовый), епископ Линкольнский, первый канцлер Оксфордского университета (1175—1253). Один из современных медиевистов на конгрессе по истории науки в 1961 г. сказал так: «Проблема Гроссетеста — это, вероятно, центральная проблема среди широкого простора средневековой мысли». Другие считают, что с Гроссетеста вообще начинается наука и в целом английская интеллектуальная традиция.

Влияние Гроссетеста на движение идей в Европе может быть обнаружено в той области, которая называется «метафизикой»

света». Обратимся к знаменитому трактату Гроссетеста «О свете» (*De Luce*).

В начале, по Гроссетесту, появляется материальная световая точка. Свет, тонкая телесная субстанция, чья разреженность приближается к бестелесности, к той форме, которая существует без материи и является духовной (т. е. к Богу). Поэтому свет, будучи первой телесной формой, более близок к Богу. Интересно, что Гроссетест нигде в трактате не употребляет слово «Бог». По словам Гроссетеста, «свет по своей природе распространяется во всех направлениях таким образом, что световая точка будет тотчас же создавать сферы любых размеров». Свет как форма, не отделимая от материи, является активным началом всех вещей и всех взаимодействий. Самодиффузия световой точки, таким образом, создает материальные сферы, доведенные до размеров универсума. Доказывается это посредством аргумента, что увеличение простого бытия бесконечное количество раз может произвести конечную качественную и количественную определенность.

Сразу же возникают вопросы: 1) почему требуется бесконечное увеличение света, 2) почему это бесконечное увеличение формирует конечный универсум. Гроссетест предвидит эти вопросы и отвечает на них, ссылаясь на труд Аристотеля «О небе». Простая вещь, увеличивающаяся конечное число раз, не может создать количественную определенность: «Всякое тело по необходимости должно принадлежать либо к числу простых, либо к числу составных, следовательно и бесконечное (тело) будет либо простым, либо составным». «С другой стороны, ясно, что если простые (тела) конечны, то составное также необходимо должно быть конечным».

Когда все возможности разрежения света (*lux*) исчерпаны, внешний предел сферы формируется в небесный свод, который совершенен, так как состоит из первоматерии и первой формы. Этот небесный свод отражает свет (*lumen*)* по направлению к центру универсума. Действие отраженного света формирует 9 небесных сфер, самая нижняя из которых является сферой Луны. Ниже этой самой низкой неизменной и неподвижной

* Гроссетест различает свет в своем источнике (*lux*) и отражающий свет (*lumen*); *lux* представляет собой метафизический, а не физический свет, он более высокого порядка по сравнению с *lumen*.

сферы распространяются сферы элементов огня, воздуха, воды, земли, которые изменяются и переходят друг в друга. Земля концентрирует действия всех сфер, поэты называют ее «План», т. е. «Все» и дают ей имя Кибелы, так как она своего рода мать, порождающая богов. В конце трактата идут размышления о том, что универсуму как совершенному целому соответствует число десять, которое является также совершенным числом.

Историко-философский анализ помогает вскрыть по крайней мере три источника, к которым восходит теория света: к Ветхому завету, к Платону и неоплатоникам (например, Проклу), непосредственно и опосредованно (через Августина и Василия Кесарийского) и, наконец, к Аристотелю. Можно добавить, что и Платон, и Аристотель исходят при оценке света и его метафизического значения из пифагорейской таблицы противоположностей, в которой свет помещен в «хорошей» части рядом с «добром».

При чтении трактата вспоминается платоновское беспредпосылочное начало, Единое, которое носит наглядный образ Солнца, но может быть постигнуто лишь интеллигибельным путем. Бесспорно, платоновские аналогии относительно света и ума, воспринятые и Августином, нашли отражение в теории света Гроссетеста.

Далее невозможно не вспомнить фрагмент из книги Бытия, где по божественному слову первым творится свет, а также светоносную символику Василия Кесарийского (Великого), изложенную им в «Шестодневе» (Hexameron). Гроссетест и сам написал Hexameron, в котором для нас интересны описания трех дней творения.

Эти толкования разительно похожи на то, что мы встречаем у Прокла. У Прокла, как и у Платона, бытие пронизано числом. Каждое число Прокл называет богом, его учение о числах — это учение о богах. Но даже у Прокла приравнивание чисел к богам выглядит экзотикой. Еще более экзотическим и в не меньшей степени, на первый взгляд, архаическим кажется упоминание Гроссетеста о богах, ведь он правоверный христианин, а не язычник, глава университета, пионер науки, каким его считают медиевисты. И тем не менее при описании возникновения земли как четвертого элемента Гроссетест прибегает к образу Кибелы, богини плодородия, порождающей других богов. По-видимому, здесь мы сталкиваемся со своеобразием

мышления средневекового человека, для которого употребленные сравнений, метафор, метонимий, одним словом, тропов является нормой.

После того, как Гроссетест описал процесс образования сфер, он решил «обосновать» его математически. Форма как наиболее простая и не сводимая ни к чему сущность, приравнивается им к единице; материя, способная под влиянием формы изменяться, демонстрирует двойственную природу и потому выражается двойкой; свет как сочетание формы и материи — это тройка; а каждая сфера, состоящая из четырех элементов, есть четверка. Если все эти числа сложить, — пишет Гроссетест, — будет десять. Поэтому десять — это число, составляющее сферы универсума. Из этих соображений десять — это совершенное число во Вселенной, потому что каждое совершенное тело включает в себя форму, а следовательно единицу, материю, — следовательно двойку, сочетание того и другого (свет), т. е. тройку, элементы — четверку. По этой причине каждое совершенное целое это десять.

В трактатах епископа Линкольнского, где сама натуралистическая проблематика («О свете», «О тепле Солнца», «О радуге») требует, с нашей точки зрения, математических расчетов, так же мало математики, как и у Платона. И в этом проявляется специфика математического знания в средние века, которое, как и в античности, было частью философии и несло на себе печать ее особенностей. Математика как составная часть метафизического (философского) знания была, по Аристотелю, средством расшифровать смысл, вложенный Богом в универсум, который символизируется десяткой. Через символы математики можно было рассмотреть символические признаки вещей, их уподобления другим вещам видимого и невидимого мира.

В трактате «О свете» Гроссетест использует аристотелевскую терминологию: построение космоса излагается в категориях материи и формы. Гроссетест вводит и определенные новации по сравнению с Аристотелем. Материя у него не чистая потенция, как у Стагирита, а имеет право на телесность. Форм у епископа Линкольнского фактически две: спиритуальная (Бог) и телесная (свет). Что касается расположения и строения сфер, то здесь схоластик повторяет античного философа досконально.

Гроссетест является наследником Аристотеля и в той части своего учения, которое рассматривает движение. Это рассмотрение совершается в духе качественной физики Стагирита, в чем нетрудно убедиться, читая трактат «О тепле Солнца» (De calide soils). Тела стремятся, по мнению Гроссетеста, к центру Земли, как своему естественному месту: все тела, которые являются тяжелыми и движимы не непосредственно к центру Земли, движутся насильственно. Это низшие тела. Солнце и звезды как высшие тела находятся в круговом естественном движении не благодаря самим себе, а потому, что прикреплены к своим сферам и движутся вследствие движения своих сфер, подобно кораблю на реке, который движется вследствие движения реки (пример Аристотеля).

Названный трактат примечателен еще и тем, что в нем Гроссетест демонстрирует применение своего метода. Наблюдение за фактом, по терминологии Гроссетеста, называется резолюцией, что он и совершает, разложив, изолировав отдельные элементы феномена (описание рассеивания лучей на экваторе, в долинах и в горах). В начале трактата он также пришел с помощью дедукции к идее возникновения тепла посредством концентрации лучей. Соединение двух конечных результатов, по Гроссетесту, это метод композиции. Но это, с точки зрения Гроссетеста, не полная истина, ведь она достигнута естественным путем, при использовании резолюции и композиции. Более высокая истина в гносеологии Гроссетеста достигается озарением.

Гроссетест распространяет свою теорию света не только на неорганический мир и на жизнь, но и на теорию познания. Бог воздействует на мир посредством света, и душа человека, занимающая место, аналогичное месту Бога в макром мире, воздействует на чувства и на все тело также посредством света.

Гносеология Гроссетеста выглядит следующим образом: 1) знание (scientia) возможно без помощи чувственного восприятия; 2) отдельные люди обладают интеллигенциями, способными видеть в божественном свете и единичные вещи, и универсалии, минуя чувственный опыт и даже логические процедуры; 3) абстрактно-теоретическое знание является результатом преодоления влияния чувственных впечатлений от внешнего «мира»; 4) сравнительный анализ знания, полученного интеллигибельным путем и чувственным (через резолюцию и ком-

позицию), требует «экспериментального универсального метода» (*principium universale experimentale*).

Понятно, что здесь слово «экспериментальный» далеко от того смысла, который вкладывают в него современные исследователи. Как только мы начинаем исследовать более детально широкий (лингвистический, литературный, исторический) контекст «эксперимента», к которому обращается Гроссетест в своих работах, впечатление современности моментально испаряется без следа. Особенно явственно смысл *experientia* высвечивается в «Комментариях на небесную иерархию», где Гроссетест постоянно отмечает, что хорошие ангелы в отличие от людей не имеют «экспериментальной науки» греха, но владеют *scientia experimentalis* божественной сущности, в которой мы, люди, испытываем недостаток. Слова «*experientia*» или «*experimentum*» означают «попытка», «проба», «опыт», который формируется из чувственных представлений (*experientium oculorum* — воочию убеждающий).

Такое знание близко к античной доксе, т. е. знанию отдельных фактов, единичного, а не причин этих фактов, всеобщего и необходимого. В данном случае имеется в виду как внутренний, интеллектуальный, так и внешний чувственный опыт при господстве интеллектуального как высшего, его приобретение возможно лишь на пути устремления к богу как верховной истине. Поскольку, согласно Гроссетесту, истина каждой вещи состоит в согласии с ее основанием в божественном слове, ясно, что каждая полученная истина очевидна только в свете верховной истины, как цвет окрашивает тело только при свете, распространенном над ним. Неравноценность чувственного знания по сравнению с интеллигибельным, выстраивание иерархии истин — это одна из устойчивых тем средневековой гносеологии.

Как в свете вышесказанного оценить труды Гроссетеста, что нового он внес по сравнению со своими предшественниками, чем отличается Оксфордская школа от предшествующего и современного ей теолого-философского знания?

Как и другие схоластики, Гроссетест занимался комментаторством, он комментировал не только Священное писание, а и «Первую аналитику», «Этику» и «Физику» Аристотеля, труды Псевдо-Дионисия Ареопагита. Экзегетические упражнения были нужны Гроссетесту не для подтверждения Писания; он

был одним из тех, кто интересовался не только богословской, но и натуралистической проблематикой в рамках схоластического философствования. Принцип сакрализации природы, с одной стороны, устранял возможность идеи эксперимента, но с другой, превращал природу в абсолют, а значит приглашал к ее изучению, хотя и ограничиваясь созерцанием. Количество «физических» работ Гроссетеста не уступает метафизическим: помимо названных трактатов он написал «О линиях, углах и фигурах», «О цвете», «О сферах», «О движении небесных тел», «О кометах».

Как явствует из содержания трактата «О свете». Бог фигурирует у Гроссетеста как форма, не имеющая материи, а свет — как материализованная форма, достойная всяческого изучения. Свет как аналог божественного освещения выступает на первый план, а теологическая проблематика является как бы фоном, на котором развиваются натуралистические изыскания главы Оксфорда. Можно также сказать, что, опережая свою эпоху на несколько веков, он высказывал взгляды в духе будущего деизма: свет как материальная субстанция пронизывает все бытие, а Бог как чистая нематериализованная форма участвует лишь в создании световой точки, а далее построение универсума осуществляется естественным путем.

Гроссетест заимствует у Платона постулаты первичности души, врожденности идей, вторичности чувственного опыта, осознаваемого как бледное отражение бытия идей, учение об иллюминизме. Но у Аристотеля епископ Линкольнский почерпнул интерес к натуралистическому видению мира как хорошо упорядоченной иерархизированной системы «природ» (*naturaе*), постигаемых с помощью логического аппарата и математики.

Интересно, что Гроссетест считал Творца геометром, «сконструировавшим» универсум на основе простых и экономичных математических средств, что дало ему возможность в дальнейшем не вмешиваться в «мировую машину», интуиция епископа Линкольнского привела его к убеждению, что «математика является внутренней текстурой естественного мира, контролирующей его функции».

Натуралистическую традицию Гроссетеста продолжил его ученик и самый последовательный продолжатель **Роджер Бэкон** (ок. 1214—1294). Ему первому приписывают фразу «Знание — сила», так полюбившуюся исследователям науки Ново-

го времени. Современники называли его «удивительным доктором» (*doctor mirabilis*). Роджера Бэкона весьма интересовала «метафизика света», и он пытался смоделировать радугу в лабораторных условиях. Ему принадлежат несколько «сумасшедших» идей, на основе которых в Новое время были сделаны изобретения, повлиявшие на дальнейшее развитие европейской науки. Это идея подводной лодки, летательного аппарата, автомобиля. Наиболее известное произведение Р. Бэкона называется «Большой Труд» (*Opus Majus*). Независимость суждений и неортодоксальность взглядов монаха-францисканца привели его к заточению в тюрьму. Работы были сожжены. В тюрьме Р. Бэкон написал последнее большое сочинение «Компендий теологии».

Центральной фигурой в философии XIII столетия, несомненно, является **Фома Аквинский** (1225/26—1274). Он принадлежал к знатному роду в Неаполитанском королевстве и мог бы занять надлежащее ему место в светской иерархии. Но, получив классическое образование в бенедиктинском монастыре, в девятнадцать лет он принял решение вступить в орден доминиканцев и посвятить себя духовному служению, несмотря на протесты семьи.

В 1245 году он поступил в Парижский университет для продолжения обучения в области богословия. Там он получил степень магистра теологии и занялся преподавательской работой.

Ватикан обратил внимание на научную деятельность Фомы. Папа Урбан IV приказал ему приехать в 1259 году в Рим, предполагалось, что он станет главным идеологом римско-католической церкви, что, собственно, и осуществилось. В течение десяти лет, проведенных в Риме, Фома завершил «Сумму против язычников» (эту работу называют еще «Суммой философии»).

В 1269 году Фома вновь приехал в Париж, чтобы здесь в университетских кругах провозгласить и укрепить идеи папского католичества, чтобы одержать победу над латинскими последователями арабского философа Ибн-Рошда (Аверроэса). Он продолжает работу над начатой в Риме «Суммой теологии», пишет «Единство разума против аверроистов», создает комментарии к некоторым аристотелевским трудам. Фому Аквинского называли «ангельским доктором» (*doctor angelicus*), а в 1323 г. он был причислен католической церковью к лику святых.

В двух своих фундаментальных трудах «Сумма теологии»

и «Сумма философии» Фома попытался систематизировать современные ему воззрения на все стороны человеческого бытия и духа. Достаточно сказать, что в «Сумме теологии» рассмотрено около 3 000 тем. Одной из главных, занимавших ум Святого Фомы, была тема взаимоотношения теологии и философии.

В XIII веке стало совершенно ясно, что намеченное Абельаром размежевание философии и теологии стало свершившимся фактом, и проблема заключалась в том, чтобы соотнести их, выявить роль философии в рациональном обосновании теологии. И та, и другая представляются науками, т. е. системами знаний, основывающихся на определенных принципах. Но принципы философии и теологии не зависят друг от друга. Ряд истин теологии (троичность, воскресение, благовещение и т. п.) сверхразумны, другие поддаются рациональному обоснованию, прежде всего, существование Бога. Но сверхразумное (откровенное) и естественное знание не противоречат друг другу, так как истина одна. Познание рациональными средствами уступает Откровению только в быстроте постижения и в чистоте полученного знания: «... Знание о Боге, которое может быть добыто человеческим разумом, по необходимости должно было быть преподано человеку через божественное откровение, ибо истина о Боге, отысканная человеческим разумом, была бы доступна немногим, притом не сразу, притом с примесью многочисленных заблуждений...»

Для того, чтобы убедить сомневающихся в вере, нужно прибегнуть к философии, которая выполняет служебную роль, в частности, она может помочь доказать существование Бога, которое неочевидно. Поэтому человек должен для своего спасения постигнуть это тем путем, который для него более доходчив. Методы естественного постижения истины могут быть двойки. Первый путь — определить причину (propter quid), второй — познать причину через следствие (quia). Метод quia Фома Аквинский демонстрирует, выдвинув пять доказательств бытия Бога.

Первое доказательство состоит в том, что дается в опыте каждому человеку — в движении. Одно сообщает движение другому, другое третьему и т. д. Но невозможно, чтобы так продолжалось до бесконечности. Необходимо помыслить некий перводвигатель, который сам не движим ничем. Это и есть Бог.

Второй путь, также основанный на чувственных данных, обращается к производящим причинам, которые имеют свои следствия. Цель причин и следствий также не может уходить в бесконечность, поэтому «есть первая производящая причина, каковую все именуют Богом».

Третье доказательство исходит из понятий возможности и необходимости. Человеческий разум находит среди вещей такие, которые могут быть, а могут не быть. Для всех вещей такого рода невозможно вечное бытие, но также невозможно, чтобы все вещи были случайны. Должно быть нечто необходимое. И это необходимое должно иметь свои причины, которые не могут уходить в бесконечность, что ясно из предыдущего доказательства. Поэтому надо предположить некую необходимую сущность, которая не имеет внешней причины своей необходимости, но сама составляет причину необходимости для всех иных. Это есть Бог.

Четвертое доказательство касается степеней совершенства, истинности и благородства разных вещей. Чтобы определить эту степень, необходимо иметь некую сущность, которая будет предельной степенью всех благ и совершенств. И это, по мнению Аквината, Бог.

Пятое доказательство исходит из «распорядка природы». Все вещи в природе, лишенные разума, тем не менее устроены целесообразно. Отсюда следует, что их деятельность направляет «некто одаренный разумом и пониманием, как стрелок направляет стрелу». Следовательно, есть разумное существо, которое предусматривает цели для всего, что происходит в природе. Это разумное существо — Бог.

Пока речь шла о доказательствах бытия Бога, метафизика Аристотеля была хорошим помощником в аргументах Фомы. Но у Аристотеля были положения, которые не могли быть приняты Фомой, прежде всего это касалось догмата бессмертия души. Аристотель, его последователи в арабском мире, в частности Ибн-Рошд (Аверроэс), его последователи на латинском Западе, например, Сигер Брабантский, современник Фомы, утверждали, что душа умирает вместе с телом. Аквинату предстояло доказать обратное. Он полагал, что бестелесная душа сотворена Богом для каждого тела, всегда соответствует ему. Отстаивая эту точку зрения, Фома пользуется категориями Аристотеля: в человеке совпадают чувственная, умопостигающая

и вегетативная души. Умопостигающая или разумная душа выполняет роль формы, т. е. дает существование телу, одушевляя его. После смерти тела разумная душа остается субстанцией, состоящей из сущности и существования, т. е. акт бытия (существования), который создает не только материальную вещь, но и форму, решал проблему бессмертия души. Как чистая форма, независимая от тела, душа бессмертна. Некоторые потенции относятся к душе самой по себе как к своему субстрату: таковы мышление и воля. И потенции подобного рода по необходимости сохраняются в душе после разрушения тела.

Фома Аквинский возражает Сигеру, утверждающему, что душа является безличной субстанцией, свойственной всем людям. Аквинат считает, что каждый человек имеет одну форму, которая определяет его существо (чтойность). Для Фомы было сверхзадачей сблизить теологию и философию; для Сигера неприкосновенность догматов католицизма означала, что истины естественного знания ложны для теологии, т. е. вступала в действие теория двойственной истины. Эти споры прекратили прямые запреты в 1277 году парижским епископом Этьеном Тампье 219 положений Аристотеля, которые считались истинными среди латинских авероистов; по иронии судьбы запрещенными оказались и некоторые тезисы Аквината.

Фома Аквинский подобно Абельяру решал этические проблемы, с необходимостью возникающие в христианском вероучении. Это касается прежде всего таких этических понятий, как добро и зло. Фома полагал, что так как бытие, которое создано Богом, есть благо, то зло — это не-сущее, для него невозможно, поэтому, предположить причину, действующую через саму себя. Поэтому нельзя свести зло к первопричине — то, чего нет, не есть ни благо, ни зло. Зло, по выражению Фомы, ущербно-сущее, оно есть ущербность. Так как первопричина — это Бог, а он, соответственно, несет благо, то зло выступает как свойство-(акциденция) поведения человека. Человек должен нести ответственность за свое поведение, поэтому Бог наградил его свободной волей.

Вслед за Августином, Фома в своей теодицее (оправдании Бога) снимает с него ответственность за зло и возлагает эту тяжелую ношу на плечи несовершенного человека. Утешительно здесь то, что в человеке, по мнению Фомы, интеллект преобладает над волей, он благороднее воли. Человек хочет обре-

сти блаженство, а оно состоит не в акте воли, а в торжестве разума, устремленного к высшему благу. Так как человеку не дано знать всю полноту божественного Блага и совершенства, то человек, всякий раз выбирая, может ошибиться, но в этом и проявляется его свобода. Практический разум, ведая этическими проблемами, на опыте распознает добро и зло. Все, что соответствует разуму, — добро, что противоречит ему — зло. Благодаря Фоме Аквинскому эти идеи прочно внедрились в культуру западноевропейской традиции и просуществовали вплоть до середины XIX века, когда появился философский иррационализм Шопенгауэра, Ницше и др.

Рассмотрев общеэтические проблемы, Фома перешел к вопросам политическим. Он очень многое почерпнул из «Политики» Аристотеля, но постарался христианизировать основные политические положения древнего философа. Человек — общественное существо, и государство как целое логически предшествует всем частным интересам: благо общего выше блага каких бы то ни было его частей. Общественный порядок — отражение небесного порядка. Большинство занимается физическим трудом, меньшинство, люди умственного труда, должны управлять государством. И здесь первое место занимают священники. Их цель, как впрочем и высшая задача государства, — подготовить переход людей в потусторонний мир. Таким образом, государство носит теократический характер. Среди ряда форм государственного правления «ангелический доктор» выделяет монархию. Если монарх посягает на интересы церкви, он должен быть свергнут. Судьба философии Фомы Аквинского (томизм) общеизвестна, она стала официальной доктриной католицизма.

На исходе XIII века в философии появляется еще одно имя, значение которого выходит за рамки своей эпохи. Это был «тончайший доктор» (*doctor subtilis*) **Иоанн Дунс Скот** (1265/66—1308), он учился в Оксфорде, где в дальнейшем преподавал, читал лекции и в Сорбонне. Он также широко пользовался переводами Аристотеля, но томизм в ряде положений критиковал. Дунс Скот продвинулся дальше Аквината в формировании теории двойственной истины, предполагая, что теология должна распространяться прежде всего на мораль, т. е. теология практическая, в то время как философия теоретична, поэтому истины одной могут не совпадать с истинами другой. Он создает такое

теоретическое понятие, как бесконечное бытие — Абсолют, которое охватывает всю сферу действительности, в том числе Бога и его волю. Бог свободно творит мир, но знание не причина его творящей воли, как это полагал Фома, а условие. Ум дает возможность выбора, а выбирает воля, поэтому этот выбор случаен. На Дунса Скота, несомненно, большое влияние оказал Р. Гроссетест, и скорее не предметом своих интересов — природой, а методами резолюции и композиции и провозглашаемыми им принципами единообразия и экономии.

Этим методам и принципам следовал и **Уильям Оккам** (1300—1349). Он знаменит тем, что поставил точку в обсуждении концепции «двойственной истины». Как и Д. Скоту, Оккаму близки эмпирические тенденции в философии, восходящие к Гроссетесту и в конечном счете к Аристотелю. Прежде всего номинализм Оккама прямым образом продолжает спор Аристотеля с теорией идеей Платона, хотя в средневековом контексте аргументы Оккама, отрицающие самостоятельное существование идей, христианизированы. Универсалии, по его мнению, не существуют как самостоятельные сущности даже в Боге. Так называемые идеи (эйдосы) — это не что иное, как вещи, созданные Богом: «Нет необходимости в идеях, заставляющих его действовать. Требуется только знание самих идей, и это знание в любом случае идентично Богу, ибо Бог есть Бог, он знает все и ему не нужен разумный помощник, он сам знает то, что творит».

Знаменитая «бритва Оккама» также проникнута аристотелевским духом. Ее смысл выявляется из различных работ выдающегося английского схоластика и выражен в двух формулировках: «То, что можно объяснить посредством меньшего, не следует выражать посредством большего» и «Без необходимости не следует утверждать многое». Интересно, что из этих двух высказываний современники Оккама и последующая традиция вывели третье, которое сам Оккам не употреблял, но которое вытекает из его двух предыдущих: «Сущностей не следует умножать без необходимости». Вот это последнее означает упрощение ситуации, сведение сложных вопросов к простым, многих предположений к нескольким основным, что существовало в традиции Аристотеля, который считал «первую философию» наиболее «точной» или «строгой» из наук именно потому, что она «исходит из меньшего числа предпосылок».

Другое дело, что в эпоху Оккама этот призыв прозвучал как «намерение отсечь все воображаемые сверхчувственные оккультные элементы от физических проблем», т. е. от «естественного знания» (*scientia naturalis*). Этот призыв можно расценить как модификацию идеи двойственной истины, которая для Оккама формулировалась так: если понимать Бога как универсалию добра, как суперлатив благо, то «при таком понимании существование Бога не может быть познано естественным путем». Сама постановка вопроса сводит проблему к разведению двух сфер: сферы нравственной, где принцип добра возведен в абсолют, — это и есть теология, и сферу выводного знания через операцию *quia* и *propter quid*, т. е. через философию, высвобождая ее из теологических оков.

Определив существо *scientia naturalis* как знания, добываемого не через откровение, а естественным путем, Оккам задает вопрос: «Можно ли одну и ту же по виду и числу теологическую истину доказать в теологии и естественном знании?». Однако, однозначного ответа Оккам не дает. Он придерживается здесь антитетического метода мышления, когда задается вопрос, а затем даются два противоположных, противоречащих друг другу ответа, каждый из которых логически ясен и последователен. Один ответ Оккама: «Нет: ибо одна и та же истина не может быть получена в разных родах знания». Другой ответ: «Напротив: если одна и та же истина не может быть доказана в естественном знании и теологии, философия бесполезна для теологии». Итак, сформулирован парадокс, который демонстрирует наличие, по крайней мере, двух мнений.

Такая постановка вопроса Оккамом заостряла проблему двойственной истины, показала возможность существования естественного знания вне теологии, т. е. возвращала метафизику к ее первоначальному аристотелевскому содержанию.

Охарактеризовав Бога в качестве этического принципа и абсолюта добра и показав возможность отсечения этого принципа от философского знания, Оккам тем самым наметил тенденцию к объективизации знания, высвобождению его от этических оценок. Эта тенденция превратилась в Новое время в утверждение абсолютной ценности объективного познания как единственного источника истины, что исключало необходимость внешней оценки знания — этика изымалась из области естествознания, как не имеющая атрибута объективности. Только

в свете последних мировых войн ученые начали понимать, что производство знания не есть с необходимостью гарант добра — оно нуждается в ценностной ориентации.

§3. Мистическое направление

Мы остановились на ряде имен, принадлежавших к рационалистической тенденции развития средневековой схоластики. Но была еще очень мощная плеяда философов-мистиков, о которой необходимо коротко сказать. Мистицизм в средневековую эпоху начинается с «Ареопагитик». Сам термин «мистика» восходит к одному из разделов этого произведения — «Таинственная теология», — переведенного Эриугеной на латинский язык в IX веке.

Наиболее ярко мистицизм проявился в философии «воинствующего аскета», «религиозного гения» своего века **Бернара Клервоского** (1091—1153). Аббат монастыря в Клерво еще при жизни считался святым, после смерти был канонизирован. В светской истории известен как один из вдохновителей II крестового похода и как ярый оппонент и гонитель Абельяра. Бернар Клервоский был глубоко образованным человеком своего времени, хорошо знал как античную философию, так и Августина, но он подчеркивал свое равнодушие к философии, хотя ряд его проповедей и письменных сочинений содержит философскую проблематику. Тем не менее источником идей для него прежде всего является Ветхий завет и Евангелия. Он утверждал, что апостолы научили его искусству жить. Чтобы общаться с Богом, нужны, прежде всего, аскетизм и подвижничество. Он возвел мистическую практику в ранг образа жизни и проповедовал его всем. Его можно назвать теоретиком мистики. Он подчеркивал необходимость культивировать в себе любовь к Богу, предпочитал высокую эмоциональность спокойной рассудительности. Бернар Клервоский высоко ценил дух человека, но в этом духе он подчеркивал прежде всего смирение. Он различал 4 степени любви и 12 степеней смирения.

Однако из таких степеней наиболее высокая, — осознание ничтожности человеческого существования, а состояние человеческой души — экстаз, когда она, находясь в полном самозабвении, уподобляется Богу. Но Бернар Клервоский жил в XII веке, когда основной парадокс Нового завета теоретически

осмысливался: каким образом, признавая божественное предопределение, в то же время дать право человеку на свободу, ведь свободного выбора «не может быть как без согласия принимающего, так и без благодати дающего»? Добровольное согласие — свойство свободной души, такое согласие и есть воля, поскольку согласие может быть только добровольным. Бернар противопоставляет необходимость (предусмотренное Богом спасение человека) и свободу выбора как свободу от необходимости. «Ибо где необходимость, там нет выбора». Даже спасение, навязанное Богом человеку, не является благодатью, если оно не принимается человеком свободно.

В XIII веке наиболее значительным мистиком был **Бонавентура** (1217—1274). Его первоначальное имя Джованни (Иоанн) Феданца, он родился в Италии. По преданию, имя Бонавентура («Благое пришествие») он получил от самого св. Франциска Ассизского. Обучался в монастыре францисканцев, затем в Парижском университете, после окончания которого там же преподавал. Через несколько лет он получил почетный титул «серафического доктора» (уподобленного серафиму). В 1482 году причислен к лику святых, в 1587 году назван в числе пяти величайших учителей церкви. Одной из знаменитейших его книг стал «Путеводитель души к Богу».

Всякое познание человека — это познание Бога, и всякое опытное знание подчинено врожденному априорному, поэтому познание Бога осуществляется, скорее, через познание собственной души, чем через познание внешнего мира, а душа должна трудиться во время продвижения к Богу, это труд покаяния, молитвы, милосердных дел. Естественный разум человека приходит к пониманию существования Первопричины. Человеческий дух, состоящий из памяти, разума и воли, указывает на прообраз, на единство трех ипостасей Бога. Когда дух человека не искажен страстями и когда он преобразуется божественной благодатью, человек уподобляется Божеству. Если мы наделены интуицией, это значит, что вера наставница разума, и мы в каждой черточке мироздания видим «след Бога» и пробираемся к нему по этим следам. Форма всякой вещи, ее рациональная структура, делает ее постижимой для ума, ум убеждается в том, что в вещи присутствует логос, т. е. порядок и определенность. Как глаз видит свет, так ум созерцает умопостигаемые светлы — логосы вещей. Они, в свою очередь, лишь

отсветы формообразующего света, который сияет в божественных идеях. Человеческий ум, устремляясь к этому свету всех светов, хоть и не проникает за его оболочку, тем не менее всегда стремится его постигнуть.

Средневековые мистики были августинианцами с очень явственным элементом неоплатонизма. В эпоху зрелой схоластики в XIV веке несмотря казалось бы на очевидную победу рационализма, в частности метафизики и методологии Аристотеля, мистическая традиция не прекратилась, свидетельство тому философия Мейстера Экхарта.

Мейстер Экхарт (1260—1327) был последователем автора «Ареопагитик» и Бога рассматривал в их ключе. По Иоганну Экхарту (Мейстер означает мастер, учитель), Бог-Абсолют — это «бездонный колодец божественного Ничто». Ведь и у древних греков космос появляется из Хаоса. А как мы переводим древнегреческое слово «хаос»? Зияющая дыра, т. е. бездна, праснова бытия. По отношению к тому, что не он, Бог выступает как универсальная творческая активность. Бог во всем, и это осознает человек, или, как он говорит, «внутренний человек», т. е. человеческая душа. «В моей душе есть сила, воспринимающая Бога. Ничто не близко мне так, как Бог. Бог мне ближе, чем я сам себе», — пишет он. По Экхарту, душа не сотворена, она единосущна Богу, человеческая душа и божественная тождественны: «Божья глубина — моя глубина. И моя глубина — божья глубина». Основа души, как мы теперь сказали бы, подсознательное, — это «одно глубокое молчание». Человек судит о Боге как о личности по себе, но, по глубокому убеждению Экхарта, Бог безличен, он везде, поэтому вернее будет сказать не «Бог и сотворенный им мир», а «мир как носитель божественности». Из этого положения логически вытекали другие: слияние с безличным Богом — это освобождение от собственной личности и всего индивидуального; если Бог везде, и он безличен, то нет необходимости обращаться к нему с молитвой. Это противоречило ортодоксальным установкам церкви, ее литургическим служениям и вообще устраняло церковь как внешний формальный и даже насильственный институт.

Мистический пантеизм Мейстера Экхарта не отрицал важности человеческого разума, путь к пониманию бесконечности и непостижимости Божества идет не от невежества, а от знания. Позже кардинал и выдающийся философ Николай Кузан-

ский назовет это состояние ума «ученое незнание» (*docta ignorantia*).

Подводя итоги рассмотрения средневековой философии, мы можем сказать, что многие исследователи считают средние века веками мрака, темными страницами европейской истории, временем, когда культура как бы пошла вспять. Некоторые исследователи рисуют культуру средних веков как обрушенный мост, на противоположных концах которого стоят Аристарх Самосский и Галилей. Мы видим, что это не так. В какие бы противоречия ни впадала средневековая мысль, ее достижения велики, какие бы мистические картины ни рисовали одни средневековые ученые-монахи, другие подчеркивали разумность человеческой природы и логосность (осмысленность) поступательности движения человеческого разума к истине, добру и красоте и на этой основе к совершенствованию человека.

§4. Философия эпохи Возрождения

«Ренессанс», или «Возрождение», — важный этап в истории философии. Ренессанс в Европе (прежде всего в Италии) занимает период с XIV по XVI в. Само название эпохи говорит о возрождении интереса к античной философии и культуре, в которых начинают видеть образец для современности. Идеалом знания становится не религиозное, а светское знание. Наряду с авторитетом Святого писания признается авторитет античной мудрости. Вместе с тем происходит возрождение «истинной» христианской духовности. Идет переосмысление христианской традиции, появляются ревнители христианства, такие как монах Савонарола во Флоренции (1452—1498), резко протестующие против роскоши папства, извращения учения Христа клиром, зовущие к возрождению первоначального «апостольского» христианства.

Поэтому связывать эпоху Возрождения только с античным наследием неверно. Духовного и христианского в нем тоже было много. Главная особенность философии Ренессанса — антропоцентризм. Теперь не Бог, а человек поставлен в центр исследований. Место человека в мире, его свобода, его судьба волнуют таких мыслителей, как Леонардо да Винчи, Микеланджело, Эразм Роттердамский, Макиавелли, Томас Мор, Мишель де Монтень и другие.

Возникла новая система ценностей, где на первом месте стоит человек и природа, а затем религия с ее проблемами. Человек прежде всего природное существо. Отсюда другая особенность ренессансной культуры и философии — так называемая «секуляризация» — освобождение от церковного влияния. Постепенно все проблемы государства, морали, науки перестают рассматриваться всецело сквозь призму теологии. Эти области бытия обретают самостоятельное существование, законы которого могут изучаться светскими науками. Сказанное вовсе не означает, что религиозные проблемы, касающиеся бытия Бога, добра и зла, спасения души, забвты. Просто они не находятся более в центре внимания философии. Это время становления опытных наук, которые постепенно выдвигаются в ранг важнейших наук, дающих истинное знание о природе (Коперник, Кеплер, Галилей, Бруно и др.), что произойдет в самом конце эпохи.

Мыслителям Ренессанса присуще нежелание анализировать понятия, тщательно различая (как это делали схоласты) мельчайшие оттенки категорий. Они стремятся осмысливать сами явления природы и общества, а не спорить о дефинициях (определениях).

Большинство из них опираются на опыт и разум, а не на интуицию и откровение. Развивается и своеобразный скептицизм (Мишель де Монтень). На основе рационального создаются и первые утопии, рисующие идеальное государство, — «Утопия» Томаса Мора, «Город Солнца» Кампанеллы и другие.

Рассмотрим на конкретных примерах философских учений Ренессанса, как были реализованы вышеизложенные тенденции.

Петрарка Франческо (1304—1374) — выдающийся поэт, создатель знаменитой «Книги Песен». С его именем многие последователи связывают начало гуманизма в Европе, Петрарка ставит сознательную задачу поворота в философии к новой системе ценностей, поставившей в центр внимания внутренний мир человеческой личности в ее земном существовании, в ее поусторонней активной творческой деятельности.

Основные философские труды Петрарки следующие: «Моя тайна» (1342—1343), трактаты «Об уединенной жизни» (1346), «О монашеском досуге» (1347), «Инвектива против врача» (1352—1353), «Старческие письма» (1361), «Книга о делах повседневных» (1366).

Философские идеи Петрарки связаны с отрицанием схола-

стики как метода тогдашней диалектики, которая пыталась увести решение любых проблем жизни и науки к спору о понятиях и значениях слов-терминов. Такому методу должно противостоять научное знание, опирающееся на опыт и практику, накопленную человечеством.

Философия же это прежде всего наука о человеке, о его природе, жизни и смерти, путях развития человеческого общества. Истоки такой философии Петрарка видит в диалогах Платона. Петрарка не отрицает значимости Аристотеля и его логического метода, используемого схоластами. Но считает, что пустые силлогизмы не дают истинного знания и понимания смысла жизни. В конечном счете схоластика уводит человека от христианства, т. е. ведет к безбожию. Не менее важно отказаться от модного в то время аверроизма (от имени Аверроэса — арабского мыслителя средневековья), «натуралистического» течения в средневековой философии, принятого в университетах Падуи и Болоньи в Италии. Аверроизм вреден тем, что природе он изучает поверхностно. Аверроэс, по мнению Петрарки, знает, сколько волос в гриве льва и перьев в хвосте ястреба, но не знает природы человека, его смысложизненных ценностей и задач. Кому же нужна такая наука, такая философия? Важнее знать, ради чего мы рождены, откуда и куда идем, считает Петрарка.

Путь философии лежит через знания о человеке к знанию о мире. Знание, конечно, имеет источником Бога, знание идет от Бога, но источники мудрости не только в христианских или библейских книгах, они и в античном (языческом) знании и в трудах мусульманских ученых. Петрарка утверждал ценность человеческой культуры, человеческого знания, способного изменить мир к лучшему. Главное в человеке — его добродетель, активное проявление добрых начал. Подлинное благородство не в происхождении, а в добродетельной душе, в стремлении человека к знаниям «беседы с древними», в творческой деятельности, и в христианской вере.

Николай Кузанский (Кребс) (1401—1464) — выдающийся философ и теолог своего времени. Кардинал римско-католической церкви Николай Кузанский — родоначальник ренессансного платонизма. В своей философии отходил от ортодоксальных традиций средневековой философии и методов схоластики. Углубленное внимание к проблемам астрономии, космографии,

математики, интерес к античной философии, обращение к диалогической форме изложения ее проблем, высокая филологическая культура отличают мышление Николая Кузанского и позволяют отнести его систему к философии Возрождения.

Основные его труды: «Об ученом незнании» (1440), «О предположениях» (1440), «Книги Простеца» (1450), «Апология ученого незнания» (1449), «О вершине созерцания» (1464).

Николай Кузанский считал, что познание дано человеку Богом. Поскольку познание идет от Бога, а Бог непознаваем, то есть предел познания — это Бог. Наше человеческое знание конечно, а Бог — бесконечен, следовательно, конечное знание пытается понять бесконечность и бесконечного Бога. Возможно ли такое знание? Николай Кузанский говорит, что человеку свойственна идея Бога. Бесконечный Бог может мыслиться конечным человеком в виде предела. Бог — это предел, до которого мы можем знать, за этим пределом нет знания, но есть вера, есть осознание Бога. Поскольку Бог — это истина, то истина не познается, но осознается человеком. Получается, что путь человеческого познания ведет к «ученому незнанию», к отрицанию возможности постижения предельных божественных истин.

С другой стороны — Бог есть всеобщее, Бог — «максимум вселенной». Поскольку Бог проявляется в любой самой малой вещи, процессе, он и «минимум» Вселенной. Человек тоже (как Божие творение) является «малым миром», включающим «большой мир». Ведь человек стремится выйти за пределы своего «я», к своей наиндивидуальности и подойти к «всеобщему», т. е. к Богу. И человек всегда неповторим, индивидуален, лично уникален, чем и ценен. Человек, как и мир, есть движение противоположностей, человек и мир постоянно в развитии, в движении. У личности есть бесконечные перспективы для развития и саморазвития. Человеческий микрокосм отражает весь макрокосм, всю Вселенную. Тогда главное в жизни человека — это деятельность. Созерцательная жизнь становится невозможной, ибо человек — деятельное существо, и богопознание в указанных пределах идет через деятельность, через творчество личности.

В целях утверждения своих идей, Николай Кузанский применял геометрические термины и доказательства, имея образцом Платона и его школу, в которой геометрия была необходимым условием изучения философии. Интерес к античности,

уход от схоластических силлогизмов к диалектическому методу, гуманистическое понимание ценности человеческой личности у Николая Кузанского повлияли на его современников.

Пико делла Мирандола (1463—1494) — глубоко образованный аристократ, знавший древние языки, восточные языки и философию. Учился в Италии и Франции, в своем творчестве испытал влияние платонизма. Видный гуманист, смело выступивший против засилия схоластики и догматизма. В 1486 г. Пико опубликовал «900 тезисов для защиты на диспуте в Риме», которые открывались работой «Речь о достоинстве человека». Наиболее известны его трактаты «Гептапл» (толкование семи дней творения) (1489), «О сущем и едином» (1492), «Рассуждение против астрологии» (1494).

Новое понимание философии и места человека в мире. Пико трактовал известный христианский тезис о создании человека Богом по своему образу и подобию в свете идей античной философии. Человек — это центр Вселенной, «микрокосм», поэтому человек выше всех смертных существ и может творить свою собственную природу. Человек свободен, его свобода не ограничивается вмешательством Бога. Бог, создав другие творения, ограничил их строгими законами, которым они, безусловно, подчиняются. Не то с человеком. Бог создал человека свободным и разрешает ему самостоятельно творить свой образ. Человек имеет свободную волю, которая ограничена только «мировым порядком». Если человек преступает «мировой порядок», он теряет свое высокое достоинство. Конечно, воля Бога выше воли человека, но Бог не подавляет человека, его творческих возможностей, предоставляет ему свободу поступков и мыслей в рамках законов природы и общества, т. е. «мирового порядка».

Пико высоко ценил философию как путь к «естественному» счастью. Когда человек познает свою природу, свою деятельность, законы мира, пути к истине и благу, он «естественно счастлив». Есть и «сверхъестественное счастье» (высшее счастье), которое дается человеку путем веры. Человеку доступны все виды счастья. Сначала он через этику — науку о добре и зле очищается от своих пороков, затем совершенствует свой разум философией и, наконец, через теологию познает божественное. Важно, что философия совершенствует разум, позволяет достичь и сохранить человеческое достоинство и благо. Без фило-

софии нет человека, считал Пико, поэтому каждый человек должен заниматься ею. Изучение философии обеспечивает приход человека к добродетели, устраняет пороки.

Познание Бога и мира человеком. Основу достоинства человека Пико видел в способностях к творчеству и познанию законов «мирового порядка». Однако, высшие законы доступны через веру, через высшее откровение. Законы мира постижимы через разум. Особенно важно знать не только христианскую мудрость и античную философию, но и восточную мудрость, изложенную в арабских книгах, поучениях Гермеса Трисмегиста, а также Каббалу. Дело в том, что познание Бога связано не только с рациональной деятельностью, но и с деятельностью мистической и магической. Зная древнееврейский язык, Пико пытался объединить для познания Бога методы Каббалы (магические), методы аристотелевской логики и методы платоновской философии — диалектику. В целом, по мнению Пико, получится целостное знание, позволяющее проникнуть в законы природы и понять божественную суть.

Помпонацци Пьетро (1462—1525) — типичный представитель ренессансной университетской культуры и философских традиций модернизированного аристотелизма. Знание философии Аристотеля было его прямой служебной обязанностью «профессора» Падуанского, затем Болонского университетов. Однако Помпонацци выходит за рамки и аристотелевской традиции, и схоластики как в постановке проблем своей философии, так и в решении классических философских вопросов эпохи средневековья. Он считает, что Аристотель, как любой человек, мог ошибаться, и опыт Аристотеля гораздо важнее, чем его авторитет. «Доказывает опыт, а не Аристотель».

Основные труды Помпонацци: «Трактат о бессмертии души» (1516), «О причинах сверхъестественных явлений или о чародействе» (1520), «О фатуме, свободе воли и предопределении» (1520).

Помпонацци принимает идею человека-«микрокосмоса», «малого мира». Человек является особым миром, он может придать себе любые качества и свойства. Это не только свойства добродетели и интеллекта, но и низменные свойства (жестокость, коварство и пр.). Вместе с тем, человеку присуща особая нравственность, несводимая к явлениям в мире животных. Эту нравственность следует изучать. Соблюдать принци-

пы нравственности очень тяжело, почти невозможно для большинства людей. И здесь Помпонацци делает оригинальный вывод, утверждая, что нравственная жизнь больше сочетается с признанием смертности души, чем ее бессмертия. Если бы мы были добродетельны только из страха смерти, перед наказанием в «иной жизни», или из-за награды в «иной жизни», мы бы осквернили саму добродетель. Однако для Помпонацци бессмертие души — неоспоримая истина, но истина веры, а не разума. Отсюда идея о двух истинах в философии Помпонацци. Есть абсолютные истины, истины веры, истины Бога, непознаваемые разумом, и есть истины разума, основанные на данных чувств. Последние, это истины, которые вскрываются в процессе познания человеком реальности. Как правильно указывал известнейший отечественный философ А. Ф. Лосев — «Оригинальность Помпонацци заключается не в этом <...>. Оригинальность Помпонацци в том, что он проблемы теории познания трактует при помощи терминов морали и, следовательно, человеческой личности»*.

Душа человека — это главное в человеке, но душа смертна. Если человек умирает, душа этого человека сливается со всеобщим духом — Божеством, становится моментом надъиндивидуального разума.

Таким образом, человек упикален как телом, так и душой. Душа и тело человека неразрывно слиты. Следовательно, недопустимо дробление личности на душу и тело. Такая позиция рассмотрения проблем теории познания сквозь призму ценностей человеческого бытия является типично возрожденческой. Для Помпонацци существует Бог и божественное Провидение, и Бог ответственен за зло, творящееся в мире. Вместе с тем, в мире существует природная необходимость и Бог не должен ей мешать (он сам и есть эта необходимость). Следовательно, зло существует ради «Блага Вселенной» — считает Помпонацци. Зло — часть гармонии целого, зло носит частный характер, и Бог, получается по мнению Помпонацци, в конечном счете, не ответственен за зло. Из некоторых мест работ философа следует, что Бог есть безличное начало, являющееся гарантом природного закона.

Макиавелли Никколо (1469—1527) — самый известный

* Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения М., 1978 С. 360—362.

политический философ Европы, вплоть до сегодняшнего времени. Его работы и поныне актуальны. В своих основных трудах: «Государь» (1503—1515), «История Флоренции» (1520—1525), «Рассуждение на первую декаду Тита Ливия» (1513—1519) Макиавелли обосновал главные принципы исследования законов социума, в особенности политической сферы.

Философия истории дополняется у Макиавелли философией человека, формированием новых методов и принципов исследования основ управления государством. В своей работе «Государь» Макиавелли высказал новые идеи о государстве и политике, широко опираясь на труды античных историков, философов и современный ему политический опыт.

Государство имеет в качестве материала человека, а обычный человек имеет ряд качеств, на которые должен опираться здравомыслящий управленец. Эти качества, к сожалению, негативные: жадность, мстительность, изменчивость и т. д.

«Ведь о людях можно сказать, что они неблагодарны, изменчивы, трусливы перед опасностью, жадны до наживы», — пишет Макиавелли. Этот «человек толпы» и определяет существование государства. Опорой власти является сила, другой опорой служит умело создаваемый Культ личности» государя, третьей опорой выступает сильный бюрократический аппарат и т. д. Но в любом случае государство должно строиться с учетом реальных фактов и явлений. Главный факт состоит в том, что чем больше у государя власти, тем сильнее угроза ее потерять. Абсолютного властителя легко заменить на другого такого же. (Скажем, парламент заменить куда сложнее). Другой факт заключается в том, что политический компромисс, устраивающий всех, невозможен, поскольку интересы людей слишком различны. Значит, власти всегда угрожают те, чьи интересы задеты больше всего. Религия и мораль, по Макиавелли, — это только инструменты политики. Но жить государство по правилам религии или морали не может.

Политическая жизнь и политические решения должны приниматься только исходя из анализа самих политических фактов. Макиавелли при этом не отрицает ни религии, ни морали. Просто у политики свои законы, государь не частное лицо, и то, что недопустимо в личной жизни, в семье (ложь, насилие, жестокость, вероломство), — вполне допустимо в политике.

Мор Томас (1478—1535) — политический деятель, лорд-канцлер Англии (1529 г.), историк и философ. Выступив про-

тив Реформации в Англии, был казнен королем Генрихом VIII. Друг Эразма Роттердамского, знаток античности и современных ему трудов гуманистов, Томас Мор проводил принципы ренессансной мысли в своих основных произведениях «История Ричарда III» (1512); «Золотая книга столь же полезная, как забавная, о наилучшем устройстве государства и о новом острове «Утопии» (1516). Эта книга, сокращенно «Утопия», принесла Морю всемирную известность. Как страдалец, принявший смерть за католическую религию, папой Пием XI в XX веке Мор был провозглашен святым.

Слово «Утопия» дословно переводится с греческого как «место, которого нет». Столица Утопии называется «Амаурото», переводится как «исчезающая». Этими названиями Мор подчеркивает нереальность «наилучшего» идеального государства, расположенного на острове Утопии. Главная идея нового общества у Мора — это отсутствие частной собственности. Следуя греческому философу Платону, Мор утверждал, что собственность разобщает людей, а общность имущества объединяет их. В идеальном государстве Мора нет социального неравенства, все одинаково трудятся по шесть часов в день, остальное время посвящено семье, учебе, развлечениям и отдыху. В «Утопии» разрешены любые религиозные культы, но запрещен атеизм, так как он ведет к безнравственности. Мор считает, что производить важнее, чем потреблять, и ратует за уравнительный подход везде, даже в сфере быта. Одна и та же одежда, еда, развлечения и пр. Подчеркивается значение духовности, духовных удовольствий. В целом, человек Мора нивелирован и почти полностью управляется государством с колыбели. Государство определяет воспитание детей, брак, религию, досуг и т. д.

Вместе с тем, цель формы коммунистического общества Утопии — свободное развитие граждан, прежде всего, развитие интеллектуальных и артистических способностей, и совершенствование собственных знаний и умений. Правда, у этих добродетельных граждан есть рабы. Эти рабы — преступники, поставленные обществом на тяжелые работы. Рабы необходимы, считал Мор, и как отрицательный пример для подрастающих поколений. Другая цель общества и человека Мора — счастье. Мор анализирует греческую этику стоицизма, эпикуреизма и считает, что счастье не может быть в аскетизме, в «суровой и недоступной» добродетели. Счастье в удовольствии гвор-

чества, познания, удовольствиях здорового тела. Пьянство, разврат, лень отвергаются обществом, а некоторые из них наказуемы как пороки.

Монтень Мишель де (1533—1592) — французский дворянин, мэтр г. Бордо, сторонник короля Генриха IV. Монтень придерживался философии скептицизма, которая, ему казалось, полнее отражает дух эпохи, где познание истины все чаще относили к числу человеческих самообманов и где не было господства ни одной философской системы. Пестрое многообразие философских взглядов показывает не богатство мысли, а интеллектуальное бессилие человека, обусловленное его природой. Основная работа Монтеня «Опыты» (1580) осталась его единственным шедевром, который он переделывал от издания к изданию всю жизнь. В отличие от большинства трудов ренессанских мыслителей «Опыты» произвели огромное влияние на философию и культуру последующих веков в Европе. «Опыты» — одно из наиболее читаемых произведений и по сей день.

Философия в жизни человека

Монтень писал свою работу на французском языке, порвав традицию использования латинского языка как единственно приемлемого и общепринятого языка науки того времени. Это не случайно. Монтень хотел приблизить философию к человеку и его проблемам, к жизни в целом. Он противопоставляет свою «веселую» жизненную философию схоластическому мудрствованию. Схоластика, оторванная от жизни, нацеленная на анализ понятий, толкование текстов, построение абстрактных умозрительных систем, не может быть признана истинной философией. Схоластика не может научить ни жить, ни умереть. Истинная философия учит жить достойно, а значит, и умереть достойно, так как смерть — изнанка жизни. Философия учит свободе; человек свободен тогда, когда следует законам природы, потому что он — природное существо. Человек — часть природы. Сам себя человек считает венцом творения и любимцем Бога.

Однако, этот антропоцентризм, по мнению Монтеня, никак не подтверждается. В человеке есть искра разума — искра Божия, но это не костер. Человек чаще ошибается, чем познает истину. Величие человека скорее в том, чтобы осознать себя не господином, а частью природы, частью всего живого, существующего в гармонии с миром. В центре философии должна стоять наука о добре и зле — мораль. Изучая мораль, говорит

Монтень, мы видим, что она р е л я т и в н а , зависит от культуры, воспитания человека, эпохи, в которой он живет, и пр. Конечно, человек должен стремиться к добродетели, но в чем состоит добродетель? Добродетель не может состоять в монашеском аскетизме и в стремлении к загробной жизни. Добродетель состоит в жизни, согласной с законами природы.

Надо стремиться к любви и счастью, к покою души, к комфорту тела. Поскольку смерть неизбежна, а бессмертие души проблематично, не стоит из-за догм веры жертвовать полной жизнью. Нельзя быть жестоким ни к другим, ни к самому себе. Жизнь обязательно включает страдание, не следует его умножать искусственно, но не следует его страшиться, жить по таким правилам — это значит жить достойно человека, считает Монтень.

Знания и вера

Скептицизм Монтеня не означал принижения разума, или атеизма. В Бога Монтень верил, но знания божественных истин не допускал. Дела веры выше разума, следовательно, вера вне разума, а философия не служанка теологии, но самостоятельное знание. Разум человека могуч и велик. Разум выше авторитетов и догм церкви, выше обычаев. Но разум не всемогущ. С одной стороны, разум ограничен верой. С другой стороны, разум ограничен органами чувств. Познание человека ограничено эпохой, полно заблуждений и устоявшихся мифов и предрассудков.

В главе «Апология Раймунда Себундского» (реально жившего теолога 15 века, испанца, чьи труды Монтень перевел в молодости) высказана идея разумного скепсиса. Суть ее в том, что несмотря на ограниченность разума, другого пути для науки нет. Разум все проверяет, и себя самого. Постоянно сомневаться в своих знаниях — нормальное состояние ученого. «Что я знаю?» — вот лозунг Монтеня. Знание — всегда процесс, а не догма. Там, где есть догмы, нет науки, но возможно откровение и вера. Сомнение должно пронизывать человека. Без сомнения, без скепсиса, знание будет «самоуверенным» и «самоудовлетворенным».

Интересно, что Монтень для подтверждения своих взглядов более трех тысяч раз ссылается на древних авторов. Хотя цитирование применяется не в виде аргументов «за» ту или иную точку зрения, а как фиксация совпадения взглядов Монтеня и античных философов.

Глава 3. Философия Нового времени (XVII — середина XVIII в.)

§1. Ф. Бэкон

Бэкон Френсис (1561—1626) при жизни был известен своим соотечественникам больше как высокопоставленный государственный чиновник, чем как ученый и философ. В 23 года он избирается в английский парламент. А с 1603 по 1618 год сделал блестящую карьеру, дослужившись до высшего государственного поста — лорд-канцлера Англии. Правда, на этом поприще Бэкон и сильно пострадал. В 1621 году по обвинению во взяточничестве он был заключен в королевскую тюрьму. Вскоре бывшего лорд-канцлера освободили, но ему было запрещено занимать впредь какие-либо государственные должности.

Карьеру философа Бэкон начал в том же 1584 году, когда стал заниматься государственной деятельностью. В этом году он написал свое первое философское сочинение «Величайшее порождение времени», которое, правда, не сохранилось. Под «величайшим порождением времени» начинающий философ и одновременно член парламента имел в виду **науку**. Восхваление науки он продолжил в трудах с характерными названиями: «Похвала познанию» (1592), «О прогрессе учености» (1605). А в 1620 году появился труд, который считается главным философским сочинением Бэкона, — «Новый Органон». В нем было предисловие, в котором автор излагал план грандиозного сочинения под названием «Великое восстановление наук».

Если сравнивать названия первых работ и последних, то легко видно, что от похвалы и превозношения наук Бэкон, похо-

же, переходит к какой-то отрицательной оценке их. Действительно, если науки заслуживают только похвалы, зачем надо их восстанавливать? Под «восстановлением наук» Бэкон понимал всестороннюю реформу существующего в его время знания. Необходимость радикальной реформы наук философ обосновывает двумя главными аргументами.

Во-первых, тщательный анализ истории знания, образованности, просвещения убедительно показывает, считает Бэкон, что наука занимает не рядовое, а особое место даже среди самых важных дел людей. Так, например, великие государственные деятели древности созданием государств и учреждением более совершенных законов хотя по праву и очень прославились, но принесли пользу только своим соплеменникам. А великие изобретатели, скажем, лука, колеса, плуга, гончарного круга и т. п. принесли пользу **всем людям** и на все времена. А ведь изобретения невозможны без знания. Поэтому Бэкон и говорит, что плоды науки, подобно дарам солнца, приносят пользу всему человеческому роду и вечны во времени и бесконечны в пространстве. Установив таким образом место науки в составе человеческих дел, Бэкон разработал **идеал науки** — представление о назначении науки в жизни человеческого рода согласно ее сущности. Наука должна приносить пользу всем людям без исключения, увеличивать силу и могущество человека, избавить человека от нищеты, лишений и болезней.

Во-вторых, Бэкон устанавливает также, что на протяжении всей истории человечества знания и науки выполняли эту свою великую миссию только иногда и лишь случайно. В основном же науки большей частью были и остаются плодовитыми в спорах и бесплодными в делах. Такое их состояние Бэкон называет «детством науки». Грандиозная реформа, которую задумал Бэкон, и была рассчитана на преодоление этого «детства науки» и на то, чтобы поставить науку на то место, которое она должна занимать согласно своему идеалу. Естественно, чтобы преодолеть бесплодность науки, надо установить причины этого плачевного состояния. Бэкон приходит к выводу, что таких причин по крайней мере три.

Главная состоит в том, что до сих пор ученые мало уделяли внимания изучению познавательных способностей человека. Поэтому они не знали достоверно, как осуществляется процесс познания и никак не контролировали его. Из-за этого по-

знание осуществлялось стихийно, постепенно, непоследовательно, что и было основной причиной детского характера науки. Не зная и не замечая, что ум человека много привносит от себя в познание вещей*, ученые вместо познания вещей такими, каковы они сами по себе, измышляли всевозможные фантазии о них. Отсюда вытекает вторая причина. Не зная, как действуют познавательные способности человека, ученые не смогли снабдить их надлежащими орудиями познания. Именно потому, что познающий человек не был вооружен искусными и эффективными орудиями познания, оно и осуществлялось стихийно, бесконтрольно и открывало истину только случайно. Наконец, третья причина была в том, что ученые изучали не то, что следовало изучать в первую очередь. Все источники жизни человек берет из природы. Поэтому и познание должно начинаться с изучения природы, формулирует требование Бэкон.

Если известны причины плачевного состояния наук, то ясен и путь выхода из такого положения. Проще всего, как это очевидно, устраняется третья причина. Ученым надо лишь понять, что наука — достоинейший и важнейший вид занятий и что создать истинную и плодоносную науку можно только поставив во главу угла изучение природы. Для устранения первой и второй причин Бэкон разрабатывает очень оригинальное учение о познавательных способностях человека и орудиях познания. Процесс познания, объясняет Бэкон, осуществляется в два этапа. Начинается он со свидетельства наших чувств (органов ощущений). До и без «осведомления чувств» познание природы невозможно. Второй этап — разум, — выносит суждения о данных чувств, устанавливая причины (формы) явлений (натур).

При этом надо учитывать, то чувства обладают двумя недостатками. Прежде всего они многое не замечают в явлениях природы. Например, из-за слишком больших или малых размеров, скорости и т. п. Устраняется этот недостаток довольно легко. Достаточно применить линейку, весы, микроскоп и другие мерители. Но у чувств есть вторая, значительно более се-

* Бэкон такие привнесения называл «идолами» и выделял четыре рода их: идолы рода, идолы пещеры, идолы рынка, идолы театра. Причем первые два рода являются врожденными и от них нельзя избавиться. А последние два — приобретенные, — хотя и преодолеваются, но с большим трудом.

резный недостаток. Дело в том, что они в принципе обманывают человека. Как выражается сам Бэкон, дают предмет не по аналогии мира, а по аналогии человека. Бэкон имеет в виду, что все так называемые чувственные качества (цвета, вкусы, запахи, звуки, тактильные ощущения) не существуют в самих предметах. Например, звук возникает от колебаний предмета, которые передаются воздухом на ушную перепонку. Но сам звук существует не в предмете и даже не в ухе, а в душе человека. Так же точно цвет, теплота и прочие качества. Это явление Бэкон называет «великим обманом чувств». Избавить чувства от этого недостатка невозможно.

Для этого надо использовать специально придуманные и хорошо организованные **опыты**. Смысл подобных «опытов» состоит в том, что в ходе их проведения один предмет природы сталкивается с другим предметом природы. А ученый фиксирует результат. В простом наблюдении осуществляется диалог человека и природы. А в специально придуманных опытах начинает звучать «монолог» самой природы. Успех или неуспех такого «опыта» есть **практическое дело**. Поэтому «опыты» как инструмент познания, считает Бэкон, не только устраняют «обман чувств», но и точно соответствуют главному назначению науки — приносить пользу для практики, подчинять природу интересам человека.

Понятие специально придуманных и хорошо организованных опытов как инструмента познания природы и источника истинного знания очень важно для понимания учения Бэкона. Оно составляет суть бэконовского эмпиризма. **Бэкон не доверяет чувствам** как источнику знания. Они **всегда обманывают**, констатирует он. В то же время без них познать природу невозможно. Это противоречие (или гносеологический парадокс) и снимает понятие «специальных опытов», современное название которых — **эксперимент**.

Ум как второй и завершающий этап познания тоже имеет два недостатка. Он, во-первых, быстро отрывается от данных чувств, от опыта. А во-вторых, из-за этого и из-за плененности «идолами» привносит многое от себя в познание природы. Чтобы ум занимался только осмыслением данных чувств и «опытов», Бэкон рекомендует использовать **новую индукцию**. Суть ее в том, что она представляет собой набор процедур, обеспечивающих строгую фиксацию данных наблюдений и опытов

(экспериментов), располагая их так, чтобы стало очевидным, какие явления — причины, а какие — следствия.

Если подвести итог учению Бэкона о науке, познавательных способностях, то очевидно следующее. Бэкон теоретически обосновал идеал исторически нового типа знания — экспериментально-индуктивного естествознания, задача которого дать знание, приносящее пользу людям, подчиняющее природу человеку. Исследуя проблему, как возможна такая наука, Бэкон разработал оригинальную теорию познания, в которой впервые в истории западноевропейской философии использовал понятие **объекта** («вещь сама по себе») и **субъекта** («ум сам по себе»). Наконец, Бэкон буквально изобрел совершенно новое понятие опыта, в силу чего стал основоположником не только новоевропейского эмпиризма, но и всей новой философии. Он был и остается одним из самых авторитетных и знаменитых философов XVII века.

§2. Р. Декарт

Декарт Рене (1596—1650) — основоположник новоевропейского рационализма. В течение XVIII—XIX веков историки весьма единодушно считали его основоположником всей новоевропейской философии. Эта точка зрения весьма популярна и в наше время. Конечно, тщательное продумывание и сопоставление его взглядов с учениями старших современников, особенно Фр. Бэкона, показывает, что Декарт хотя и оказал мощное воздействие на всю историю новоевропейской философии и культуры, тем не менее здание самой новой философии закладывал с одной стороны. А именно, он был основоположником новоевропейского рационализма. Декарт был также и крупнейшим математиком своего времени.

Образование Декарт получил в лучшей школе Европы того времени (Коллеж-ройаль в г. Ла Флешь). И уже в школе он пришел к выводу, что все знания и науки недостоверны и бесполезны в жизни. Но Декарт страстно любил истину, поиск и созерцание которой он считал благороднейшим занятием человека и высочайшим наслаждением. Однако главное, что должно давать обладание истиной (совершенное знание), это обеспечение человека всем необходимым в жизни, сохранение и укрепление здоровья людей и указание добродетельного и бла-

того образа поведения. Совершенное знание этих трех вещей (достаток, здоровье и добродетельность) Декарт и называл мудростью. Как видим, отношение Декарта к современным ему наукам, а также понимание назначения знания очень роднит его с Бэконом. Но в объяснении того, каков источник истинного знания и как его добыть, Декарт выработал позицию, противоположную взглядам Бэкона.

Возлюбив истину, Декарт с юных лет загорелся страстью найти способ отличать истинное от ложного. Этой проблеме посвящены большинство его сочинений. В 1628—1629 гг. он писал трактат «Правила для руководства ума», который не окончил и не опубликовал. В 1637 г. появилось первое печатное сочинение Декарта «Философские опыты», в котором главной была работа «Рассуждение о методе». В 1641 году была издана знаменитая работа Декарта «Метафизические размышления», которая бурно обсуждалась и вызвала многочисленные споры. Главное философское сочинение Декарта — «Начала философии» — вышло в 1644 году. А в 1649 г. Декарт опубликовал дополнение к «Началам философии» — трактат «О страстях души».

Многие сочинения Декарта написаны с элементами интеллектуальной автобиографии. Он сообщает читателям, что еще в школе принял решение не искать больше никакой науки, кроме той, которую найдет в великой книге мира или в себе самом. Для изучения мира он отправляется путешествовать и очень скоро находит, что для отыскания истины в мире мнений людей и в их жизни нет надежного критерия истины. Поэтому в повседневных делах, заключает Декарт, достаточно руководствоваться только вероятными предположениями. Затем Декарт принял решение изучить также и самого себя. Соединив итоги самоизучения с опытом изучения мира, Декарт получил, по его словам, половину своей философии, суть которой сводится к следующим положениям: 1. В отыскании истины нужно руководствоваться только разумом. Нельзя доверять ни авторитету, ни обычаям, ни книгам, ни особенно чувствам, т. к. они часто обманывают нас. 2. Поэтому надо отвергнуть все прежние знания и мнения, а на их место поставить или вновь добытые, или старые, но проверенные разумом. 3. Отыскать истину можно только правильно применяя разум, т. е. располагая правильным методом.

Обратим внимание, что здесь начинаются существенные расхождения во взглядах Бэкона и Декарта. Общие оценки состояния знания и его задач у обоих мыслителей почти дословно совпадают. Но по вопросу, что делать дальше, они вырабатывают по сути противоположные позиции. Бэкон хотя и не доверяет чувствам, но считает, что без их осведомления познать природу невозможно. Поэтому он ищет средство исправить их обман и находит его в эксперименте. А Декарт полагает, что раз чувства обманывают, то их вообще нельзя принимать в качестве начал познания. Обман может привести только к обману. Поэтому он формулирует строгое требование: единственное, чем следует пользоваться в познании истины, есть один только разум, который извлекает знания из себя самого. В этом суть рационализма Декарта.

Дальше Декарт занимается поиском эффективного метода для управления разумом. Будучи математиком, он обдумал вначале возможность использовать в качестве правил для руководства ума успешно развивавшиеся в его время алгебру и геометрию. Но увидел, что в качестве универсального метода математические правила не годятся, так как перегружают ум мелкими деталями и сложной символикой. И он пришел к выводу, что для отыскания истины разуму достаточно пользоваться, неукоснительно соблюдая, всего четырьмя правилами: 1) принимать за истинное только такое знание, которое не дает никакого повода к сомнению; 2) разлагать сложные проблемы на предельно простые элементы; 3) выстраивать затем из этих простых элементов строгую последовательность (даже если и кажется, будто такой последовательности не может быть); 4) составлять полные без всякого исключения перечни этих элементов. Декарт писал, что неукоснительное соблюдение этих правил помогло ему очень быстро овладеть не только многими готовыми математическими знаниями, но и открыть совершенно новые. Однако применить эти правила для создания философии, более достоверной, чем существующая, он решился только после девяти лет тренировки в области математики и других более легких занятий.

Прежде чем приступить к построению своей (второй половины) философии, Декарт описал, что она представляет собой вообще. Философия есть система знаний, которую можно сравнить с деревом. «Корнем» этого дерева является метафи-

зика. «Ствол» — физика. А ветви и крона — остальные науки, которые сводятся к трем главным: медицина (обеспечивает здоровье людей), механика (дает знания, применяемые в обустройстве быта) и этика (знание об условиях добродетельной и благой жизни). Как в дереве ствол, ветви и плоды не могут вырасти и приносить пользу до и без корня, так и науки не могут сформироваться до и без метафизики. Метафизикой со времен античности называют философскую дисциплину о первых началах и высших причинах всего существующего. Декарт, по сути, не отходит от этого понимания, называя метафизикой исследование Бога, души и начал совершенного познания. Но если метафизика в целом так важна для системы наук, то насколько же важным будет первое начало самой метафизики.

Декарт считает, что найти такое начало — важнейшая задача философа, и осуществлять его поиски надо с предельной тщательностью и строгостью. Процедура, при помощи которой, по мнению Декарта, единственно может быть обнаружено первое начало метафизики, и есть знаменитое «картезианское сомнение». Для того, чтобы отыскать самое первое и абсолютно истинное положение, считает Декарт, надо сначала усомниться абсолютно во всем. И сомнение здесь означает не колебание, а решительное отбрасывание того, что дает повод к сомнению. Поэтому «картезианское сомнение» может быть названо радикальным. Сомневаться надо не хаотично, а строго последовательно, начиная с того, что «обманывает» прежде всего. Декарт считает, что таковы наши чувства, которые говорят нам о существовании внешних вещей. Поэтому мы считаем, что внешнего мира нет. А что же после этого остается? Только сам человек с его познающим умом.

Какие же знания остаются в уме? Прежде всего это образы (воображение). Но они связаны с чувствами, поэтому отбрасываем и их. После этого из знаний у нас остаются только понятия, среди которых важнейшие — математические. Они тоже дают повод к сомнению, так как многие люди ошибаются в математических расчетах. Поэтому отбрасываем и математические истины. Наконец, осталось усомниться и в собственном существовании. Ведь мы слышали, говорит Декарт, что существует Бог, который создал нас. А вдруг Он не праведен, а обманщик, и создал нас такими, что мы заблуждаемся даже насчет собственного существования. В этот момент, когда мы пыта-

емся представить несуществующими даже нас самих, и возникает усмотрение истины, что отбросить собственное существование мы не можем. Ведь сомневаясь в собственном существовании, мы не можем «отбросить», устранить самое действие сомнения. А сомнение есть наша мысль.

Мысль же не может существовать без того, кто мыслит. Так Декарт получает свое знаменитое положение «мыслью, следовательно существую». Что же позволяет, спрашивает Декарт, считать данное положение абсолютно истинным? И отвечает: только его ясность и отчетливость. Следовательно, ясность и отчетливость и есть настоящий критерий истинности знаний. Ясные и отчетливые положения (идеи, понятия) доставляет нам действие ума, которое Декарт называет интуицией. Интуитивные понятия просты, самоочевидны и не требуют доказательств, хотя и не приходят сами собой. Чтобы интуиция осуществилась, как раз и надо разложить сложную проблему на простые элементы. А сложные знания ум приобретает при помощи другого своего действия — дедукции. Дедукция — способность ума устанавливать связь между двумя интуитивно ясными положениями. Кроме интуиции и дедукции ум не должен допускать ничего.

Итак, Декарт выработал для европейской философии позицию рационализма, основные положения которой во многом определяют философские поиски и в наше время. Они суть следующие. 1) Истинное знание может быть получено только из ума. 2) Ум есть духовная сущность, которая действует независимо от тела (дуализм Декарта). 3) Ум осуществляет познание только благодаря тому, что прежде осознает сам себя (самосознание). В этом смысле роль Декарта в истории европейской философии переоценить невозможно.

§3. Т. Гоббс

Гоббс Томас (1588—1679) был выходцем из престолярства. Тем не менее он закончил лучший в Англии того времени Оксфордский университет. Помогли ему туда поступить очарованные его необычайными способностями дядя и школьный учитель Латимер.

Гоббс закончил Оксфорд в 1608 г. со степенью бакалавра,

но от карьеры университетского преподавателя он отказался и стал домашним учителем барона Кавендиша. В семье знатных и богатейших дворян он познакомился со многими знаменитостями того времени, в частности с Бэконом, мысли которого Гоббс записывал под диктовку. А Бэкон говорил, что Гоббс лучше всех понимает его мысли. Трижды Гоббс вместе со своим воспитанником посещал Европу. В четвертый раз он отправился в Париж в эмиграцию (1640—1651). Здесь Гоббс ведет очень активную жизнь: пишет труды, участвует в собраниях, проводит дискуссии по актуальным темам. В это время Гоббс приступает к работе над главным своим трудом «Основы философии», который делился на три части: «О теле», «О человеке», «О гражданине». Великая смута на родине, неисчислимые жертвы гражданской войны заставили Гоббса начать свой труд с конца.

В 1642 г. он опубликовал трактат «О гражданине», надеясь, что разъяснение прав верховной власти будет способствовать прекращению гражданской войны. Но война продолжалась, и в 1645 г. Гоббс написал еще одно, самое знаменитое свое сочинение на эту тему — «Левифан...». «Основы философии» Гоббс закончил уже на родине. В 1655 г. был опубликован трактат «О теле», а в 1658 г. «О человеке». В 1668 г. Гоббс опубликовал большую работу по истории гражданской войны в Англии «Бегемот, или Долгий парламент». И уже в очень солидном возрасте Гоббс перевел с древнегреческого на английский и издал поэмы Гомера «Одиссея» и «Илиада» (1677).

Гоббс начал свою карьеру знаменитого философа с полемики с Декартом по поводу его «Метафизических размышлений». Ее суть заключалась в вопросе о природе мыслящей вещи и об источнике наших знаний. Декарт настаивал, что действия мышления осуществляет вещь, которую обычно называют «я», и что я не есть тело, а духовная сущность. Она никак не взаимодействует с телами и все знания находит в себе самой в виде зародышей», или «врожденных идей». Гоббс нашел серьезные изъяны в рассуждениях Декарта и сформулировал положение, что, вероятнее, действия мышления осуществляет тело при помощи органов ощущений, через которые извне и поступают знания.

Полемика Гоббса и Декарта показала, что новая философия в самом своем истоке разделилась на два направления:

эмпиризм и рационализм. Выделяя суть во взглядах эмпириков и рационалистов, можно дать следующие определения этих направлений. Эмпиризм — течение *нововропейской философии*, представители которого по вопросу об источнике наших знаний выработали и обосновывали позицию, что все знания происходят из внешнего опыта через органы ощущений человека. Рационализм, наоборот, — течение, представители которого разрабатывали теории, обосновывающие положение, что через органы ощущений истинные знания поступать не могут, и все знания имеют своим источником исключительно ум человека.

Гоббс был выдающимся мыслителем и самым последовательным эмпириком потому, что, он разработал тщательно продуманную и очень стройную теорию познания и пытался объяснить с точки зрения эмпиризма весь действительный мир: природу, человека и общество. Очень оригинальным и интересным является учение Гоббса об обществе.

Важное место в этом учении занимает понимание философии, которое он излагает в первой главе своих «Основ». Вообще философия, считает Гоббс, есть естественный человеческий разум, который усердно изучает дела Бога, чтобы найти правду об их причинах и следствиях. В этом смысле она врождена каждому человеку, так как всякий рассуждает о каких-нибудь вещах. Но в случае длинных рассуждений многие сбиваются с пути, потому что им не хватает правильного метода. Поэтому философия в собственном смысле определяется как познание, достигаемое посредством правильного рассуждения и объясняющее действия из известных нам причин и, наоборот, возможные причины из известных нам действий. Поэтому хотя восприятие (образы, полученные от ощущений) и память (сохраненные образы) и являются знанием, к философии не относятся, т. к. они получены без рассуждения.

Цель философии — использовать к нашей выгоде предвидимые ею действия. Роль такой философии хорошо выявляется при сравнении народов Европы с народами Америки. Первые ушли далеко вперед в *строительстве, плавании, производстве орудий*. И все это было бы невозможно без философии. А польза философии морали и государства проявляется в том, насколько страдают народы Европы от войн, насилия, несправедливости. Хорошая философия государства, основателем кото-

рой Гоббс считает себя, обязательно приведет к огромным выгодам и в этой сфере.

Предмет философии — всякое тело, возникновение которого может быть объяснено посредством научных понятий, в котором происходит соединение и разделение. На основе своего определения философии Гоббс исключает из нее метафизику, теологию, магию. Исключаются из нее и история, как естественная, так и политическая, потому что они получены из опыта, а не из разума. Такое понимание философии полностью отождествляет ее с существовавшими во времена Гоббса конкретными науками и однозначно связывает ее с разумом. Поэтому может возникнуть впечатление, что Гоббс — рационалист типа Декарта.

Теория познания Гоббса показывает, что он значительно более последовательный эмпирик, чем Бэкон и все философы-эмпирики после него. В его учении о познании выделяются следующие основные блоки: 1) решение вопроса об источнике познания, 2) учение о природе и познавательных возможностях чувственного образа; 3) учение о происхождении и роли языка в мышлении; 4) проблема истины и метода. Так как все знания относятся к телам, а тела находятся вне человека, то знание просто не может возникнуть иначе, кроме как поступить извне.

Начинается познание с воздействия внешних тел на органы ощущений человека. В результате в них возникает движение частиц. Оно и воспринимается человеком как образ внешней вещи. Образ поэтому по своей природе есть кажимость. Ведь в сущности он — движение частиц, но люди видят именно образ, или картинку. Целостный образ складывается из частей, которые в свою очередь есть лишь нечто кажущееся. Это цвета, вкусы, запахи, теплота, холод, очертания, вообще, все качества, которые, считает Гоббс, в телах существовать не могут. Но кажимость образов и их элементов хотя не открывает природы вещей самих по себе, все же правильно показывает факт их существования и их движение, следовательно, и чередование.

Разные представления (образы) могут по-разному связываться друг с другом. Эти связи Гоббс называет переходом мыслей и важнейшей из них считает правильный ход мыслей — такую связь представлений, когда предшествующее необходи-

мо вызывает последующее. Важным способом организации представлений в определенную связь выступает образ цели. Возникнув, он тут же присоединяет к себе представление о ближайшем средстве. Так выстраивается цепь представлений. Но организованные связи всегда перемешаны с хаотичными и случайными. Поэтому никакое строгое и точное (научное) знание и даже просто размышление было бы невозможно, если бы человек не располагал средством отбирать нужные ему образы, фиксировать их, разлагать, сочетать и т. п. У человека есть такое средство. Это — язык (речь).

Язык люди изобрели в самом начале своей истории. Они догадались использовать звуки голоса в качестве меток для запоминания образов вещей или необходимых, или опасных для них. При помощи меток (т. е. имен, слов) можно не только извлекать из памяти нужные образы, но и располагать их в определенной последовательности. Метки также можно использовать для сообщения другим своих мыслей. В этом случае они становятся знаками. Но отдельные слова не могут стать знаками, для этого нужна определенная их связь. Связь слов, когда они делают наши мысли понятными другим, и называется речью.

Гоббс выделяет три вида речи: 1) вопросы, просьбы, пожелания, 2) абсурд (лишенная смысла речь), 3) предложения, или высказывания — в них всегда что-либо утверждается или отрицается. Философия использует только последний вид речи — предложения. Он выделяет большое число их видов, среди которых для получения истинного знания важнейшими являются два: 1) предложения истинные и ложные и 2) первоначальные и непервоначальные. Гоббс, может быть, первый из великих философов четко высказал положение, что истина есть свойство не вещей, а высказываний о них. Чтобы быть истинным, предложение должно быть правильным и обладать очевидностью. Правильными являются предложения, в которых субъект и предикат обозначают одну и ту же вещь: «человек есть живое существо». Очевидность есть точная фиксация связи слов с теми образами, которые они обозначают. Ведь и попугай может говорить правильную речь, но познавать истину он не может.

Среди двух истинных предложений всегда могут быть найдены два таких, из которых с необходимостью следует третье

истинное предложение. Происходит это потому, объясняет Гоббс, что соединение предложений есть не что иное, как способ складывать и вычитать образы (или их части). Философ прямо заявляет, что природу рассуждения он понимает как счет. Но рассуждение, выводящее из двух предложений третье, — это силлогизм (умозаключение). Итак, ни предложение (складывание и вычитание образов), ни силлогизм (складывание и вычитание предложений) невозможны без слов. Поэтому у Гоббса речь — сущность мышления. Важным для философии является деление предложений на первоначальные и непервоначальные. Непервоначальные предложения могут быть доказаны. Первоначальные не нуждаются в доказательствах. По своей сути — это дефиниции, или определения. При помощи дефиниций устанавливаются основные принципы, на базе которых затем и проводится доказательство.

Три операции — определение, умозаключение (силлогизм) и доказательство составляют особую форму бытия мышления в науке. Они показывают, как надо правильно считать, чтобы знание стало научным. Для чего считать, устанавливают предложенные Гоббсом методы познания — аналитический и синтетический. Аналитический метод есть требование разлагать образы на их самые простые части. В результате будут выявлены самые общие для всех образов элементы, дефинирование которых и даст наиболее общие принципы. На базе этих принципов затем устанавливаются необходимые связи между образами. Это и есть метод синтетический. Таким образом, с аналитического метода начинается научное постижение любой части действительности, а синтетическим оно завершается, давая математически строгую теорию, которая только и может превратить знание в силу, в том числе усовершенствовать общественную жизнь.

Гоббс считает себя основоположником научной философии государства, которую он делит на две части: этику (учение о человеке) и политику (учение о гражданине). Человека от животных отличает ум, который он имеет благодаря языку, и жизнь в государстве. Эмоциональная жизнь, вторая наряду с мышлением составляющая человеческого духа, тоже начинается с ощущений. Ощущение предметов или способствует движению в сердце, или препятствует ему. В первом случае возникает удовольствие, во втором — страдание. Все, что возбуж-

дает удовольствие, вызывает расположение к себе, а страдание — отвращение. Отсюда добро — все, к чему мы стремимся, а зло — все, чего мы избегаем.

Но если бы человек жил в одиночку, его поведение нельзя было бы оценивать как добродетель или порок. До возникновения государства, в «естественном состоянии» люди и жили по преимуществу в одиночку. Поэтому здесь не было нравственных норм, у всех были равные права на все. При равенстве прав все одинаково претендовало на источники существования, и поэтому возникает «война всех против всех», которая всем одинаково угрожает гибелью. У людей возникает страх смерти, и тогда разум подсказывает каждому, что он должен отказаться от части своих естественных прав ради мира и передать ее отдельному лицу или собранию лиц, которые объединят множество отдельных воль к миру в единую волю. Эта единая воля к миру и есть власть, которая одна может удержать людей от новых столкновений.

Так возникает государство — новое, не существовавшее в природе, политическое тело. Его власть по отношению к подданным является абсолютной, а повиновение граждан должно быть безусловным. Безусловное повиновение законам государства и есть добродетель, а неповиновение — порок. В зависимости от того, на кого люди переносят свои права, выделяются три формы правления: монархия — на одного, республика — на представителей всех сословий, аристократия — на представителей одного сословия.

Гоббс дал первое строгое причинно-следственное объяснение возникновения и функционированию государства, и поэтому его концепция ставится в ряд высших научных достижений того времени. Это же можно сказать и о его теории познания и об учении о природе. Поэтому он был и во многом остается авторитетнейшим европейским мыслителем.

§4. Б. Спиноза

Спиноза Бенедикт (1632—1677) уже в ранней юности проявил себя как в высшей степени неординарный человек. Он родился в столице Голландии Амстердаме в семье еврейского купца. Барух (такое имя дали ему при рождении) был определен

в религиозное училище, где проявил большие способности. В 16 лет отец взял его оттуда, чтобы он помогал вести торговые дела. И с этими делами Барух успешно справлялся. Но вскоре отец умер, Спиноза оставил дело отца и занялся изучением латыни и философии. Латынь он полюбил так сильно, что изменил свое имя на латинское Бенедикт. С изменением имени окончательно преобразился и сам Спиноза. Он страстно полюбил философию, науки, и в познании и в жизни отверг все и всякие авторитеты, кроме авторитета собственного разума. Философ окончательно оставил не только дело отца, но и порвал всякие связи с еврейской общиной, за что подвергался жестоким преследованиям со стороны единомышленников.

Главный интерес Спинозы в философии проявился очень рано. Он определенно выражен в названии его первого сочинения — «Трактат о Боге, человеке и его счастье» (1658—1660). А в 1661 году Спиноза начал писать «Трактат об усовершенствовании разума», который не окончил. Здесь он описывает свои духовные искания и главный философский интерес. Это вопрос о том, возможно ли настоящее человеческое счастье, и если да, то в чем оно и как его достичь. Спиноза довольно быстро разработал замысел того, как искать ответ на этот вопрос.

Будучи последователем Декарта, он исходил из идеала математической строгости в применении разума. Кроме того, он, как и Декарт, считал, что всякое познание должно начинаться с исследования метафизических вопросов. Это тем более необходимо, что человек самым явным образом несамостоятелен, а представляет собою только некоторую часть мирового целого. Поэтому чтобы ответить на вопрос о человеческом счастье, надо определить, какое место он занимает в составе мира. А в зависимости от его положения в составе «всего» выяснится и то, что составляет вечное счастье и как его достичь.

Данное исследование Спиноза осуществил в своем знаменитом труде «Этика» (1662—1675). Построен он, в соответствии с замыслом Спинозы, как система геометрических доказательств. Здесь Спиноза исследует сложный и важнейший метафизический вопрос «что есть все?». Это воистину метафизический вопрос. Ведь «все» нельзя воспринять органами ощущений и нельзя получить о нем какой-либо внешний опыт. «Все» можно охватить исключительно только умом. Поэтому мета-

физика Спинозы представляет собой сугубо рационалистическое построение.

С позиций эмпиризма (как убедительно показал Т. Гоббс) подобный вопрос нельзя даже сформулировать. Зато разум легко движется в постижении «природы» (сущности) «всего». Ведь любой легко поймет, что все, что существует, существует или в себе, или в другом. Например, рука человека существует в его теле. А тело, следовательно, в себе. Но тело человека не самостоятельно. Значит, оно тоже существует в другом, благодаря, например, родителям. Однако раз ясно, что все, что существует, существует или в себе, или в другом, то ясно также и то, что должно существовать в составе всего нечто такое, что существует только в себе, и, следовательно, его существование уже не зависит ни от чего другого. Но дальше, раз то, что существует в себе, не зависит ни от чего другого, значит оно есть «первое». А то, что по своей глубинной сути есть первое, для своего существования не нуждается ни в чем, кроме себя самого.

И наконец, то, что для своего существования не нуждается ни в чем, кроме себя самого, в сущности есть причина себя (*causa sui*). Для обозначения такого типа существования философы давно использовали слово субстанция.

Но они не понимали, что быть тем, что существует только благодаря себе, значит быть причиной себя. И именно такое существование подразумевают все монотеистические религии под словом Бог. Субстанция-Бог не может быть ничем ограниченной. Она не имеет ни начала, ни конца во времени и в пространстве. Вообще, понятия времени и пространства к ней не приложимы. Поэтому воистину субстанция может быть только одна. Если бы их было больше, то они ограничивали бы друг друга и уже не были бы первыми, а значит не были бы и субстанциями.

Далее, если субстанция есть причина себя, значит она такое бытие, которое постоянно действует. В самом деле, ведь сущность причины в том, чтобы производить действие, иначе она не была бы причиной. Так как субстанция ничем не ограничена, значит она должна действовать бесконечно многими способами. Причем каждый способ действия должен четко отличаться от другого. В противном случае все способы сольются в один-единственный. А это было бы ограничением субстанции

и умалением ее бесконечного могущества. Каждый из бесконечно многих способов действия субстанции тоже может быть только бесконечным в своем роде. То есть, для субстанции недопустимо, чтобы какой-либо из способов ее действия появился раньше или позже других. Субстанция действует всегда и всеми способами сразу. Способ действия субстанции Спиноза называет атрибутом.

Всякое действие субстанции реализуется в актах, т. е. в отдельных действиях, которые, следуя друг за другом, образуют бесконечную цепь причин и следствий. Каждый акт выступает причиной для другого акта и он же есть следствие некоторого предшествующего акта. Поэтому все существующее подчиняется железной необходимости, и в составе всего нет места ни случайности, ни тем более произволу. Все отдельные действия субстанции Спиноза называет ее модусами. Модусы и есть то, что человек воспринимает и понимает как отдельные вещи, включая и самого человека.

Из бесконечного множества атрибутов человек воспринимает и познает только два: атрибут мышления и атрибут протяжения. Под атрибутом мышления субстанция-Бог действует духовным образом, производя идеи, под атрибутом протяжения — посредством тел. Так как субстанция действует сразу всеми способами, то каждому телу соответствует строго определенная идея. Таким образом, индивидуальные вещи хотя и в различных степенях, но все одушевлены. Этим объясняется суть отношения души и тела человека. Как модусы разных атрибутов, ни тело не действует на душу, ни душа на тело. Но они абсолютно согласованы, так как есть одновременные акты одной и той же субстанции.

В чем же особенность положения человека среди модусов субстанции? Как и всякий модус, человек подчинен железной необходимости. Поступки, которые люди считают произвольными, в действительности лишь слепы, осуществляются стихийно, без знания причин. Человек состоит из души и тела. Но человек — самый сложный модус из всех. Сложность души человека выражается в ее великом превосходстве над другими — способности познавать причины всех вещей и своих состояний. Но люди не всегда пользуются ею. Сохранять свое существование человек может лишь через другие вещи. Это достигается только действием. Состояния человеческого тела, которые уве-

личивают или уменьшают способность самого тела к действию, а также и идеи этих состояний Спиноза называет аффектами (страсти, эмоции) и делит на пассивные и активные. Активные зависят от самого человека, пассивные — от других вещей, выражая зависимость человека от них. Пассивные аффекты сводятся к трем: влечение, удовольствие, неудовольствие.

Человек как и все вещи подчиняется закону сохранения существования. Поэтому все аффекты человека естественны. Но в стремлении человека к сохранению существования интересы людей сталкиваются, и между ними возникает вражда, которая порождает ненависть и производные от нее аффекты. Даже один и тот же человек, находясь в пассивном состоянии буквально, раздирается на части противоположными аффектами. Так человек попадает в «рабство аффектам». Происходит это потому, что в душе аффекты представляют собою смутные, неадекватные идеи. Следовательно, путь избавления от рабства — познавательная деятельность человека, или его разум.

Закон взаимодействия аффектов таков, что активный всегда подавляет пассивный. В познании душа активна, и оно сопровождается активными аффектами удовольствия. А так как человек всегда предпочитает удовольствие и стремится избежать неудовольствия, то разум, или познание, обладает огромными возможностями в обуздании пассивных аффектов и освобождении человека из рабства. И прежде всего человек познает, что наибольшую пользу ему приносит другой человек, так как у человеческих индивидов наибольшее количество общих свойств. Поэтому между людьми должна была бы царить любовь. Фактическое же господство вражды должно преодолеваться через познание. Метафизическая необходимость любви между людьми указывает, что вне общества нельзя достичь не только счастья, но и просто жить.

Но для общества нужно государство. Оно ограничивает агрессию людей, еще не способных руководствоваться разумом, и создает условия для просвещения всех. Поскольку люди станут жить под руководством разума, они будут делать лишь то, что хорошо для человеческой природы в целом. Таким образом, они будут подниматься к благоденствию каждого и всех. Но высшим благом для души является познание Бога; так как без Бога ничто не может существовать, то душа, познавая Его, получает высшее совершенство и удовольствие. Знание Бога тем бо-

лее высочайшее благо, что оно может быть только источником любви и лишает человека главного страха — страха смерти. И, таким образом, на путях самопознания и познания Бога через усердное обустройство личной и общественной жизни в интересах разума и познания человек может обрести не суетное и пустое, а вечное счастье и блаженство.

§5. Д. Локк

Локк Джон (1632—1704) родился в небольшом городе Рингтоне, расположенном на западе Англии. В 1652 году он закончил Вестминстерскую школу и в этом же году как ее лучший ученик был принят в Оксфордский университет, который со степенью бакалавра закончил в 1656 г. и остался в университете в качестве преподавателя древнегреческого языка. Получив в университете отказ в степени доктора медицины, Локк в 1667 году принимает предложение графа Шефтсбери стать домашним врачом и воспитателем его сына. Граф был противником режима Реставрации, и Локк оказался в среде участников политической борьбы в Англии. Случалось, что покровитель Локка попадал в королевскую тюрьму, и тогда Локку приходилось эмигрировать на континент. В эмиграции он был дважды: с 1675 по 1679 г. во Франции и с 1683 по 1689 г. в Голландии.

В 1689 г. Локк возвратился на родину навсегда и за короткий период — с 1689 по 1695 г. — написал все свои философские работы. В 1689 г. появляется его первая печатная работа — «Письмо о веротерпимости». В 1690 г. выходит главный философский труд Локка «Опыт о человеческом разумении», благодаря которому он становится вскоре знаменитым и влиятельнейшим философом Европы. В этом же году выходят второе «Письмо о веротерпимости» и «Два трактата о правлении». В 1693 г. появляется трактат «Некоторые мысли о воспитании», а в 1695 г. — работа «Разумность христианства». В это же время Локк занимался активной политической деятельностью и оказывал большое влияние на некоторые реформы, проводимые в это время в Англии.

Свою главную работу «Опыт о человеческом разуме» Локк начинает с критики теории врожденных идей. Несостоятельность положения, что в душе существуют какие-то идеи или принципы от самого ее рождения, Локк аргументирует так. Если

бы врожденные идеи (или принципы) существовали, то они должны были бы осознаваться каждым. И тогда относительно таких идей существовало бы общее согласие всех людей. Однако не существует всеобщего согласия даже относительно таких, казалось бы, общезначимых правил, как законы логики: закон тождества и закон запрета противоречия. Локк указывает на тот факт, что эти правила не знают дети, душевнобольные и некоторые старики. И больше — их не знают целые народы Нового Света: индейцы Америки, аборигены Австралии и т. д. Что касается моральных принципов, то они различны у разных народов, в разные эпохи и даже у разных людей одного народа, эпохи и культуры.

Нет ни одного отдельно взятого человека, который помнил хотя бы одну идею (или принцип) от самого рождения и до самой смерти. Т. о., никаких фактов, подтверждающих существование идей, которые находятся в душе от самого ее рождения, нет. Следовательно, нет никаких оснований считать, заключает Локк, будто существуют врожденные идеи.

Теория врожденных идей лучше всего опровергается тем, что можно легко, просто и убедительно объяснить происхождение всех идей из опыта.

После критики теории врожденных идей Локк считает очевидным, что при своем первом появлении на свет душа каждого человека есть белая бумага без всяких идей и знаний. Откуда же она получает весь свой материал (знания)? Локк отвечает кратко: «... из опыта». И он тщательно разрабатывает понятие «опыта». Опыт складывается из двух источников: внешнего и внутреннего. Внешний опыт — это материал, который дают нам органы ощущений под воздействием внешних предметов. Поэтому Локк и называет его ощущением. Внутренний опыт формируется из наблюдений за действиями нашего ума. Локк называет его рефлексией. Таким образом весь опыт, по Локку, складывается из ощущений и рефлексии.

Опыт рефлексии может возникнуть только после опыта ощущений. Потому что до и без ощущений не могут осуществляться никакие действия ума. Отсюда видно, что Локк не просто эмпирик, но также теоретик сенсуализма — учения о том, что все человеческое познание осуществляется на основе ощущений (чувств). Ощущения, рассуждает далее Локк, приносят в душу идеи белого, твердого, горького, звуков, запахов, т. е.

все идеи, которые называются чувственными качествами. Но качества надо четко отличать от идей. Идеи существуют в душе, а качества в телах. Качества Локк делит на первичные и вторичные. Первичные качества — такие свойства тел, которые остаются у них постоянно. Это очертание (протяжение), объем, плотность, движение и покой. Идеи этих качеств адекватны, т. е. показывают нашему уму то, что в вещах есть на самом деле. Вторичные качества возникают в вещах в результате незаметных изменений в первичных. Они вызывают у нас идеи вкусов, цветов, запахов и т. п. Эти идеи неадекватны. Цвета, вкусы, запахи суть только идеи и существуют в нашей душе, а не в вещах. А первичные качества, которые эти идеи породили, сами по себе человеку не известны.

Все идеи делятся на простые и сложные. Простые — такие, в которых нельзя выделить частей. Их примером может быть любой конкретный цвет (скажем, желтый), вкус, запах и т. п. Человек не может создать ни одну простую идею. Все они навязываются ему силой через опыт. Сложные идеи состоят из простых. В отношении них человек может все, что угодно. То есть он по своему произволу может из простых идей образовать какие угодно сложные. На этой основе развиваются способности воображения и фантазии. Но сложные идеи образуются и по принципу притяжения друг к другу. Такой способ образования сложных идей Локк называет ассоциацией идей. Такое объяснение механизма образования сложных идей позволяет понять, считает Локк, древнейшую и сложнейшую проблему: что такое общие понятия (универсалии) и как они возникают. Общие понятия есть не что иное, как абстрактные идеи. Абстрактная идея — это такая сложная идея, которую разум образовал, отбрасывая все индивидуальные признаки у разных идей и оставляя лишь то, что у них общее. Например, если мы берем сложные идеи кошки, верблюда, слова и т. п., то наш ум может отбросить все индивидуальные различия и оставить только общее, что есть у этих существ: телесность и одушевленность. Так образуется абстрактная идея «животного».

Новой эмпирико-сенсуалистической теорией, считает Локк, успешно разрешается проблема видов, или уровней, познания. Их всего три: сенситивное, демонстративное и интуитивное. Сенситивное знание самое несовершенное. Оно показывает нам лишь существование и облик отдельных внешних предметов.

Но без него не может ни возникнуть, ни применяться демонстративное и интуитивное знание. Интуитивное знание — самое совершенное. Оно есть результат способности ума сразу усматривать отношения между двумя идеями (тождество, сходство, различие и т. п.). Когда характер отношения между двумя идеями не ясен интуитивно, начинает действовать демонстративное познание. Оно представляет собой процедуру подыскания промежуточных идей, которые помещаются между двумя исходными, пока не станет ясным характер их отношения.

Таким образом, знание вообще есть главным образом выяснение отношений между идеями. Соответственно и всеобщие и необходимые знания относятся не к вещам, а к идеям. Этим снимается проблема того, что человек имеет всеобщие и необходимые знания, хотя ни из какого опыта их получить нельзя.

Важным в теории познания Локк считал понятие истины. Истина вообще, по его мнению, состоит в правильном соединении знаков. Как и Гоббс, он относит истину к свойствам положений (высказываний), хотя считает уместным говорить и об истине метафизической, которая обозначает, что вещи таковы в действительности, как они существуют. Однако и эта истина предполагает утверждение или отрицание о соответствии вещей связи наших идей, т. е. выражена в знаках. Существует два вида знаков, говорит Локк: 1) идеи — знаки вещей и их сил в нашем уме; 2) слова — знаки наших идей. Поэтому и истина бывает двух видов: номинальная и реальная. Номинальная истина есть соответствие связи слов комбинации наших идей. Например, высказывание «кентавр — существо с туловищем коня и головой человека» номинально истинно, но реально ложно. Поэтому хотя номинальные истины важны, но познание имеет ценность, если приводит к реальной истине, которая есть словесное или мысленное утверждение, представляющее связь идей, соответствующих связи самих вещей. Ради познания самих вещей люди ищут истину.

Учение Локка о природе общества и государства сыграло выдающуюся роль в истории Европы обоснованной в нем идеей разделения властей. Она разработана Локком в контексте теории происхождения государства и власти. Государство возникает из естественного состояния по договору людей. В естественном состоянии люди абсолютно равны и свободны. Поэтому законом природы является требование, чтобы ни один не

наносил ущерба жизни, свободе и собственности другого. Из этого закона для каждого вытекает обязанность сохранять себя и других. А отсюда для каждого равные права на два вида власти: делать все необходимое для сохранения себя и других, наказывать за преступление против этого закона. В естественном состоянии в одиночку выполнять свои обязанности и реализовывать власть трудно. И люди объединяются в общество. Это значит, что все решаются подчиняться воле большинства. Эту волю представляет законодательная власть, которая должна быть высшей в обществе. Законодательная власть назначает исполнительную и беспристрастных судей. Но и сама, будучи верховной, все же правит не по произволу, а подчиняясь законам. В противном случае она не выражает волю большинства и ставит себя в состояние войны с народом.

§6. Г. Лейбниц

Лейбниц Готфрид Вильгельм (1646—1716) родился в городе Лейпциге. Его отец был профессором университета, а мать отличалась большой религиозностью. Эти семейные традиции оказали решающее влияние на личность великого философа. В 1661 году, в пятнадцать лет, он поступил в Лейпцигский университет, где с увлечением занялся изучением логики и математики. В результате два этих увлечения привели Лейбница к новаторской идее математической логики. Она была выдвинута и разработана им в «Диссертации о комбинаторном искусстве», которую он защитил по окончании университета в 1666 году и получил степень магистра. В этом же году в Нюрнбергском университете Лейбниц защитил докторскую диссертацию по юриспруденции. Несмотря на эти успехи он отказался от карьеры профессора и поступил на службу сначала к майнцскому курфюрсту, а затем к ганноверским герцогам. За время службы Лейбниц подготовил огромное количество записок и проектов по разным сторонам тогдашней жизни, от организации научных обществ и академий до усовершенствования работы в рудниках. С 1672 по 1676 г. Лейбниц находился в Париже с дипломатическим поручением. В это время он изобрел счетную арифметическую машину и открыл дифференциальное и интегральное исчисление, что поставило его в ряд выдающихся математиков мира.

Основные крупные философские работы Лейбница — «Новые опыты о человеческом разумении» (1703—1704) и «Теодицея» (1710). Первая представляет собой критический анализ труда Дж. Локка «Опыт о человеческом разуме». А во второй подробно излагается вся философская система Лейбница. Большое значение имеют также статьи Лейбница, опубликованные им в 80-х и 90-х годах, особенно такие, как «Новая система природы...», «Об усовершенствовании первой философии ...». Одна из самых известных работ Лейбница — «Монадология» (1714).

По собственному признанию Лейбница, он с юности размышлял над философией. И особенно он стремился выяснить природу мира, т. е. найти основу всех вещей. Этой проблеме он посвятил большое количество статей, в которых наглядно представлен процесс именно поиска первоосновы. Начинает Лейбниц с того, что тщательно продумывает историю философии, чтобы выяснить, как мыслители разных эпох объясняли первоматерию. И он обнаруживает, что очень древний философ Аристотель и новейший философ Декарт, по сути, одинаково объясняли первую материю: как делимую до бесконечности, лишённую формы и движения, приобретающую форму от движения, а движение получающую от духа. В результате, по мнению обоих, возникают вихри, которые и приводят в конечном итоге к возникновению видимых вещей. Таким образом, у великих философов материя толкуется как сама по себе пассивная, однообразная, делимая на части до бесконечности. А реальные вещи активны, разнообразны, каждая в отдельности представляет собой неразрывное единство частей, и все вместе они гармонично согласованы. Значит, при пассивности и делимости материи происхождение вещей из нее выглядит чудом.

Отсюда получается, что для правильного объяснения происхождения вещей надо: правильно объяснить источник движения; объяснить их бесконечное разнообразие; правильно указать основу единства всех различий, и сделать все это надо, не прибегая к понятию чуда. Понятие материи, каким его выработала философия, не позволяет выполнить все эти условия. Следовательно, нужно искать настоящую, действительную субстанцию (первооснову всего). И Лейбниц проводит следующее рассуждение. Действительные вещи состоят из многих частей, значит, они необходимо должны слагаться из простых начал.

Следовательно, самой первой и прямой причиной всех вещей должны быть единицы, которые не могут дальше делиться и сами в себе должны иметь источник активности. Понятие телесного атома, предложенное античным философом Демокритом, последним двум условиям не удовлетворяет. Ведь противоречиво мыслить тело неделимым. И само по себе оно пассивно. Поэтому реальные единицы, считает Лейбниц, не должны быть телесными, а могут быть поняты только как исключительно духовные и представляющие собой центры деятельной силы. Вначале Лейбниц называл их простыми субстанциями, первичными силами, а с 1698 г. — монадами.

В «Монадологии» Лейбниц подробно описал свойства монад. Они есть основание всех вещей, представляют собой метафизические точки, т. е. лишены телесных, пространственных и временных свойств. Монады созданы Богом в начале мира и остаются навсегда. Они строго индивидуальны, т. е. нет двух одинаковых монад, и абсолютно не воздействуют друг на друга. Зато их главная внутренняя характеристика — деятельность. Она распадается на три вида: перцепция (восприятие), стремление (переход от одного восприятия к другому) и апперцепция (восприятие восприятия, или сознание). В зависимости от этого и монады делятся на примитивные, монады-души и монады-духи. Примитивные монады имеют лишь смутные представления и являются основой так называемых «неодушевленных вещей». Монады-души обладают ощущениями и представлениями — это животные. Монады-духи — это разумные существа (люди и ангелы).

Итак, в основе всех вещей лежат духовные единицы (монады). Но как же возникают тела? Они, по Лейбницу, есть феномены (проявления) монад. Но при этом Лейбниц настаивает, что тела никак не связаны с монадами, как и они сами между собой. Но тогда возникает вопрос, откуда же в мире такая гармония, взаимосвязь всего? Лейбниц объясняет ее предустановленной гармонией. Бог при творении мира создал независимые монады такими, что они действуют в полном согласии. Таким же образом предустановлен Богом союз души и тела человека. Хотя между телом и душой нет причинно-следственных взаимодействий, между ними существует союз, такой точно, как мы можем наблюдать у пары одновременно заведенных часов.

Теория познания

Лейбниц разрабатывает теорию познания в «Новых опытах о человеческом разумении». Здесь он прежде всего подвергает критике положение Локка, что истинное знание возникает из ощущений. Если бы это было так, то животные, которые часто имеют очень совершенные органы чувств, обладали бы и более высоким знанием. Однако до сих пор, остроумно замечает Лейбниц, именно охотники ловили зверей, а не наоборот.

И это происходит потому, что люди обладают не только истинами факта, полученными из ощущений, но и знаниями, имеющими всеобщий и необходимый характер. А такие знания получить из ощущений нельзя, потому что повторение явления не дает никакого указания на его всеобщность и необходимость. Следовательно, источником необходимых истин, составляющих действительно совершенное знание, может быть только разум человека. Но в таком случае в разуме должны находиться некоторые «зародыши» знаний, или врожденные идеи. Лейбниц тщательно обосновал эту концепцию врожденных идей и внес в нее существенно новое понятие «малых перцепций».

Самый знаменитый противник теории врожденных идей Дж. Локк говорил, что если есть врожденные идеи, то человек должен всегда осознавать их. А поскольку никто не осознает никакой идеи всегда, то их попросту нет. Лейбниц возражает: врожденные идеи существуют, но в виде настолько «малых перцепций», что человек их не осознает. Лейбниц стремился учесть и аргументы эмпириков в пользу значительной роли ощущений в познании. Да, соглашался он, ощущения важны в познании, но не как источник знания, а как стимул к тому, чтобы ум начал искать истину в себе самом.

Идеи, которые человек осознает, представляют собой интегралы (суммы, объединения) «малых перцепций». Их Лейбниц делит на темные, ясные, отчетливые, адекватные и интуитивные. Соответственно и знание делится: на темное и ясное; ясное — на смутное и отчетливое; отчетливое — на неадекватное и адекватное; адекватное — на символическое и интуитивное. Два последних Лейбниц считает высшими видами знания. Критериями их истинности служат логические законы тождества и непротиворечивости. Но Лейбниц настаивает на том, что никакими истинами не следует пренебрегать. Из темного, смутного и неадекватного знания отбирается наиболее вероятное.

Кроме указанного деления знания Лейбниц подразделяет еще все истины на истины факта и истины разума. Истины факта устанавливаются органами чувств, имеют случайный характер и должны удовлетворять закону достаточного основания. Иначе говоря, их можно принимать только если будут указаны основания, в силу которых это можно сделать. Истины разума подчиняются законам тождества и не противоречивости и поэтому имеют всеобщий и необходимый характер.

Таким образом, в своей теории познания Лейбниц стремился своеобразным способом соединить достижения рационализма и эмпиризма. Особенно отчетливо это проявляется в обосновании им необходимости уважать факты, доверять ощущениям, направлять познавательные усилия на постижение самих вещей, давать всему естественное объяснение. Однако в истолковании источника знания и принципов познавательной деятельности он ни на йоту не отступил от позиции рационализма и даже усилил ее.

§7. Дж. Беркли

Беркли Джордж (1685—1753) родился в г. Келкени на юге Ирландии в семье мелкопоместных английских дворян. В пятнадцать лет он поступил в колледж Святой Троицы Дублинского клерикального университета, который закончил в 1707 г и работал некоторое время преподавателем еврейского и греческого языков. В 1709 г. он был возведен в сан дьякона, и с этого времени становится ревностным служителем церкви. В этом качестве Беркли настойчиво добивался от короля и получил обещание выделить средства на создание колледжа для подготовки миссионеров из индейцев на Бермудских островах.

Последние несколько месяцев Беркли прожил в Оксфорде, где 14 января 1753 года скоропостижно умер.

В колледже Беркли был очень способным и прилежным учеником, с увлечением изучал не только теологию, но и математику, философию, иностранные языки, усердно штудировал труды новых философов — Бэкона, Гассенди, Декарта, Гоббса, Мальбранша, Локка. В колледже организовал философский кружок и вел философский дневник, куда тщательно записывал свои размышления.

Первое печатное произведение Беркли вышло в 1709 г. и называлось «Опыт новой теории зрения». Здесь Беркли с ис-

пользованием последних достижений науки стремился доказать, что с помощью зрения мы воспринимаем идеи цветов и светотени, а с помощью осязания идеи твердости тел и величины трех измерений. И поэтому они не имеют общего источника. В 1710 г. выходит его главное произведение — «Трактат о принципах человеческого знания». В нем в четкой и ясной форме с большим литературным мастерством Беркли представил свою систему взглядов, которая впоследствии довольно часто именовалась субъективным идеализмом. В 1713 г. Беркли в целях популяризации своих взглядов выпускает работу «Три разговора между Гиласом и Филонусом». После большого перерыва в 1732 году Беркли издает работу «Альсифрон, или Ничтожный философ», направленную против английских философов-деистов Шефтсбери, Мандевиля, Коллинза. Кроме этого, Беркли написал еще несколько работ, посвященных философским проблемам математики, вопросам политэкономии и истории философии. В целом, Беркли был не очень плодовитым писателем. Почти все его работы переведены на русский язык и поместились в одном небольшом томе.

Но слава Беркли очень велика. Многие его современники и последующие философы вплоть до наших дней считали, что он, используя тончайшие софизмы, изобрел в интересах защиты религии экстравагантную интеллектуальную конструкцию, которую трудно опровергнуть. Например французский современник Беркли философ-материалист Дидро говорил, что систему Беркли к стыду человеческого ума, к стыду философии труднее всего опровергнуть, хотя она абсурднее всего. Однако хотя Беркли действительно защищал религию, как и многие другие философы в его время, он вместе с тем поставил и попытался разрешить очень важную философскую проблему. Попробуем проникнуть в ее суть.

В «Трактате о принципах человеческого знания» стержнем всех построений Беркли и их логически исходным пунктом является мысль, что все, с чем имеет дело человек, — это исключительно идеи. Идеи и только идеи — вот объекты нашего знания. Беркли имеет в виду, что вещи даны нам только как факты нашего сознания, т. е. они представлены для нас через наши ощущения, наши эмоции, нашу память и воображение. Вещь становится существующей для нас лишь тогда, когда она проникает в наше сознание, т. е. становится идеей.

Следовательно, заключает Беркли, очевиднейшим образом существуют только два рода вещей: во-первых, идеи и их различные объединения; во-вторых, то, что воспринимает данные идеи и производит различные действия, такие как хотение, воображение, воспоминание и т. п. Это познающее деятельное существо Беркли называет умом, духом, душой или мной самим. Идеи и то, что их воспринимает, надо строго различать. Ясно, что ни наши мысли, ни страсти, ни идеи не существуют вне нашей души. И для идей положение «существовать — значит быть воспринимаемым» является самоочевидным. Разве можно сказать, спрашивает Беркли, что был звук, если мы его не слышали, были цвет и форма, если они не были восприняты зрением?

Итак, обоснованную еще Локком мысль, что если идея существует, то она обязательно воспринимается, Беркли использовал для объяснения того, как можно понять существование: «существовать — значит быть воспринимаемым». Уже одного этого тезиса достаточно, чтобы обвинить Беркли не только в субъективном идеализме, но и в солипсизме. Но Беркли, не боясь никаких упреков, бесстрашно ведет рассуждение дальше. Опираясь на свои рассуждения, он провозглашает неверным мнение, будто дома, реки, горы, т. е. все чувственные вещи, имеют природное или реальное существование, отличное от того, что воспринимает разум. Таким образом, недопустимо представлять себе ощущаемые предметы как существующие никем не воспринимаемыми.

Чтобы понять Беркли, надо многократно, не только при чтении книги, продумать теоретический смысл его рассуждений. И в наше время Беркли иногда упрекают в том, будто он пытался доказать, что внешние вещи есть комплексы его собственных ощущений, и изобрел для этого какие-то софизмы. В действительности же Беркли ничего не выдумал, а, опираясь на своих великих предшественников, ставил логически очень корректный вопрос: что значит существование горы без цвета, очертаний, плотности? Ответ очевиден: такое существование есть полное ничто. Поэтому существование вообще может иметь только один смысл: «существовать — значит быть воспринимаемым».

Обосновав этот свой знаменитый и внешне действительно экстравагантный тезис, Беркли ставит вопрос: но что представляет собою то, существование чего заключается в его восприни-

маемости? Ответ ясен: это идеи, т. е. сущности духовные, а не материальные. И Беркли проводит тщательный анализ понятия материи. Он находит аргументы, что это понятие противоречно, бессмысленно и ничего реального не выражает. Следовательно, так называемой материи вообще не существует. В обоснование этого вывода Беркли приводит два основных аргумента.

Во-первых, несостоятельным является деление качеств на вторичные (субъективные) и первичные (объективные). Сторонники такого деления (например, Локк) считают, что раз первичные качества объективны, значит они представляют собой свойства материи. Но восприятие первичных качеств зависит от восприятия вторичных (например, нельзя воспринять линию без контрастных цветов), и они так же изменчивы, как и вторичные. Значит, они суть идеи и помещаются там же, где и вторичные, — в духе. Во-вторых, понятие материи как вещи, отличной от идей, внутренне абсурдно. Ведь ни чувства, ни ум никак не удостоверяют нас, будто существует невоспринятая вещь, отличная от идей. Поэтому понятие материи — фикция. И следовательно, реально существует одна только духовная субстанция.

Духовная субстанция делится, как отметил Беркли в самом начале, на два вида вещей: пассивные идеи и активные духи. Дух есть простое, нераздельное деятельное существо, которое производит и воспринимает идеи. Физический мир (или природа) представляет собою совокупность идей. Воспринимая идеи, мы замечаем, что некоторые зависят от нашей воли (закрыв глаза, мы можем представить любую вещь и производить с ней любые преобразования), а другие — нет. Например, мы не можем усилием воли расширить стены дома и т. п. Но раз эти идеи не подчиняются нашей воле, значит, существует другой, бесконечно более могучий дух, который их произвел, а мы их лишь воспринимаем. Этот высший Дух и есть Бог. Он порождает идеи внешних вещей и возбуждает в нас ощущения. Порядок и связь идей, порождаемых Богом, называется законами природы. Идеи, которые запечатлеваются в нас Творцом природы, называются действительными вещами. А когда они по нашей воле или сами собой вызываются в воображении, то в более точном смысле слова называются идеями, или образами вещей.

Итак, главное, что хотел понять и объяснить Беркли, это что значит существовать и какова природа существующего. И он пришел к выводу, что теоретически осмыслить существование можно только как сущность духовную, одной природы с нашим сознанием. Учение Беркли продемонстрировало, что материалистический эмпиризм Бэкона и Гоббса при его теоретическом развитии переходит в свою противоположность — абсолютный идеализм. Так как Беркли разрабатывал свое учение, анализируя связь сознания с внешним миром, то ни один философ, который ставит вопрос о природе человеческого духа, его отношения к миру, не может обойтись без учета философских разработок Беркли. В этом и состоит его выдающийся вклад в развитие европейской философии.

§8. Д. Юм

Юм Давид (1711—1776), по национальности шотландец, родился в г. Эдинбурге в семье небогатого дворянина. Образование получил в Эдинбургском университете. Вначале самостоятельной жизни из-за нужды Юм пытался заняться коммерцией, но успеха не добился. И он решил впредь жить на минимальные доходы и не пожалеть труда для достижения литературной славы. В 1734 г. Юм отправился во Францию, чтобы там в уединении заняться литературным трудом. В 1737 г. он вернулся в Англию и привез «Трактат о человеческой природе», который стал его главным философским сочинением. Полностью трактат был опубликован в 1640 г., но на него не обратили внимания. Юм не пал духом, продолжил литературные занятия и в 1742 г. опубликовал «Эссе», где попытался в связи с политическими, моральными и экономическими темами ясно и просто изложить кое-что из своих философских взглядов. Книга вызвала интерес и стала началом литературной славы Юма.

С целью популяризации своего главного труда Юм написал две работы: «Исследование о человеческом познании» (1748) и «Исследование о принципах морали» (1751). В 1752 году Юм занимает должность библиотекаря при Обществе юристов, в основном чтобы получить доступ к литературе и документам, что нужно было ему для написания «Истории Великобритании», восемь томов которой он писал и публиковал в течение 11 лет.

С огромным интересом занимался Юм проблемами религии,

написав две специальные большие работы: «Диалоги о естественной религии» (1751—1757) и «Естественная история религии» (1757). Здесь он подверг резкой критике как языческие религии, так и христианство, чем возбудил против себя неудовольствие многих. Умер Давид Юм 25 августа 1776 года в Эдинбурге. Принять священника перед смертью он отказался.

Общий замысел философского исследования хорошо сформулирован Юмом в полном названии его главного труда: «Трактат о человеческой природе, или Попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам». Юм хочет исследовать человеческую природу, необходимость чего диктуется плачевным, по его мнению, состоянием наук, в которых больше шума и споров, чем достижений. Следовательно, надо вначале изучить природу человека, объем и силу его познания, природу идей и тех операций, которые мы производим в наших рассуждениях, и на этой основе внести изменения и улучшения в остальные науки.

С аму науку о человеческой природе надо поставить на прочное основание опыта и наблюдений. Но опыты означают здесь очень осторожные и вдумчивые наблюдения, которые не вырывают человека из естественных для жизни ситуаций. Таким образом, Юм ставит задачу учредить новую науку — науку о человеческой природе (человеческом духе) и подвести ее как фундамент под все человеческое познание.

Отправной пункт учения Юма о человеческой природе может быть обозначен как определение им состава человеческого духа, или опыта человека. Юм начинает с констатации факта, что человеческий ум имеет восприятия. Они, полагает Юм, самым очевидным образом делятся на два рода: впечатления и идеи. Специфика впечатлений точно выражена обычным значением слова «впечатляться» — получать сильные, яркие образы, мощные колебания духа. Из фактически известных каждому человеку к впечатлениям относятся такие восприятия, как возникающие при помощи органов чувств ощущения и сопровождающие их эмоции (аффекты). Идеи — это слабые образы в мышлении и рассуждении. Итак, Юм изменил традиционное использование термина «идея» для обозначения всех состояний человеческого ума, и сохранил за ним значение только слабых образов в рассуждении. Тем самым он различие между впечатлениями и идеями отождествляет с различиями между чувство-

ванием и мышлением. А это значит, что Юм стремится объяснить происхождение мышления из чувств.

Далее, все впечатления и идеи одинаково делятся на простые и сложные. Простые впечатления и идеи — те, которые не допускают в себе деления, сложные имеют различные части. И Юм обнаруживает между идеями и впечатлениями следующее соотношение. Каждому простому впечатлению соответствует простая идея. Но между сложными впечатлениями и идеями такого соотношения нет. Например, мы можем образовать сложную идею города, о котором никогда не получали никаких впечатлений. Если простые впечатления и идеи всегда связаны друг с другом, значит, одни из них причины, а другие — следствия. Порядок первого появления впечатлений и идей показывает, что простые впечатления всегда предшествуют идеям. Например, никому нельзя объяснить, что такое оранжевый цвет. И чтобы его познать, нужно вызвать впечатление непосредственным предъявлением этого цвета.

Отсюда вывод: простые идеи — это копии (образы) простых впечатлений. Причем, идеи — это именно ослабленные копии впечатлений. Но впечатления (как простые, так и сложные) делятся еще на два рода: впечатления ощущения и впечатления рефлексии. Впечатления ощущения возникают в душе благодаря деятельности органов чувств. Однако причины их неизвестны. Впечатления рефлексии самым явным образом происходят от наших идей. Когда ум снимает копии с впечатлений ощущений, т. е. образует идеи, то они воздействуют на душу и производят новые впечатления — желание, отвращение, надежду, страх и т. п., которые Юм и называет впечатлениями рефлексии.

Таким образом, весь состав человеческого духа (как сферу познавательных способностей, так и эмоционально-волевую сферу) Юм замыкает на один источник — на ощущения. Исследование причин ощущений Юм считает делом очень трудным и не философским.

Его, как моралиста, интересуют прежде всего аффекты, желания, эмоции, т. е. впечатления рефлексии, которые имеют своей причиной идеи. Поэтому чтобы объяснить природу и принципы человеческого духа в целом, надо сначала подробно исследовать идеи.

Исследование идей Юм начинает со сравнения идей памяти и идей воображения. Собственно, воображение и есть спо-

способность нашего ума образовывать слабые копии с впечатлений ощущения, т. е. идеи. Но когда впечатление ощущения превращается в идею, оно может в значительной степени сохранять свою первоначальную живость и оказывается чем-то средним между впечатлением и идеей. Эта способность ума и называется памятью. Дальше Юм рассматривает проблему образования сложных идей.

Воображение в состоянии комбинировать простые идеи как угодно. Но если бы им не руководили некоторые общие принципы соединения идей, то мы не наблюдали бы в нашем сознании регулярное появление одних и тех же сложных идей. Но они появляются. Значит, существуют и общие принципы соединения простых идей в сложные. Свойство идей соединяться друг с другом согласно некоторым принципам Юм называет ассоциацией идей. Он выделяет три принципа ассоциации идей: сходство между идеями, смежность во времени или пространстве, причина и действие. Самым сильным из них является принцип причинности. Кроме того, причинность — единственное отношение, которое выводит нас за пределы нашей памяти и чувств, т. е. за пределы ума. Наконец, причинность — важнейшее понятие наук. Поэтому Юм уделяет особое внимание анализу причинности.

Здесь он обращает внимание на то, что априори (до и без опыта) перейти от причины к действию нельзя, т. к. действие всегда отличается от причины. Например, причиной нашего загара являются солнечные лучи. То и другое явления абсолютно разные. Значит, заключение о связи причины и ее следствия мы делаем только из наблюдений и опыта. Но что лежит в основании самого опыта?

Фундаментальное затруднение в этом вопросе Юм демонстрирует двумя примерами. Во-первых, мы постоянно делаем заключения о будущем. И здесь ум несомненно делает шаг вперед. Но что это за операция? Ведь ничто не мешает нам допустить, что прошлое может перестать быть правилом для будущего. Солнце всходит каждый день, но это не значит, что оно взойдет завтра.

Во-вторых, ни опыт, ни рассуждения не устанавливают связь между чувственными качествами и скрытыми силами, например, между внешним видом пищи и ее полезностью. Однако и здесь ум всегда делает шаг вперед, мгновенно за-

ключая по внешнему виду о достоинствах пищи. Итак, никакой опыт ничего не говорит ни о будущем, ни о скрытых силах. Почему же ум переходит к ним? Юм считает, что ответ здесь только один: в основе этой операции лежит привычка, выработанная многократным повторением следующих друг за другом событий. В силу привычки в духе человека выработался род инстинкта, который и составляет суть акта перехода ума от прошлого к будущему и от внешних свойств к скрытым силам.

Таким образом, причинно-следственное отношение одно могло бы вывести ум за его собственные пределы, но, согласно сути причинности, это случиться не может. Это и есть юмовский скептицизм — теоретический вывод, что человек не может знать никакой действительности, кроме собственных состояний.

Предельное завершение скептицизм Юма получает в истолковании им проблемы субстанции и тождества человеческой личности. Беркли доказывал, что материальная субстанция является фикцией. Юм спрашивает: какие ощущения (впечатлений или рефлексий) доставляют нам идею субстанции? И отвечает: таких впечатлений найти нельзя. А значит, у нас нет и идеи субстанции. Поэтому вообще представление о субстанции (телесной или духовной) как вещи, отличной от наших восприятий, есть фикция. Однако если нет никакой субстанции, то как объяснить тождество нашего духа, которое каждый хорошо чувствует? Дух человека воспринимается как целое, объясняет Юм, потому что он есть огромная ассоциация (коммуна) идей.

§9. Французские просветители

XVIII век вошел в историю как **век Просвещения**. Унаследованная от Локка и Лейбница идея перестройки жизни на разумных основаниях была подхвачена рядом мыслителей Англии, Германии, Франции и других европейских стран. Эта перестройка мыслилась как результат распространения положительных, практически полезных знаний о природе и обществе среди широких кругов образованных людей. Особое внимание следовало уделять правителям — приобщить их к новейшим достижениям науки и философии. Просвещенные монархи и должны, полагали просветители, осуществить внедрение принципов разума в жизнь, быт своих государств и народов. А так как знания о природе и обществе противоречили тому, что

утверждалось традиционным христианством, то главную свою задачу мыслители-просветители видели в критике его, т. е. в борьбе с религиозными догмами, принимаемыми на веру, но противоречащими здравому смыслу, тем более — не имеющими опытно-рационального обоснования.

Поскольку же великие философы и ученые Нового времени — Декарт, Спиноза, Ньютон, Лейбниц в своих построениях так или иначе принимали идею Бога, создавали иллюзию согласованности разума с фундаментальными догматами религии, то атеизм и антиклерикализм просветителей был одновременно и критикой любых форм компромисса науки (естествознания) с метафизическим наследием схоластики. Разум, освобожденный от всех пут, признается теперь единственным и высшим судьей всего существующего, призванным указать правильный путь человеку в личной и общественной жизни.

Общее философское основание своим взглядам просветители Европы и Северной Америки нашли в учении Локка об опытном происхождении человеческого знания. Однако если сам Локк в работе «О рациональном христианстве» еще пытался согласовать религию с рациональным познанием, опираясь на опыт, то его английские последователи — **Джон Толанд** (1670—1722) в сочинении «Христианство без тайн», **Антони Колинз** (1676—1729) в труде «Обсуждение основ христианской религии» — выступают с явной и открытой критикой религиозной ортодоксии, переходя на позиции деизма, воспринимавшегося в то время как атеизм. Толанд, предтеча материалистов XVIII века, учил тому, что движение является атрибутом материи. **Дэвид Гартли** (1704—1757), опираясь на учение Локка, закладывал основы материалистического понимания психики. **Джозеф Пристли** (1733—1804) в гносеологии опирался на взгляды Локка и Гартли, в социологии защищал право народа на восстание, если правители попирают естественные права человека. И он, и Гартли, выступая как вольнодумцы, не выходили за пределы деизма, хотя и сочетали его с материалистической трактовкой многих философских вопросов. Под влиянием Локка и английских просветителей находились и многие выдающиеся общественные и политические деятели Америки — **Томас Джефферсон** (1743—1826), **Бенджамин Франклин** (1706—1790) и др. — основатели Соединенных Штатов Америки, творцы Конституции, проникнутой деистически-просветительскими идеями о человеке и его правах.

Особенно ярко дух Просвещения проявил себя во Франции, где мыслители-просветители идеологически подготовили революцию 1789—1793 гг. Во Франции в это время классовые противоречия достигли особой остроты и напряженности, что и вело неумолимо к открытому политическому взрыву. В центре просветительских теории предреволюционной Франции была теория естественного права и общественного договора, согласно которой каждый человек обладает «естественным», т. е. природным, правом на жизнь и на свое место в мире. И этого права у него тем больше, чем больше у него сил. Но если люди будут неограниченно пользоваться своим правом, т. е. жить в «естественном» состоянии, то их права и интересы неминуемо столкнутся друг с другом, общественная жизнь станет попросту невозможной. Поэтому личный интерес должен быть подчинен общественному: люди сами, добровольно должны отказаться от части своих естественных прав, передавая, делегируя их верховной власти — государству, между государством (в лице государя) и народом (подданными государства) заключается общественный договор: одна сторона (народ) жертвует частью своих прав, другая (государство) — берет на себя обязанность и заботу обеспечить общественный мир и согласие.

В чем же революционный смысл (подтекст) этой теории? Ш. Монтескье, автор знаменитой книги «О духе законов» (1748), противопоставляя естественные (человеческие) законы законам божественным (церковным), видел достоинство первых именно в том, что они не застыли, не окостенели, а способны к новизне и творчеству, а следовательно, к совершенствованию. Развивая идеи Монтескье, радикальные идеологи Просвещения: **Ж. -Ж. Руссо** (1712—1778), **Д. Дидро** (1713—1784), **К. Гельвеций** (1715—1771), **П. Гольбах** (1723—1789) настаивали на том, что королевская власть свои обязательства перед народом не выполняет, что общественный договор ею не соблюдается, а поэтому другая договаривающаяся сторона — народ — вправе такую власть свергнуть! На место абсолютизма (светского и клерикального) должна прийти власть «просвещенная», выражающая сбалансированные интересы различных общественных групп (в действительности — интересы свободного предпринимательства, т. е. интересы буржуазии).

Виднейший представитель французского Просвещения **Франсуа Вольтер** (1694—1778) познакомил Францию и всю

континентальную Европу с учениями Локка и Ньютона. Творчески восприняв эти учения, он приходил к пониманию философии как великого орудия разума в борьбе против неразумного, отживающего свой век общества. Все творчество Вольтера проникнуто антицерковными настроениями; не отрицая религии как таковой, он требует религиозной свободы. Считая, что в основе всех видов познания лежит опыт, Вольтер делает из этого вывод, что человек по природе своей общественное существо, что общественное устройство жизни должно обеспечивать политическое и юридическое равенство людей. Вместе с тем социальное и имущественное неравенство Вольтер рассматривал как предпосылку общественного равновесия и нормального развития общества.

Жан-Жак Руссо, выразитель широких демократических слоев общества, оказал огромное воздействие на формирование идей будущих якобинцев — самых радикальных вождей Французской революции. Как и все просветители, Руссо высоко оценивал общественный прогресс, но он же был первый, кто указал и на его противоречивый характер, связанный с тем, что развитие культуры создает искусственные потребности и отдаляет человека от природы. В условиях антагонистического общества развитие наук и искусств может принять и антигуманный характер, не облегчать, а утяжелять жизнь народа.

Великим начинанием французских просветителей было создание «Энциклопедии», в которой с просвещенческих позиций была дана оценка всего известного из истории человечества, всех достижений наук, искусств и ремесел. Это был гигантский труд, в создании которого принимали участие все просветители во главе с философом и писателем Дени Дидро и ученым-математиком **Жаном Д'Аламбером**. В центре мировоззрения энциклопедистов стоял человек как часть природы. Природа, учили они, существует сама по себе, не нуждаясь ни в каком сверхприродном начале. Материя — строительный материал природы — вечна и обладает движением как своим необходимым свойством. От природы человек добр, злым его делают несовершенные общественные отношения, которые и нужно исправлять, перестраивая жизнь на принципах разума.

Глава 4. Немецкая классическая философия и немецкий романтизм

§1. И. Кант

К середине XVIII века центр философского творчества в Европе перемещается в Германию. (До этого, вплоть до середины столетия, в культурной жизни Запада лидировали Франция и Англия). Хотя Германия — в экономическом и политическом отношениях — оставалась по-прежнему страной крайне отсталой, раздробленной, она вышла на передовые рубежи в развитии духовной культуры — в философии и искусстве.

В философии особенно плодотворным было столетие 1750—1850 гг. Это и есть время, когда творилась классическая немецкая философия. Основателем ее был **Иммануил Кант** (1724—1804).

Биография Канта очень проста и бедна внешними событиями. Вся его жизнь прошла в одном городе — Кенигсберге (ныне г. Калининград), а научная деятельность — в Кенигсбергском университете, где он прошел путь от студента до ректора. Первые научные работы Канта относятся к 1746 году, последние были написаны незадолго до смерти. Весь этот почти 60-летний творческий путь биографы Канта делят на два периода: до и после 1770 года. Первый из них принято называть «докритическим», второй — «критическим».

В «докритический» период Кант стоял на позициях естественного материализма. В центре его интересов были проблемы космологии, механики, антропологии и физической географии. В естествознании Кант считал себя продолжателем идей и

трудов Ньютона, разделяя его концепцию пространства и времени как объективно существующих, но «пустых» вместитель материи. Размышляя над проблемами происхождения Земли и Солнечной системы. Кант выдвинул гипотезу, согласно которой наша и другие планеты — это осколки Солнца, постепенно остывшие. Хотя эта гипотеза в настоящее время учеными не разделяется, в методологическом отношении она была большим шагом вперед по сравнению со старыми метафизическими представлениями о неизменности природы. Молодой Кант работал и над собственно философскими, гносеологическими вопросами. Как философ он испытал на себе тогда большое влияние рационализма Лейбница и скептицизма Юма. Лейбниц утверждал тождество оснований мышления и оснований бытия. Кант, напротив, эти основания различает. В спорах с Лейбницем он гораздо ближе к материалистам (к Ньютону).

Влияние Юма заключалось в том, что английский философ, по признанию самого Канта, «разбудил его от догматического сна»; он заставил Канта задуматься над очень важным вопросом: могут ли наши знания носить объективный, т. е. необходимый и достоверный, характер? Если прав Юм, если даже причинно-следственные связи — это только психологическая привычка (на чем настаивал Юм), то наука невозможна. Кант ставит перед собой задачу: спасти науку от разрушающего действия на нее скептицизма Юма. Но эту задачу он выполняет уже во второй — «критический» — период своего творчества.

Водоразделом между этими периодами является 1770 год, потому что именно в этом году 46-летним Кантом была написана профессорская диссертация: «О форме и принципах чувственного и умопостигаемого миров», в которой ее автор принципиально пересмотрел свои позиции по ряду фундаментальных вопросов, и прежде всего по вопросу о природе пространства и времени. Теперь пространство и время им рассматриваются и понимаются совершенно иначе, чем раньше, когда немецкий философ стоял на позициях метафизического материализма Ньютона. С позиций материализма Кант переходит на позиции субъективного идеализма. Пространство и время теперь трактуются Кантом не как объективные формы внешнего мира, а как априорные, т. е. доопытные, присущие сознанию формы созерцания. Это положение (особенно касающееся времени) Кант считал важнейшим во всей своей философии. Он

даже говорил так: кто опровергнет это мое положение, тот опровергнет всю мою философию.

Свое философское учение теперь Кант называет критическим. Свои главные работы, в которых изложено это учение, философ назвал так: «Критика чистого разума» (1781 г.), «Критика практического разума» (1788 г.), «Критика способности суждения» (1789 г.). Что же здесь имеется в виду под словом «критика»? До сих пор, поясняет Кант свою мысль, философы исследовали мир (с помощью разума), но не исследовали сам разум, т. е. не исследовали сам инструмент, само орудие познания. Поэтому всю прежнюю философию Кант называет догматической, слепо верящей в способности разума, хотя эти способности (границы разума) никто не проверял. «Критика» — и есть такая проверка. Все три упомянутых кантовских произведения (их иногда так и называют: «Три критики») объединены общей целью, общим замыслом; исследовать три «способности души» — способность познания, способность желания (волю, моральное сознание) и способность к чувству удовольствия (эстетическую способность человека), установить взаимосвязь между ними.

Первая задача — предмет теории познания, вторая — предмет этики, третья — предмет эстетики (учения о прекрасном и возвышенном), но сюда же Кант относит и вопросы целесообразности в живой природе, о чем будет сказано ниже. «Конечные цели чистого применения нашего разума», т. е. высшие проблемы культуры, которые и составляют предмет философии, сосредоточены вокруг следующих вопросов: «Что я могу знать? Что я должен делать? На что я могу надеяться?»

Теория познания.

Процесс познания, по Канту, проходит три ступени: 1) чувственное познание, 2) рассудок и 3) разум. Исходная посылка, на первый взгляд, формулируется материалистически: признается существование внешнего предметного мира (так называемых «вещей-в-себе», воздействующих на наши органы чувств и порождающих наглядные представления). Предмет эмпирического наглядного представления — это явление; в нем две стороны: 1) его материя, или содержание, которая дается в опыте, и 2) форма, приводящая эти ощущения в определенный порядок. Форма — априорна, от опыта не зависит, т. е. находится в нашей душе до и независимо от всякого опыта.

Таких чистых форм чувственного наглядного представления две: пространство и время. Кант отказывается, как это он делал раньше, признать пространство и время объективными формами материального мира. Теперь он считает иначе: в мире вещей-в-себе ни пространства, ни времени нет. Пространство и время — лишь субъективные формы созерцания, налагаемые нашим сознанием на высшие предметы. Такое наложение является необходимым условием познания: вне пространства и времени мы ничего познать не можем. Но именно поэтому между вещами-в-себе и явлениями лежит непроходимая пропасть (трансцензус): мы можем знать только явления и ничего не можем знать о вещах-в-себе.

Такую позицию Канта нельзя оценить иначе как дуалистическую: вещи-в-себе существуют вне нас, но они не познаваемы. Как же доказывает Кант субъективный характер пространства и времени? В конечном счете аргументы философа сводятся к тому, что всем людям, и прошлым и нынешним поколениям, присущи якобы одни и те же представления пространства и времени, которые не может изменить никакой опыт и никакая наука. Но именно наука (и прежде всего наука XX века) опровергла кантовские аргументы. Во-первых, объективные свойства пространства и времени не неизменны, а зависят от материи и движения. Во-вторых, и субъективные представления о времени и пространстве у взрослого и ребенка, культурного человека и дикаря, у людей разных культур весьма и весьма различны, что подтверждают и этнографические и психологические исследования. Несостоятельно и утверждение Канта о том, что возможен только один вид геометрии — геометрии Евклида. Не прошло и полвека после смерти Канта, как великие ученые-геометры Лобачевский и Риман открыли и доказали не только возможность, но и реальность неевклидовой геометрии — геометрии вогнутого и выпуклого пространств.

Но в ошибке Канта (в самой идее априоризма) есть и рациональное зерно. В индивидуальном сознании человека (человека определенного времени, определенной культуры) унаследованы, почерпнуты из социального опыта, усвоены и распределены в процессе общения такие формы сознания (мыслительные образования), которые выработаны исторически «всеми», но никем в отдельности. Пояснить это можно на примере языка: его специально никто не «придумал», но он есть и дети ему

учатся от взрослых. Априорными (по отношению к индивидуальному опыту) являются не только формы чувственного познания, но и формы работы рассудка — категории.

Рассудок — это вторая ступень познания. (Первая — чувственность). Посредством чувственности, считает Кант, предмет нам дается. Но мыслится он посредством рассудка. Познание возможно лишь в результате их синтеза. Орудия, инструмент рассудочного познания — категории. Они присущи рассудку изначально. Многообразие явлений накладывается на сеть категорий, которые придают нашему знанию уже нематериальски-случайный, а всеобщий, необходимый, т. е. научный, характер. Научное знание есть знание категориальное. Это верно, но дальше Кант рассуждает уже как субъективный идеалист; рассудок не открывает законы природы, а диктует природе их. Единство категорий и познавательная (синтетическая) способность их имеют своим источником, по Канту, не объективное материальное единство мира, а трансцендентальное единство самосознания.

Сила рассудка — в его синтетической способности. Но эта способность у него не полная, не безграничная. Она ограничена пределами опыта, за эти границы рассудок выйти не может. Однако сам рассудок не знает своих собственных границ, да и знать их не хочет! Он постоянно преступает эти границы, т. е. стремится из мира явлений (на который только и распространяется его законодательная власть) проникнуть в мир вещей-в-себе. Но, покинув границы опыта (став, тем самым, уже не рассудком, а разумом), он попадает в область неразрешимых противоречий, а его суждения необходимо становятся иллюзорными.

Разум — это третья, высшая ступень познавательного процесса. Разум уже не имеет прямой, непосредственной связи с чувственностью, а связан с ней опосредованно — через рассудок. Разум — высшая ступень познания, хотя во многом он «проигрывает» рассудку. Разум, покинув твердую почву опыта, не может дать однозначного ответа — «да» или «нет» — ни на один из вопросов мировоззренческого уровня. Имеет ли мир начало во времени и в пространстве или он бесконечен и вечен? Бессмертна или смертна душа человека? Существует ли свобода воли или в мире нет никакой свободы, а все совершается по закону естественной необходимости? Есть бог или нет бога? —

рассудок бы не дерзнул ставить такие вопросы. Разум — дерзает, но безуспешно. Его претензии чрезмерны. Чистый теоретический разум должен смириться, признать свое поражение, ибо вещи-в-себе для него непознаваемы.

Но почему же он, несмотря на это, признается высшей ступенью, высшей инстанцией познания — не твердо стоящий на своих ногах рассудок, а противоречивый, вводящий нас в заблуждение разум? Именно потому, что чистые идеи разума (Кант называет их принципами) выполняют высшую регулятивную роль в познании: они указывают направление, в котором должен двигаться рассудок. Идеи разума можно сравнить с линией горизонта, которая, хотя и недостижима, дает возможность человеку ориентироваться в пространстве, идти правильно к намеченной цели. И все же Кант остался в теории познания метафизиком: противоречивость разума (т. е. противоречивость бесконечности) он истолковывал как признак слабости, неспособности разума проникнуть в сущность вещей, тогда как в действительности это было свидетельство его величайшей силы, на что позже указывал Гегель.

В «Критике чистого разума» Кант делает вывод о том, что философия может быть наукой не о вещах-в-себе (о высших ценностях мира), а только наукой о границах познания. Высшие сущности (и высшие ценности) — это Бог, душа и свобода, они не даны нам ни в каком опыте, рациональная наука о них невозможна. Однако теоретический разум, будучи не в силах доказать их бытие, не в силах доказать и обратное, т. е. он не запрещает верить в бытие Бога, в бессмертие души и в свободу воли. Человеку дана возможность выбора — между верой и неверием. И он должен выбрать веру, так как этого требует от него голос совести, голос морали. Но это уже переход от теоретического разума к разуму практическому, переход от гносеологии к этике.

Этика.

Как и в теории познания, в этике Кант тоже пытается отыскать априорные, сверхэмпирические основания нравственности. Это должен быть всеобщий принцип (закон для всех). Всеобщий закон нравственности возможен и необходим потому, настаивает Кант, что в мире имеется нечто такое, существование чего включает в себе и высшую цель и высшую ценность. Это «нечто» — человек! Такой закон, как априорный принцип конечной цели, Кант называет категорическим императивом

(обязательным повелением): каждый человек, независимо от его положения в обществе, должен поступать так, чтобы этот поступок могли бы — к всеобщему благу — совершить и все другие, или, иначе говоря, — чтобы воля индивида могла стать всеобщим законодательством.

Кант отклоняет религиозную мораль: мораль, считает он, не должна зависеть от религии. Напротив, религия должна определяться требованиями морали. Человек, другими словами, не потому морален, что верит в Бога, а потому верит в Бога, что это вытекает как следствие из его нравственности. Но, так или иначе, мораль и вера открывают, по Канту, для человека вход в тот мир, который закрыт для науки. Кант прямо заявляет, что вынужден был ограничить место знанию, чтобы освободить его для веры.

Нравственная воля, вера, желание — это особая способность человеческой души, существующая наряду со способностью познания (но отличная от нее). Рассудок выводит нас к природе, разум (если не теоретический, то практический) — вводит во вневременной, трансцендентный мир свободы.

Мир природы — мир феноменальный. Мир свободы — мир умопостигаемый (мир вещей-в-себе). Они так бы и оставались несоприкасаемыми, чуждыми друг другу, если бы между областями природы и свободы не был переброшен «мост» — не выявлена была бы еще одна способность души, равно возвышающаяся над первыми двумя и объединяющая их. Такой способностью является способность суждения (в эстетике — это суждения вкуса: суждения о прекрасном и возвышенном). Она глубочайшим образом связана со способностью человека (данной ему культурой) испытывать чувство удовольствия от соприкосновения с феноменом целесообразности мира — природного и сотворенного самим человеком. Но последнее — сотворенная целесообразность — есть искусство. Ему принадлежит величайшая роль — увенчать культуру, преодолеть антиномию явления и сущности, природы и свободы.

Эстетика.

В центре эстетического учения (это предмет третьей кантовской «Критики» — «Критики способности суждения») — исследование категорий «прекрасное» и «возвышенное», а также проблема «Гения» — художника. Оригинальность кантовского понимания прекрасного заключается в том, что прекрасное фило-

соф связывает с «незанимательным», бескорыстным, чистым созерцанием: чувство прекрасного свободно от жадности обладания, от любых помыслов вождления, и поэтому оно выше всех других чувств.

Ощущение возвышенного рождается из сложной диалектики чувств: наши сознание и воля сначала подавляются величием бесконечностью и мощью природы. Но это чувство сменяется противоположным: человек ощущает, осознает не свою «малость», а свое превосходство над слепой, бездушной стихией — превосходство духа над материей. Воплощение эстетического духа — художник — творит свой мир свободно. Высшие творения художественного гения бесконечны, неисчерпаемы по содержанию, по глубине заключенных в них идей.

С кантовского вопроса: «как возможна метафизика?» в философии начинается обсуждение и исследование вопроса о природе и особенностях философского знания. В истории философии классическая немецкая философия выступает как особая эпоха — эпоха самосознания философии.

§2. И. Фихте

Фихте Иоганн Готлиб (1762—1814) — немецкий философ, субъективный идеалист и диалектик. Родился в крестьянской семье, рано выделялся своими способностями и благодаря случайным обстоятельствам получил образование. Был профессором Йенского и Берлинского университетов (а в этом университете стал первым выборным ректором). Главный труд — «Основа общего наукоучения» (1794).

Наукоучение

Свою философию Фихте называет «наукоучением» (наукой о науке) — фундаментом всех наук. При этом он настаивает на первенстве практически-деятельного отношения к миру перед теоретическим (созерцательным). Эту основную установку Фихте выразил в афоризме: «Действовать! Действовать! Это то, ради чего мы существуем».

Излагая содержание своего наукоучения, Фихте отмечает, что первая характерная черта подлинной науки состоит в том, что она должна быть единым целым, иметь систематическую форму, ибо отдельные положения не были бы вообще наукой,

а становятся ею только в целом, только через свое место в нем и отношении к нему. Однако наука — это не механическое целое (простое соединение частей), а органическая система, т. е. такое целое, в котором ни одна часть его не может существовать без всех остальных частей и без целого, как и наоборот.

Но чтобы целое было органическим, в нем должен быть «центр», т. е. такой элемент, который бы связывал все другие части. Вот почему любая наука, по Фихте, «систематична и органична» потому, что все положения в ней связываются в одном-единственном основоположении (принципе) и в нем объединяются в одно целое. Для самого наукоучения таким элементом является основоположение «Я есмь».

Вторая важная черта наукоучения та, что оно есть развивающееся целое, а не застывшее. Здесь Фихте исходит из того, что поскольку объект наукоучения — знание — есть не мертвое состояние, а «некоторый поступательный временной ряд» (т. е. развивается, имеет историю), то и наука о знании должна быть «прагматической историей» человеческого духа и спокойно следовать за ходом событий, которые происходят в этой сфере. Иными словами, наука о знании должна быть процессом, совпадать с историей своего объекта.

Три основоположения фихтевского наукоучения:

1. Я первоначально само себя полагает, само себя созидает. В этом основоположении четыре глубоких рациональных мысли:

Во-первых, Фихте указал, что самополагание Я неотделимо от его самопознания, так что для Я характерна двуединая деятельность: созидательная (практическая) и познавательная (теоретическая). Вводя понятие практики (идеалистически понимаемой) в свою теоретическую философию, Фихте ставит важную гносеологическую проблему — единства теории и практики в познавательном процессе, который есть сторона практики.

Во-вторых, он рассматривает Я в рамках такого взаимодействия объекта и субъекта, которое фактически включает в себя объективную реальность. Хотя он и выводит последнюю из мыслящего Я, но при этом замечает, что Я должно быть рассмотрено не как чистый субъект, а как субъект-объект. Согласно Фихте, в этом Я «субъективное и объективное слиты воедино», потому что в своем созерцании Я полагает необходимость

самого себя. Фихтевское утверждение об изначальном единстве субъекта и объекта как ключе к пониманию последующей связи между ними есть фундаментальное положение, «кусочек» материализма.

В-третьих, Фихте выделяет два вида представлений, сопровождаемых чувством свободы (т. е. зависящих от человека) и чувством необходимости — т. е. относящихся к какой-то истине, которая должна утверждаться независимо от нас. Таким образом, под «внешней истиной» Фихте подразумевает вещь, с которой должно согласовываться представление о ней: а это есть не что иное, как «зародыш» принципа отражения

В-четвертых, идея единства противоположностей: теории и практики, объекта и субъекта.

2. Я с равной необходимостью противопоставляется некоторое не-Я. Или короче: Я полагает не-Я, т. е. свою противоположность. В этом основоположении две главных рациональных идеи. Во-первых, идея единства противоположностей. Во-вторых, идея материальности: называя не-Я всю объективную реальность, прежде всего мир материальных вещей, философ однако показывал производность этой реальности от деятельности мыслящего Я.

Таким образом, в противовес мыслящему Я Фихте охарактеризовал не Я как нечто чувственно-воспринимаемое, наделил его свойствами объективной реальности (например, активностью): материалистическое «прозрение».

3. Я полагает я и не-я. Здесь следует сказать, что, не допуская существования независимой от сознания «вещи-в-себе», Фихте вынужден ввести по существу два различных Я: одно из них тождественно индивидуальному сознанию, другое — не тождественно ему (абсолютное Я). Иначе говоря, Я с большой буквы — это абсолютное, «всеобщее Я», которое в ходе своей созидательной деятельности разделяется на эмпирические я и не-я, иначе называемые делимыми.

Фактически «всеобщее Я» выступает в наукоучении как надиндивидуальный, сверхчеловеческий, мировой дух. Поскольку Я у Фихте рассматривается как охватывающий в себе и всецело определенный круг всяческих реальностей, оно есть субстанция, — но это духовная субстанция. А это уже поворот к объективному идеализму, где просматриваются две важные идеи: раздвоение единого и субстанции.

Антитетический (диалектический) метод и его характерные черты

1. Диалектика Фихте — и в этом ее сила — неразрывно связана с принципом деятельности, т. е. активным отношением индивида к действительности. Однако деятельность трактуется им как деятельность духа (мыслящего Я), а не как предметная деятельность: фихтевская диалектика идеалистична.

2. Фихте достаточно четко сформулировал и стремился реализовать применительно к разным сферам действительности идею (принцип) развития. «Нигде нет ничего постоянного», — восклицает философ, — «существует только непрерывная смена». И хотя Фихте трактовал развитие идеалистически, но само его требование подходить к предмету не как к неподвижному и готовому, а как к живому и развивающемуся сыграло большую роль в становлении диалектики как Логики и метода познания. При этом идею развития он стремился соединить с идеей целостности (системности).

3. Именно противоречие абсолютного и конечного Я составляет сердцевину диалектики Фихте. Ее специфика состоит еще и в том, что центральное противоречие как бы «прошивает» насквозь все звенья системы, собирая их тем самым воедино. Противоречие и его разрешение являются источником движения и развития мысли.

4. Большой интерес представляет намеченный немецким мыслителем путь дедукции логических законов. И они, по его мнению, выдвигаются в мышлении по мере развития его познавательной активности. При этом заслуживает внимания стремление Фихте понять логические законы как органически связанные с антитетикой и порожденные ею. Понимая под логикой формальную логику, он считает, что наукоучение обуславливает значимость и применимость логических положений (но не наоборот), а потому оно является наукой о всеобщих формах и законах развития системы научных определений.

5. Диалектический метод Фихте оказался наиболее плодотворным в сфере истории и культуры, хотя и был развит на идеалистической основе. Поскольку цель человеческой деятельности — а именно достижение идеала свободы — осуществляется в бесконечном процессе, то Фихте рисует картину исторического развития человечества, показывает, какие конкретные

этапы оно прошло к этой цели и какие предстоит пройти. При чем движущим принципом развития истории перехода от низшего этапа к высшему является противоречие между целью и средствами ее осуществления.

б. Фихте выявил диалектику познавательных способностей человека, вывел их в качестве этапов развития теоретического Я, восходящего от простого к сложному, от низшего к высшему, от абстрактного к конкретному. Эти основные способности: созерцание, репродуктивное воображение, рассудок и разум. Способности духа Фихте разделяют на две группы: одни осуществляют деятельность (процесс), другие — остановку, фиксацию (результат). Так, например, необходимо, чтобы результат «работы» продуктивной силы воображения — а это, по его мнению, фундамент познания, — был зафиксирован. Вечно подвижная, колеблющаяся, текучая деятельность воображения приостанавливается рассудком, который закрепляет ее результаты, функционируя как «простое хранилище». Рассудок в отличие от способности воображения ничего не создает, он только удерживает, останавливает уже созданное и таким образом делает его доступным познанию. Тем самым, это способность не творческая, а хранящая, удерживающая, закрепляющая.

§3. Ф. Шеллинг

Шеллинг Фридрих Вильгельм Йозеф (1775—1854) — немецкий философ, объективный идеалист, крупный представитель диалектики. Был профессором в Йене, Эрлангене и Берлине, членом Мюнхенской академии наук. Создал диалектическую натурфилософию, которая в конце концов трансформировалась в философию тождества. У позднего Шеллинга — философия откровения (мистика). Главное сочинение: «Система трансцендентального идеализма» (1800).

Основные особенности диалектической натурфилософии

1. Пронизанность идеей развития: Шеллинг предпринимает построение диалектической картины развития природных процессов и форм. Природа при этом толкуется как проявление бессознательной жизни разума, который проходит целый

ряд этапов — от низших (неорганическая природа) до высших (органическая), и находит свое завершение в появлении человека и его сознания. Основная особенность природы — быть вечно становящейся.

2. Понимание противоречия (полярности) как источника активности и развития всего сущего. Всеобщий закон конечных явлений материи, по Шеллингу, это закон полярности или двойственности, и тождественности. Развитие через поляризацию есть основной принцип развития природы. Природное тело понимается им как продукт взаимодействия противоположно направленных сил — положительного и отрицательного зарядов электричества, таких же полюсов магнита и т. п. В каждом явлении природы Шеллинг видит продукт борьбы разнонаправленных сил: эта борьба составляет структуру всего живого и всей природы в целом.

Немецкий мыслитель впервые в истории новой философии попытался установить и проследить стадии развития противоречий в природе. На первой стадии (магнетизм) противоположности находятся внутри одного и того же тела и нерасчленены. На второй стадии (электричество) противоположности разделяются и распределяются на различных телах, противостоящих друг другу. На третьей стадии (химизм) происходит объединение магнетизма и электричества, их взаимодействие. Тем самым, магнетизм, электричество и химизм образуют три степени восходящего ряда потенциалов динамического процесса. Идея единства взаимосвязи этих сил — ключевая у Шеллинга.

Таким образом, крупнейший шаг вперед, который был сделан им в понимании развития природы, состоял в выявлении того, что данное развитие происходит в результате борьбы противоположностей и представляет собой внутренне противоречивый процесс. Натурфилософия Шеллинга имплицитно содержала в себе и диалектическое и материалистическое содержание.

В этой связи приведем любопытные поучительные примеры. В 1820 г. датский физик Эрстед открыл магнитное действие электрического тока, т. е. выявил связь между электричеством и магнетизмом. Но еще раньше Шеллинг уже в своей ранней работе «Идеи к философии природы» находит много общего между этими двумя субстанциями.

Со времени Ньютона и Гюйгенса боролись две теории све-

та — корпускулярная и волновая. В работе «О мировой душе» Шеллинг писал, что когда я утверждаю материальность света, я не исключаю этим противоположность мнения, а именно что свет представляет собой феномен движущейся Среды — разве не лучше было бы поэтому рассматривать эти мнения не как противоположные, как это делалось до сих пор, а как взаимодополняющие, и таким образом «соединить преимущества обоих в одной гипотезе. Пройдет больше 100 лет и в 1924 г. французский физик Луи де Бройль создаст синтетическую теорию света, объединившую идеи корпускулы и волны.

Итак, противоречие, единство противоположностей — не только важнейшая характеристика самой природы на всех ее уровнях, но и важнейший принцип ее познания. В природе, — подчеркивает Шеллинг, — нельзя, следовательно, мыслить ни единство без раздвоенности, ни раздвоенности без единства. Одно постоянно вытекает из другого. Для него «раздвоение единого» — универсальный принцип для объяснения всех явлений: «закон полярности» является как «общим мировым законом», так и «первым принципом философского учения о природе». Мой метод, — пишет Шеллинг, — «мыслить и сочетать воедино противоречия». При этом философ обращает внимание на такую важную черту «сочетания воедино» противоположностей, каковой (чертой) является их опосредование. Он настаивает на том, что настоящее знание предполагает совпадение противоположностей, и притом совпадение обязательно опосредованное.

3. Подчеркивание единства и целостности природы, всеобщей связи ее явлений: «вся материя внутренне едина и по существу представляет собой тождество». В другом месте Шеллинг пишет, что в природе нет ничего «отдельно от другого, вне другого, все абсолютно едино и одно в другом». Мир потому един, целостен, что все его процессы происходят из одного источника — из противоречия, а вся природа есть «всевеликий организм».

4. Утверждение идеальной сущности природы как всеобщего организма. Последний — это у Шеллинга идеальная форма, которая в своем стремлении к материальному воплощению производит все новые и новые виды природного бытия, шаг за шагом продвигаясь в этом своем творчестве от простейших механических образований до мыслящих живых существа. Та-

кое идеалистическое объяснение давал Шеллинг восходящей иерархии эмпирических форм, наблюдаемых в мире.

5. Стремление понять природу из нее самой, а не из «интеллектуальных схем» (как у Фихте). Он утверждал, что природа является «законодательницей для себя самой», «довольствуется сама собой», «обладает безусловной реальностью». Последняя, по его мнению, проистекает из самой природы — она есть ее собственный продукт — из себя самого «организованное и само себя организующее целое». Шеллинг фиксирует четыре важнейших атрибута природы: материальность, органическая целостность, развитие и полярность. Как видим, налицо четко выраженное стремление немецкого философа к материалистическому и вместе с тем диалектическому воззрению на природу. Шеллинг определенно пытается принимать природу как она есть, без субъективных привнесений, и искать объяснения всему, что совершается в ней, из принципов, «которые заключены в ней самой». Но эта материалистическая тенденция раннего Шеллинга была кратковременной и неустоявшейся.

6. Подрыв оснований субъективного идеализма. Нарисованная Шеллингом картина развития природы, в которой мыслящий человек появлялся лишь на высшей ступени, вела к отрицанию того, чтобы в Я фихтевского наукоучения видеть подлинное начало бытия и познания. По отношению к этому Я шеллинговская природа предстала как первичная реальность.

Трансцендентальный идеализм

Гносеологическая и методологическая ценность «Системы трансцендентального идеализма» состоит в том, что эта работа впервые ввела в систематическом виде в теорию познания принцип историзма. В предисловии к этой работе Шеллинг указывает, что его задача состоит в том, чтобы представить философию как знание о знании в качестве того, чем она действительно является — «устремленной вперед историй самосознания».

Исходя из такого понимания философии, он обосновывает необходимость исторического подхода и формулирует его сущность. В целях более полного и точного изображения исторического развития философии главной обязанностью автора было не только тщательное различение отдельных эпох, а затем выделение в них тех или иных моментов, но и установле-

ние также той их последовательности, при которой не опущено ни одно необходимое промежуточное звено. Именно так только может быть достигнута внутренняя «связанность целого». Лишь такую «связанность», говорит Шеллинг, не подточит никакой бег времени, оставляя в неприкосновенности этот «бóтов», на котором смело может воздвигаться все последующее.

Структура системы трансцендентального идеализма включает в себя следующие главные элементы:

1. *Теоретическая философия* — начинается с методологического положения о том, что для самосознания необходима борьба между противоположными направлениями (объект и субъект, идеальная и реальная деятельность и т. п.). Шеллинг подчеркивает, что только в этой борьбе состоится самосознание и только из противоположностей, образующих самосознание, может быть выведен весь механизм Я. При этом немецкий мыслитель различает два акта: 1) когда Я впервые только возникает и 2) когда Я уже налицо, ибо первый акт находится за пределами Я, второй — внутри самого Я. В этой связи очень важно установить, в частности, тот момент, с которого начинается сознание, и не примешивать к последнему все, что находится по ту сторону этой грани, за пределами сознания как такового.

Познание должно всегда уметь верно и, по возможности, более точно провести грань между предметом и его предпосылками, не смешивая «ту» и «эту» стороны этой грани и не отодвигая или, наоборот, не передвигая «самое возникновение» предмета в ту или иную сторону. Подлинным началом явления, по Шеллингу, является тот момент, когда оно возникает как целое, как система своих предпосылок, а не как «отдельный фрагмент» вне целого и без связи с ним.

Реализуя в своей работе принципы историзма и борьбы противоположностей, немецкий философ в истории самосознания выделяет три основных эпохи (этапа): от первоначального ощущения вплоть до продуктивного созерцания; от продуктивного созерцания вплоть до рефлексии; от рефлексии вплоть до абсолютного акта воли: важная мысль этого этапа — попытка (хотя и абстрактная) связать процесс становления сознания, самосознания и общества с практической деятельностью людей.

2. *Практическая философия* своим центральным понятием имеет понятие «история», «взаимодействие людей», происходящее в объективном мире (!) как связующей среде и являющееся

ся условием свободы людей как разумных существ. Иначе говоря — это постановка важнейшего вопроса об объективной закономерности во всемирной истории.

В этой связи интересны мысли немецкого философа о том, что история — это «не абсолютно закономерный ряд», но и не то, что «совершенно не подчиняется никаким законам»; выделение трех видов истории — естественная (история природы), мировая история, история познания, развития идей; подчеркивание особенности истории как целостного поступательного процесса (хотя тесно связанного с мистикой и телеологией); рассуждения об историческом прогрессе и его критериях; попытка обосновать диалектическую связь свободы и необходимости; догадка о том, что история носит «вариативный», но преемственный характер; анализ вопроса об отчуждении в истории и др.

3. *Философия природных целей*. Здесь Шеллинг формулирует следующую антиномию: «природа, будучи созданием слепых сил, все же сплошь и сполна проникнута целесообразностью». Решение этой антиномии он видит на пути признания первоначального тождества субъекта и объекта: целесообразность природы как в целом, так и в отдельных ее произведениях может быть достигнута только на основе созерцания, в котором первоначально и неразличимо объединяются понятие о понятии и сам объект, — тогда результат должен представиться в качестве целесообразного.

4. *Философия искусства* — завершающий раздел системы трансцендентального идеализма. Основные положения этого раздела таковы

а) Искусство — высшая форма познания вообще, ибо только оно позволяет целостному человеку добраться до познания высшего. Искусство не может быть подчинено ни практической пользе, ни морали, ни «науке» (философии), потому что оно выше их.

б) Верховенство искусства зиждется на том, что в его произведениях отражается тождество сознательной и бессознательной деятельности. Именно и только искусство способно разрешить это «глубочайшее противоречие, в нас заключенное». Искусство — это та сфера, где преодолевается противоречивость теоретического и практического, достигается полная гармония сознательной и бессознательной природы и свободы, достигается идеал.

в) Способность искусства выражать тождество сознатель-

ного и бессознательного Шеллинг объяснял тем, что художник создает свои произведения не столько на основе разумного замысла, сколько на основе бессознательного вдохновения.

г) Искусство в процессе своего развития образует спираль: из него (точнее из поэзии) на заре культуры родились философия и другие науки.

д) Искусство — «высочайшее единение свободы и необходимости». Это то, в чем, совершив полный круг, находит себе завершение сознательно творческая природа человека. Искусство позволяет целостному человеку добраться до познания высшего: на этом основывается и его своеобразие и все «своейственное ему очарование».

§4. Г.-В.-Ф. Гегель

Гегель Георг Вильгельм Фридрих (1770—1831) — крупнейший представитель немецкой классической философии, создатель грандиозной системы объективного идеализма и теории (метода) диалектики. Родился в Штутгарте. Изучал философию и теологию в Тюбингенском университете. Некоторое время был домашним учителем, затем в 1808—1816 — директором престижной гимназии в Нюрнберге. С 1816 г. Гегель был приглашен в Гейдельбергский университет, а в 1818 г. — в Берлинский, где он работал профессором (а некоторое время и ректором) до конца жизни.

Основные работы: «Наука логики: В 3 т.» (1812—1816) — это так называемая «Большая логика» наряду с «малой логикой» как первой частью «Энциклопедии философских наук» (1817); «Феноменология духа» (1807); «Лекции по истории философии» (1833—1836); «Лекции по эстетике» (1835—1838); «Философия истории» (1821).

Общая характеристика философии Гегеля

Как мы уже говорили выше, целый ряд важных диалектических идей был сформулирован в философских учениях Фихте (например, антитетический метод) и Шеллинга (особенно диалектическое понимание процессов природы). Вершиной классической немецкой диалектики стала философия Гегеля.

Он разработал диалектику в систематической, целостной

форме, но на основе идеализма и с включением элементов метафизичности. Великая заслуга Гегеля состояла в том, что он, обладая огромным историческим чутьем, впервые представил весь природный, исторический и духовный мир в виде процесса, т. е. в непрерывном движении, изменении, преобразовании и развитии, и сделал попытку раскрыть внутреннюю связь, законы этого движения и развития. В каждой из рассматриваемых в его философии сфер действительности — от чисто логических категорий до категориальной диалектики исторического процесса — Гегель старался найти и указать проходящую через них «нить развития», хотя схематизма и искусственных построений при этом избежать не удалось.

Его фундаментальный вклад в развитие философии состоял в том, что он впервые в истории философской мысли дал глубокую систематическую разработку диалектического метода мышления и стремился реализовать его принципы при анализе всех сфер действительности.

Но диалектика Гегелем была развита на объективно-идеалистической базе, поскольку за основу всех явлений он принимал некое духовное начало, которое обозначал разными терминами (мировой разум, мировой дух, абсолютная идея). Эта абсолютная идея отчуждает себя (т. е. превращается) в природу, а потом в духе, т. е. в мышлении и истории снова возвращается к себе. Вот почему основное противоречие гегелевской философии — это противоречие между консервативной идеалистической системой и революционным диалектическим методом.

Наиболее полно диалектика Гегеля изложена в его работе «Наука логики». В этом произведении он дал анализ важнейших законов, категорий и принципов диалектики, обосновал положение о единстве диалектики, Логики и теории познания, создал первую в истории мысли развернутую систему диалектической логики. Философ выявил во всей полноте (насколько это было можно с позиций идеализма) роль и значение диалектического метода в познании и других формах социальной деятельности, подверг критике метафизический метод мышления.

Если Кант в форме трансцендентальной логики представил лишь «неясный абрис» диалектической логики, то Гегель вполне ясно, определенно изложил содержание последней как целостную систему знания (логику разума). При этом он нисколь-

ко не принизил роль и значение формальной (рассудочной) логики в познании, а тем более не «третировал» ее. Гегель «третировал» не формальную логику (без нее вообще невозможно никакое познание), а тех ее неумеренных сторонников, которые считали ее единственной, высшей логикой, не видели (или не хотели видеть) логики разума, не понимали необходимости перехода к диалектическому мышлению.

Вместе с тем философ отмечал ограниченность (но не порок!) формальной логики, обусловленную тем, что она рассматривает формы мышления в их неизменности и различии, вне их взаимосвязи и субординации. Признавая важное значение формальной логики, Гегель призывал «идти дальше» — к логике диалектической, которая изучает формы мышления как формы истинного знания в их взаимной связи и развитии, в их субординации.

Диалектика — основа, истинный центр всей философской проблематики у Гегеля. И хотя диалектика у него была подвергнута мистификации, это не помешало ему первому дать всеобъемлющее и сознательное изображение ее всеобщих форм движения, как высших принципов мышления и других видов деятельности.

Гегель подчеркивал, что невозможно понять предмет, не уяснив всего предшествующего пути его развития. Поэтому действительным целым является не «голый результат», а результат вместе со своим становлением. Он обращал внимание на то, что развитие происходит не по замкнутому кругу, а по «спирали», поступательно, от низших форм к высшим, от содержания к содержанию. В этом процессе совершается взаимопереход количественных и качественных изменений (эволюции и скачки). Источником развития является противоречие, которое движет миром, есть «корень всякого движения и жизненности», принцип всякого самодвижения и познания.

Разрабатывая субординированную систему категорий диалектики и выводя их друг из друга по ступеням логического восхождения от абстрактного к конкретному, Гегель действительно доказал, что логически формы и законы — не пустая оболочка, а отражение объективного мира. Вернее, не доказал, а гениально угадал.

Характерная черта гегелевского диалектического метода — его «революционный заряд», который находился в непримире-

мом противоречия с его консервативной идеалистической системой. В частности, Герцен называл философию Гегеля «алгеброй революции». Анализируя его положение о взаимосвязи разумного и действительного, Ф. Энгельс подчеркивает, что именно по всем правилам метода мышления Гегеля появился вывод: «достойно гибели все то, что существует». «Опутанный» внутренними нуждами своей догматической системы, он не сделал такого вывода со всей определенностью, но к этому неизбежно привел его «в высшей степени революционный метод мышления».

Именно в этом и состояло истинное значение и революционный характер его философии, что она раз и навсегда разделилась со всяким представлением об окончательном характере результатов человеческого мышления и действия. Обоснование Гегелем положения о процессуальном характере истины имело огромное значение не только для философского и всякого иного познания, но и для области практического действия. Это положение ярко высветило то обстоятельство, что, оказываясь, не только в познании, но и в реальной истории человечества нет и не может быть окончательного завершения, совершенного, абсолютного состояния, а всегда есть бесконечный процесс развития.

И хотя революционная сторона гегелевской философии — диалектический метод — была в конечном итоге «задушена» ее догматической непомерно разросшейся консервативной стороной, именно первая сторона оказалась тем величайшим философским завоеванием, которое в своем материалистическом переосмыслении оказала кардинальное воздействие на развитие познания и практики.

Именно этот метод способствовал появлению в политике самой крайней оппозиции, представители которой видели на всем «печать неизбежного падения». Исходя из того, что «нет ничего раз навсегда установленного, святого», они свергали отжившие общественные порядки. А это свидетельствовало о том, что диалектическая философия, перед которой «ничто не может устоять», не только играла важную роль в теоретической жизни, но и имела огромное практическое значение. Тем самым она оказывала революционизирующее воздействие не только на сферу философского познания, но и на область практи-

ческой политики, хотя сам Гегель был весьма далек от этого, склоняясь к очень мирным политическим выводам.

Диалектика как Логика, теория познания и всеобщий метод не должна, по Гегелю, содержать пустые, мертвые формы мысли и принципы, в нее должна войти вся жизнь человека (и индивидуальная и родовая). Философ стремился рассмотреть логику в качестве необходимого компонента практической деятельности человека как общественного существа, который изменяет внешнюю действительность и делает ее объективно-истинной. А это значит, что исследование всеобщих закономерностей «жизни человека», т. е. его практической деятельности во всех ее формах на основе исторического материализма («одного из гениальных зерен, в зародыше имеющихся у Гегеля»), является ключом к разгадке тайны логических категорий, законов и принципов, механизма их обратного воздействия на практику. Если «жизнь» не включена в Логика, последняя пуста, бессодержательна и, кроме того, «бесконтрольна», так как открываются широкие возможности для произвола, субъективизма и т. п.

В гегелевской диалектике, даже с точки зрения «чистого мышления», есть что-то большее, чем просто софистика и схоластические изощрения. Идеи Гегеля о соотношении разума и практики, теоретической и практической деятельности, его понимание диалектики материального и идеального, указывали на необходимость глубокого материалистического исследования этих вопросов. И не только процесса освоения мыслью действительности, но и процесса ее материализации, воплощения в объективную реальность.

Гегель впервые включил практику (хотя и понимаемую как «абстрактно-духовный труд») в рассмотрение диалектико-методологических проблем, сделал ее ключевой категорией своей Логики. Последняя, резюмированная в диалектическом методе, есть то средство, которое находится на вооружении субъекта, стоит на его стороне не только как существа мыслящего, познающего, но и действующего, преобразующего действительность. А это значит, что диалектика «принадлежит» не только «теоретической», но и «практической идее», служит (и должна служить) не только средством развития теории, но и орудием «добра», «воли», «жизни» — практически-преобразовательной деятельности.

«Феноменология духа» — «тайна и исток» гегелевской философии

В этой работе (1807) уже достаточно четко сформулировано исходное положение философии Гегеля — тождество бытия и мышления, т. е. понимание реального мира как проявления идеи, понятия, духа. Это тождество мыслитель трактовал как исторически развивающийся процесс самопознания абсолютной идеей самой себя и вместе с тем как процесс порождения всей действительности.

В «Феноменологии духа» рассматривается эволюция человеческого сознания от первых его проблесков до сознательного овладения наукой и научной методологией, до абсолютного знания (философии). Тем самым феноменология предстает как «лестница знания», возводящая индивида от непосредственно обыденного сознания до философского мышления и абсолютного знания.

При этом переход сознания от одной ступени к другой обусловлен противоречием между предметом и знанием о нем, между сущностью и явлением. Следовательно, движение идеи в «Феноменологии духа» — это восхождение от абстрактного к конкретному, каждая последующая ступень включает в себе все предыдущие, воспроизводя их на новом, более высоком уровне.

Наиболее важные рациональные идеи «Феноменологии духа» состоят в следующем:

1. Разработка и реализация принципа историзма. Необходимость историзма как закона (принципа) познания вытекает у Гегеля прежде всего из необходимости доказательства исходного пункта его философской системы — идеи о тождестве бытия и мышления. Показывая в «Феноменологии духа» процесс развития абсолютной идеи «от естественного сознания до чистого понятия», где и достигается полное тождество бытия и знания, Гегель в связи с этим формулирует важнейшее методологическое положение о том, что любой результат этого развития не может быть верно познан без правильного понимания того пути, который привел к этому результату. «Действительным целым», по Гегелю, является не «голый результат», а «результат вместе со своим становлением», т. е. со всей предшествующей историей предмета.

2. Подчеркивание важной роли трудовой деятельности в жизни людей, в том числе в формировании их сознания. Гегель «ухватывает сущность труда», понимает человека как результат его собственного труда. Но это у него «абстрактно-духовный труд». В процессе трудовой деятельности человек, по Гегелю, формирует, «образует» не только вещи, но и себя самого

3. Понимание истории как совместной деятельности индивидов, а природы их сознания — как общественного продукта, результата и процесса их социально-исторической деятельности.

4. Представление философии как целостной развивающейся системы знания. Он считал, что философия может плодотворно развиваться только в рационально-понятийной форме. Однако впоследствии Гегель сильно преувеличил значение своей философии как «науки наук», в духе своего панлогизма (т. е. логической деятельности мирового разума).

5. Формулирование идеи триадичности (тезис — антитезис — синтез), выявление формы развития — спирали.

6. Анализ основных форм общественного сознания: философии, религии, искусства, морали (нравственности), правосознания в их взаимосвязи и субординации.

7. Понимание истины как процесса. По образному выражению Гегеля, «истина не есть отчеканенная монета, которая может быть дана в готовом виде и в таком виде спрятана в карман». Причем истина у него (как «великое слово») тесно связана с заблуждением как своей противоположностью.

8. Постановка вопроса о социальных антагонизмах — «диалектика господина и раба». Проблеме социальной борьбы угнетенных и угнетаемых, включая предельно острую форму этой борьбы, Гегель уделил значительное внимание, очень сочувственно относился к Великой французской революции.

Философская система Гегеля и ее структура

В развитом виде содержание философской системы Гегеля, сжато изложенное в «Энциклопедии философских наук» (1817), состоит в следующем. В основе всех явлений природы и общества лежит абсолют, духовное и разумное начало — абсолютная идея, мировой разум, мировой дух и т. п. Это начало

активно и деятельно, причем деятельность его состоит в мышлении, а точнее — в самопознании.

В своем развитии абсолютная идея проходит три этапа:

1) развитие идеи в ее собственном лоне, в «стихии чистого мышления» — «Логика», где идея раскрывает свое содержание в системе взаимно связанных и переходящих друг в друга логических категорий;

2) развитие идеи в форме «инобытия», т. е. в форме природы — «Философия природы». Природа служит лишь внешним проявлением саморазвития логических категорий;

3) развитие идеи в сознании, праве, нравственности, всемирной истории, т. е. в «духе» — «Философия духа». На этом этапе абсолютная идея возвращается к самой себе и постигает свое содержание в различных видах человеческого сознания и деятельности.

1. **Логика** (наука логики), открывается предварительным понятием, где, во-первых, рассматриваются три отношения мысли к объективности: метафизика, эмпиризм и критическая философия (как две разновидности второго отношения); непосредственное знание. Во-вторых, дается определение логики как науки о мышлении (но не только о формальном), его определениях и законах, формулируется положение о совпадении диалектики, Логики и теории познания, дается разделение Логики на три учения (о бытии, о сущности, о понятии).

Гегель неоднократно подчеркивал, что его Логика нельзя смешивать с обычной, т. е. с созданной Аристотелем формальной логикой. В этой связи, говоря о «логическом» (мышлении вообще), он выделяет три стороны (момента) «всякого логически реального»: а) абстрактная, или рассудочная (рассудок); б) диалектическая, или отрицательно-разумная; в) положительно-разумная, диалектика как Логика и теория познания.

Характеризуя эти моменты (стороны), Гегель пишет, что мышление как рассудок не идет дальше неподвижной определенности и такую ограниченную абстракцию считает обладающей самостоятельным существованием. А если эта «неподвижная определенность» абсолютизируется, то получается догматизм.

Иначе говоря, рассудок — важный необходимый момент мышления, он как «неподвижное мышление», отвлекающееся от развития и взаимосвязи явлений, необходим всегда. Но его

возможности нельзя преувеличивать, выдавать его за все мышление в целом.

Поскольку рассудок берет вещи и выражающие их понятия как нечто устойчивое, неизменное, то логикой рассудка является формальная логика, которую Гегель считал очень важной и нужной в пределах ее компетенции.

Диалектический момент есть снятие конечными определениями самих себя и их «переход в свою противоположность». Исторически этот момент выступает в двух формах — скептицизм и софистика. В этом смысле диалектика — принцип всякого движения и жизни.

Положительно-разумное мышление постигает единство определений в их противоположностях, есть то утвердительное, которое содержится в их разрешении и переходах.

Итак, Логика Гегеля — это целостная развивающаяся от абстрактного к конкретному система категорий, органическое единство всех трех моментов логического (мышления), но при определяющем значении третьего момента.

Учение о бытии. Учение о бытии начинается с самой общей и абстрактной категории — категории бытия, противоположностью которой является категория «ничто», а их синтезом — категория «становление». Вся гегелевская логика развертывается между этими двумя полюсами — «бытие» и «ничто». Все остальные категории — это посредствующие звенья развертывания данных полюсов.

Становление у Гегеля имеет три аспекта: как синоним категории «развитие»; как выражение процесса создания предпосылок предмета, возникающего на их основе; как характеристика начального этапа уже возникшего предмета.

Важнейшие категории этого учения — качество, количество, мера (единство качества и количества) и скачок. С помощью этих категорий Гегель впервые в мировой философии разработал один из важнейших законов диалектики — закон взаимоперехода количественных (постепенных, непрерывных) и качественных (перерывы непрерывности, скачки) изменений.

Учение о сущности. Главной проблемой этого учения является проблема противоречия и связанных с ней, как правило, парных категорий, — сущность и явление, тождество и различие, основание, содержание и форма, необходимость и случайность, причина и действие, взаимодействие и др.

Кредо Гегеля в рассматриваемом вопросе таково: «Противоречие — корень всякого движения и жизненности: лишь поскольку нечто имеет в себе самом противоречие, оно движется, обладает импульсом и деятельностью». Иначе говоря, великая заслуга немецкого мыслителя заключается в том, что он рассматривал противоречие как источник саморазвития всего сущего — в том числе мышления, познания.

Вот почему, иронизировал Гегель, «смешно говорить, что противоречие нельзя мыслить». Мышление должно выражать реальные противоречия предмета. Более того, как он считал, присутствие в мышлении противоречия — критерий его истинны, отсутствие противоречия — критерий заблуждения.

При этом речь, разумеется, не идет о так называемых формально-логических противоречиях (путаница, непоследовательность мышления), которые, конечно же, должны устраняться из мышления (в реальности их нет). Противоречие, будучи источником саморазвития, само развивается, есть процесс. Основные этапы его развертывания: тождество, различие, основание, где противоречие разрешается. Разрешение одного противоречия есть одновременно возникновение другого противоречия.

Учение о понятии. Понятие, согласно Гегелю — не просто одна из форм мышления и результат абстрагирующей деятельности рассудка. Это абсолютная творческая мощь, порождающая все наличное. В этом разделе рассматривается диалектика основных форм мышления — понятия (в узком смысле), суждения и умозаключения, соотношение единичного, особенного и всеобщего (с выделением двух его видов — абстрактного и конкретного как «единства многообразного»).

Рассматривая категорию «объект», немецкий философ различает такие его качественно различные уровни, как механизм, химизм, телеологизм. Это означало определенный подрыв механицизма и метафизического способа мышления, господствовавших в то время. Интересны идеи Гегеля о взаимосвязи жизни и познания, познания и воления (практической деятельности) и ряд других.

2. Философия природы — это, по Гегелю, учение об идее в форме инобытия, т. е. в форме природы. Задачу философского рассмотрения последней Гегель видел в том, чтобы проследить, каким образом природа, будучи инобытием идеи, становится духом.

Прежде всего отметим, что немецкий философ достаточно хорошо знал современное ему естествознание, разделяя все его достоинства и ограниченности — особенно господство в нем механистически-метафизического способа мышления, пытался (хотя и не всегда удачно) эти ограниченности по-своему преодолеть.

В частности, он стремился осмыслить природу в ее целостности и развитии и соединить диалектику с естественными науками. При всех рациональных идеях «Философия природы» — наиболее слабая часть его системы, оказавшая в последующем незначительное влияние и на теоретическое естествознание, и на философско-методологическое осмысление достижений науки в целом.

«Философия природы» распадается у Гегеля на три больших раздела: механику, физику и органическую физику. Каждый из этих разделов был результатом философского обобщения данных естествознания, накопленных к началу XIX века.

Уже внешнее структурное членение указанной работы содержит по крайней мере две важных позитивных идеи: направленность против механицизма (т. е. стремления только с помощью законов механики объяснить все явления природы, включая человека и общество), подчеркивание (вслед за Шеллингом) иерархичности — расположение областей (сфер) природы по восходящим ступеням от низшего к высшему, т. е. «догадка» о формах движения материи и о классификации естественных наук по этому основанию.

В «механике» Гегель рассматривает такие фундаментальные философские категории, как материя, движение, пространство, время; из частнонаучных понятий — притяжение, отталкивание, масса, тяготение, падение, толчок и др.

Самая фундаментальная положительная идея данного раздела, предвосхитившая в определенной степени теорию относительности, сформулирована самим Гегелем так: лишь в движении пространство и время действительны. Движение есть становление, порождающее само себя. Материя представляет собой продукт внутренней связи времени, пространства и движения, их непосредственное единство; и точно так же, как нет движения без материи, так и не существует материи без движения. При этом материя внутренне противоречива.

В «физике» речь идет об общих и частных свойствах мате-

рии и их соединении. В этой связи исследуются такие понятия, как свет, физическое тело, различные «стихии» (например, воздух), удельный вес, звук, теплота и др. Причем все категории и понятия рассматриваются не бессистемно, хаотически, а в определенной последовательности, восхождении и переходах. Так, физика всеобщей индивидуальности переходит в физику особенной индивидуальности, которая, в свою очередь (что примечательно) перерастает в химический процесс. При анализе последнего Гегель использует такие понятия, как соединение, гальванизм, процесс огня, нейтрализация, разделение и др.

«Органическая физика» содержит три последовательно восходящие один к другому подраздела геологическая природа, растительная природа и животный организм. Здесь соответственно рассматриваются история и жизнь Земли как планеты, специфика формообразовательного процесса у растений и животных, функции организма, соотношение рода и вида, рода и индивидуума. Небезынтересно отметить, что при анализе последнего соотношения Гегель выделяет три момента болезнь индивидуума, исцеление и смерть индивидуума из него самого.

В заключении «Философии природы» мыслитель пишет, что его цель состояла в том, чтобы дать изображение природы, найти в этом внешнем бытии лишь зеркало нас самих, увидеть в природе свободное отражение духа, познать бога не в рассмотрении духа, а в этом его непосредственном наличном бытии (т. е. в природе).

Несмотря на наличие целого ряда вздорных, фантастических, а порой и нелепых рассуждений немецкого философа о природных явлениях и процессах (обусловленных прежде всего уровнем естествознания его времени), он высказывал немало рациональных философско-методологических и научных идей. Кроме тех, что уже были отмечены нами ранее, укажем на следующие: необходимость единства философского и частного научного изучения природы; понимание того, что природа есть целостный, взаимосвязанный процесс, а отсюда его призыв к естествоиспытателям овладеть диалектическим методом (которого тогда там еще не было), осознание противоречия как «корня движения и жизненности» в природе и др.

3. Философия духа является завершающей частью гегелевской системы. «Философию духа» Гегель расчленил на три раздела: субъективный дух, объективный дух, абсолютный дух

Учение о субъективном духе, состоящее из антропологии, феноменологии и психологии, посвящено в основном характеристике индивидуального сознания. Духовное развитие индивида связывается Гегелем с интеллектуальным развитием всего человеческого рода. Иначе говоря, высказывается продуктивная мысль о социально-исторической природе сознания.

Предметом антропологии, по Гегелю, является дух в его телесности, т. е. душа. Главное внимание здесь он уделяет вопросу о специфичности духовного склада человека в связи с его распространением по Земле, различием людей по расовым, возрастным и половым признакам.

Предметом исследования феноменологии (частично воспроизводящей «Феноменологию духа») являются такие основные понятия, как сознание, самосознание, разум. «Венцом» субъективности духа является у Гегеля психологическое учение о личности в соединении с такими понятиями, как созерцание, представление, сила воображения, память, влечение, счастье и др.

Во втором разделе — «Объективный дух» — немецкий мыслитель исследует социально-историческую жизнь человечества. Ключевыми здесь становятся понятия права, моральности, добра и зла, нравственности, семьи, гражданского общества, государства, всемирной истории. Так, в параграфе «Всемирная история» Гегель высказывает плодотворные идеи о целостном, диалектическом, поступательном характере истории, о единстве и многообразии исторического процесса, о его закономерном характере, о прогрессе и его критерии (история — «прогресс в сознании свободы»), о диалектике свободы и необходимости, о важности применения диалектического метода при исследовании истории и др.

Особо следует выделить «прозорливость» Гегеля в том, что основной деятельности людей (т. е. всемирной истории) является деятельность экономическая, т. е. труд — преобразование природы с помощью орудий труда. В своих орудиях, — подчеркивал немецкий философ, — человек обладает властью над внешней природой, но в своих целях он подчинен ей. Это высказывание — «зародыш» материалистического понимания истории (исторического материализма).

Вместе с тем в анализе мировой истории у Гегеля немало недостатков: идеализм; «герметический историзм» (метафизичность) — остановил развитие истории в «германском мире»;

национализм; затушевывание социальных противоречий; «мнимый критицизм» — апологетика существующего, и ряд других.

Абсолютным духом немецкий философ называл формы общественного сознания, которые он сделал предметом специального рассмотрения. В разделе «Абсолютный дух» Гегель стремился рассмотреть эти формы во взаимосвязи и субординации между собой и другими сторонами социальной жизни.

Абсолютный дух, согласно Гегелю, самораскрывался в трех основных формах: в искусстве, религии и философии. В искусстве он познается в форме созерцания, в религии — в форме представления, в философии — в форме понятия, т. е. как «мыслящее рассмотрение». Но при этом он ставит философию выше частнонаучного знания, изображает ее как «науку наук».

Вместе с тем Гегель изобразил историю философской мысли не как «перечень мнений», а как закономерный процесс движения мысли к истине. В этом процессе выкристаллизовываются категории, являющиеся центральными для данной философской системы. Предшествующее философское учение в «снятом виде» входит в более поздние учения. Один из серьезных недостатков историко-философской концепции Гегеля — «третирование материализма». Второй недостаток — объявление своей философской системы конечным пунктом, «венцом развития» мировой философской мысли.

§5. Л. Фейербах

Фейербах Людвиг (1804—1872) — немецкий философ-материалист и атеист, острый и бескомпромиссный критик религии и идеализма. Родился в семье известного юриста. Учился в Гейдельбергском и Берлинском университетах (где слушал лекции Гегеля). По окончании последнего и защиты диссертации стал (с 1828 г.) приват-доцентом Эрлангенского университета. С 1830 г. Фейербах ведет уединенную жизнь (преимущественно в деревне), публикуя свои труды, в которых он постепенно отходит от гегелевского учения, завершая тем самым немецкую классическую философию.

Основные работы: «Сущность христианства» (1841) и «Основные положения философии будущего» (1843).

Антропологический материализм

Характерная черта материализма Фейербаха — антропологизм, т. е. понимание человека как чисто природного, биологического существа, как «единственного, универсального и высшего предмета новой философии». Немецкий мыслитель считает, что не «мыслящее Я», не «абсолютная идея», а природа есть объективно обоснованное подлинное начало философии. Он не отвергает принципа тождества бытия и мышления, но — в отличие от Гегеля — понимает его материалистически, усматривая в гегелевской трактовке данного принципа только тождество мышления с самим собой. Фейербах заявил, что единство бытия и мышления истинно и имеет смысл только тогда, когда основанием, субъектом этого единства берется Человек, а не сверхчеловеческое Я, не идеалистически абсолютизированный разум.

Коль скоро человек — наиболее совершенная часть вечной природы (а не творение Бога, не самосознание) и «высший предмет философии», то задача последней (если она истинная) заключается, согласно Фейербаху, не в том, «чтобы творить книги, а в том, чтобы творить людей». Человек прежде всего материальное тело (а не только «мыслящее существо») и потому он обладает способностью ощущать и чувствовать.

Духовное начало в человеке не может быть, по Фейербаху, отделено от телесного, дух и тело — две стороны той реальности, которая называется человеческим организмом. Однако в единстве указанных двух сторон именно тело в его целостности (а не мышление) составляет сущность человеческого Я.

В целом Фейербах толковал человека преимущественно биологически и не дошел до понимания общественной сущности человека и его сознания, хотя определенные догадки по этому вопросу у него имеются. Таков, например, его афоризм о том, что человек — «продукт культуры, истории». Кроме того, немецкий философ отмечал, что отдельный, обособленный человек не заключает в себе человеческой сущности; последняя налично только в общении, в единстве человека с человеком. Это единство философ называл «величайшим и последним принципом философии», а все существенные отношения, принципы различных наук — это только различные виды и формы этого единства.

Итак, вопреки своей «биологизаторской позиции», Фейербах утверждает, что «только общение создает человечество» и что «только общественный человек является человеком». Но эти идеи не были проведены им последовательно.

Проблема мышления.

Основные гносеологические идеи

«Размежевываясь» с Гегелем, Фейербах отмечает, что последний не вышел из пределов собственной мысли, а потому в его «Логике» предметы мысли не отличаются от сущности мышления, которое есть непрерывное единство с самим собой. Предметы мышления представляют собой лишь мысленные определения, они растворяются в мыслях, в них нет ничего, что оставалось бы вне мышления. Вот почему, как считал Фейербах, философия Гегеля есть последняя рациональная теология, а сущность его Логики (метода) есть сущность природы и человека, но без сущности, без природы, без человека.

По Фейербаху, не мышление, и даже не природа, а именно человек — центр всей методологии. Последняя — не чисто мыслительный (как у Гегеля) или эмпирически-природный (как у Ф. Бэкона), а всецело человеческий феномен. Поэтому, с его точки зрения, не только искусство и религия, но также и философия, логика, методология, наука и т. п. — все это проявление и раскрытие подлинной человеческой сущности.

Согласно Фейербаху, мышление человека не есть нечто самостоятельное, отдельно от него существующее, а необходимое, неотделимое от него свойство («предикат»). Субъектом мышления является тот же самый человек, который живет в реальном мире, а не особое, вне мира витающее существо, созерцающее и осмысливающее мир «со стороны». Однако человек этот у Фейербаха — изолированный индивид, «гносеологический Робинзон», вырванный из сплетения общественных связей. (Правда, иногда он говорит о «совокупном субъекте», «людях в совокупности»).

В теории познания Фейербах продолжал линию материалистического сенсуализма, полагая, что единственным источником нашего познания являются ощущения. Только то, что дано нам через органы чувств, обладает подлинной реальностью. Мир

открыт только для открытой головы, — писал философ, — а только чувства и являются «отверстиями головы».

Некоторые содержательные и интересные гносеологические идеи Фейербаха, которые часто разбросаны и не всегда согласуются друг с другом:

1. Познание носит общественно-исторический характер на всех своих уровнях, в том числе на уровне мышления. Существенный признак человека, по Фейербаху, заключается в том, что он мыслит; поэтому мышление есть нечто общественное, всеобщее; разум — это «человечность людей». Социальная природа мышления выражена Фейербахом в афоризме: «Во дворцах мыслят иначе, чем в хижинах».

2. Отдавая приоритет в познании органам чувств, философ ставил вопрос о соотношении познания и предмета познания: Я основываю свои ощущения, — писал он, — на материалах, познаваемых нами посредством внешних чувств, произвожу не предмет от мысли, а мысль от предмета; предмет же есть только то, что существует вне моей головы.

3. Указывая на решающую роль органов чувств, Фейербах вместе с тем не отрицал значение в познании мышления как «высшей познавательной способности». Именно мышление, опирающееся на чувства и проверяемое ими, открывает научные и философские истины.

4. Немецкий философ подчеркивает единство, взаимосвязь чувственного и рационального (мышления) в познавательном процессе. Подобно тому, отмечает он, как чувство без мышления не представляет собой чего-либо, так и мышление, разум не представляет собой чего-либо без чувств, ибо только чувство дает мне реальные, действительные предметы и существа.

5. Исходный пункт для «работы» мышления — чувственные данные (опыт) и поэтому, образно выражается Фейербах, «связно читать евангелия чувств — значит мыслить». Вот почему, по его мнению, только то мышление реально, объективно, которое определяется и направляется чувственным созерцанием, только в этом случае мышление есть мышление объективной истины. Мышление как бы «пронизывает» все органы чувств, поскольку оно требуется даже для чистого зрения.

6. Органом мышления является мозг, но, подчеркивает Фейербах, органом мысли мозг служит лишь в связи с чело-

веческой головой и телом. Следовательно, мыслит не мозг сам по себе, а человек с помощью мозга.

7. По каким законам и в каких формах развивается и функционирует мышление? Ответ Фейербаха краток и четок: «Законы действительности представляют собой также законы мышления». Тем самым, формы мышления (т. е. логически формы, категории) есть не что иное, как выражения абстрактно-универсальной определенности вещей, данных в созерцании. Иными словами, формы и закономерности мышления — осознанные универсальные формы и закономерности бытия, реального, чувственно-данного человеку мира, где человек — важнейший элемент последнего.

8. Согласно Фейербаху, истинно то, что соответствует сущности рода; ложно то, что ему противоречит. Другого закона для истины не существует. Истинность, по его мнению, есть то же самое, что действительность, чувственность. Только там, говорил Фейербах, где начинается чувственность, кончается всякое сомнение и спор. Тем самым чувственное знание (а не практика) — критерий истины, ибо несомненно, непосредственно, достоверно только то, что является чувственным, ощущаемым, созерцаемым объектом.

Элементы диалектики

С точки зрения диалектического содержания в истории материализма Л. Фейербаху явно не повезло. Дело в том, что его материализм однозначно оценивается как сугубо и исключительно метафизический. В общем и целом — это действительно так, что четко показал уже Энгельс.

Между тем определенные заслуги Фейербаха перед диалектикой есть. Во-первых, он обстоятельно и аргументированно показал, что на почве философского идеализма — даже такого «умного», как гегелевский — истинная, последовательно научная диалектика невозможна. Фейербах «выплеснул вместе с водой (идеализмом) из ванны» не диалектику как таковую (как часто думают), а именно ее гегелевскую модификацию. Тем самым он в известной мере подготовил «строительную площадку» для последующего возведения здания материалистической диалектики.

Во-вторых, немецкий мыслитель продемонстрировал под-

лично диалектическое мышление в реперии ряда философских проблем. Так, отмечая, что диалектическому методу Гегеля «не хватает жизненности оригинала», а его логика — человеческое мышление, «вытесненное за пределы человека». Фейербах считает, что настоящая диалектика есть диалог не умозрения с самим собой, но «умозрения с опытом». Только в данном случае можно отличить содержательные логические формы от «только абстрактных элементов форм языка», ибо говорить — не значит мыслить; в противном случае, иронизирует философ, великий болтун был бы великим мыслителем.

Фейербах достаточно хорошо представлял себе, что действительно научное понимание материального мира невозможно без понимания его развития. Принципы материальности и развития возникли у него как два органически связанных момента «новой философии», которые только в их единстве могут служить надежной основой при решении философско-методологических проблем.

Важнейшими аргументами в пользу истинного метода являются признание и реализация принципа развития, который должен быть выведен из наблюдений над жизнью природы и человека, из обобщения данных наук о них. При этом Фейербах подчеркивает, что понимание развития природы относится к более позднему времени, чем понимание развития человека. Он твердо убежден, что у природы нет ни начала ни конца, все в ней находится во взаимодействии, все одновременно является и действием и причиной, все в ней всесторонне и взаимно. Где нет движения, изменения и развития, — считает философ, — там нет и жизни, нет и природы; но время неотделимо от развития. Что развивается, то существует, но оно теперь не таково, каким некогда было и каким когда-нибудь будет. Например, Земля не всегда была такой, какова она в настоящее время, она достигла своего теперешнего состояния в результате развития и «ряда революций»

У Фейербаха, как видим, нет сомнений, что важнейшими характеристиками бытия, его формами являются пространство и время. Последнее представляет собой «неразделимое единение с развитием», ибо развитие вне времени равносильно развитию без развития. Пространство и время — не пустые формы явлений, они коренные условия бытия.

Интересные догадки можно найти у Фейербаха об источни-

ке развития — о противоречии. Он считает, что противоположности относятся к одному и тому же роду сущности: добро — зло (нравственность), приятное — неприятное (ощущения), сладкое — кислое (вкус), мужчина — женщина (человек) и т. п. При этом противоречие, по Фейербаху, не только характеристика реальной действительности, но и форма мышления, закон, принцип познания. Он убежден, что истинная диалектика не есть монолог одинокого мыслителя с самим собой, это диалог между Я и ТЫ. Это значит, что мыслитель лишь постольку диалектик, поскольку он — противник самого себя.

Таким образом, и бытие и сознание немислимы вне изменения, движения, развития, которое является универсальным свойством действительности. Философ не только обращал внимание на развитие в природе, но и на то, что оно по существу является саморазвитием — мир заключает свою причину в самом себе. Никакого вне- и внешнепричинного развития природы нет и быть не может. Принцип развития позволил Фейербаху объяснить возникновение человека и его сознания.

§6. Немецкий философский романтизм

Романтизм — это духовное движение во всех областях культуры, прежде всего в литературе, музыке, философии, исторических науках и пр. К деятелям романтизма относят братьев Шлегелей, Новалиса, Шлейермахера, Шеллинга, Гельдерлина, Гофмана, Байрона, Гейне, Шуберга, Вагнера, Карлейла. В России — Жуковского, молодого Пушкина, Веневитинова и др. Этот список можно значительно расширить.

Определить «романтизм» безотносительно формы его проявления (в литературе, музыке, философии и пр.) крайне сложно. Однако некоторые элементы понимания романтизма можно выделить:

1. Это прежде всего порыв к свободе человеческого духа от сковывающих условий бытия.

2. Интерес к тому, что еще не воплотилось в жизни в виде готовых произведений искусства, науки, природы. «Жизненное брожение», процессы творчества — в центре внимания романтиков.

3. Романтики переживают «разорванность» жизни в современном им обществе. Понятия, которыми романтики описы-

вали свои состояния, точно передают конфликт с реальностью: «ностальгия» — желание вернуться к состоянию покоя и счастья, когда-то утраченному; «страсть», «тоска», «желание» — обычно связаны с некоторым идеалом жизни, который романтики «чувствуют», но не желают и не могут точно сформулировать. Романтический идеал по замыслу не мог быть сформулирован рационально. Этот идеал есть внутренний мир человека. Этот идеал всегда полностью неопределен, его нельзя выставить напоказ, напротив, его стремятся утаить от людей.

4. Чувственность ставится выше разума. Неоднократно декларируется, что поэт, художник глубже понимает мир, чем ученый, потому что поэт пользуется синтетическим художественным образом, а ученый стеснен строгой рациональностью мышления.

Шлегель Фридрих (1772—1829) — рассматривает мир как процесс бесконечного становления, главное в котором духовная деятельность. Мир как бесконечное познается философией и искусством. Искусство глубже проникает в сущность бытия. Ведь вся природа — это художественное произведение высшего духа (Бога. — Е.Н.). Человек прежде всего художник, творец действительности. В творчестве человек проявляет свои высшие силы. В статьях своего журнала «Атеней» и таких работах, как «О языке и мудрости индейцев», «Философия языка и слова» (1828 г.), «Развитие философии в 12 книгах» (1805) и др. Шлегель формулирует идею неадекватности мышления, которое всегда связано причинно-следственными отношениями. Выйти за пределы рационального мышления и продвинуться к пониманию бытия помогают юмор и ирония. Ирония — это механизм «выпрыгивания» разума за свои границы. Ирония и юмор показывают относительность форм жизни человеческого общества, их ограниченность. Ирония развенчивает то, что связано с бытом людей, косностью бытия, классовой и профессиональной ограниченностью мышления. Иррациональное начало человеческого духа крайне важно. Мышление во многом бессильно. То, что действительно важно для понимания, главные истины человечества — невыразимы рационально и непостижимы. Ирония над собственным познанием, его бессилием, склонностью к иллюзиям помогает смягчить невозможность удовлетворить страсть к познанию мировых идеалов. Жизнь вышучивает тех, кто ей противится и не понимает жизненной игры.

Новалис (1772—1801) — в своем труде «Фрагменты» (1798), художественных произведениях: «Ученики в Саиссе», «Генрих фон Офтердинген» — Новалис утверждает, что эстетика (философское учение о красоте) есть путь к познанию человека, общества и природы. Истина — это красота, «чем поэтичнее, тем истиннее» — считал Новалис.

Поэзия улавливает абсолютное полнее, чем наука. Поэзия ведет к истине, которая недостижима в реальности. Крайне велика в человеческой культуре роль христианства, которое смогло объяснить смысл жизни и смерти человека. Главный предмет философии и искусства — наше собственное «Я». Мир есть результат творчества нашего «Я» и «Божественного». Все в мире есть результат контактов духов. Дух — абсолютное властвующее начало мира.

Шлейермахер Фридрих (1768—1834). Наиболее известны его работы «Рассуждение о религии» (1799), «Монологи» (1800) и «Доктрина веры» (1822).

Шлейермахер романтически понимает религию как отношение человека и Всеобщего. В этом качестве религия опирается на интуицию человека, его чувство бесконечного. Религия имеет огромную нравственную, политическую, социальную ценность. Рациональная мысль сводила религию либо к теоретическим представлениям о Боге, устройстве мира, морали, либо к области практической морали, заповедей, норм поведения людей в жизни и средств достижения «жизни вечной» после смерти. Шлейермахер же считал, что религия — ни то ни другое и не является совокупностью указанных элементов. Религия — это состояние человеческого сознания.

Религия находится не в области разума человека, а в области чувственности. Религия, следовательно, не объясняет мир, (это дело философии и науки) и не стремится улучшить нравственность человека. Религия ставит человека в центр бытия, любых отношений человека и бесконечного. Религиозное чувство человека интуитивно показывает зависимость человека от всеобщего, от Бога.

Переводы трудов Платона подтолкнули Шлейермахера к проблемам философской герменевтики (в то время — науки о правильном толковании текстов). Шлейермахер переходит от проблем толкования текстов к проблеме толкования всей культуры человечества и ее истории исходя из рассмотрения объек-

тов творчества человеческого духа. Шлейермахер впервые говорит о том, что проблема понимания всегда присутствует в жизни человека и в обществе. Понимание лежит в основе человеческого образования, так как оно связано с говорением, речью. Учиться говорить — значит одновременно учиться понимать. Искусство понимания (герменевтика) необходимо всегда, человек должен овладеть техникой понимания.

Гельдерлин Фридрих (1770—1843) — более известен как поэт и писатель, автор драмы «Эмпедокл» (1799—1800), романа «Гиперион» (1797—1799), «Гермофрат и Кефал» (1795) и др. Гельдерлин воспеваает природу, красоту и поэзию. Человек ощущает свою причастность к «Бесконечному-Единому». Знание человека так же бесконечно, как и природа. Здесь Гельдерлин выдвигает идею бесконечного развития и философии. Идею новую, так как тогдашние философские системы (Канта, Фихте) претендовали на завершенность и законченность. Гельдерлин воспринимает мир как воплощение и реальное выражение красоты, т. е. эстетически. Красота есть сущность мира и форма его существования. Подлинная философия — это «метафизика красоты». Философ — тот же поэт (и наоборот) потому, что только в художественном восприятии мир раскрывается в своем единстве. Мир идеальный и реальный, бесконечный и конечный одновременно. Мир распадается на физический и духовный, но единый в красоте.

§7. Младогегельянцы

Преподавательская деятельность Гегеля в Йене, Гейдельберге и Берлине привела к возникновению школы, окончательно оформившейся и достигшей расцвета в Берлине. С начала 1820-х годов возникает второе поколение учеников Гегеля — «младогегельянцы» (А. Цешковский, Э. Ганс, Д. Штраус, Б. Бауэр, А. Руге и М. Штирнер). В некоторых трудах вышеперечисленных мыслителей называют школой «Левого гегельянства». Отличительные признаки «младогегельянского» или «левогегельянского» движения (различия невелики) состоят в следующем.

Ученики Гегеля, принимая многие идеи учителя, считали, что он так и не смог объяснить историю человечества из естественных причин. Они не соглашались с мнением Гегеля о за-

версии философского знания в его трудах, считали, что гегелевская философия «ретроспективна», т. е. объясняет прошлое, а не настоящее и ничего не говорит о будущем человечества. Младогегельянцы отвергали идею прусского государства как максимально разумного в существующих условиях. Они выступали против совместимости христианства с гегелевской философией. Большинство младогегельянцев в центр своих интересов поставили исследование религии как субстанции существования общества, объединителя государств и народов. В частности, многочисленные государства Германии XIX в. были объединены протестантством. Важное достижение младогегельянцев — дальнейшее развитие ими принципов диалектики Гегеля, показ ее эвристических возможностей. Младогегельянцы полагали, что истина может воплотиться только в развитии всего общества, но ни в одном человеке и его философской системе, сколь бы значима она ни была.

Цешковский Август фон (1814—1894) в своей работе «Пролегомены к истории» считал, что философия Гегеля излишне теоретична, но не выходит в практику. Истину Гегель выводит из «чистого разума», но истину следует выводить из практической «конкретной деятельности». История зависит не только от воли Бога, но и от творческого, разумного воления человека. История свободно и сознательно творится людьми и Богом. Цешковский упрекает Гегеля в том, что принципы диалектики учитель не распространил на настоящее и особенно на будущее. Но ведь история должна рассматриваться в единстве прошлого, настоящего и будущего. Нельзя ограничивать действие исторических закономерностей только прошлым. Идеи Цешковского оказали влияние на труды Э. Ганса, Б. Бауэра и др. младогегельянцев, особенно концепция деятельности, действия человека как основы развития истории.

Штраус Давид (1808—1874). Штраус применил диалектику Гегеля к пониманию соотношения теологии науки и философии. В 1835 г. он публикует знаменитую работу «Жизнь Иисуса», которая стоила ему должности профессора в Тюбингене. В этой работе и последовавшей за ней «Христианское вероучение в его историческом развитии и в борьбе с современной наукой» (1872), Штраус детально изучил историю становления христианства. Штраус выдвинул положение, согласно которому под Иисусом Христом надо понимать человечество как род во всем

объеме его исторического развития. Христос как историческая личность неопределим, слишком мало мы имеем сведений по этому вопросу в источниках. Любая религия содержит мифы. Она сама (религия) есть рационализированный миф, вернее «жизненный миф». Христос, по мнению Штрауса, был олицетворением мифа о мессии — спасителе человечества. Религиозные мифы творятся во многом бессознательно, силой всего народа. Люди, творящие мифы, не понимают, что они делают и к чему это приведет. Религия — коллективный миф, он не может возникать «сознательно и намеренно». Таким образом, незачем в христианстве искать философские истины. Религия и философия имеют разное содержание. Философия не выступает в виде рафинированной религии, как считал Гегель. Это разные сферы духа с особой сущностью. Философия — сфера разума, религия — сфера мифа. Несмотря на критику христианства Штраус не был атеистом и верил в Бога.

Бауэр Bruno (1809—1889) — в своем труде «Критика евангельской истории синоптиков» (1841—1842) критикует Штрауса прежде всего за непоследовательность. Штраус считал христианскую религию продуктом мифотворчества, но, исходя из понимания категории «субстанции» Гегеля, полагал, что есть некая высшая субстанция в виде духовной сущности. Эта «субстанция» развивается вне воли и сознания людей. Практически эта «субстанция» и есть Бог. Сам же Бауэр склонялся к атеизму и отрицал существование Бога. Поэтому Бауэр настаивает на том, что мифы творятся людьми вполне сознательно. Христианские авторы знали, что творили и преследовали вполне определенные цели. Таким образом, люди творят свою историю сознательно и преднамеренно. Тогда главное понятие не «субстанция», а «самосознание».

Истоки религии следует искать в особенности самосознания сознания масс. В истории есть массы людей, а есть «критически мыслящие личности» с отличным от массового сознания интеллектом. Эти герои, обладающие выдающимися способностями, и создают идеи и мифы, которые затем принимает толпа. Трагедия «критически мыслящих личностей» в том, что их идеи массы воплощают в искаженном виде. В итоге результат, которого хотела добиться «исключительная личность», часто бывает другой и даже прямо противоположный тому, что было задумано изначально. Гегеля Бауэр считал атеистом и антихри-

стианином, правда, в скрытом виде. Потенциально философия Гегеля вела к атеизму.

Штирнер Макс (1806—1856). Основная работа Штирнера «Единственный и его собственность» написана в 1845 г. Штирнер считал, что его работа единственно правильное продолжение философии Гегеля. Идея Штирнера заключалась в том, что он признавал только личность человека, но не род. Род, родовое — это абстракция. «Я сам себе род, для меня нет нормы, закона, модели», — писал философ.

Отсюда следовало, что никаких общих «родовых» форм организации общественной жизни Штирнер не признавал полезными для человека. «Разумное» государство невозможно, никакой коллектив не может снять «отчуждения» человека от общества. Главное — стремиться к полной автономии личности. Религия и государство пытаются поработить человека. Это плохо, ничто не должно влиять на личность, ни национальность, ни профессиональная принадлежность ... ничего. Человек имеет «собственность». Собственность не материальную, а духовную. Собственность — это то, «что собственно мое во мне» говорил Штирнер. Это неповторимая индивидуальность человека, которая в нем самом и находится. Человек для себя всегда «единственный», всегда «эгоист». Ему нет дела до остального мира. Конечно, человек живет в мире, связан с ним. Человек должен присваивать в мире то, что поддается присвоению. Человек должен самореализоваться в мире «сегодня» и «здесь». В этой самореализации высшее призвание человека. Нет никаких общих идей человечества, свободы вообще, есть индивидуальная свобода и т. д. Борясь за свой интерес, человек борется за интересы каждого. Дело в том, что у людей есть связывающие их интересы, которые могут сочетаться. Никакое государство, партия или религия не делают человека свободным, если его сознание рабское, счастливым, если его дух угнетен. Надо быть реалистом и признать, что большинству людей безразличны абстрактные принципы гуманизма, религии и т. д. Только бесконечное и автономное развитие сознаний, самосознаний, индивидуальных «Я» способствует прогрессу общества. Штирнер заложил тем самым основы современного анархизма и высказал идеи, подхваченные впоследствии Ницше, Адорно, Маркузе.

Глава 5. Иррационалистическая философия XIX в.

§1. А. Шопенгауэр

В первой половине XIX века развитие Европы шло, в целом, по восходящей линии. Природа покорялась человеку. Наука уверенно раздвигала границы познания. Феодалная раздробленность хозяйства, вековая отсталость в экономической и политической жизни наконец-то отступали перед уверенной поступью цивилизации. Все это вселяло уверенность в разумность мира и подтверждало, казалось бы, правоту рационализма.

Система европейского рационализма складывалась, уже знаем мы, на путях изучения мышления и вычленения действия законов его. Философский рационализм — от Бэкона до Гегеля — искал законы «чистого разума», т. е. разума, очищенного от заблуждения и способного изменить жизнь людей по своим законам. Считалось, что принципы разума могут лечь в основу морали, политики, свободы, что на принципах разума следует строить совершенное государство. Историю также следует понимать с точки зрения разумности, рациональности. «Все действительное — разумно, все разумное — действительно», — говорил Гегель.

Но каждый свет отбрасывает тень. И нет прогресса без регресса, как нет здоровья без болезни, а все живое обречено на смерть. Опыт истории все больше и больше свидетельствовал так же и о том, что слепой инстинкт, воля к жизни и воля к власти нередко перевешивают доводы рассудка. Уже французская революция 1789—1793 гг. явила миру страшные парадок-

сы, злоключения исторического разума. Революция, подготовленная на идеях Просвещения, родила бессмысленный террор, развязанный теми, кто взялся перестраивать жизнь чуть ли не всей Европы на «принципах разума», кто даже объявил культ разума как путеводителя во всех человеческих поступках и действиях. Возникал и другой вопрос: а нужна ли массам истина? Не живут ли массы скорее мифами и иллюзиями, стереотипами, чем разумом, требующим всегда критического подхода к жизни, к действительности? И дело не только в том, что массовое сознание мифологично. Но еще и в том, что развитие науки и техники стало приносить уже не только сладкие плоды. Оно не только облегчало жизнь людей, но и служило силам зла, несло угрозу самой жизни человека. В самой философии после Канта (с его «Критикой чистого разума») принципы, рационализма стали переосмысливаться.

Именно в такой ситуации и вырастает философия **Артура Шопенгауэра** (1788—1860) — немецкого мыслителя, основоположника современного европейского иррационализма, противопоставившего систему своих взглядов прежде всего рационализму, панлогизму Гегеля. Для Шопенгауэра в основе мира лежит Воля, подчиняющая себе и интеллект. Воля раскрывает себя на различных ступенях объективации — начиная от элементарных сил притяжения и отталкивания вплоть до высших форм органической жизни, представленной человеком. На определенной ступени развития в качестве вспомогательного орудия действия возникает познание и вместе с ним мир как представление с присущими ему формами: соотносительными субъектом и объектом, пространством, временем, множественностью и причинностью; мир, который до сих пор был только волей, становится теперь объектом для познающего субъекта, или представлением. Как вещь в себе и основа всякого явления воля свободна; наоборот, все, что относится к явлению, есть, с одной стороны, причина, с другой — следствие. А это значит, что вся совокупность явлений природы (в том числе эмпирический человек) подчинена необходимости. Для человека возможен выбор решений, и эта возможность делает человека ареной борьбы мотивов, на которые в соответствии со своим характером каждая личность реагирует всегда закономерно и необходимо.

В 1818 году в 30-летнем возрасте Шопенгауэр завершил

первый том своего основного труда — «Мир как воля и представление» (второй том вышел в 1844 году). Затем, до конца жизни, философ углублял и расширял идеи своего главного произведения. Шопенгауэр — пессимист. Тема страдания, слепой судьбы и смерти издавна стала одной из основных, ведущих тем восточной (прежде всего индийской, буддистской) философии.

Человек, пишет Шопенгауэр, — «метафизическое» существо: потребность к философствованию глубоко заложена в его природе. Как и Аристотель, Шопенгауэр считает, что склонность к философии состоит прежде всего в способности человека удивляться обычному и повседневному. Ученые-естественники (физики, химики и пр.) удивляются только исключительным и редким (частным) явлениям, стремясь свести их к явлениям более известным. Философ же удивляется самому Бытию как таковому. Но наиболее сильным толчком к философскому размышлению является столкновение человека, переживание им страданий и горестей мира. Философствование требует мужества: оно неминуемо заставляет нас принять самую главную истину. А она в том, что жизнь — это мишура, «плесень» на нашей планете, что все мы умрем. Поскольку мир неразумен и бессмыслен, жизнь ничего, кроме страданий, принести нам не может. И чем раньше мы поймем это, тем лучше.

Насколько воля сильнее интеллекта — об этом можно судить по собственным поступкам: в массе своей они продиктованы не доводами разума, а инстинктом и желаниями, даже если заранее известно, что они принесут нам больше неприятностей, чем пользы. Сильнейший инстинкт жизни — половая любовь, то есть продолжение рода, а в действительности — воспроизводство новых поколений для мук, страданий и неминуемой гибели.

Бессмертие души (как и другие догматы христианства) Шопенгауэр отрицал. Господство мирового Зла не совместимо, считал философ, с верой в бога. Надеяться человек может только на себя: у него есть единственный достойный выход — преодолеть, погасить «волю к жизни», отказаться, от ее ложных соблазнов. Идеал Шопенгауэра (как и идеал духовно близкого ему буддизма) — нирвана, неприятие мира. Выход из состояния абсурда — перестать участвовать в нем. Космический пессимизм Шопенгауэра не заслоняет его большой несомненной заслуги:

философ открывает новый, неведомый ранее для науки и философии мир — мир бессознательного, став, тем самым, не столь уж отдаленным предшественником целой большой науки о бессознательном в психологии, психиатрии, философии, культурологии XX века (З. Фрейд, К. Юнг и др.). Несомненно влияние Шопенгауэра и на такие более поздние направления мысли, как экзистенциализм и «философия жизни».

§2. С. Кьеркегор

Датского философа и теолога **Сёрена Кьеркегора** (1813—1855) уже при жизни называли «Анти-Гегелем». Многочисленные труды датского мыслителя проникнуты, даже одухотворены антирационалистическим (а потому и антигегелевским) духом. Гегель, как известно, считал мир разумным. Более того, он считал его осуществлением понятий, объективацией мирового разума.

Гегель — вершина новоевропейского рационализма. Но сам рационализм имеет в западной философии долгую историю и традиции, уходящие не только в XVII век, но и в античность (к философии Афин — к Сократу, Платону, Аристотелю). В Новое время древняя вера в разум получила новое подтверждение — в достижениях промышленности, науки и техники, в общем оптимистическом настрое общественного сознания эпохи раннего капитализма. Знаменитая гегелевская формула: «все действительное — разумно, все разумное — действительно» стала знаменем своего века, классического века в истории европейской и мировой культуры.

Рационализм — оптимистичен: кто верит в разум, тот верит и в прогресс, в то, что завтрашний день непременно будет лучше сегодняшнего. Но вот здесь-то и скрывается «ахиллесова пята» рационалистического мировоззрения. Ведь вера в разум, в прогресс, в человека и т. п. — это тоже вера! Изгоняя веру — во имя разума — в переднюю дверь, рационалисты и просветители вновь обращаются к ней, вводя ее через черный вход, но как бы «не замечая» этого.

Другой парадокс (другая «ахиллесова пята») рационализма и новоевропейского типа культуры — полное и безоговорочное подчинение единичного общему, лишение единичного статуса

самостоятельности. Законы науки — это формы всеобщности в природе. Физика, химия, биология имеют дело с множествами, со статистическими закономерностями (термодинамическими ансамблями, биоценозами, химическими реакциями как суммарным эффектом взаимодействия ионов и т. п.). И если философия — это наука (и только наука), она тоже не может «опускаться» до забот и тревог конкретного индивида — Ивана или Петра, как атомная наука не может, да и не должна, пересчитывать все атомы на земле и в космосе.

Рационализм Нового времени, как рефлексия на науку, на ее принципы детерминизма и объективного знания, будучи перенесенными из научного знания в философию, и здесь мыслит столь же масштабными категориями: эпохами, классами, формациями, цивилизациями, противоречиями, отрицаниями и т. д., и т. п. Перефразируя известную поговорку, рационализм за лесом не видел (не хотел видеть) отдельных деревьев, т. е. жизни, судьбы, слез и радостей отдельного человека, обреченного на страдания и смерть. Рационализм — устами Спинозы — даже запрещал философам, искателям объективной истины, и плакать и смеяться, он разрешал им, требовал от них только понимания.

Но человек не хотел быть только гносеологическим субъектом или только элементом социологического (статистического) множества. Он хотел быть свободным не в рамках, отведенных и разрешенных ему природой, а свободным по своему собственному усмотрению. И в мир он входил не для того, чтобы выполнять в нем какие-то роли и функции, а для того, чтобы жить по собственной воле и собственному желанию. Объективная истина внешнего мира при этом не отрицается. Но она отодвигается на периферию человеческих интересов и ценностей, в центр же самосознания и самопереживания личности входят другие истины — значимые только для конкретного, данного человека. И главная из них — это та, что этот человек умрет. Не удивление, не умозрение — главный нерв и источник, побудитель к философствованию, как думали древние греки (Платон и Аристотель). Подлинный гений философии — страх и трепет человека перед лицом неминуемой смерти. Высшие истины открываются человеку как вера и откровение. Единичное выше, «истиннее» всеобщего — это и есть та главная мысль, которую так художественно ярко и выразительно пове-

дал людям Серен Кьеркегор на страницах своих многочисленных сочинений.

Язык, стиль этих сочинений откровенно противостоят рационалистическому умозрению. Системность изложения в них отсутствует, но сила эмоционального воздействия на читателя очень большая, что достигается искренностью и доверительностью тона, психологической убедительностью его образов. В 1841 г. Кьеркегор защитил магистерскую диссертацию «О понятии проники», в которой заявил о себе как философ-романтик. Уже в этой работе он подверг критике Гегеля за обезличивание индивида, за стремление отдать его под власть внешних, усредненных сил истории. Одно из крупнейших произведений Кьеркегора — «Или — или». В этом произведении философ сталкивает, противопоставляет друг другу два мировоззрения и два образа жизни человека: эстетический и этический. Первый из них увлекает человека, обещая ему наслаждение красотой, второй призывает к нравственности и выполнению долга*.

Но и эстетическое и этическое — это еще не самые высшие стадии познания человеком своего существования. На пути к богу он должен подняться на самую высшую ступень — религиозную. «Эстетический» человек живет переживанием минуты, «этический» — заботой о будущем. Но только «религиозный» — ощущением вечности. Кьеркегор настаивает на полной иррациональности, алогичности религиозного переживания, отводя всякие попытки (гегельянские или картезианские) рационализировать религиозное чувство. Христианство, по убеждению датского теолога, не оставляет места для оптимизма и надежды на счастье в земной жизни. С этих позиций Кьеркегор критиковал Реформацию за ее враждебное отношение к средневековому аскетизму.

Гегелевской объективной диалектике (диалектике бытия и диалектике сущности) Кьеркегор противопоставляет свою, экзистенциальную диалектику (или «диалектику существования»). В противоположность гегелевской диалектике диалектика Кьеркегора исходит из экзистенциальных, принципиально не объективируемых предпосылок, которые нельзя не только теорети-

* Именно так интерпретировал книгу Кьеркегора ее первый русский переводчик П. Ганзен (1846- 1930), предложив свое название сочинению датского мыслителя. «Наслаждение и долг».

чески помыслить, но даже изречь. Их можно лишь интимно-лично переживать. Из всех переживаний человека главное — «страх», выражающий бытие личности перед лицом смерти. Каждый переживает ожидание смерти сам, наедине с собой. Ни поделиться с другим, ни передать другому такое переживание нельзя — но именно поэтому оно относится к сфере подлинного, истинного существования личности (экзистенции).

При жизни Кьеркегор был мало известен. Эпоха Кьеркегора (40-е годы прошлого века) плохо слышала и мало понимала датского мыслителя. Это было время революции, мало подходящее для тонких медитаций копенгагенского богослова. Да и первой половине XX столетия, с ее величайшими социальными потрясениями, не всегда были близки умонастроения экзистенциальной философии. Но все же в наш век, между мировыми войнами, когда особенно остро чувствовалась трагедия неисчислимых потерь, интерес либеральной, демократической интеллигенции к мыслителю, отвергнутому, осудившему тоталитаризм в культуре и политике, становился все более глубоким и неподдельным. Кьеркегор становится читаемым автором. Крупнейшие мыслители Германии, Франции, России «открывают» для себя своего загадочного предшественника, зачитываются его книгами. К. Ясперс, М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр, А. Камю, Г. Марсель, Л. Шестов — каждый по-своему откликнулся на идеи Кьеркегора и каждый по-своему продолжил, развил их.

§3. Ф. Ницше

Немецкий философ **Фридрих Ницше** родился 15 октября 1844 г. Он был серьезным и уравновешенным мальчиком, очень рано почувствовавшим внутреннюю потребность в творческой деятельности. Его влекли поэзия и музыка, естествознание и классическая филология. В конце концов, он выбрал последнюю. Учась в университете, он так преуспел, что, когда освободилась кафедра в Базельском университете, его — еще студента — рекомендовали на это место. Это произошло в те дни, когда он втайне от всех думал бросить филологию ради химии. Оставив навсегда мечты заняться естествознанием, Ницше в 1869 году становится профессором филологии в Базеле.

Живя там, Ницше постоянно общается с композитором

Р. Вагнером, перед творчеством которого он в это время преклоняется. Их связывает не только музыка, но и увлечение философией Шопенгауэра. Особенно привлекают их мысли последнего о музыке как прямом выражении мировой воли. Под влиянием Вагнера Ницше начинает работать над «Рождением трагедии из духа музыки» — первым произведением не Ницше-филолога, а Ницше-философа, или психолога, как он сам любил называть себя.

Начавшаяся франко-прусская война вызвала прилив национального патриотизма у Ницше и он, хотя и был освобожден от воинских обязанностей из-за полученной во время студенческих военных сборов травмы, отправляется на фронт санитаром. В госпитале Ницше заразился дифтерией и какое-то время находился при смерти. Перенесенная болезнь не прошла бесследно. В 1873 году у него началось резкое ухудшение здоровья, и всю последующую жизнь он страдал тяжелейшими головными болями. 200 дней в году проходили в жутких мучениях, которые истощали его. Из-за болезни ему приходилось часто прерывать преподавание, а в 1879 году уйти в отставку. В 1889 году начинается безумие. Ницше помещают в больницу, где он и умер в 1900 году.

Вернувшись после госпиталя в Базель, Ницше возобновляет преподавательскую и литературную деятельность. Преподавательская карьера не сложилась из-за болезни. Литературная же деятельность, благодаря силе воли, умению заставлять себя работать в те редкие минуты, когда боль утихала, была плодотворной. За 17 лет Ницше создает около двадцати блестящих по форме, насыщенных оригинальными идеями произведений, которые, не встретив понимания у большинства современников (некоторые работы ему приходилось даже публиковать за свой счет), ставят его, по мнению его почитателей в XX веке, в один ряд с крупнейшими мыслителями Европы.

Духовная эволюция Ницше получила выражение в следующих, опубликованных самим автором, произведениях: «Рождение трагедии из духа музыки» (1872); «Несвоевременные размышления: Давид Штраус, исповедник и писатель» (1873), «О пользе и вреде истории для жизни» (1874), «Шопенгауэр как воспитатель» (1874), «Рихард Вагнер в Байрейте» (1875—1876); «Человеческое, слишком человеческое» (1878); «Утренняя заря» (1881); «Веселая наука» (1882); «Так говорил Заратустра» (1883—

1885); «По ту сторону добра и зла» (1886); «К генеалогии морали» (1887); «Казус Вагнер» (1888); «Сумерки идолов, или как философствуют молотом» (1888). Эти произведения можно считать этапными. Кроме них им был опубликован и ряд других, менее значимых для анализа его творческой эволюции. В 1888 году Ницше написал еще две работы — «Антихрист. Проклятие христианству» и «Ессе Номо. Как становятся собой», которые были опубликованы уже без его участия.

Среди работ, входивших до недавнего времени в корпус посмертно опубликованных трудов Ницше, особое место отводилось произведению «Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей». Сестра Ницше, которая, по мнению многих исследователей, сыграла в его жизни зловещую роль, став, вопреки воле мыслителя, его душеприказчиком, опубликовала этот труд в 1906 году. В написанном ею «Введении» утверждается, что представленный текст полностью соответствует замыслу ее брата, что все высказанные там мысли принадлежат именно ему. В работе содержались идеи немецкой исключительности и махрового антисемитизма, что, естественно, привлекло внимание идеологов немецкого фашизма, которые рассматривали Ницше как своего прямого предшественника. Между тем, в трудах, опубликованных самим Ницше, такого рода идеи осуждаются. Анализ сохранившихся архивов Ницше, проведенный международной группой исследователей после войны, показал, что сестра Ницше исказила его замысел создания обобщающего труда и фальсифицировала некоторые рукописи. В издающиеся в наши дни научные собрания сочинений Ницше «Воля к власти» не включается, ее заменяют расположенные в хронологическом порядке сохранившиеся заметки и наброски, заведомо принадлежащие перу мыслителя.

В творческой эволюции Ницше можно выделить несколько этапов. Начинает Ницше как классический филолог. Одна из многих блестящих работ чисто филологического плана была посвящена труду античного историка философии Диогена Лаэртского «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов». Проведя скрупулезный филологический анализ, Ницше доказывает вторичный характер сведений, которыми располагал ее автор, и, в конце концов, приходит к гиперкритическому выводу, отвергающему значение труда Диогена Лаэртского в качестве источника по истории античной философии.

Работа «Рождение трагедии из духа музыки» знаменует начало творчества Ницше как культуролога, говоря современным языком, и философа. Ницше взорвал господствовавшее в то время представление о сугубой рациональности культуры классической Греции. Ему удалось показать, что эта культура является синтезом двух начал — аполлонийского и дионисийского. Аполлонийское начало выражает разум, чувство меры, созерцательность, дионисийское — волю, безмерную страстность, действительность. Первое начало получило наиболее полное выражение в творчестве Гомера, второе — в творчестве его младшего современника Архилоха. Классическая аттическая трагедия, объединяющая эти два начала — символ греческой культуры, выражение сущности мирозерцания грека этого периода. Это мирозерцание — и трагично, и оптимистично. С Сократа и его последователей — Платона и Аристотеля, утверждавших господство разума над волей, начинается, по мнению Ницше, упадок греческой культуры. Досократики более великие мыслители, чем те, кто попал под влияние Сократа. Сократ — первый европейский декадент, осмелившийся задать жизни вопрос о ее смысле, вместо того, чтобы принять ее с благодарностью как дар. В этой работе без сомнения сильно и влияние учения Шопенгауэра о примате воли над разумом, и мыслей Вагнера, который был не только великим композитором, но и крупным философом искусства, о природе трагического. Завершается этот период творчества Ницше публикацией работы «Человеческое, слишком человеческое», знаменующей отход от некоторых идей Шопенгауэра и Вагнера. Последний написал резко критическую рецензию на ее первую часть.

Разрыв с Вагнером и отход от философии Шопенгауэра был связан, прежде всего, с тем, что они, по его мнению, не критичны по отношению к христианской морали. В пессимизме Шопенгауэра, в его учениях о смысле аскетизма и о необходимости «усыпить» волю, в произведениях Вагнера, написанных после «Кольца нибелунга», Ницше видит прямое воздействие христианства, являющегося, по его мнению, религией рабов. У самого Ницше к этому времени начинают формироваться воззрения, послужившие основой для его будущих построений. Он приходит к выводу, что мировая воля, о которой учил Шопенгауэр и существование которой он также признает, является в своей сущности волей к власти, а не просто стремлением

быть. От Шопенгауэра его отличает и то, что время он не считает формой, приносимой субъектом, а рассматривает его как характеристику самой воли. Соответственно и начало индивидуации коренится не в формах созерцания, как это было у Шопенгауэра, а в самой воле к власти.

На протяжении всей человеческой истории волю к власти, проявляющуюся открыто у отдельных индивидов — вождей, аристократов, господ «по природе», серая людская масса пытается смирить, заставить служить собственным низменным интересам. Лучшим средством обуздания людей сильной воли является христианская религия, мораль которой навязывает любовь к слабым и убогим, отвращение к сильным и здоровым. В этом вопросе христианство находит союзников и в среде метафизиков, апеллирующих к разуму. Сделав человека как носителя разума мерой всех вещей, они не желают видеть того, что представляет собой этот разум. Свою точку зрения на разум, сложившуюся у него к этому времени, Ницше блестяще выразил в словах, открывающих работу «Об истине и лжи во внеэтичном смысле», написанную еще в 1873 году, но изданную только посмертно. «В некоем отдаленном уголке вселенной, разлитой в блестящих бесчисленных солнечных систем, была когда-то звезда, на которой умные животные изобрели познание. Это было самое высокомерное и лживое мгновение «мировой истории»: но все же лишь одно мгновение. После этого природа еще немножко подышала, затем звезда застыла, и разумные животные должны были умереть. — Такую притчу можно было придумать, и все-таки она еще недостаточно иллюстрировала бы нам, каким жалким призрачным и мимолетным, каким бесцельным и произвольным исключением из всей природы является наш интеллект. Были целые вечности, в течение которых его не было; и когда он снова окончит свое существование, итог будет равен нулю. Ибо у этого интеллекта нет никакого назначения, выходящего за пределы человеческой жизни. Нет, он принадлежит всецело человеку, и только его обладатель и изобретатель так горячо и с таким пафосом относится к нему, как будто бы на нем вращались оси мира»*.

Ницше не хотел быть пессимистом. Пессимистами не были

* Фридрих Ницше *Философия в трагическую эпоху* «REFL-book», 1994 С. 254.

любимые им греки, хотя они и воспринимали мир трагически. Однако складывающееся у него мирозерцание не давало оснований для оптимизма. Отойдя от Шопенгауэра и Вагнера, он начинает поиск мировоззренческих оснований для нового оптимизма. В этот период, последовавший за работой «Человеческое, слишком человеческое», Ницше изучает Вольтера и Конта, Спенсера и Ланге, труды естествоиспытателей и Дюринга. Он углубляет критику морали (работа «Утренняя заря» имеет подзаголовок «Мысли о морали как предрассудке») и религии (в работе «Веселая наука» звучат знаменитые слова: «Бог умер»). В этот период у Ницше зреют идеи о «сверхчеловеке» и «вечном возвращении», получившие философско-поэтическое воплощение в его самой знаменитой работе «Так говорил Заратустра». Благая весть, которую несет Заратустра у Ницше, — это весть о том, что, невзирая на весь трагизм жизни, в ней есть смысл и надежда, что самоотречение от радостей жизни, от «танца жизни», так же недостойно человека, как недостойно закрывать глаза на страдания.

Заратустра-Ницше возвещает о том, что человек есть нечто, что должно преодолеть, что все существа создавали нечто, что выше их, люди же хотят стать отливом этой великой волны, они готовы вернуться к зверям, чем преодолеть человека. Подлинное же величие человека в том, что он мост, а не цель. «Человек — это канат, протянутый между животным и сверхчеловеком, это канат над пропастью». Сверхчеловек — это соль земли, это смысл бытия. Место умершего Бога займет сверхчеловек. Идея сверхчеловека как цели, которую надо достичь, возвращает человеку утраченный им смысл существования, считал Ницше. Идея вечного возвращения, которая складывалась у Ницше под влиянием физико-космологических изысканий Дюринга, должна, по его мысли, компенсировать утраченную вместе с христианством надежду на возможную вечную жизнь за гробом. Следуя логике этой идеи, мы обречены на вечность, так как уже живем в вечности. Мгновение и вечность совпадают. То, что происходит в данный момент, уже происходило бесчисленное количество раз и будет происходить снова и снова. Это вечное повторение одного и того же и ужасает, и внушает надежду. Умирая, каждый может сказать: «Так это была жизнь? Ну что ж! Еще раз!». Ницше-Заратустра назвал идею вечного возвращения своей самой бездонной мыслью.

В последний период своего творчества, прерванного безумием, Ницше возмущается об угрозе нигилизма и призывает к переоценке всех ценностей. Он предупреждает человечество о гибели традиционных идеалов, об усиливающемся бессмысленности жизни. С его точки зрения, это расплата, которая постигла европейскую культуру, противопоставившую себя жизни, ее естественному потоку. Негативизм по отношению к христианским и гуманистическо-просветительским ценностям, характеризующий надвигающийся нигилизм, Ницше вполне разделяет. Более того, он не отказывается от своего вклада в разоблачение идолов, которым поклоняется европейское человечество, и готов продолжить борьбу с ними. Однако в отличие от чистых нигилистов, которые только разрушают, Ницше желает создавать. Он призывает к созданию такой системы ценностей, которая не будет противостоять жизни, воле к власти, а, напротив, будет соответствовать закономерностям жизненного процесса.

Создатели умирающей культуры, ее ценностей, не ведая о том, что существующий человек является биологически несовершенным, сделали его мерою всего сущего — хорошего, что оно хорошее, плохого, что оно плохое. Подлинную меру для «расценок» должна дать сама жизнь в ее сущностном измерении, т. е. жизнь как воля к власти, стремящаяся воплотить себя в сверхчеловеке. Такую переоценку ценностей смогут провести только свободные умы, ставшие по ту сторону добра и зла, т. е. вырвавшиеся за рамки устоявшейся морали. Всей предшествующей философии, считает Ницше, присущ один существенный недостаток. Философы строили свои системы, исходя из заранее принятых моральных идей. Они делали вид, что отправным пунктом для них является исследование возможностей познания, что затем они переходят к онтологии, а завершают все этикой. На самом же деле они подгоняли под некритически принятую этику онтологию и гносеологию. Свою ближайшую задачу Ницше видел в том, чтобы воспитывать подлинно свободные умы — философов будущего, способных преодолевать собственные моральные предрассудки. Будущие философы будут законодателями — творцами таких новых ценностей, которые, ориентируя жизнь тех избранных, что способны их принять, будут способствовать становлению сверхчеловека.

Людской материал, в процессе смены поколений которого

будет выращиваться сверхчеловек, составят те, кто является аристократом, господином по своей природе, в ком воля к власти не задавлена враждебной ей культурой, кто способен, объединившись с себе подобными, противостоять большинству, не желающему ничего знать о подлинном предназначении современных людей. Ницше не говорит, что только немцы достойны стать материей сверхчеловека, хотя образ «белокурой бестии» — предшественника сверхчеловека — стали связывать с северогерманским антропологическим типом. Процесс перехода к сверхчеловеку будет, пророчествовал Ницше, трудным и мучительным. Он будет сопровождаться восстаниями масс, увлеченных уравнительными, и поэтому ложными, идеями социализма, всплшками национализма, мировыми войнами. К сожалению, многие из этих пророчеств сбылись.

Ницше действительно пророчествует. Его философствование не методично. «Метод — это я», — заявляет он. Ницше любил называть себя психологом. Действительно, некоторые из его афоризмов представляют собой выражение результатов пристальных наблюдений за мотивами человеческих поступков. В его устах характеристика Достоевского, как самого крупного психолога из известных ему, означает высшую оценку. Упор на психологию был естествен в эту эпоху, когда психологизм господствовал и в логике, и даже в онтологии, когда психология только стала отпочковываться от философии и делать первые шаги как самостоятельная эмпирическая дисциплина.

Однако, невзирая на весь психологизм своего принципиально аметодического философствования, Ницше намечает пути, идя которыми, философы XX века будут психологизм преодолевать. В работе «К генеалогии морали», созданной как приложение к «По ту сторону добра и зла», он применяет подходы, позволяющие дешифровать и дезавуировать всякого рода вечные истины, показывая, опираясь на историко-культурный материал, что за ними скрываются различные проявления все той же «воли к власти». Нечто похожее мы встречаем в нашем веке в «Археологии знания» М. Фуко.

Возможность и неизбежность генеалогического подхода связана для Ницше с гносеологическим фикционализмом и перспективизмом. Любое наше высказывание о мире, по его мнению, является фикцией, т. к. пытается выразить конкретное (единичное событие, уникальную ситуацию) в абстрактном

(связью слов, имеющих общие значения). Истинами мы называем такие фикции, которые полезны, заблуждениями — такие, которые или никогда не были полезны, или утратили это качество. Полезность высказываний, т. е. их истинность или ложность, определяется их связью с волей. Все наше познание находится на службе у воли (перспективизм). Те высказывания, которые способствуют усилению воли к власти, и являются полезными, т. е. истинными.

Работы Ницше, привлекающие своим блестящим стилем, точностью фраз, выражающих почти всегда оригинальную мысль, и отталкивающие апологией силы и инстинкта власти, оказали громадное влияние на европейскую философию и литературу. С одной стороны, его произведения вызвали всплеск как упаднического нигилизма, обернувшегося эстетизмом и культом наслаждения, так и безудержного активизма, направленного на создание (воспитание) новых людей с новыми жизненными ценностями. Сам Ницше за такие интерпретации своего учения ответственности, конечно, не несет. С другой стороны, он, как всякий подлинный философ, учит инакомыслию, т. е. учит мыслить самостоятельно, учит ставить новые вопросы. В конечном итоге большего от философа требовать нельзя.

§4. В. Дильтей

Дильтей Вильгельм (1833—1911) — немецкий историк культуры и философ. Представитель философии жизни, основоположник понимающей психологии и школы «истории духа» (истории идей) в немецкой истории культуры. С 1882 г. — профессор в Берлине.

Основные сочинения: «Описательная психология». М., 1924; «Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах» // Культурология. XX век. Антология. М., 1995; «Наброски к критике исторического разума» // Вопросы философии. 1988. № 4; «Категории жизни» // Вопросы философии. 1995. № 10.

«Философия жизни» — направление, сложившееся в последней трети XIX века. Кроме Дильтея ее представителями были Ницше, Зиммель, Бергсон, Шпенглер и др. Возникла как оппозиция классическому рационализму и как реакция на кризис

механистического естествознания. Обратилась к жизни как первичной реальности, целостному органическому процессу.

Само понятие жизни многозначно и неопределенно, дает простор для различных трактовок. Оно понимается и в биологическом, и в космологическом, и в культурно-историческом планах. Так, у Ницше первичная жизненная реальность выступает в форме «воли к власти». Для Бергсона жизнь — это «космический жизненный порыв», сутью которого является сознание или сверхсознание. У Дильтея и Зиммеля жизнь выступает как поток переживаний, но культурно-исторически обусловленных.

Однако, во всех трактовках жизнь представляет собой целостный процесс непрерывного творческого становления, развития, противостоящий механическим неорганическим образованиям, всему определенному, застывшему и «ставшему». Вот почему важное значение в философии жизни имела также проблема времени как сути творчества, развития, становления. С обостренным чувством времени связана тема истории, исторического творчества. Как полагал Дильтей, «царство жизни», понятое как объективация жизни во времени, как организация жизни в соответствии с отношениями времени и действия, является историей.

Возможно ли постижение жизни? Если возможно, то с помощью каких средств, методов, приемов и т. п.? Одни представители философии жизни считают, что феномены жизни невыразимы в философских категориях. Другие полагают, что процесс жизни неподвластен омертвляющей, разлагающей деятельности рассудка с его анализом и расчленениями. Разум по своей природе безнадежно оторван от жизни. У Дильтея же, в отличие от двух названных подходов, категориями жизни выступают значение, структура, ценность, целое и его элементы, развитие, взаимосвязь, сущность и другие категории, с помощью которых можно выразить «внутреннюю диалектику жизни».

В целом же в философии жизни господствует антисциентизм, а рациональное познание объявляется здесь ориентированным на удовлетворение чисто практических интересов, действующим из соображений утилитарной целесообразности. Научному познанию и его приемам противопоставляются внеинтеллектуальные, интуитивные, образно-символические спо-

собы постижения (иррациональные в своей основе) жизненной реальности — интуиция, понимание и др. Наиболее адекватным способом выражения жизни объявляются произведения искусства, поэзия, музыка, вчувствование, вживание и другие вне-рациональные способы освоения мира.

Для Дильтея жизнь есть способ бытия человека, культурно-исторической реальности. Человек и история — это не нечто разное, а сам человек и есть история, в которой и рассматривается сущность человека. Дильтей резко отделял мир природы от мира истории, «жизни как способа бытия человека». Немецкий мыслитель выделял два аспекта понятия «жизнь»: взаимодействие живых существ — это применительно к природе; взаимодействие, существующее между личностями в определенных внешних условиях, постигаемое независимо от изменений места и времени — это применительно к человеческому миру. Понимание жизни (в единстве двух указанных аспектов) лежит в основе деления наук на два основных класса. Одни из них изучают жизнь природы, другие («науки о духе») — жизнь людей. Дильтей доказывал самостоятельность предмета и метода гуманитарных наук по отношению к естественным.

Согласно Дильтею, постижение жизни, исходя из нее самой, — основная цель философии и других «наук о духе», предметом исследования которых является социальная действительность во всей полноте своих форм и проявлений. Поэтому главная задача гуманитарного познания — постижение целостности и развития индивидуальных проявлений жизни, их ценностной обусловленности. При этом Дильтей подчеркивает: невозможно абстрагироваться от того, что человек суть сознательное существо, а это значит, что при анализе человеческой деятельности нельзя исходить из тех же методологических принципов, из которых исходит астроном, наблюдая звезды.

А из каких же принципов и методов должны исходить «науки о духе», чтобы постигнуть жизнь? Дильтей считает, что это прежде всего метод понимания, т. е. непосредственное постижение некоторой духовной целостности. Это проникновение в духовный мир автора текста, неразрывно связанное с реконструкцией культурного контекста создания последнего. В науках о природе применяется метод объяснения — раскрытие сущности изучаемого объекта, его законов на пути восхождения от частного к общему.

По отношению к культуре прошлого понимание выступает как метод интерпретации, названный им герменевтикой — искусство понимания письменно фиксированных проявлений жизни. Герменевтику он рассматривает как методологическую основу всякого гуманитарного знания. Философ выделяет два вида понимания: понимание собственного внутреннего мира, достигаемое с помощью интроспекции (самонаблюдения); понимание чужого мира — путем вживания, сопереживания, вчувствования (эмпатии). Дильтей рассматривал способность к эмпатии как условие возможности понимания культурно-исторической реальности. Наиболее «сильная форма» постижения жизни, по его мнению, — это поэзия, ибо она «каким-то образом связана с переживаемым или понимаемым событием». Один из способов постижения жизни — интуиция. Важными методами исторической науки Дильтей считает биографию и автобиографию.

Из размышлений о жизни, по его мнению, возникает «жизненный опыт». Отдельные события, порожденные столкновением наших инстинктов и чувств в нас с окружающим и судьбой вне нас, обобщаются в этом опыте в знания. Как человеческая природа остается всегда одной и той же, так и основные черты жизненного опыта представляют собой нечто, общее всем. При этом Дильтей отмечает, что научное мышление может проверить свои рассуждения, может точно формулировать и обосновывать свои положения. Другое дело — наше знание жизни: оно не может быть проверено, и точные формулы здесь невозможны.

Немецкий философ убежден, что не в мире, а в человеке философия должна искать «внутреннюю связь своих познаний». Жизнь, проживаемую людьми, — вот что, по его мнению, желает понять современный человек. При этом, во-первых, нужно стремиться к тому, чтобы объединить жизненные отношения и основанный на них опыт «в одно стройное целое». Во-вторых, необходимо направить свое внимание на то, чтобы представить «полный противоречий образ самой жизни» (жизненность и закономерность, разум и произвол, ясность и загадочность и др.). В-третьих, исходить из того, что образ жизни «выступает из сменяющихся данных опыта жизни».

В связи с этими обстоятельствами Дильтей подчеркивает важную роль идеи (принципа) развития для постижения жиз-

ни, ее проявлений и исторических форм. Философ отмечает, что учение о развитии по необходимости связано с познанием относительности всякой исторической формы жизни. Перед взором, охватывающим весь земной шар и все прошедшее, исчезает абсолютное значение какой бы то не было отдельной формы жизни.

§5. А. Бергсон

Бергсон Анри Луи (1859—1941) — один из самых крупных философов Франции XX века. Почитатели ставили его в один ряд с Декартом и Кантом. Бергсон создал оригинальную философскую и этико-религиозную концепцию. Оставаясь в целом в пределах философии жизни, он создает динамическую картину эволюции мира и человеческого сознания. Развивая учение об интуиции, он обосновывал возможность новой метафизики.

Анри Бергсон родился в 1859 году в Париже в семье композитора и музыканта Мишеля Бергсона. Родители предоставили сыну возможность получить классическое образование, традиционное для представителей французской интеллектуальной элиты. Он учился в лицее Кондорсье и в Высшей нормальной школе, после окончания которой работал лицейским преподавателем философии в провинции и в Париже. После недолгого преподавания в Высшей нормальной школе Бергсон в 1900 году становится профессором Коллеж де Франс. К этому времени он уже широко известен в научных кругах Европы и Америки, публикация же в 1907 году «Творческой эволюции» — самой известной его книги — делает его необычайно популярным среди образованных людей всего мира. Мастерство, с которым она написана, было оценено Нобелевским комитетом, присудившим ему в 1927 году премию, пока единственную в мире, данную за литературные достоинства философского труда.

Популярность Бергсона растет. Его приглашают для чтения лекций в США, Англию, Испанию. В 1914 году он был избран президентом Академии моральных и политических наук, членом Французской академии наук. В 1922 году Бергсон становится первым президентом Международной комиссии по интеллектуальному сотрудничеству. Он проявил себя и на дипло-

матическом поприще, представляя интересы Франции в США и Испании в период первой мировой войны.

К концу 20-х годов Бергсон из-за болезни отходит от активной практической деятельности, но не оставляет литературной. В 1932 году им была опубликован ставший широко известным труд «Два источника морали и религии». Умер Бергсон в 1941 году в оккупированном немцами Париже.

Важнейшими философскими произведениями Бергсона являются: «Опыт о непосредственных данных сознания» (1889), «Материя и память» (1896), «Смех» (1900), «Введение в метафизику» (1903), «Творческая эволюция» (1907), «Длительность и одновременность» (1922), «Два источника морали и религии» (1932), а также сборники статей «Духовная энергия» (1919) и «Мысль и движущееся» (1934).

В «Опыте о непосредственных данных сознания» Бергсон, подвергнув критике опространствование времени нашим — геометрическим по своей природе — интеллектом, вводит понятие «чистой длительности» — времени, оставляющем на вещах следы своих зубов, являющегося не формой нашего созерцания бытия и даже не формой самого бытия, а его содержанием, его сутью. «Чистая длительность» является и сутью сознания, которое надо понимать как поток. Интеллект составляет лишь поверхностный слой этого потока, а сама «чистая длительность» постигается внеинтеллектуальной интуицией. В работе «Материя и память» утверждается, что в реальном процессе познания восприятие всегда опосредовано памятью. То, что в воспринятом опосредовано памятью, мы и называем материей. *Контуры же материальных вещей — это контуры нашего возможного действия в воспринимаемом мире.*

Работа «Смех» анализирует природу искусства. Художественное творчество интуитивно, а его задача состоит в том, чтобы, отстраняя различного рода общие положения, полезные практически символы, поставить нас лицом к лицу с действительностью. Во «Введении в метафизику» Бергсон утверждает, что Кант доказал возможность метафизики при наличии интуиции. Но он ошибался, считает автор, отрицая наличие интуиции у человека. Кант не нашел ее, т. к. искал в интеллекте, но там ее действительно нет. Интуиция внеинтеллектуальна. Она, как свидетельствуют непосредственные данные сознания, реальна и направлена на «чистую длительность». Ее наличие и ее

природа делает возможной новую метафизику, в которой онтология, понятая как теория жизни, совпадает с гносеологией, понятой как теория интуиции. В «Творческой эволюции» — своем главном труде — Бергсон дает очерк такой метафизики, который был дополнен соответствующей философией истории в работе «Два источника морали и религии».

Центром учения Бергсона, как считал он сам, является учение об интуиции, которую он противопоставляет интеллекту. Интеллект и его продукты — наука, как античная, так и современная, а также большинство философских систем — являются для него главными объектами критики. Интеллект имеет, по Бергсону, кинематографическую природу. Он делает моментальные снимки движения, которое потом пытается воспроизвести, суммируя их. Но сумма состояний покоя не может дать ничего большего, чем покой. Мы получаем лишь имитацию мирового движения, а не образ того, чем оно является в действительности.

Причиной того, что мир в аспекте становления обычно ускользает от нас, является практическая природа нашего интеллекта. Человек является животным, производящим орудия труда. И «интеллект, рассматриваемый в его исходной точке, является способностью фабриковать искусственные предметы, в частности орудия для создания орудия, и бесконечно разнообразить их изготовление»*. А так как производство орудий труда имеет дело с мертвой материей, твердыми телами, то и наш интеллект ориентируется легче всего в мире твердых тел. Он ясно представляет себе только прерывное, только неподвижное. Он не может мыслить истинную непрерывность, реальную подвижность, взаимную проникновенность, т. е. творческую эволюцию, которая и есть жизнь.

«Творческая эволюция» мира, его жизнь, длительность, качественное становление ускользали бы от нас совершенно, если бы рядом с интеллектом не существовала интуиция — род интеллектуальной симпатии, путем которой субъекты познания переносятся внутрь предметов. Интеллектуальное познание утилитарно. Оно дает картину мира, обеспечивающую наше повседневное бытие. Интуитивное познание — бескорыстно. Оно открывает нам мир таким, каков он сам по себе.

* Анри Бергсон. Творческая эволюция. М., 1998 С. 154.

Интуиция действует через механизм восприятия. «Понимать», считает Бергсон, приходится тогда, когда уже нельзя «воспринимать». Обычное восприятие ухватывает мир в контурах нашего возможного действия на него, интуитивное — открывает нам мир, независимый от наших возможных действий. О том, что такое восприятие существует, свидетельствует искусство, творцы которого видят сами и заставляют видеть других то, что естественным образом мы не замечаем. Интуициями живет и подлинная наука, и подлинная философия.

Носителями интуиции являются, по Бергсону, люди, у которых природа забыла соединить способность воспринимать со способностью действовать, т. е. создала основную предпосылку неутилитарности созерцания. У этих людей в действие вступает механизм, более древний, чем интеллект. Это — инстинкт. Соотношение интеллекта и инстинкта, согласно учению Бергсона, довольно сложно. Интеллект — знание формы, инстинкт — знание материи. Нет интеллекта, в котором не было бы следов инстинкта, но нет и инстинкта без проблеска интеллекта. Однако интеллект больше нуждается в инстинкте, чем инстинкт в интеллекте. Обработка материи для фабрикации орудий предполагает высокую степень организации живого существа. Подняться на эту высоту можно было только на крыльях инстинкта. В своей развитой форме интеллект определяет жизнедеятельность людей. Инстинкт — жизнедеятельность животных и, особенно, насекомых. Но в любом интеллекте существуют следы инстинкта. Этот след инстинкта в интеллекте и есть интуиция, т. е. инстинкт, преобразованный интеллектом в симпатию к предмету познания, позволяющую слиться в акте бескорыстного созерцания с качественной определенностью последнего, являющейся модификацией «чистой длительности».

Как животный мир раздваивается на мир насекомых, в жизни которых господствует инстинкт, и мир позвоночных, в жизни высших представителей которых господствует интеллект, так и сообщества людей раздваиваются на «закрытые» и «открытые». «Закрытое» сообщество стремится к самосохранению и опирается на насилие и на подчинение авторитету. Для такого типа общества характерны: статические мораль и религии, резко противопоставляющие «своих» и «чужих». На такие сообщества, враждующие друг с другом, раскалывалось и раскалывается современное человечество. Этот раскол пред-

ставляется естественным состоянием человечества, неким императивом природы. Но во все времена существуют люди, провозглашающие идеалы «открытого» общества, объемлющего все человечество, забывшего о разделении на «своих» и «чужих». Эти люди — святые, мистики. Они закладывают основы динамической морали и религии, главные принципы которых — любовь к человечеству, отказ от искусственных потребностей, от развития «тела» в ущерб «духу». В основе их религиозно-моральных прозрений лежит интуиция, которую можно назвать мистической. Прогресс человечества, по Бергсону, связан с деятельностью этих людей, с подготавливаемым ими переходом от закрытых сообществ к открытому обществу. Таким образом, реальным содержанием мировой истории является борьба с императивами природы.

Учение Бергсона в свое время было охарактеризовано как революция в философии. Она оказала большое влияние на интеллектуальную атмосферу Европы. Ее воздействие испытали Тейяр де Шарден, Тойнби, Уайтхед и др. Бергсон пользовался значительной популярностью и в России. Его размышления о природе сознания, об условиях возможности открытого общества не утратили интереса и в наши дни.

Глава 6

Диалектико-материалистическая философия (К. Маркс и Ф. Энгельс)

Маркс Карл (1818—1883) и **Энгельс Фридрих** (1820—1895) совершили глубокий переворот в общественной мысли — в философии, социологии и политической экономии. Обоих мыслителей объединяли не только научные и политические интересы, но и 40-летняя искренняя личная дружба. Учение Маркса и Энгельса получило название **марксизм** — по имени автора главного теоретического труда, в котором выражена и обоснована сущность этого учения, — «Капитала» Маркса.

Первый том этого 3-томного сочинения вышел в 1867 году. Но его созданию предшествовала огромная подготовительная работа, начатая основоположниками марксизма еще в середине 40-х годов — как в области экономического, так и социального знания. За четверть века, предшествующие созданию «Капитала», Марксом и Энгельсом были написаны крупные, значительные научные произведения. Маркс, по окончании Берлинского университета, защитил докторскую диссертацию на историко-философскую тему: «Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура» (1841 г.). Затем, уже работая редактором «Рейнской газеты», Маркс проявил себя как талантливый публицист, революционер-демократ по своим политическим убеждениям.

Отказавшись от официальной ученой карьеры, Маркс це-

ликом посвящает себя научному, литературному труду. Из-под его пера выходят оригинальные научно-философские исследования: «К критике гегелевской философии права» (1843 г.), «Экономическо-философские рукописи 1844 года». В 1844 году произошла встреча Маркса с Энгельсом, которого привлекло сотрудничество в редактировавшейся Марксом газете. В 1844—1847 годах Маркс и Энгельс, теперь уже вместе, работают над большими произведениями: «Святое семейство, или Критика критической критики», «Немецкая идеология», «Манифест коммунистической партии».

В творческой эволюции Маркса — от идеализма к материализму — особое место принадлежит его короткому, двухстраничному наброску — «Тезисам о Фейербахе» (написанных в 1845 году, но опубликованных уже после смерти автора в 1888 году, в качестве приложения к книге Энгельса «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии»). В «Тезисах» с предельной лаконичностью выражено отношение Маркса ко всей предшествующей ему философии и сформулированы основные положения его собственного мировоззрения.

До сих пор, считает Маркс, «философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его»*. Это положение можно считать главным в марксизме. Изменять мир пужно с помощью теорин, но не одной теорией. Изменить мир могут не одиночки, а только народные массы, трудящиеся. Марксизм выходит в область практической, социальной жизни, затрагивая тем самым судьбы миллионов людей или даже всего человечества. Маркс не был удовлетворен постепенными, эволюционными улучшениями социальной жизни. Он верил в силу ее революционного, качественного преобразования. В исторической перспективе это могла быть только смена социально-экономических формаций, смена способов производства и политического строя: буржуазно-капиталистического — коммунистическим.

Значит ли это, что до Маркса философы не строили планов социального усовершенствования мира? Планы, проекты такие выдвигались и разрабатывались. Но они носили *идеалистический* характер, так как первопричину и первооснову общественной жизни прежние реформаторы видели в перестройке, пе-

* Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 4.

ревоспитании сознания человека, прежде всего сознания нравственного и религиозного. Принципиально новое слово, новый взгляд Маркса состоял в том, что реальную основу, базис общества он увидел не в сознании людей и даже не в государственно-политических учреждениях, а в материальной жизни общества, в материальном производстве, в материальных общественных отношениях, которые складываются между людьми объективно, независимо от их воли и сознания. Такое понимание истории — *материалистическое* (исторический материализм). Как указывал сам Маркс, к своему открытию он пришел, переосмысливая гегелевскую диалектику и, прежде всего, — гегелевскую философию права. Эти исследования привели мыслителя «к тому результату, что правовые отношения, так же точно как и формы государства, не могут быть поняты ни из самих себя, ни из так называемого общего развития человеческого духа, что, наоборот, они коренятся в материальных жизненных отношениях... и что анатомию гражданского общества следует искать в политической экономии»*.

Философское мировоззрение Маркса характеризуется совершенно иным, чем прежде, пониманием человеческой деятельности. Радикальная перестройка в истолковании ее природы осуществляется в ходе рассмотрения вопросов о субъекте и объекте общественного развития. Отношение человека как субъекта к природе как объекту Маркс называет трудом и полагает его фундаментом всей культуuroобразующей деятельности.

Человек — природа. Материалистическое понимание истории. Первые итоги процесса становления философской концепции Маркса наиболее ярко представлены в «Экономическо-философских рукописях 1844 года», где решается вопрос о сущности человека и природе отчужденного труда. Специфика позиции Маркса выражается в том, что он начинает не с природы и не с человека, а с их действительного единства, которое осуществляется ежедневно и ежечасно в сфере материального производства. Человек и природа — одна субстанция. Природа для Маркса — это не только условие жизни и дом, в котором живет человек. Природа — это и сам человек, его собственное тело. Маркс утверждает природность человека.

Но человек — не только природное существо, он есть че-

* Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 13. С. 6.

ловеческое природное существо. Человек сам себя выделяет из остальной природы способом взаимодействия с ней, то есть собственным способом жизнедеятельности. Каким является труд — самая глубокая сущность его отношения к природе. Поэтому и вся история человека оценивается как порождение человека трудом. В труде человек утверждает себя не как сводимое к природе существо. Природа, которая становится объектом деятельности человека в практическом или духовном плане, превращается в неорганическое тело человека. Это тело и есть фундамент под линией сущности человека, созданного им самим собственного мира. Таким образом, человек един с природой, человек есть природное существо, но сам способ этого единства приводит к его отличию от нее.

Первая всесторонняя разработка философского мировоззрения Маркса и Энгельса осуществляется в их совместном труде — в «Немецкой идеологии» (1845—1846 гг.), авторы которой называют свое мировоззрение практическим материализмом, материалистическим пониманием истории. Изложение своей концепции Маркс и Энгельс начинают с констатации предпосылок, в качестве которых выступают действительные индивиды, их деятельность и материальные условия их жизни. Задача, согласно Марксу и Энгельсу, заключается в том, чтобы изучить этот реальный жизненный процесс, как он складывается из деятельности индивидов каждой отдельной эпохи, и на этой основе перейти к пониманию действительных индивидов с их сознанием.

Анализ этой деятельности выявляет ее отдельные моменты, существующие с самого начала истории: производство средств, необходимых для удовлетворения жизненных потребностей, порождение новых потребностей, производство других людей. Устанавливается, что производство собственной и чужой жизни всегда связано с определенным способом совместной деятельности, с определенным общественным состоянием. Производство непосредственной жизни обеспечивает не только физическое состояние индивидов, оно одновременно функционирует как определенный образ жизни. Каждый способ деятельности представляет собой ступень в человеческой истории и характеризуется прежде всего специфическим отношением людей к природе и друг к другу. Отношение человека к природе фиксируется понятием производительные силы, а отношение людей друг к другу — понятием общения. В дальнейшем в рамках отношений общения выделяются собственно про-

изводственные отношения. Все исторические коллизии, замечают Маркс и Энгельс, коренятся в противоречии между производительными силами и формами общения.

В ходе анализа трудового отношения в различных формах его исторической модификации устанавливается роль разделения труда в качестве конструктивной основы исторического процесса. С помощью категории «разделения труда» объясняется природа таких социальных образований, как собственность, классы, государство, отчуждение, революция, различные состояния сознания, а также намечается периодизация всемирно-исторического процесса.

В итоге концепция материалистического понимания истории может быть представлена в виде следующей логической схемы.

— Основу истории, или общества, составляет гражданское общество, образуемое процессом производства и порожденной им формой общения;

— это основание определяется материальным производством непосредственной жизни, трудовым отношением, разделением труда;

— центральное место в общественно-производственном организме занимают отношения собственности и соответствующие им отношения распределения, в основе которых лежит разделение труда;

— на этой основе вырастают классовые отношения;

— обусловленное классовым расслоением, возникает государство, а вместе с ним — различные правовые формы;

— наконец, на основе производства и форм общения необходимо проследить возникновение различных форм сознания.

Итак, история человеческого общества — естественно-исторический процесс. Законы истории объективны. И главный из них — в том, что «ни одна общественная формация не погибнет раньше, чем разовьются все производительные силы, для которых она дает достаточного простора, и новые более высокие производственные отношения никогда не появляются раньше, чем созреют материальные условия их существования в недрах самого старого общества»*.

Марксово понимание истории углубляется в процессе работы над «Капиталом». Здесь совершается самое значительное открытие Маркса, в сравнении с которым установление приро-

* Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 13. С. 7.

ды прибавочной стоимости (собственно-экономическое Марксово открытие) является всего лишь частным моментом. В «Капитале» труд характеризуется не только в его абстрактной определенности, независимо от конкретно-исторических общественных отношений. Прежде всего он исследуется как историческое явление с преимущественным вниманием к тому способу, которым соединяются люди для осуществления этого процесса. При абстрактной характеристике труда Маркс неизменно подчеркивает природно-материальный характер отношения человека к природе. И это никоим образом не означает, что социальный момент взаимодействия элиминируется. Более того, и в этом случае анализируются отношения между людьми. Но лишь в той сфере, которая образуется технологическими отношениями, направленными непосредственно на вещественно-природный объект. При изучении конкретно-исторических форм общественного производства людьми своей жизни, когда они вступают в объективные производственные отношения, предметом специального внимания Маркса также являются отношения людей к природе, но акцент теперь делается на изучении отношений участников производства друг к другу. Ведь всякое производство, согласно Марксу, есть присвоение индивидом предметов природы в рамках определенной формы общества и посредством ее. На этом пути Маркс открывает общественную форму труда и создает ее теорию.

Историческая специфика отношений человека к природе — и в первую очередь собственно производственных отношений — образуется, согласно Марксу, в зависимости от того, в каком отношении находятся друг к другу личные и вещные элементы человеческой деятельности до начала процесса производства (так как в процессе производства они всегда находятся в единстве). Способ их соединения дает ту или иную форму принуждения к прибавочному труду. Воссоздавая историю человеческого общества как историю развития людей в процессе их отношения к природе, которое всегда опосредуется особым типом отношений индивидов друг к другу, Маркс прослеживает процесс изменения и развития человека от члена земельной общины, где он растворен в первоначальной природной общности, до становления материальных предпосылок формирования целостной личности. Конкретно-исторические формы этого процесса различаются типом производственных отношений — экономичес-

кой общественной формацией. Развитие каждой из них происходит по своим внутренним законам, но таким образом, что общество не может ни перескочить через естественные фазы развития, ни отменить последние декретами. Но оно может сократить и смягчить муки родов.

Человек и общество. Идеальное. Согласно Марксу, общество — это не агрегат, состоящий из индивидов, а такое образование, которое представляет собой сумму тех связей и отношений, в которых эти индивиды находятся друг к другу. Маркс исходит из единства общественных отношений и человека. Общественные отношения не существуют вне или над индивидуальной жизнедеятельностью людей. Напротив, жизнедеятельность людей, всех и каждого, — это и есть подлинное содержание общественных отношений. Исследуя единство общественных отношений и жизнедеятельности человека, Маркс раскрывает объективную обусловленность содержания индивидуальной деятельности. Социальная реальность есть вся сфера совокупной человеческой жизнедеятельности. Общество с самого начала существует как целостность, создаваемая на основе взаимодействия индивидов во всех сферах жизни. Возникновение, функционирование и развитие этой целостности и есть то, что обычно называют культурой в противоположность природе, существующей до и независимо от человека. Существование природы до человека, так же, как и ее природная объективность в отношении к человеку, дополняются новой формой объективности — совокупной культурой человечества, существующей независимо от отдельного человека.

Каким же образом создается человеком мир культуры? Продолжая и обобщая труды своих предшественников (в особенности классиков немецкой философии), Маркс разрабатывает концепцию общественно-индивидуальной природы культуры. Маркс раскрывает механизм возникновения и трансляции культуры. Имя этого механизма — идеальное.

Субъективный процесс деятельности по освоению человеком природы объективируется. И эта вновь созданная объективность существенно отличается от объективности природного состояния. В этом случае природа наделяется новым качеством: человеку она дается в формах его собственной жизнедеятельности. Природное, включенное в состав человеческой деятельности, несет в себе отпечаток связей общественного производ-

ственного организма. В этом процессе вещи функционируют только в зависимости от их формы, рассчитанной на удовлетворение определенной потребности, но и от тех свойств, которые они приобретают как представители совокупной общественной деятельности и самого факта функционирования в обществе. Эти качества не заключены в самом предметном бытии вещи, они тем более не вытекают из природного материала, который лежит в ее основе. Их Маркс называет сверхчувственными.

Они определяются тем, что вещи в обществе оказываются способны выполнять фундаментальные функции. Во-первых, вещь оказывается способной представлять, замещать такие свойства и отношения, которые вещи как таковой, то есть ее вещественному субстрату, ее единичному бытию не свойственны. Во-вторых, вещь оказывается полна такого смысла и значения, основания которых лежат не в вещи самой по себе, а в другом. Эти основания оказываются положенным и определенной системой деятельности. Например, свойство вещи быть товаром положено системой отношений между людьми в их совместном способе ведения материального производства. Этот же по сути процесс (представленности и положенности) охватывает всю жизнь человека, всю его деятельность, а не ограничивается только сферой материального производства.

Жизнедеятельность индивидов всегда осуществляется на основе предшествующего общественного развития. Это наследство не сводится исключительно к вещным предпосылкам. Оно включает в себя весь мир человеческой предметности, в котором так или иначе фиксируются способности, творческие достижения, навыки и умения, в том числе и в знаково-символической форме. Предметные формы человеческой деятельности, выступают ли они в форме вещественного продукта, определяющего отношения людей и тем самым неся в себе определенные социальные значения, или же в виде языка, логических форм и категорий, образуют определенную программу деятельности, являются формами бытия идеального.

Термин «бытие» применяется Марксом как для характеристики явлений сознания, так и для выражения тех процессов, которые совершаются объективно. Однако если в первом случае дело сводится подчас к простой синонимичности терминов, которые в равной степени служат для противопоставления сло-

ва — делу, действительности — сознанию о ней, то во втором случае речь идет о таком механизме жизнедеятельности людей, который пронизывает их отношения к природе и друг к другу, обеспечивая существование такого института, как социокультурное кодирование деятельности, а следовательно, возможность ее преумствственности и развития. Само существование этого механизма связано с такими явлениями культуры и социума, которые выражаются категориями действительность, представленность и положенность.

Идеальное, с одной стороны, не может рассматриваться изолированно от тех предметных форм, которые выступают в многообразии не только знаков и символов, но и мира вещей, социальных фактов и систем, с другой стороны, сами они имеют какой-либо смысл лишь в силу того, что включены в контекст живой социальной деятельности.

Внутренние противоречия и исторические судьбы капитализма

По сравнению с капитализмом все предшествующие ему формы общественного производства архаичны, нецивилизованы, ибо они основаны на непосредственном, внеэкономическом принуждении работника (раба, крепостного крестьянина). Буржуазный же способ производства «хитрее»: рабочий как бы продает капиталисту свою рабочую силу. Продает, как и положено на свободном рынке, по конъюнктурной цене (в зависимости от спроса и предложения), но в общем — по закону стоимости. Прибавочная стоимость и прибыль капиталиста — следствие особого свойства рабочей силы как товара, ее особого свойства — производить стоимость большую чем та, которую она сама имеет.

Как и все в мире, капитализм противоречив. Эти противоречия являются и источником его развития, но они же предвещают и, рано или поздно, приведут к гибели капиталистическую формацию, когда буржуазные отношения из формы развития станут его тормозом и оковами. Но прежде чем это произойдет капитализм должен будет выполнить величайшую цивилизующую роль во всей человеческой истории. Первая из них — гигантское развитие производительных сил, создание промышленности, индустрии, слияние локальных очагов истории в единую, общемировую историю человечества. К заслу-

гам капитализма относится и рождение (на заре буржуазного общества) науки, без которой была бы немислима современная жизнь человечества. Наука становится непосредственной производительной силой общества, что позволяет существенно сократить рабочее время, необходимое для производства материальных благ. Сокращение рабочего времени означает увеличение свободного времени. А свободное время — это и есть время для полного развития индивида. Свободно располагать временем означает иметь настоящее богатство — такое время, которое не поглощается непосредственно производительным трудом, а остается свободным для физического, интеллектуального, нравственного и эстетического развития людей, их многогранных, универсальных способностей.

Общество всесторонне развитых людей — это уже не капиталистическое, а коммунистическое общество. К нему, полагает Маркс, есть лишь один путь: пролетарская, социалистическая революция. Пролетарии, рабочий класс — порождение капитализма. Пролетарии всех стран должны объединиться в борьбе против капиталистической эксплуатации. Социалистическая революция пролетариата свергнет власть капиталистов, уничтожит частную собственность на средства производства, обобществит производительные силы, ликвидирует стихию рынка. Экспроприаторы будут экспропрированы. Общество перейдет к непосредственному, централизованному распределению материальных благ. Тем самым будут уничтожены классы и социальное неравенство между людьми. В этих положениях изложена уже не столько научная, сколько идеологическая концепция марксизма — не столько его стратегическая, сколько тактическая программа.

Между марксистской наукой и марксистской идеологией есть, конечно, различие, на что обращали внимание как русские, так и зарубежные исследователи марксизма (Н. А. Бердяев, С. И. Булгаков, П. И. Новгородцев, А. Камю и др.). Марксист-ученый требовал трезвого, реалистического взгляда на естественноисторический процесс созревания и смены формаций. Материалистическое, научное понимание истории, исключающее всякий волюнтаризм, должно было бы предостеречь от искусственного «ускорения» ее, от переоценки субъективного фактора в европейской и мировой социальной жизни. Как известно, большую часть своей жизни Маркс жил и работал в Анг-

лии (в Лондоне) — в самой передовой стране и в самом передовом городе буржуазного, капиталистического мира. Классовые антагонизмы этого мира (нещадная эксплуатация, в том числе и женского и детского труда, продолжающийся грабёж колоний, пауперизм как выражение тенденций к абсолютному обнищанию пролетариата и др.) не выдуманы Марксом и Энгельсом. Об этом можно прочесть и в книгах великих английских писателей-реалистов — Диккенса, Фильдинга.

Маркс-идеолог был прав в своем негодовании по адресу эксплуататоров и в своем сочувствии эксплуатируемым, в своих призывах к последним объединиться для борьбы с общим классовым врагом за свое освобождение от подневольного труда. Прав он был и как теоретик, показав, что коммунизм «произрастает» из капитализма, путем революционного перехода его в свою противоположность. Единственное, в чем ошиблись Маркс и его единомышленники, — так это в определении Часа на шкале исторического времени. Антагонизмы еще очень молодого, только рождающегося, становящегося капиталистического способа производства автор «Капитала» принял за признаки его старческого угасания.

Революции 1848 и 1871 годов (Парижская коммуна) были явно переопенены Марксом — «призраком коммунизма» они еще не были. Но именно на их опыте строилась социально-политическая доктрина марксизма («научный социализм»), центральным пунктом которой стало положение о диктатуре пролетариата и о выполнении пролетариатом, опирающимся на свою классовую диктатуру, в кратчайший исторический срок его великой миссии — освобождения всех трудящихся классов от эксплуатации, построения на развалинах эксплуататорского общества бесклассового общества — коммунистического. Для самих Маркса и Энгельса подобная программа осталась вопросом теории. Практическое воплощение она нашла уже после смерти обоих мыслителей.

Историческая судьба марксизма во многом похожа на историческую судьбу других великих философских и даже религиозных учений. В средние века и на Западе и на Востоке был канонизирован, возведен в культ авторитет Аристотеля: от его имени выносились безапелляционные приговоры каждому слову в науке, фактически запрещавшие его. Хотя сам великий философ древности не был догматиком и ответственности за

превращение своего имени в тормоз мысли не несет. Споры об Аристотеле (или Платоне, или Гегеле) затрагивали, однако, лишь узкий круг людей — ученую, элитную часть общества. Учение же Маркса, затрагивающее жизненные интересы миллионов людей, скорее может быть сравнимо с учением религиозных реформаторов (хотя сам он был убежденным атеистом).

Основатель христианства — идеал гуманизма, человеколюбия, но именем Христа велись кровавые войны, людей сжигали на кострах инквизиции, католики резали гугенотов, гугеноты — католиков. Нечто подобное ожидало и судьбу идей и идеалов Маркса. Имя мыслителя, глубоко сочувствовавшего трудящимся массам, отчужденным от результатов своего же труда и от мировой культуры, сотворенной их жизнью и их деятельностью, история XX века связала не только и не столько с успехами и достижениями в области методологии науки или развитии гносеологии, сколько с политическими переворотами и социальными движениями, повлекшими колоссальные человеческие потери, потребовавшими миллионных человеческих жертв, утвердившими во многих странах мира казарменный режим тоталитаризма и диктатуры (личной, а не мифического пролетариата).

Но, повторим еще раз: не Маркс и не Энгельс «придумали» классовую борьбу, диктатуру, насилие. Их взгляды, их идеи выразили реальные, хотя и не единственно возможные, тенденции европейского и мирового развития своего времени. Сами, по своему социальному происхождению, Маркс и Энгельс были выходцами из состоятельных классов. Маркс — сын юриста, человека умеренно-либеральных взглядов; Энгельс — сын фабриканта. И оба идейно порвали со своим классом. Оба посвятили свою жизнь и труды трудящимся. Их любовь к пролетариату и вера в него были искренними, хотя сами Маркс и Энгельс (особенно последний) вели образ жизни отнюдь не пролетарский.

Пролетариат признавался основоположниками марксизма (несмотря на оговорки) единственно революционным классом, тогда как крестьянство — классом архаичным, доставшимся человеческой цивилизации по наследству от средневековья. Маркс даже писал об «идиотизме деревенской жизни». В крестьянской массе (вспоминая французскую революцию) он видел антиреволюционную «Вандею» и оплот Термидора (реставрации прошлого).

Разумеется, не эти идеи сделали марксизм ценнейшим интеллектуальным достоянием современной культуры. Сильнейшая сторона марксизма — критическая переработка им многовековой истории человеческой мысли, разработка на этой основе целостного научно-материалистического мировоззрения, углубленное, творческое развитие диалектики.

Неравноценность, неравнозначность научного, диалектико-материалистического мировоззрения марксизма и его идеологических, партийно-политических установок и программ в условиях европейской действительности XIX века не была еще столь ощутима и видна, как это стало уже трагически самоочевидно несколькими десятилетиями спустя, в начале XX века, в России и Китае. То, что у Маркса и Энгельса было неявным, подчиненным и сугубо тактическим моментом, подлежащим каждый раз уточнению и пересмотру, в зависимости от конкретного содержания переживаемого времени, «учениками» и наследниками их было оценено и объявлено главным, решающим. Философские и социальные идеи марксизма догматизированы, подчинены целям и интересам политического волюнтаризма, тогда как гуманистическая тема, гениально развитая Марксом в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» фактически «закрыта», рассматривалась как «грехи молодости» будущего автора «Капитала», как плод еще непреодоленного Марксом фейербахианства.

И все же судьба идейного наследия Маркса и Энгельса после смерти самих основоположников этого учения — особый вопрос, предмет последующих глав и разделов истории философии (теперь — уже по преимуществу русской).

Материалистическая диалектика. Разрабатывая философские и социальные вопросы, Маркс и Энгельс показали, что действительным всеобщим методом познания и практики может быть только материалистическая диалектика как наука о развитии в его наиболее полном виде и, одновременно, как Логика и теория познания. Марксистская диалектика — прямая преемница идей античности (Гераклита, Платона) и великих философов Нового времени (прежде всего Фихте и Гегеля). С точки зрения диалектики развитие всегда есть самодвижение, поскольку источником его являются внутренние противоречия предмета. «Пробным камнем» материалистической диалектики Энгельс называл природу (см. его «Диалектику природы»).

Природный мир — не застывшее бытие, а непрерывный процесс возникновения и уничтожения, бесконечное восхождение от низшего к высшему, от простого к сложному.

Субстрат, «носитель» саморазвивающейся системы взаимосвязанных, взаимодействующих явлений, сторон, граней действительности, образующих единое, органическое целое. Мир, с позиций диалектики, внутренне противоречив. Он есть временной процесс, а не только развертывание в пространстве.

Подчеркивая древний характер диалектических идей, Маркс и Энгельс обращали внимание на то, что современное содержание их может и должно разрабатываться на базе новейших достижений естествознания и философского обобщения социальной практики. То, что для древних философов было гениальной догадкой, в философии и науке Нового времени обретает категориальную форму. В своем высшем, категориальном проявлении диалектика есть сущностное обобщение истории — истории природы и (что еще более ценно) — истории общества. Животные, разъяснял Энгельс, тоже имеют свою историю, но они являются пассивными объектами своей истории, «участвуя» в ней без своего ведома и желания, люди же — «и авторы и актеры собственной драмы» (Маркс).

Диалектическое понимание природы значительно расширяет понимание сущности и природы материи и движения. Материя — не вещество (как это представляется метафизикам), а объективная реальность в бесконечном многообразии своих форм и проявлений. Движение — не только перемещение в пространстве, но внутреннее свойство материи к изменению и преобразованию. Движение, как и материя, неуничтожимо: неуничтожима внутренняя потенция саморазвития — к порождению новизны, к скачкам, к переходам в противоположность. «В том обстоятельстве, — писал Энгельс, — что эти тела находятся во взаимной связи, уже заключено то, что они воздействуют друг на друга, и это их взаимное воздействие друг на друга и есть именно движение. Уже здесь обнаруживается, что материя немислима без движения. И если далее материя противостоит нам как нечто данное, как нечто несотворимое и неуничтожимое, то отсюда следует, что и движение несотворимо и неуничтожимо. Этот вывод стал неизбежным, лишь только люди по-

* Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 392

знали вселенную как систему, как взаимную связь тел. А так как философия пришла к этому задолго до того, как эта идея укрепились в естествознании, то понятно, почему философия сделала за целых двести лет до естествознания вывод о несотворимости и неуничтожимости движения»*.

Но с наибольшей полнотой богатство диалектики раскрывает себя на уровне человеческого бытия, социальной реальности. В марксизме разработка материалистической диалектики стала осуществляться на основании признания решающей роли общественной практики в познании и преобразовании объективной действительности. Благодаря этому диалектика приобрела революционно-практический характер, стала «алгеброй революции».

Философия уже не могла ограничиваться только объяснением объективного мира, а стала «активной участницей» его реального изменения, «руководством к действию». Для диалектической философии, — подчеркивал Ф. Энгельс, — нет ничего раз навсегда установленного, безусловного, святого. На всем и во всем видит она печать неизбежного падения, и ничто не может устоять перед ней, кроме непрерывного процесса возникновения и уничтожения, бесконечного восхождения от низшего к высшему.

Принципы материалистической диалектики выступают в качестве регулирующего и направляющего фактора практической деятельности. Они тем самым не только отражают на самом общем уровне объективный мир, но и «творят» его в рамках этого уровня и его возможностей.

Возникновение материалистической диалектики как наиболее полного учения о развитии было, таким образом, скачком в развитии знания. Постановка чувственно-материальной деятельности людей в центр философии и воплощение этой ключевой идеи в материалистическом понимании истории позволили достичь естественного единства материализма и диалектики. Четко «высветилось» то обстоятельство, что органическое соединение диалектики и материализма возможно только на основе принципа практики как чувственно-предметной деятельности. Оказалось, что диалектика в своем высшем совершенствовании и развитии неотрывна от материализма («цельного», полного, охватывающего и социальные процессы), а материализм достигает своего самого зрелого уровня в диалекти-

ке, которая тем самым полностью совпадает с учением о развитии бытия и познания, а также с Логикой, универсальным методом.

Только разработка исторического материализма и на этой основе последовательное проведение принципа отражения позволили обнаружить, что законы диалектики общи бытию (природе и обществу) и мышлению. Впервые это глубоко осознал и реализовал в «Капитале» К. Маркс, где применена к одной науке логика, диалектика и теория познания материализма и где материалистическое понимание истории превратилось из гипотезы в теорию, ставшую «ядром», сущностью диалектико-материалистического метода как целостной системы.

Глава 7. Западноевропейская философия второй половины XIX — середины XX в.

§ 1. Неокантианство

Неокантианство — философское идеалистическое направление, возникшее во второй половине XIX века в Германии под лозунгом «Назад к Канту!» и распространившееся впоследствии в других странах, в том числе и в России. Его задача состояла в том, чтобы обновить и дополнить философию Канта (особенно ее идеалистические и метафизические элементы) новыми результатами в области частных наук (физиологии, психологии и др.).

Основные принципы неокантианства сводились к трем основным моментам: а) понимание философии исключительно как критики познания; б) ограничение познания сферой опыта и отказ от притязаний онтологии (учения о бытии) на статус научной дисциплины; в) признание обуславливающих познание априорных норм.

Один из первых исходных импульсов для формирования неокантианства дал, как ни странно, известный немецкий физик, физиолог и психолог Г. Гельмгольд. Его физико-химические методы исследования живого организма нанесли удар по витализму и способствовали развитию материалистических и антиредукционистских взглядов в биологии. Он сделал ряд крупных открытий в физиологии (например, особенно в облас-

ти зрения, слуха и других органов чувств). В своих работах по теоретической физике и другим разделам естествознания придерживался стихийно-материалистических позиций.

Однако в ряде случаев Гельмгольц склонялся к кантианству, чем не преминули воспользоваться, по выражению Н. А. Бердяева, некоторые профессиональные «паразиты-гносеологи», пытаясь обосновать свои откровенно и последовательно идеалистические воззрения.

Из многих своих разнородных вариантов — физиологический (Ф. Ланге, Г. Гельмгольц), психологический (Л. Нельсон), критический реализм (А. Риль) и др. — наиболее полное выражение неокантианство получило в двух немецких школах: марбургской и фрейбургской (или баденской). Для обеих школ общей и характерной трудностью оказалось то, что, исключив из рассмотрения кантовское понятие «вещи в себе», они так и не смогли сколь-нибудь удовлетворительно решить столь существенную для Канта и его адептов проблему объективности познания.

Марбургская школа

Представлена такими основными именами, как Г. Коген (возглавлявший эту школу), П. Наторп и Э. Кассирер. Они определяют предмет познания не как субстанцию, лежащую по ту сторону всякого познания, а как субъект, формирующийся в прогрессирующем опыте и «заданный» первоначалом бытия и познания. Соответственно, философия имеет своей целью исключительно творческую работу созидания объектов всякого рода, но вместе с тем познает эту работу в ее чистом законном основании и в этом познании обосновывает.

Коген Герман (1842—1918), делая акцент на логической стороне кантовского учения, считает, что мышление порождает не только форму, но и содержание познания. Наиболее наглядной моделью порождения знания мышлением является, согласно Когену, математика.

Утверждая примат этики над наукой в логическом отношении, Коген рассматривал познание как чисто понятийное конструирование предмета. Познаваемую действительность он трактовал не как данность, а как «переплетение логических отношений», заданное наподобие математической функции. «Толь-

ко само мышление, — возвещает Коген, — может породить то, что может быть обозначено как бытие». Тем самым, мышление как мышление идеи и бытие как предмет мышления тождественны. Всякое обращение к наличной действительности в философии недопустимо, а математика — это «методический центр науки» (в т. ч. философии).

Как и Коген, **Наторп Пауль** (1854—1924) классическим примером научного знания считает математический анализ, усматривая в истории математики и естествознания тенденцию к вытеснению всех специальных объектов исследования конструкциями чистой мысли.

Вслед за Когеном и Наторпом **Кассирер Эрнст** (1874—1945) устраняет из кантовской системы понятие «вещи в себе» как одно из двух (наряду с субъектом познания) факторов, создающих мир опыта. Материал для построения последнего создается у Кассирера самой мыслью. Соответственно, пространство и время перестают быть априорными формами созерцания (как у Канта) и превращаются в понятия. Вместо кантовских двух сфер — теоретического и практического разума, по Кассиреру, существует единый «мир культуры». Кассирер выступал в защиту теории относительности Эйнштейна и считал, что в истории науки и истории философии имеет место развитие от наглядного предметного мышления к отвлеченному.

Строя свои «объекты всякого рода», философия, по мнению марбургцев, толкует последние как объекты культуры в целом, а мышление, данное в форме науки и ориентированное на нее, выступает у них законообразным творцом культуры. Отказ от «вещи в себе» как источника чувственного знания неизбежно приводит их к абсолютизации активности мышления и к субъективизму. Отсюда у них возникает потребность прибегать к объективно-идеалистическим допущениям, постулируя в качестве предпосылок бытия, мышления и нравственности Бога (Коген) или логос (Наторп).

Отсюда получается, что ощущение не является самостоятельным фактором (а тем более источником) познания, а неизвестной величиной, лишь побуждающей к познанию. Бытие — это переплетение логических отношений, а категории — условия познания. То или иное суждение истинно и соответствует действительности, если оно образуется в соответствии с этими категориями.

Тем самым философия не может быть знанием о мире, она сводится к методологии и логике частных наук. Отрицая объективную действительность, представители марбургской школы стремились изолировать познание от чувственного содержания и рассматривали его как чисто логический процесс конструирования понятий.

Таким образом, объявив о необходимости привести философию Канта в соответствие с современным естествознанием и очистить ее от «дуализма», представители марбургской школы считали, что единственным содержанием человеческих знаний о мире являются логические формы и принципы, т. е. метод научного познания. Поэтому логическая система науки имеет самодовлеющее значение как единственная реальность, «объективирующая» предмет.

Вместе с тем у представителей марбургской школы есть и некоторые позитивные идеи. Так, они всячески подчеркивали важную роль логики и методологии (в том числе и философской) и математики в познании. Коген, в частности, рассматривает научное знание не как нечто неизменное, а как совершенно самостоятельную и бесконечно саморазвивающуюся целостную систему, говорит о качественно различных этапах развития знания, о важной роли «актов категориального синтеза», о бесконечности процесса познания и т. п.

Наторп свою концепцию называет «панметодизмом», подчеркивая этим, что философию он понимает не как само позитивное знание, а как метод достижения этого знания, т. е. отмечает важную функцию философской методологии для науки. Эта функция, по его мнению, должна разрабатываться путем анализа «фактов науки», раскрывая лежащую в ее основе синтезирующую деятельность мышления, «объединять различное и различать объединенное». Он указывает на единство всякого мышления, проявляющегося в логико-методологической функции и имеющую опору в математике.

Наторп обращает внимание на изначальное единство трех «высших понятий» — мышления, бытия и познания и считает, что отрицание представляет собой имманентный момент в развертывании (развитии) мышления. Ссылаясь на диалектические идеи Гераклита, Платона, Николая Кузанского и Гегеля, он формулирует «закон совпадения», согласно которому «простое полагание» и его отрицание совпадают в синтезе, составляя тем

самым триаду логического развития: мышление как безразличное тождество отрицает себя, выступая в качестве собственной противоположности — бытия, и воссоединяется с собой через познание.

Кассирер, подчеркивая важную роль метода, указывал, что он направлен не на непосредственную действительность, а на научные и иные формы ее познания. Эту идею немецкий мыслитель проводил на всех этапах своей творческой эволюции — от отвлеченной (теоретической) философии до философии человеческого существования, от философии науки до философии культуры и философской антропологии. Кантианскую (и частично гегелевскую) методологию он стремился применить не только к материалу истории философии и естественно-математическим наукам, но и к таким областям как язык, миф, религия, гуманитарные науки, введя при этом нейтральное для данного этапа его творческой деятельности понятие символа.

Основные сочинения представителей марбургской школы: Коген Г. «Система философии: В 3 т.» (1922—1923); Наторп П. «Общая психология» (1912); его же. «Философская пропедевтика». М., 1911; его же. «Социальная педагогика». СПб, 1911; его же. «Философия, ее проблема и ее проблемы» (1911); Кассирер Э. «Познание и действительность». СПб, 1912; его же. «Философия символических форм: В 3 т.» (1923—1929).

Баденская школа

Если представители марбургской школы неокантианства особое внимание уделяли методологии интерпретации научных понятий и философских категорий, истолковывая их как логические конструкции, то в центре интересов представителей баденской школы — проблемы специфики социального познания, его форм, методов, отличия от естественных наук и т. п.

Уже к концу XIX — началу XX вв. стало очевидным, что науки о культуре (т. е. гуманитарные науки, или «науки о духе») должны иметь свой собственный концептуально-методологический фундамент, отличный от фундамента естествознания.

Лидеры баденской школы неокантианства **Виндельбанд Вильгельм** (1848—1915) и **Риккерт Генрих** (1863—1936) выдвинули тезис о наличии двух классов наук: исторических и естественных. Первые являются идиографическими, т. е. описы-

важними индивидуальными, неповторимыми событиями, ситуациями и процессами. Вторые — номотетическими, они фиксируют общие, повторяющиеся, регулярные свойства изучаемых объектов, абстрагируясь от несущественных индивидуальных свойств. Поэтому номотетические науки — физика, биология и др. — в состоянии формулировать законы и соответствующие им общие понятия. Как писал Виндельбанд, «одни из них суть науки о законах, другие — науки о событиях».

Раскрывая содержание этого своего положения, Виндельбанд отмечал, что познающий разум (научное мышление) стремится подвести предмет под более общую форму представления, отбросить все ненужное для этой цели и сохранить лишь существенное. Вместе с тем он обращал внимание на то, что всеобщее и существенное по своему содержанию имеет иной смысл в историческом исследовании, чем в естествознании, что в первом случае оно означает соотношение фактов по их ценности, во втором — их закономерность.

Анализируя специфику социально-гуманитарного знания, Риккерт указывал следующие основные ее особенности: его конечный результат — не открытие законов, а описание индивидуального события на основе письменных источников, текстов, материальных источников; сложный, очень опосредованный способ взаимодействия с объектом знания через указанные источники; для наук о культуре характерен идеографический метод, сущность которого состоит в описании особенностей «существенных» исторических фактов, а не их генерализация (построение общих понятий), что присуще естествознанию — номотетический метод (это главное различие двух типов знания); объекты социального знания неповторимы, не поддаются воспроизведению, нередко уникальны; социально-гуманитарное знание целиком зависит от ценностей и оценок, наукой о которых и является философия.

Резюмируя свои рассуждения в работе «Науки о природе и науки о культуре» (1911), Риккерт пишет, что мы можем абстрактно различать два вида эмпирической научной деятельности. На одной стороне стоят науки о природе (естествознание), цель которых — изучить общие абстрактные отношения, по возможности законы. Они отвлекаются от всего индивидуального как несущественного и включают в свои понятия обыкновенно лишь то, что присуще известному множеству объектов.

Природа есть совокупность всей действительности, понятой генерализующим образом и без всякого отношения к ценностям. На другой стороне стоят исторические науки о культуре, которые изучают объекты, отнесенные ко всеобщим культурным ценностям; как исторические науки они изображают их единичное развитие в его особенности и индивидуальности, — это и есть индивидуализирующий метод.

Этим двум видам наук и их методам соответствуют, по Риккерт, и два способа образования понятий: 1) при генерализующем образовании понятий из многообразия данности выбираются лишь повторяющиеся моменты, подпадающие под категорию всеобщего; 2) при индивидуализирующем образовании понятий отбираются моменты, составляющие индивидуальность рассматриваемого явления, а само понятие представляет собой «асимптотическое приближение к определению индивидуума».

Объекты исторических наук — «суть процессы культуры», которая есть «совокупность объектов, связанных с общезначимыми ценностями» и где единичные явления соотношены с последними — «в смысле содержания и систематической связи этих ценностей».

Таким образом, и гуманитарные и естественные науки применяют абстракции и общие понятия, но для первых это лишь вспомогательные средства, ибо их назначение — дать конкретное, максимально полное описание неповторимого исторического феномена. Для вторых общие понятия в известном смысле — самоцель, результат обобщения и условие формулирования законов. Тем самым генерализирующий метод в науках о культуре не «отменяется», а имеет подчиненное значение.

При этом Риккерт обращает внимание на следующие моменты:

1. Культура как духовное формообразование не может быть подчинена исключительно господству естественных наук. Более того, он считает, что естественно-научная точка зрения подчинена культурно-исторической — хотя бы потому, что естествознание — «исторический продукт культуры».

2. В явлениях и процессах культуры исследовательский интерес направлен на особенное и индивидуальное, «на их единственное и неповторимое течение». Поэтому-то в исторических науках о культуре, считает Риккерт, мы не можем стремиться

к установлению его «общей природы», но, наоборот, должны пользоваться индивидуализирующим методом, который находится во внутренней связи с ценностным отношением к реальности. Дело в том, что ценность чего-либо может быть признана только с признанием его неповторимости, уникальности, незаменимости.

3. Если явления природы мыслятся не как блага, а вне связи с ценностями, то все явления культуры воплощают какие-нибудь признанные людьми ценности, которые заложены в них изначально.

4. Исследование культурных процессов, подчеркивает Риккерт, является научным только тогда, когда оно, во-первых, не ограничивается простым описанием единичного, а принимает во внимание индивидуальные причины и подводит особое под общее, используя «культурные понятия», а во-вторых, когда при этом руководствуется определенными ценностями, без которых не может быть вообще исторической науки.

Только благодаря принципу ценности становится возможным отличить культурные процессы от явлений природы с точки зрения их научного рассмотрения. Естествознание, как считает Риккерт, устанавливая законы, игнорирует культурные ценности и отнесение к ним своих объектов. При этом исторически-индивидуализирующий метод отнесения к ценностям он отличает от оценки: оценивать — значит высказывать похвалу или признание, относить к ценностям — ни то, ни другое. Если отнесение к ценностям, по Риккерту, остается в области установления фактов, то оценка выходит из нее. Именно метод отнесения к ценностям и выражает сущность исторических наук о культуре, позволяя отличить здесь важное от незначительного.

Риккерт полагает, что и естественные и социально-исторические науки могут и должны избегать оценок, ибо это нарушает их научный характер. Однако теоретическое отнесение к ценностям как метод (принцип) наук о культуре, отличая их от естествознания, «никоим образом не затрагивает их научности».

5. Важная задача наук о культуре состоит, согласно Риккерту, в том, чтобы с помощью индивидуализирующего метода и исторических понятий «представить исторические явления как стадии развития», а не как нечто неизменное, раз навсегда данное. Иначе говоря, подойти к ним именно как к «процессам

культуры» (а не только как к ее результатам), т. е. конкретно-исторически. При этом Риккерт различает понятия «историческое развитие» и «прогресс», считает, что последний означает «повышение ценности культурных благ» и включает в себя положительную или отрицательную оценку.

6. Риккерт убежден, что поскольку историческая жизнь не поддается системе, то у наук о культуре не может быть основной науки, аналогичной механике. Но это не означает, что у них отсутствует «возможность сомкнуться в одно единое целое». Такую возможность обеспечивает им понятие культуры.

7. По сравнению с естествознанием исторические науки отличаются большой субъективностью и важную роль в них играют такие феномены, как интерес, ценность, оценка, культура. Тем самым историческое знание не только фиксирует индивидуальное и неповторимое в истории, но и строится на основе индивидуальных оценок и личных предпочтений исследователя. Напротив, законы естествознания объективны и, будучи продуктами определенной культуры, по существу от нее не зависят.

8. Согласно Риккерту, в методологическом плане, т. е. с всеобщей исторической точки зрения, объединяющей все частичные исторические исследования в единое целое всеобщей истории, всего культурного развития, не бывает исторической науки без философии истории. Последняя и есть всеобщее концептуально-методологическое основание всех наук о культуре.

Вместе с целым рядом продуктивных идей, высказанных представителями баденской школы, нельзя не отметить такие их односторонности как идеализм, метафизичность в целом, стремление резко размежевать естественные и гуманитарные науки и их методы (как писал Риккерт, «историческая наука и наука, формулирующая законы, суть понятия, взаимно исключающие друг друга»), непризнание объективных законов общества и др.

Основные работы представителей баденской школы: В. Виндельбанд «Прелюдии» (1844); его же. «История и естествознание» (1894); его же. «Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия» М., 1993; Риккерт Г. «Границы естественнонаучного образования понятий». СПб, 1903; его же. «Науки о природе и науки о культуре» СПб, 1911; его же. «Введение в трансцендентальную философию. Предмет познания». Киев, 1904; его же. «Философия истории». СПб, 1908.

§ 2. Прагматизм

Прагматизм — философское течение, возникшее в последние десятилетия прошлого века в США и хотя и имевшее последователей в других странах (Англия, Италия и даже Китай), но считающееся типичным выражением американского духа, наиболее значительным вкладом США в западную философию. Для представителей прагматизма характерно рассмотрение мышления как средства приспособления организма к среде, понимание истины как утверждения, способствующего достижению жизненного успеха, а философии как метода прояснения мыслей и верований, значимых для решения жизненных проблем.

Создателем термина и автором некоторых основных идей прагматизма был американский философ Чарльз Пирс. Уильям Джемс развил идеи Пирса и придал им популярную форму Джон Дьюи, опираясь на бихевиоризм, создал инструменталистскую версию прагматизма. В середине века Куайн и Гудмен попытались синтезировать идеи прагматизма, современной логики и аналитической философии. В настоящее время некоторые идеи прагматизма развивает один из наиболее влиятельных философов США — Ричард Рорти.

Идеи прагматизма разделяли Фердинанд Шиллер (Англия), Папини (Италия), Ху Шу (Китай). Близки были к прагматизму Ганс Вайхингер (Германия) и Мигель де Унамуно (Испания).

Пирс Чарльз (1839—1914) — американский философ, логик и математик, идеи которого нашли применение в работах по эвристическому программированию, машинному переводу, при создании информационно-поисковых систем. Пирс один из основоположников семиотики — науки о знаках, внесший вклад, оцененный по достоинству только к середине века, в семантику — учение о значении знаков и в прагматику — раздел семиотики, в котором изучаются отношения субъектов, воспринимающих и использующих какую либо знаковую систему, к самой знаковой системе. (Основные идеи, выдвинутые Ч. Пирсом, были развиты Ч. Моррисом, который ввел сам термин, напоминающий об основном философском достижении Пирса).

Ч. Пирс был весьма неординарным человеком и оригинальным философом. Его неординарность не дала ему возможности вписаться в академическое сообщество Америки. Его оригинальные взгляды, изложенные в ряде статей и монографиях,

основная часть которых увидела свет спустя много времени после его смерти, были оценены лишь немногими современниками, среди которых был Джемс, общепризнанный лидер раннего прагматизма.

Идеи Пирса охватывают широкий круг проблем. Их значение выходит за пределы той интерпретации, которую Джемс назвал прагматизмом. Расхождение с Джемсом казалось Пирсу столь большим, что он даже отказался от термина «прагматизм», введя для обозначения своего учения новый — «прагматизицизм». Здесь будут рассмотрены только те положения Пирса, которые сыграли решающую роль в становлении прагматизма Джемса.

Основные работы Пирса, связанные с ранним периодом развития прагматизма, следующие: «Вопросы относительно некоторых способностей, приписываемых человеку», 1868; «Некоторые последствия четырех неспособностей», тогда же; «Основания надежности», тогда же; «Закрепление верования», 1878; «Как сделать наши идеи ясными», тогда же.

По мнению Пирса, мы действуем, веря в то, что наши действия приведут к желаемому результату. Когда результат не достигается, мы начинаем сомневаться в тех идеях, которые лежали в основании наших действий. Действия, направленные на преодоление сомнения, Пирс называет исследованием. Цель исследования — достижение устойчивого верования, разделяемого каким-либо коллективом. То, что называют истиной, является общезначимым принудительным верованием, к которому пришло бы беспредельное сообщество исследователей данного сомнения, если бы этот процесс продолжался бесконечно.

Так как бесконечный процесс не может быть завершен по определению, то, согласно Пирсу, арсенал истины, которыми располагает человечество, не что иное, как совокупность социально закрепленных верований, т. е. идей, успешно служащих нашим действиям. Существует, по Пирсу, четыре основных метода закрепления верований: упорства, авторитета, априорный метод и метод науки. Метод упорства, применяемый упрямыми, закрывающими глаза на очевидное, не может сделать их идеи социально значимыми. Странники метода авторитета эксплуатируют невежество, применяют насилие. Неэффективность такого метода видна из того, что ни одна из религий не устояла перед критикой. Странники априорного метода апел-

лируют к согласию с всеобщим разумом. На деле же оказывается, что это особенный разум того или иного философа. И только научный метод оказывается пригодным для того, чтобы закреплять наши верования.

Рассматривая природу научного метода, Пирс подвергает критике учения об опоре здания научного знания на непосредственное непогрешимое знание, имеющее или интеллектуальную (Декарт), или чувственную (Локк) природу. Аргументы Пирса сводятся к тому, что любое знание логически опосредовано предыдущим знанием и что любое знание имеет знаковую природу. Научное познание начинается не с радикального картезианского сомнения, которое невозможно, так как человеку не дано избавиться от имеющихся у него предрассудков. Реальное сомнение всегда конкретно. Оно ставит нас перед проблемой, для решения которой выдвигается гипотеза. Из этой гипотезы мы дедуктивно выводим следствия, подвергаемые экспериментальной проверке. Подтвержденные положения входят в здание научного знания. Эти положения — научные верования — фаллибильны, т. е. погрешимы. Для ученых нет положений, которые нельзя было бы проверять и в случае необходимости опровергать.

С точки зрения Пирса, Декарт был прав, требуя от ученых оперирования только ясными и отчетливыми понятиями. Его ошибка в том, что он не дал четкого различия между тем, что только кажется ясным, и тем, что действительно является таковым. Вот что пишет Пирс: «Рассмотрите, какого рода следствия, могущие иметь практическое значение, имеет, как мы считаем, объект нашего понятия. Тогда наше понятие об этих следствиях и есть полное понятие об объекте»*.

Это положение, которое его автор давал в разных формулировках, сохраняя исходный смысл, названное принципом Пирса, и было положено Джемсом в основание прагматизма.

Джемс Уильям родился в 1842 году. Он получил прекрасное домашнее образование, которое продолжил в Гарвардском университете на медицинском факультете. С детства он много путешествовал и во время учебы участвовал в научной экспедиции на Амазонку. После Гарварда Джемс изучал медицину и психологию в Германии. В 1873 году он стал профессором

* Ч. С. Пирс. Как сделать наши идеи ясными // Вопросы философии. 1996, № 2. С. 125.

анатомии и физиологии родного университета, где с 1875 года впервые в Америке начал читать курс психологии. С 1879 года он стал преподавать и философию. Как психолог Джеймс приобрел всемирную известность благодаря двухтомному труду «Принципы психологии» (1890). После публикации в 1897 году тома его философских работ «Воля к вере и другие очерки популярной философии» он становится известен и как философ. В конце XIX начале XX века Джеймс был очень популярен. Он читает лекции в Америке и Европе, много публикуется. Его идеи пользуются влиянием и широко обсуждаются. Его философское учение рассматривают как выражение духа американизма, как оригинальный вклад Америки в материнскую культуру Европы. Умер Джеймс в 1910 году.

Кроме упомянутых выше, к числу наиболее известных трудов Джеймса относятся: «Многообразие религиозного опыта» (1902), «Существует ли сознание?» (1904), «Прагматизм» (1907), «Вселенная с плюралистической точки зрения» (1909).

Джеймса-философа невозможно оторвать от Джеймса-психолога. Его психологические концепции складывались не без влияния Пирса, с которым он тесно общался, примкнув в Гарварде к группе математиков, естествоиспытателей, юристов, теологов, называвших себя «метафизическим клубом». Одной из наиболее ярких личностей в этой группе был Пирс, принимавший активное участие во всех дискуссиях, неоднократно выступавший с докладами. Оригинальность идей последнего, несмотря на недостатки в форме изложения, Джеймс смог оценить и использовать в своей деятельности и как психолога, и как философа. Он всегда читил Пирса как гения и отдавал ему должное в своих трудах. Именно благодаря Джеймсу имя Пирса впервые стало широко известно и в Европе, и в Америке, и его идеи воспринимались первоначально в интерпретации Джеймса.

Как психолог-экспериментатор Джеймс известен своей теорией эмоций. Он исследовал мышечные и поведенческие формы проявления эмоциональных состояний и установил, что, если, например, хорошее настроение сопровождается улыбкой, то, растягивая губы в улыбке, когда у тебя настроение плохое, можно вызвать повышение жизненного тонуса. Американский лозунг времен «Великой депрессии» — «Улыбайтесь!» навеян этой концепцией. В теории эмоций Джеймса лежат корни «бихевиоризма» — направления в психологии, согласно которому

предметом этой науки является не сознание, а поведение, понимаемое как совокупность двигательных и сводимых к ним словесных и эмоциональных ответов (реакций) на воздействия (стимулы) внешней среды.

В теоретической психологии Джемс принимает формулу Спенсера о тождестве ментальной и телесной жизни, о психике как инструменте приспособления организма к среде. Как и Пирс, он видит основную функцию разума в решении проблем, в поиске ориентиров для действия.

Влияние бескомпромиссного эмпиризма Пирса чувствуется и в концепции «потока сознания», развитой Джемсом в «Принципах психологии». Последняя представляла собой попытку подвести определенные итоги развития психологии как эмпирической дисциплины. В реальном опыте самонаблюдения психика дана нам как непрерывный поток целостных, проникающих друг друга состояний, в которых отдельные составляющие типа ощущений, представлений, волнений, эмоций и т. п. «сущности», изучаемые традиционной психологией, выделяются путем насильственного абстрагирования. (Близкую концепцию развивал в это время А. Бергсон, и между Джемсом и Бергсоном возникли споры о приоритете.) Эта концепция легла в основу литературы «потока сознания», представители которой — Дж. Джойс, В. Вулф, Г. Стайн, М. Пруст — видели в прямом воспроизведении процессов душевной жизни основной метод ее изображения, претендуя на универсальность и на особую полноту иллюзии «присутствия», «сопереживания» при передаче психических состояний.

От концепции «потока сознания» остается один шаг, который и сделал Джемс, к отрицанию существования сознания как особой сущности, которая может к чему-либо относиться. Не сознание, а личность, понимаемая как некий волевой центр, относится к потоку ощущений-переживаний, которые и являются последней реальностью, данной нам в опыте. То, что обычно называют вещью, данной в восприятии, является результатом воздействия воли на поток ощущений-переживаний, конструктом, зависящем от целей и средств наших возможных действий. Эту концепцию Джемс назвал «радикальным эмпиризмом» — то, что познается, и то, в чем познается, является опытом, понимаемом как поток переживаний ощущений, эмоций, волнений.

Джемс, как бы следуя за Гегелем, расширяет содержание понятия опыт. (Гегель, критикуя Канта, по мнению которого такие предметы как Бог, свобода, бессмертная душа не даны в опыте, понимаемом, как чувственное, т. е. пространственно-временное созерцание, и поэтому не познаваемы, утверждал, что все, существующее в сознании, и есть данное в опыте и доступное познанию). Более того, по Джемсу, не только то, что наличествует в нормальном бодрствующем сознании (а в нем наличествуют и религиозные переживания, составляющие действительный эмпирический базис религий), но и ощущение того, что за пределами такого сознания находятся другие его формы, совершенно от него отличные (о чем свидетельствуют, по Джемсу, работы мистиков), дано в опыте. (Эти высказывания Джемса, считающегося одним из классиков традиционной персоналистской психологии, пользуются большим успехом у современных представителей психологии трансперсональной).

Итак, и наука, и религия имеют основание в опыте, понимаемом так, как того требует психология, свободная от метафизических предпосылок, опирающаяся исключительно на то, что дано в опыте. Однако религиозный и научный образы мира столь различны, что примирение их кажется совершенно невозможным. Тем более что философия, призванная привести к согласию сферы человеческого опыта, сама распадается на множество противоречащих друг другу учений. За различием философских учений Джемс-психолог видит различие темпераментов их творцов, различие реакций людей разных психологических типов на бесконечность и чуждость Вселенной, ничтожными частичками которой мы себя ощущаем. Как философ Джемс ставит перед собой две задачи: первую — способствовать преодолению философских споров, вторую — показать возможность согласования религиозного и научного подходов к миру. При решении обеих задач он опирается на те положения своего гениального коллеги, которые и назвал «принципом Пирса».

Из этого принципа (одна из формулировок его была приведена выше в параграфе о Пирсе), по мнению Джемса, следует, что если две идеи ведут к одним и тем же практическим результатам, то мы имеем дело с одной идеей, только по разному выраженной. Существующие философские учения можно, как считает Джемс, объединить, отбрасывая чисто личностные вари-

ции в точках зрения, в два основных направления — эмпиризма и рационализма, выражающих различие жесткого и мягкого типов темпераментов. Применяя же критерий, сформулированный выше, можно обнаружить то, что тождественно в этих позициях, то, что обусловлено сутью дела. сутью философского дела является поиск такой картины мира, которая помогла бы нам перенести чуждость Вселенной и которая могла бы стать общезначимой, благодаря соответственно с верованиями здравого смысла, с господствующими религиозными и научными представлениями. С другой стороны, эта картина должна отвечать определенному, рационально обоснованному, критерию истины. Поиск такого критерия и является первой задачей философа.

По мнению Джемса, если применить «принцип Пирса» к понятию «истина», то мы придем к следующим результатам. Истинными мы называем те наши идеи, теории, суждения, которые, направляя наши действия, ведут к желаемым результатам. Отсюда следует, что «какая-нибудь мысль «истинна» постольку, поскольку вера в нее выгодна для нашей жизни», что существует не «истина», а «истины», соответствующие множеству индивидов, добывающих эти истины для практических целей, что «истина — это разновидность блага... Истинным называется все то, что оказывается благом в области убеждений, и к тому же благом, в силу определенных наглядных оснований»*.

Отождествление критерия истины той или иной идеи с успехом действия на основе этой идеи соответствует представлениям Джемса о психологии личности. С точки зрения Джемса, самоуважение — чувство, без которого нет человека как личности, — может быть выражено формулой, числитель которой выражает наш действительный успех, а знаменатель — наши притязания. Наши притязания основываются на наших идеях о мире, о нашем месте в нем, о наших способностях. Чем истиннее в прагматическом смысле будут наши идеи, тем больший успех ожидает нас, тем более укрепляется личностное начало.

Таким образом, Джемс отошел от концепции Пирса, согласно которой истина является общезначимым принудитель-

* Джеймс. Прагматизм // Уильям Джеймс. Воля к вере. М. 1997. С. 236—237.

ным верованием, и стал на индивидуалистические и плюралистические позиции. Именно такая позиция и стала отождествляться с термином «прагматизм», что и заставило Пирса отказаться от него.

Принятие прагматического критерия истины позволяет, с точки зрения Джемса, согласовать верования здравого смысла, религиозные убеждения и положения науки. При этом оказывается, что они могут быть согласованы только в контексте определенного взгляда на Вселенную. Образ Вселенной, соответствующий плюралистической концепции истины, противопоставит как материалистическому воззрению на нее, так и воззрениям абсолютного идеализма.

И материализм, и абсолютный идеализм рассматривают Вселенную как в принципе завершенную, ставшую. В такой Вселенной нет места для перерывов, для возникновения нового, для личной инициативы. При этом материализм, для которого дух является чем-то чуждым миру, неизбежно ведет к атеизму и служит основанием для мрачного и тяжелого мировоззрения, оставляющего конкретного человека без опоры в борьбе против тягот жизни, страданий и одиночества. Абсолютный же идеализм Гегеля и его последователей (Джемс имеет в виду англичанина Брэдли и американца Ройса) полагает в основу мира, хотя и духовное, но чуждое нам начало, бесстрастное и недоступное для нашего воздействия.

Джемс считает, что образом мира, наиболее соответствующим прагматическому принципу плюрализма истин, является тот, который оформляется в философии Бергсона, в его учении о «творческой эволюции». В таком мире может быть место для Бога — соратника, спутника, партнера человека, гаранта сохранения его неповторимой индивидуальности, т. е. для такого Бога, в которого верят простые люди, нуждающиеся в этой идее для успешной борьбы с хаосом и злом повседневного существования.

Идея Бога оправдана прагматически, т. к. она способствует жизненному успеху. Эта идея опирается на реальный опыт, на импульсы, идущие из сферы подсознательного. Какое истолкование дать этим импульсам, в конечном итоге личное дело. Сам Джемс считал, что они могут быть истолкованы как результат воздействия на нас высшего, всемогущего, но все же конечного, существа, которое не только действует на нас, но и

доступно нашему воздействию. Принять эту или другую гипотезу — акт проявления свободы воли. Принять религиозную доктрину и действовать в соответствии с ней в повседневной жизни значит обрести шанс, если она верна, на загробное существование. Если, опасаясь возможности ошибиться, отказаться от религии, то этот шанс будет потерян. Выбор, с точки зрения прагматизма, самоочевиден. Прагматизм Джемса не первая и не последняя попытка найти компромисс науки и религии. Форма, в которой этот компромисс осуществлялся, определялась с одной стороны средой, в которой он творил (американизм Джемса), с другой — его личными качествами.

Джемс был человеком демократических убеждений, очень терпимым к взглядам других людей. Считая, что мир, в котором мы живем, плох, он не считал его безнадежно плохим. Он верил в возможность улучшения мира, как религиозный человек, занимая позицию «мелиоризма» — веры в то, что существуют высшие силы, занятые усовершенствованием мира в направлении наших собственных идеалов, как гражданин, выступая против господства монополий, говоря о более или менее социалистическом будущем, к которому мы должны двигаться. Его антимилитаризм проявился в очерке «Моральный эквивалент войны» (1904), в котором американский мыслитель, видящий истоки милитаризма в таких личностных качествах, как гордость, соперничество и т. п., ставит задачу поиска социально приемлемых форм их реализации.

Виднейшим и наиболее влиятельным представителем прагматизма в первой половине XX века был американский мыслитель и общественный деятель **Джон Дьюи**. Дьюи родился в 1859 году — в год выхода в свет книги Дарвина «Происхождение видов». Эволюционные идеи дарвинизма легли в основу его миросозерцания. В годы становления на него оказали влияние также Гегель и Кант. Определяющим же стало воздействие идей Джемса, его «Принципов психологии». Дьюи, которого иногда называли логиком прагматизма, защищал инструментализм — учение о том, что понятия не слепки реальности, а инструменты для ориентации в мире опыта. Он выступал против абсолютизации ценностей, подчеркивая их жизненно-ситуативный характер. Исходя из идей прагматизма, он предпринял попытки реформировать систему образования, пересмотреть его цели.

Джон Дьюи был профессором ряда университетов США. Два года провел в Пекине в качестве преподавателя и советника по строительству системы образования. Был в научных командировках в Турции, Мексике и СССР. Одно время он был председателем лиги «Свободного политического действия», объединявшей все партии и группы левого направления, действовавшие в США. Во второй половине 30-х годов он согласился возглавить международную комиссию по расследованию «антисоветской деятельности» Троцкого. Комиссия, изучив обширную документацию, признала, что сталинские обвинения Троцкого — клевета. Известны выступления Дьюи за политическое равноправие женщин.

Джон Дьюи внес вклад почти во все области американской культуры. В Америке он до сих пор считается самым влиятельным философом, воплощением идеи философии. Дьюи оставил большое литературное наследство, насчитывающее примерно 30 книг и 900 статей. Его работы охватывают почти все сферы философского и социального знания. Умер он в Нью-Йорке в 1952 году.

К важнейшим работам Дьюи можно отнести следующие: «Школа и общество» (1899), «Исследования по логической теории» (1903), «Как мы мыслим» (1910), «Дарвинизм и философия» (1910), «Демократия и образование» (1916), «Очерки по экспериментальной логике» (1916), «Реконструкция в философии» (1920), «Человеческая природа и поведение» (1922), «Опыт и природа» (1925), «Логика: теория исследования» (1938), «Единство науки как социальная проблема» (1938), «Теория оценки» (1938). На русском языке творчество Дьюи почти не представлено. В конце 20-х — начале 30-х годов была переведена работа «Как мы мыслим», получившая название «Психология и педагогика мышления» (М. Без года.), в последнее время были опубликованы статьи: «Цели и средства» (в кн. Этическая мысль, 1991. М. 1992) и «Философия и культура» (в альманахе «Метафизические исследования». Выпуск 5. Культура. Санкт-Петербург, 1988).

Давая очень высокую оценку построениям Джемса, особенно его «Принципам психологии», Дьюи уже в начале своей деятельности расходится с ним в вопросе о личности. Джемс рассматривал личностное начало как нечто самобытное, неразложимое на элементы, как метафизическую действительность —

персоналистски. Дьюи сводит личность к биологическим и социальным компонентам. На этом основании сам Дьюи определял свою позицию как натуралистическую и даже материалистическую.

Дьюи продолжает начатое Гегелем и Джемсом расширение содержания понятия опыт. Для него опыт не сознание, а история, обращенная в будущее. В опыт входят сны, безумие, болезнь, смерть, войны, поражение, неясность, ложь и ужас, он включает трансцендентальные системы, эмпирические науки и магию. Опыт включает склонности, мешающие усвоению опыта. Эквивалентами понятия «опыт» являются понятия «жизнь», «культура». Опыт это то, чем обладают, и то, что исследуют-познают для более уверенного обладания им. Задача исследования-познания в том, чтобы найти в опыте, в той ситуации, в которой мы пребываем, в которую мы погружены, которая обладает нами и которой мы обладаем, нечто надежно гарантированное, достойное удержания. Можно сомневаться в наших суждениях относительно содержания опыта, принимаем ли мы эти суждения на веру, или обосновываем их интеллектуально, но не в отношении того, что мы есть сами или чем обладаем. Вопросы об «иметь» и о «быть» являются вопросами экзистенциальными, ответы на которые нельзя квалифицировать с точки зрения истинности и ложности.

Рефлексивное мышление — специфический для человека вид исследовательской деятельности — стремится внести ясность, устойчивость, гармонию в опыт, где царят тревоги и конфликты. Здравый смысл, религии и науки, философские системы — являются устойчивыми социальными формами, предназначенными для выполнения этой функции. Во всех этих формах мышление действует однотипно. Если попытки справиться с жизненным затруднением, действуя привычными методами, не приводят к результату, то формулируют проблему, подлежащую разрешению, и идею способа ее преодоления. Выдвинутая идея развивается и проясняется системой других идей в разных аспектах, лишь затем она становится основой действий. Только результат действия показывает, следует принять такое решение проблемы или отвергнуть, чтобы откорректировать ее постановку.

Чтобы приспособить мир к себе, человечеству понадобились сначала магия и мифы, затем идеи неизменности бытия и воз-

возможности прогресса, вселенной, управляемой всеобщими необходимыми законами. Благодаря науке, опирающейся на эти идеи и на операции контроля полученных результатов путем их верификации, мы приспособили мир к своим потребностям.

Реальные практические успехи научного подхода к миру привели к тому, что образ мира, создаваемый наукой, стал выдаваться в классических философских школах за сам мир. То, что не отвечает критериям необходимости, устойчивости, повторяемости, объявлялось эпифеноменальным, видимостью, а не действительностью.

Однако если не закрывать глаза на опыт, которым мы обладаем, на историю, которую мы переживаем, становится ясным, что научный образ мира — это не сам мир. Та действительность, в которую мы погружены, хаотична и ненадежна, а наше существование, прогресс условий и форм индивидуальной и социальной жизни не гарантирован какими-либо инстанциями. Мы сами несем ответственность за то, кто мы есть, и за то, куда мы идем. Мы сами выбираем себя и свой путь. Философия должна помочь сделать этот выбор осознанным.

Как и все другие формы рефлексивного мышления, философия имеет дело с опытом, понимаемым как жизнь, как история, как культура. У философии прошлого и настоящего одна задача — согласовать конгломерат традиций, являющийся опорой для деятельности, с новыми тенденциями и чаяниями, несовместимыми с прежними авторитетами. Формируя схемы, которые в будущем должны утвердиться в мыслях и поступках, философия реагирует на изменения в культуре, утверждая себя как явление культуры.

Явления культуры, представляемые антропологом, образуют материал и для работы философов. Культурная антропология — наука, и она, как всякая наука, занята поисками истин. Научный фактор безусловно играл значение при определении той роли, которую играла философия в истории, однако, он имел скорее отрицательное значение. Понятия, возникшие в результате подтвержденных наблюдений, эксперимента и вычислений, то есть, другими словами, понятия, сформулированные как научные факты и принципы, использовались в качестве критериев при оценке как ценностей, переходящих по традиции от поколения к поколению, так и тех, которые предлагал чувственный опыт. Все же, что не совпадало с подобными критериями,

не учитывалось в любом непредвзятом философствовании. При таком подходе научному знанию придавалось неизмеримо большее значение в философии. Тем не менее, критерий этот негативен: исключение непоследовательности и требование включать в содержание философии только те факты, которые подтверждены наукой, совсем не идентичны выработке положительного принципа. Существует большая разница между воображением, признающим необходимость логического согласования претензий уже имеющихся фактов, и полным отречением от воображения в пользу скучной буквализтики.

Философия, в отличие от культурной антропологии, аналитически расчленяет и синтетически реконструирует опыт, истолковывая выражающие его понятия. Философия в большей степени занята определением понятий, нежели поисками истин. Отдавая должное истинам, мы все же вынуждены признать, что понятие является более широкой категорией: истины составляют всего лишь один из классов понятий, причем для входящих в данную группу элементов необходимость верификации собственной значимости является неотъемлемой частью их значения. За этим же островком истинных или ложных по своей природе понятий лежит целый океан понятий, для которых обозначение «истинный» или «ложный» неприменимы.

К таким понятиям относятся понятия, выражающие оценки, цели, верования. Они могут быть интерпретированы на основе «принципа Пирса» по их реальной функции в жизненном процессе. Они оказываются инструментами ориентации в жизненных ситуациях. При более углубленном анализе обнаруживается инструментальный характер и научных идей, которые в прежней философии рассматривались только с точки зрения истинности или ложности, что вполне допустимо, но недостаточно. Инструментальны в конечном итоге даже и факты, так как они являются следствием нашего выбора, нашей организации опыта. Фактов как чего-то независимого от нас для Дьюи не существует.

Таким образом, для Дьюи наше мышление — средство приспособления к среде, возникшее в ходе биологической эволюции. Идеи функции реальных проблем. По содержанию — они проекты действия, направленного на приспособление мира к нашим целям. Они — инструменты, обеспечивающие наше существование в мире, полном опасностей. Религия и метафизи-

ка являются продуктами фантазии, возникающими в неблагоприятных для жизни условиях.

Дьюи отвергает определение истины как адекватности мышления бытию. Истинность какой-либо идеи — в ее надежности как инструмента овладения оптом. Приращение истины — это приращение числа идей, гарантирующих достижение наших целей. Но эти гарантии не имеют абсолютного характера. Все идеи подлежат усовершенствованиям по мере возникновения новых ситуаций.

Для инструментализма Дьюи не существует абсолютных ценностей. Все они носят жизненный и ситуативный характер. После выяснения практических последствий человеческое общество или принимает, или отвергает их. Одна из особых задач философии состоит в непрерывном критическом анализе наличных ценностей, подготавливая возможность их радикального обновления в связи с изменениями жизненных условий.

Особое внимание уделил Дьюи вопросу о соотношении целей и средств человеческих действий. Так как достигнутая цель становится средством для других целей, то цели и средства в конечном итоге неотличимы. Цель не оправдывает средства, а является основанием для анализа применяемых средств, для поиска средств, соизмеримых с поставленной целью,

Дьюи считает, что не существует рациональных методов определения конечных целей. Нужно терпеливо искать ценности, разделяемые всеми и каждым, связанные с основами существования общества. Соглашаясь с марксистами в том, что возрастание власти над природой и уничтожение власти человека над человеком можно рассматривать как цель, не требующую обоснования и служащую для обоснования всех других целей, Дьюи считает, что тезис о классовой борьбе как средстве достижения этой цели не был подтвержден анализом реальных последствий этой борьбы, их адекватности ей. По Дьюи, проблемы оценки нет вне анализа связи целей и средств. Утописты же не считают достойной работу по тщательному анализу соотношения целей и средств.

Тоталитарные режимы, по Дьюи, навязывают всему сообществу абсолютную цель, препятствуют свободному обсуждению используемых для ее достижения средств. В условиях демократии все люди могут принимать участие в обсуждении и формировании ценностей. Демократическое устройство обще-

ства требует, чтобы люди умели рефлексировать по поводу соотношения целей и средств, по поводу человеческих ценностей. Учить этому не менее важно, чем учить ориентироваться в мире современной науки и техники.

Проблемами школьного образования Дьюи занимался всю свою творческую жизнь. Его основная мысль состоит в том, что школа не готовит к жизни, а уже есть жизнь, что учеба есть очень серьезный труд. (В США начало учебного года отмечается как общенациональный праздник — День труда). Благодаря Дьюи в педагогике получил права гражданства экспериментальный метод.

Идеи Дьюи, его личность, занимаемая им последовательно демократическая позиция, оказывали влияние на несколько поколений интеллектуалов Америки. Его инструментализм послужил основой для разработки методологии операционализма физиками П. У. Бриджменом и А. С. Эддингтоном. Его педагогические идеи инициировали обсуждение проблем реформы школьного образования в США и Европе.

§ 3. Позитивизм и постпозитивизм

Сущность позитивизма

Позитивизм (лат. *positivus* — положительный) — направление в философии и науке, которое исходит из «позитивного», т. е. из данного, фактического, устойчивого, несомненного, и ограничивает им свое исследование, а «метафизические» (философские) объяснения считает теоретически неосуществимыми и практически бесполезными.

Будучи реакцией на схоластически-умозрительную философию, позитивизм тем самым считает, что все подлинное положительное знание может быть получено лишь как результат отдельных специальных наук и их синтетического объединения. Философия как особая наука, претендующая на самостоятельное исследование реальности, не имеет смысла, а значит и права на существование. Главным лозунгом позитивизма является утверждение, что каждая наука — сама себе философия. Как образно выражался Л. Витгенштейн, философ — это не архитектор, помогающий каменщику строить дом, а мусорщик, убирающий комнаты уже построенного дома.

В качестве причины появления позитивизма можно считать бурный прогресс естественных наук на рубеже XIX—XX столетий и доминирование в области методологии спекулятивных философских воззрений, которые по своим принципам не соответствовали конкретным целям и задачам естествоиспытателей. Философские вопросы, считают позитивисты, — это псевдovoпросы, не имеющие никакой познавательной ценности; единственным источником истинного действительного знания объявляются частные (специальные, конкретные) науки и научные дисциплины.

Оформившись в особое направление в 30-х гг. XIX в. в трудах французского мыслителя О. Конта (который и ввел сам этот термин), позитивизм прошел три основных этапа в своем развитии (о них см. ниже). Каждый из этих этапов имел свою специфику, но неизменно сохранял субъективно-идеалистическую и антидиалектическую основу, а также ориентацию на естественно-математические науки (их методы, способы построения знания, на их язык и т. п.). При этом было выражено откровенное пренебрежение к гуманитарным наукам как к «неточным, несовершенным и неразвитым наукам второго сорта» (по сравнению с естествознанием).

Характеризуя этот период (т. е. от О. Конта до середины XX века), выдающийся современный логик и философ Г. Х. фон Вригт зафиксировал две основные традиции в «методологическом мышлении» по вопросу о соотношении естественных и гуманитарных наук: 1) философия науки, которую обычно связывают с позитивизмом (О. Конт, Дж. Ст. Милль и др.); 2) герменевтика как реакция на позитивизм по указанному вопросу.

Говоря о позиции позитивизма, Вригт выделяет три его основные догмы. Первая из них — методологический монизм, т. е. идея единообразия научного метода независимо от различия областей научного исследования. Вторая догма выражается в том, что точные естественные науки, в частности, математическая физика, дают методологический идеал или стандарт, по которому измеряют степень развития и совершенства всех других наук, включая гуманитарные. Наконец, третья догма связана с особым пониманием научного объяснения. Она, согласно Вригту, заключается в подведении индивидуальных случаев под гипотетические общие законы природы, включая «природу человека». Попытка трактовать факты в терминах намере-

ний, целей, стремлений позитивистами либо отвергается вовсе как «ненаучная», либо делаются попытки преобразовать их в казуальные или иные естественнонаучные объяснения.

Вторую тенденцию (т. е. герменевтику, а точнее — антипозитивизм) Вригт связывает с такими именами, как Дильтей, Виндельбанд, Риккерт, Кроче, Коллингвуд и др. Он отмечает, что все мыслители, работающие в рамках этой тенденции, стоят на прямо противоположной позиции. А именно: они все отвергают методологический монизм позитивизма и мнение о том, что единственный и высший идеал рационального постижения действительности дает «точное естествознание». Многие из них угадывали различие между естественными науками, которые «стремятся к обобщениям» воспроизводимых и предсказуемых явлений, и гуманитарными (такими, например, как история), которые ставят целью понять индивидуальные и неповторимые особенности объектов изучения с помощью идиографического, а не номотетического методов (о чем мы вели речь в разделе о неокантианстве).

Для герменевтической традиции в целом (в ее самом широком — антипозитивистском — смысле) Вригт считает характерными три черты:

1) Центральной проблемой герменевтики является идея языка и ориентированные на язык понятия — «значение», «интенциональность», «интерпретация» и «понимание». Эта черта отражена в самом термине «герменевтика», что означает искусство интерпретации (понимания).

2) В противоположность позитивистской идее единообразия науки герменевтическая философия защищает *sui generis* (самостоятельный) характер методов интерпретации и понимания, которые используются в науках о духе.

3) У философов «герменевтической методологии» Вригт отмечает «растущую ориентацию на Гегеля и гегелевскую традицию», т. е. на диалектику. Согласно Вригту, первые две черты сближают герменевтику с аналитической философией, третья — что особо подчеркнем — с диалектической. Соединение герменевтики с рационалистической диалектикой было главной задачей одного из создателей философской герменевтики — Гадамера.

Фиксируя то реальное обстоятельство, что — особенно с начала XX века и в дальнейшем — гуманитарные науки стали

арейной спора двух противоположных направлений в философии научного метода — позитивизма и герменевтики, Вригт отмечает и стремление у некоторых исследователей сблизить, синтезировать эти методологические направления в единой методологической концепции. Так, например, он указывает, что Эмиль Дюркгейм в методологии был, в сущности, позитивистом, а у Макса Вебера позитивизм сочетался с признанием телеологии и понимания как вчувствования.

Основные этапы в развитии позитивизма

1. Классический позитивизм

Представителями первой, классической формы позитивизма XIX в. кроме О. Конта были английские мыслители Дж. С. Милль, Г. Спенсер, французы П. Лаффит, Э. Ренан и др. Были позитивисты «первой волны» и в России (П. Лавров, Н. Михайловский).

Поскольку О. Конт — создатель, основоположник такого мощного философского направления, уделим ему несколько больше внимания, чем другим, ибо основные принципы позитивизма сформулировал именно он.

Конт Огюст (1798—1857) — французский философ, один из основоположников позитивизма и социологии. Был секретарем Сен-Симона, затем преподавателем Политехнической школы в Париже. Основная работа «Курс позитивной философии: В 6 т.» (1830—1842), которая принесла ему наибольшую известность.

О. Конт полагал, что «метафизика» как учение о сущности явлений, об их началах и причинах, должна быть устранена, а ее место должна занять позитивная философия. Последнюю он мыслил как синтез, «совокупность общих научных положений» всего обширного положительного естественнонаучного и социального материала. Вот почему созданная Контом философия называлась позитивной (положительной). Основная ее характеристическая черта состоит в признании всех явлений подчиненными неизменным естественным законам. Поиски же первых или последних причин французский философ считает «абсолютно недоступным и бессмысленным» занятием.

Применяя принцип историзма (а это несомненный плюс),

т. е. полагая, что «ни одна идея не может быть хорошо понята без знакомства с ее историей», Конт показывает, что человечество пришло к позитивной философии в ходе развития его ума. В этой связи он выделяет три основных стадии (состояния) интеллектуальной (теоретической) эволюции человечества.

В первом, теологическом (или фиктивном) состоянии человеческий дух объясняет природу вещей воздействием многочисленных сверхъестественных факторов. Во втором, метафизическом (или абстрактном) состоянии сверхъестественные факторы заменены абстрактными силами, настоящими сущностями («олицетворенными абстракциями»), с помощью которых и объясняются все наблюдаемые явления. В третьем, научном (или положительном) состоянии человек стремится к тому, чтобы, правильно комбинируя рассуждения с наблюдениями и экспериментами, познать действительные законы явлений. При этом, согласно Конту, необходимо отказаться от возможности достижения абсолютных знаний и от познания внутренних причин явлений.

Прохождение трех указанных состояний (стадий) Конт называет главным, основным законом развития человеческого ума в различных сферах его деятельности. Исходя из этого общего закона, он определяет истинную природу положительной философии. Эта природа (т. е. основная характеристическая черта последней) состоит, по его мнению, в признании всех явлений подчиненными неизменным естественным законам, открытие и низведение числа которых до минимума и составляет цель всех познавательных усилий. В качестве примера Конт приводит ньютоновский закон тяготения («чудная теория» Ньютона), с помощью которого объясняются все общие явления Вселенной.

Указывая на «разъедающее влияние» специализации научного труда, Конт выводит отсюда необходимость «новой науки» (т. е. положительной философии), которая и призвана к тому, чтобы «предупредить разрозненность человеческих понятий».

Говоря о пользе и назначении положительной философии в общей системе частных наук, Конт указывает на четыре ее основных свойства.

Во-первых, изучение положительной философии дает, по его мнению, единственное рациональное средство обнаружить логические законы человеческого ума, к отысканию которых, как считает Конт, применялись малопригодные средства.

1. Во-вторых, прочное обоснование положительной философии дает ей возможность играть руководящую роль во всеобщем преобразовании системы воспитания и образования, где все острее возрастает потребность в приобретении совокупности положительных идей по всем главным сферам действительности. Особенно важным Конт считает глубокое освоение того, что составляет суть частных наук — их главные методы и наиболее важные результаты.

В-третьих, специальное изучение общих положений наук способствует прогрессу отдельных положительных наук.

В-четвертых, важнейшее свойство положительной философии, по Конту, состоит в том, что ее можно считать единственной прочной основой общественного преобразования.

Большой заслугой **Джона Стюарта Милля** (1806—1873) — философа, экономиста и общественного деятеля, стала разработанная им в «Системе логики» (1843) совокупность методов индуктивного исследования причинных связей. Отводя в логике важную роль индукции, он, однако, абсолютизировал этот прием исследования и отрицал дедукцию как метод получения новых знаний. В указанной работе английский философ утверждает, что единственным источником является опыт, предметом которого являются наши ощущения. Материя — лишь постоянная возможность ощущений, а сознание — возможность их переживаний.

В «Системе логики» содержится интуитивистская трактовка логики как всеобщей методологии наук. В ней Милль излагает учение об именах и предложениях, дедуктивных (силлогистических) умозаключениях и индукции.

Последняя — единственно допустимый прием познания. Она же лежит в основе умозаключений логики и аксиом математики. Она, с точки зрения Милля, должна устанавливать не столько причины, сколько законы явлений.

Спенсер Герберт (1820—1903) широкую известность получил благодаря разработанному им в «Системе синтетической философии» (1862—1896) учению о всеобщей эволюции, опиравшемуся особенно на эволюционные идеи Ч. Лайеля и Ч. Дарвина.

Философию он понимал как максимально обобщенное знание законов явлений, считая, что она отличается от частных наук только количественно, степенью обобщенности знания. Фило-

софия, по мнению Спенсера, — это однородное, целостное, основанное на частных науках знание, достигшее универсальной общности, т. е. высшей ступени познания закона, охватывающего весь мир.

Согласно Спенсеру, этот закон состоит в развитии (эволюционизм), которое идет путем накопления вещества при одновременном рассеивании движения. При этом развитие идет от относительно неопределенной, несвязанной односторонности (гомогенности) к конкретной, связанной разнородности (гетерогенности), т. е. от абстрактного к конкретному и при столкновении противоположных сторон (сил).

Идею эволюции через противоречия (созидание — разрушение и др.) Спенсер перенес с живых существ на все предметы и явления и разработка данной идеи — несомненная его заслуга. Однако, данную диалектическую идею (хотя и с элементами стихийного материализма) он понимал в целом механистически как перераспределение в мире вещества и движения, и этим самым стирал грань между различными областями материального мира.

Под это механистическое понимание эволюции Спенсер пытался подвести все явления — от неорганических до нравственных и социальных. Отказываясь искать причины эволюции, английский философ понимал эволюционизм как простое описание фактов. Его концепция эволюции не могла объяснить качественные изменения в развитии.

Однако, объективности ради, нельзя не сказать о том, что его философия резюмировала принципы и фактический материал естествознания (и всей науки) своего времени. И хотя в целом она давала им механистически-метафизические объяснения, вместе с тем философия Спенсера внесла идею историзма в этнографию, историю религий, психологию — что следует признать его важным достижением.

2. Эмпириокритицизм (махизм)

Эмпириокритицизм («критика опыта») — вторая основная форма позитивизма, сложившаяся в конце XIX — начале XX в. в работах крупного австрийского «философствующего» физика Э. Маха (и названная поэтому его именем) и швейцарского философа Р. Авенариуса и призванная «защитить» опыт от проникновения в него философских категорий (особенно причинности, субстанции, необходимости и др.).

Мах Эрнст (1838—1916) — австрийский физик и философ, профессор физики, математики и философии в университетах Граца, Вены и Праги (где одно время был ректором). Маху принадлежит ряд важных физических исследований.

Основные сочинения: «Анализ ощущений и отношение физического к психическому». М., 1908; «Познание и заблуждение». М., 1909; «Популярные научные очерки». СПб., 1909; «Механика. Историко-критический очерк ее развития». СПб., 1909.

В своей философской концепции Мах настаивает на том, что не тела вызывают ощущения, а комплексы «элементов», совокупность ощущений образует тела. При этом он полагает «элементы» нейтральными, не относя их ни к физической, ни к психической сферам. Понятия Мах рассматривал как символы, обозначающие «комплексы ощущений» («вещи»), а науки в целом — как совокупность гипотез, подлежащих замещению непосредственными наблюдениями. Так, он считал, что исходные понятия классической физики (пространство, время, движение) субъективны по своему происхождению.

Итак, мир в целом и все вещи в нем — «комплексы ощущений». Задача науки — их описание (с математической обработкой), т. е. «чистое описание» фактов чувственного восприятия, к которым «приспосабливается» мысль. Такое описание, согласно Маху, и является идеалом научного исследования, из которого все лишнее (в особенности философские категории и религиозные представления) в целях «экономии мышления» следует удалить. Это надо сделать для того, чтобы наука наилучшим образом удовлетворяла необходимые жизненные потребности людей.

Эти идеи возникли у Маха как у физика вовсе не случайно, а в качестве реакции на кризис ньютоновской механики и классической физики, разразившийся в конце XIX — начале XX вв. Желанием Маха (и это нельзя не одобрить) было стремление разрешить названный кризис с помощью нового толкования ключевых понятий «старой» физики и механики. Представлениям об абсолютном пространстве, времени, движении, силе и т. п. Мах противопоставил релятивистское понимание этих категорий, чем — что особенно важно подчеркнуть — оказал большое влияние на А. Эйнштейна.

Критический анализ Махом оснований классической механики (включающий известный «принцип Маха») позволил Эйнштейну назвать Маха предшественником теории относительности.

В частности, Эйнштейн отмечает, что Мах стремился ввести понятия, «отличные от механических», и близко подошел к позиции, согласно которой конечная цель физики может быть достигнута из опыта чисто индуктивным путем, на основе тесного контакта используемых понятий и опыта. Великий физик неоднократно заявлял, что концепция Маха помогла ему критически осмыслить исходные отношения классической физики.

Если в механике Ньютона ряд физических явлений объясняется через отнесение их к абсолютному пространству, то Мах выдвигает другой принцип: все, что происходит в мире, должно объясняться взаимодействием тел. Этот «принцип Маха» (как его назвал Эйнштейн) был использован не только для критики классической физики, но и для построения новой физики крупными учеными XX в., хотя уже в работах самого Эйнштейна была обнаружена ограниченность, неуниверсальность этого принципа.

Однако известно и другое: позитивистские взгляды Маха создатель теории относительности называл «философскими предубеждениями», помешавшими ему найти правильное истолкование фактам, приводящим к признанию атомов и молекул, и признать, что содержание физических понятий не может быть определено вне теории, до теории.

Несмотря на свои «философские предубеждения», Мах (и это положительный момент) подверг специальному анализу понятие «заблуждение» и его роль в научном познании, рассмотрел сходство и различия философского и естественно-научного мышления, физического и психического (и место ощущений в их соотношении). Научную известность Маху принесли также его труды по механике, газовой динамике, физиологии и оптике.

Таким образом, представители первых двух форм позитивизма доказывали, что классические философские проблемы, связанные с познанием сущности вещей, с неизбежностью ведут к агностицизму, либо к разным философским спекуляциям. Вопросы абстрактных сущностей — это вопросы метафизики и религии, а наука имеет дело лишь с конкретными предметами. И изучать эти конкретные предметы можно лишь конкретными методами. Выход за пределы этой конкретной реальности с неизбежностью приводит к тому, что сущее подменяется должным. А там, где рассмотрение предмета осуществляется под углом зрения должного, нет места науке. Там господствует идеология.

3. Неопозитивизм (логический позитивизм)

Это третий — последний — этап позитивизма и одно из основных направлений западной философии, особенно активно себя проявившее в 30—60-е гг. XX в. (Карнап, Шлик, Найрат, Рейхенбах и др.). Основные идеи неопозитивизма были сформулированы в 20-е гг. XX в. в рамках деятельности Венского кружка.

Представители неопозитивизма внесли определенный вклад в решение целого ряда сложных и актуальных философско-методологических проблем. В их числе: роль знаково-символических средств в научном познании, возможности математизации знания, соотношение теоретического аппарата и эмпирического базиса науки и др. Отделяя науку от философии, они считали, что единственно возможным знанием является только специальное знание, а задача философии — анализ языковых форм последнего, и прежде всего языка науки. Однако элиминация из науки традиционных философских вопросов («метафизики») как бессмысленных, сведение философии только к логическому анализу языка науки, абсолютизация формальной логики — эти и ряд других установок неопозитивизма впоследствии обнаружили свою ограниченность.

Важное значение неопозитивисты придавали принципу верификации. Верификация (доказательство, подтверждение) — процедура установления истинности научных положений в процессе их эмпирической проверки, т. е. с помощью наблюдения, измерения или эксперимента. В современной логике и методологии науки различают непосредственную верификацию (наиболее тесно и прямо «выходящую» на факты) и опосредованную (через логические следствия из проверяемого положения). Однако, строго говоря, любая верификация является опосредованной (косвенной), ибо факты всегда так или иначе «теоретически нагружены». «Чистого опыта», зафиксированного в так называемых «протокольных предложениях», быть не может, как полагали представители логического позитивизма. Тем не менее верифицируемость научных выводов может быть отнесена к одному из важных признаков (критериев) научности.

Рассмотрим кратко идеи одного из крупных представителей неопозитивизма Р. Карнапа.

Карнап Рудольф (1891—1970) — австрийский философ и логик, один из лидеров логического позитивизма. Преподавал в Венском и Пражском университетах, с 1931 г. работал в США.

Основные работы: «Значение и необходимость». М., 1959; «Философские основания физики. Введение в философию науки.» М., 1971; «Введение в символическую логику» (1954).

Обосновывая свою концепцию, Карнап считал важным уточнение основных понятий философии и науки с помощью аппарата формальной (математической) логики. Опираясь на идеи Витгенштейна и Рассела, главную задачу философии науки он видел в анализе структуры естественнонаучного знания формально-логическими средствами. Некоторые результаты этого анализа были использованы в исследованиях по кибернетике.

Карнап активно участвовал в разработке неопозитивистской модели научного знания. Ее суть — все предложения науки должны быть верифицированы, т. е. сведены к т. наз. «протокольным предложениям». Последние абсолютно достоверны, выражают «чистые» чувственные переживания субъекта, лежат в основе научного знания, нейтральны по отношению ко всему остальному знанию, гносеологически первичны. Предложения, которые верифицировать невозможно, — не имеют смысла и должны быть устранены из науки. Такая же судьба уготована традиционной философии.

Философско-логические представления Карнапа менялись в ходе его творческой эволюции. Так, «поздний» Карнап делает предметом исследования не только формальный, но и смысловой аспект языка науки, пытаясь на основе исходных понятий логической семантики построить единую систему формальной логики. В последние годы жизни Карнап более решительно, чем раньше, высказывал положение о существовании «ненаблюдаемых материальных объектов» как основы для построения логических систем, близкое к естественнонаучной материалистической тенденции. Постепенно отходил он и от неопозитивистской модели научного знания.

Таким образом, неопозитивизм сводит задачи философии не к систематизации конкретного естественнонаучного знания, как это делал «классический» позитивизм, а к деятельности по анализу языковых форм знания. Если «классический» позитивизм ориентировался на психологию познания, то неопозитивизм в большей степени опирается на логику. Знание для него является действительным только тогда, когда оно может быть адекватным образом представлено в языке.

Говоря о позитивизме в целом, следует сказать, что это

сложный, неоднозначный феномен, который нельзя оценивать преимущественно в негативном плане. Во всех своих формах он оказал значительное влияние на естественные, гуманитарные науки и науки о познании, мышлении.

Положительное влияние позитивизма проявилось, в частности, в следующем: критика умозрительного типа философствования, разработка ряда теоретико-методологических проблем (формализация, язык, лингвистика, формальная логика и др.), стремление «подключить» философию к общим процессам развития точного знания: убрать из нее «общие слова», «неясные рассуждения, усложненный язык, полумистические понятия» (абсолютный дух, чистый разум и т. д. и т. п.), дисциплинировать (на основе критического анализа) обыденные научные (в т. ч. философские высказывания), попытка осуществить процесс математизации в гуманитарных науках и т. п.

Говоря о роли позитивизма в развитии науки, великий физик В. Гейзенберг отмечал, что всякий охотно присоединится к требованиям прагматиков и позитивистов — тщательность и точность в деталях, максимальная ясность языка. Но нужно «думать о широких взаимосвязях», ибо будет утерян компас, по которому мы можем ориентироваться.

Вместе с тем позитивизм проявил и свою ограниченность: сведение философской методологии к частнонаучной, а самой философии — к анализу языка науки; абсолютизация формальной логики и искусственного языка в познании; преувеличение принципа верификации; антиисторизм, агенетизм — анализ лишь готового, «ставшего» знания, вне и помимо его возникновения и развития; игнорирование социокультурных факторов познавательного процесса и др.

Критику и ревизию позитивизма предприняли сторонники постпозитивизма.

Специфика постпозитивизма

Постпозитивизм — течение западной философско-методологической мысли XX века, пришедшее на смену неопозитивизму (логическому позитивизму). Постпозитивизм исторически восходит к работам К. Полпера 50-х гг. XX в. и последующих представителей «философии науки» (Т. Куна, И. Лакатоса, П. Фейерабенда, Ст. Тулмина и др.).

Основные черты данного течения: а) ослабление внимания к проблемам формальной логики и ограничение ее притязаний; б) активное обращение к истории науки как диалектическому процессу, переключение усилий с анализа структуры «готового», «ставшего» научного знания на содержательное изучение его динамики, развития, его противоречий; в) отказ от каких бы то ни было жестких разграничений, а попытки гибко сочетать их, «смягчить» их противопоставление — эмпирии и теории, науки и философии; г) стремление представить общий механизм развития знания как единство количественных («нормальная наука») и качественных изменений (научные революции); д) анализ социокультурных факторов возникновения и развития научного знания; е) резкое изменение отношения к философии, подчеркивание ее роли как одного из важных факторов научного исследования; ж) замена верификации фальсификацией — методологической процедурой, посредством которой устанавливается ложность гипотезы или теории в результате ее эмпирической проверки (в наблюдении, измерении или эксперименте).

Обратившись лицом к развитию науки (а не только к ее формальной структуре), представители постпозитивизма стали строить различные модели этого развития, рассматривая их как частные случаи общих эволюционных процессов, совершающихся в мире. Первой из этих концепций стала концепция основателя постпозитивизма — К. Поппера.

Ведущие представители постпозитивизма

Поппер Карл Раймунд (1902—1994) — британский философ, логик, социолог, один из крупнейших мыслителей XX века. Работал в Вене, в Новой Зеландии, с 1946 г. — в Лондоне. Свою философскую концепцию критического рационализма разрабатывал путем преодоления логического позитивизма. Его идеи стали исходными для такого этапа развития философии науки, как постпозитивизм.

Основные сочинения: «Логика и рост научного знания», М., 1983; «Нищета историцизма». М., 1994; «Открытое общество и его враги»: В 2 т. М., 1992; Что такое диалектика? // Вопросы философии. 1995, № 1.

Основной из важных задач философии Поппер считал про-

блему демаркаций — «мягкого» отделения научного знания от ненаучного и нахождения критерия, который давал бы возможность провести разграничение между эмпирическими науками, с одной стороны, и математикой и логикой, а также метафизическими (философскими) системами — с другой. Методом демаркации, по Попперу, является фальсификация — принципиальная опровержимость любого научного утверждения. Однако он не рассматривал данную методологическую процедуру как самоцель, а лишь как способность теории, гипотезы и т. п. подвергнуться критическому испытанию.

Говоря о сущности научного метода, Поппер — в противовес интуитивизму — на первый план выдвигает гипотетико-дедуктивную модель научного исследования. В ней преимущественное значение имеют рационально конструированные схемы объяснения эмпирических данных, которые в свою очередь опираются на конвенционально определяемый эмпирический базис и во многом зависят от рационально-теоретических схем.

Если методологические установки логических позитивистов были нацелены на анализ формальных соотношений внутри «готового», «ставшего» знания, то Поппер выдвигает и обстоятельно разрабатывает концепцию «роста знания». Согласно этой концепции, рост знания — это не кумулятивный (накопительный) процесс и не простое коллекционирование наблюдений, а это ниспровержение теорий, их замена лучшими, процесс устранения ошибок, «дарвиновский отбор».

Необходимые средства роста знания: язык, четкая формулировка проблем, наличие конкурирующих теорий, их взаимная критика в ходе свободной дискуссии. Рост научного знания во многом осуществляется, по мнению Поппера, методом проб и ошибок, путем преодоления заблуждений. Он указывает и некоторые трудности, сложности и даже опасности, характерные для этого процесса: отсутствие воображения, неоправданная вера в формализацию, отсутствие критичности и самокритичности, авторитаризм, догматизм и др.

Говоря о трех основных требованиях к росту, развитию знания, Поппер отмечает, во-первых, что новая теория должна исходить из простой новой плодотворной и объединяющей идеи. Во-вторых, новая теория должна быть независимо проверяемой и более эффективной в качестве инструмента исследования. В-третьих, теория должна выдерживать новые и строгие про-

верки, причем, как подчеркивает Поппер, нам нужны «не только успешные опровержения, но и позитивные успехи».

Итак, рост, развитие научного знания — это, по Попперу, «восхождение на вершину», расширение горизонта. Концепция роста знания К. Поппера открывала дорогу к рассмотрению научного знания как динамической органической целостности, способной к непрерывному углублению и совершенствованию. Отсюда вытекает ориентация на историю науки как объект критического методологического анализа, на объективность и конкретный историзм как важнейшие принципы последнего. Концепция роста знания предполагает конструктивное отношение к социокультурному контексту существования и развития науки, а также к философии, как существенному фактору генезиса и эволюции научных теорий.

Не обошел Поппер своим вниманием и диалектику (особенно гегелевскую). Он считает, что последняя страдает такими недостатками, как «неопределенная и туманная манера речи», «расплывчатость рассуждений», схематизм, «нескромность в притязаниях», «огромные претензии», малая подкрепленность наукой и др. Вместе с тем британский философ вовсе не отвергает диалектику, а говорит о том, что она имеет свои границы, свою сферу применения. Он отмечает, в частности, что диалектика — лишь один из возможных методов, который применяется «в некоторых ограниченных областях», что «диалектическая схема часто оказывается уместной», что диалектический метод оказывается «иногда вполне пригодным» (особенно при изучении истории мышления). Он подчеркивает важность принципов развития и противоречия, указывает на антидогматизм и критичность диалектики, обращает внимание на недопустимость ее абсолютизации.

Разрабатывая вопросы социальной философии и логики гуманитарных наук, Поппер подверг критике марксистскую концепцию общественного развития и методологию его познания. Вместе с тем он сформулировал и целый ряд продуктивных идей: о сущности и опасности тоталитаризма, о вреде «безапелляционных пророчеств», о социальной технологии и социальной инженерии (и ее двух формах — частичной, постепенной и утопической), о фундаментальной роли «экономической организации общества» для всех его социальных институтов, о специфике социального познания и его методов и др.

Кун Томас Сэмюэл (р. 1922) — американский историк и философ, один из лидеров исторического направления в философии науки. Наибольшую известность получил как автор оригинальной модели развития научного знания, изложенной в программной работе «Структура научных революций», М., 1975, 1977.

Как писал сам Кун, он «осчастливил человечество» двумя важными открытиями. Первое — выявление общего механизма развития науки как целостного единства «нормальной науки» и «некумулятивных скачков» (научных революций). При этом Кун считал, что источником и пробным камнем эпистемологических концепций должна стать история науки.

Второе важное достижение Куна — разработка понятия «парадигма». Оно выражает всю совокупность убеждений, ценностей, технических средств и т. д., которая характерна для членов данного научного сообщества и используется им в качестве образца постановки и решения конкретных проблем. Парадигмы носят исторический характер, а их смена происходит в ходе научных революций.

Рассматривая парадигмы как «наборы предписаний для научной группы», Кун конкретизировал значение данного термина в понятии «дисциплинарная матрица». Ее основными компонентами являются: а) символические обобщения, которые имеют формальный характер или легко формализуются, б) «метафизические (философские) части», задающие общий способ видения универсума; в) ценностные установки; г) «общепринятые образцы», характерные примеры решения конкретных задач.

Парадигма, по Куну, не есть нечто неизменное, а, будучи относительно жестким образованием, она изменяется, модифицируясь в своих рамках, и выполняет две основные функции. познавательную и нормативную. В последней функции парадигма позволяет составить план научной работы, сформулировать определенные «методологические директивы», указать возможные пути их реализации и т. п. Вот почему, осваивая парадигму, ученый овладевает сразу теорией, методом и стандартами, которые обычно самым теснейшим образом переплетаются между собой». Поэтому изменение парадигмы влечет за собой значительные изменения в критериях, определяющих правильность как выбора проблем, так и методов и приемов их решения.

Рассматривая историко-научный процесс, Кун выделяет два его этапа: период «нормальной науки», где господствует парадигма, и период научной революции, где имеет место конкуренция между парадигмами, победа одной из них и переход к новому периоду нормальной науки. Т. е. — переход от постепенных количественных изменений к перерыву постепенности, к скачкам, к новому качеству.

В период «нормальной науки» применяются самые многообразные и разноуровневые (вплоть до философских) методы и приемы исследования. Кризис парадигмы — это и кризис присущих ей методов и предписаний, в ходе научной революции возникают новые правила и подходы, происходит смена «понятийной сетки» как основы новых правил. В этот период ученые особенно усиленно обращаются к философии за помощью в решении их проблем.

В ходе научных революций упраздняются все наборы правил, кроме одного набора, который вытекает из новой парадигмы. При этом Кун обращает внимание на то, что упразднение старых правил — это «снятие» («реконструкция предписаний»), а не их «голое отрицание».

Традиция «нормальной науки», считает Кун, которая возникает после научной революции, не только несовместима, но и часто фактически несоизмерима с традицией, существовавшей до нее. Но тем не менее — и это важно — всегда требуется выбор между альтернативными способами научного исследования, а не навязывание (тем более насильственное) одного способа познания в ущерб другому.

Заслуга Куна состоит также в том, что в понятии «парадигма» он выразил идею предпосылочности знания, т. е. показал, что формирование и развитие знаний осуществляется в определенном пространстве предпосылок, в некоторой порождающей их среде — прежде всего социальной.

Среди многих предпосылок (факторов, условий) развития науки американский философ подчеркивает важную роль соответствующих «правил и стандартов научной практики». Эти общие установки он называет «правилами — предписаниями», или «методологическими директивами», на которые опираются члены научного сообщества. При этом Кун обращает внимание на то, что, во-первых, данные «директивы» — лишь один из факторов развития науки и их нельзя абсолютизировать. Во-

вторых, «методологические директивы» регулируют научную деятельность, препятствуют (если они верные) тому, чтобы наука «сбивалась с дороги». В-третьих, указанные «директивы» имеют многоуровневый характер, самый «верхний их этаж» — философские принципы, представляющие необходимое условие научного познания.

Лакатос Имре (1922—1974) — английский математик, логик и философ науки. Родился в Венгрии, с 1958 г. жил и работал в Великобритании.

Основные сочинения: «Доказательства и опровержения», М., 1967; «История науки и ее рациональные реконструкции» // Структура и развитие науки. М., 1978; «Методология научных исследовательских программ» // Вопросы философии, 1995, № 4; «Фальсификация и методология научно-исследовательских программ». М., 1995.

Критикуя неопозитивистскую концепцию науки, Лакатос рассматривал последнюю как целостную развивающуюся систему. Основное его достижение — изучение процесса развития науки и разработка в связи с этой целью методологии научно-исследовательских программ. Лакатос называл свой подход историческим методом оценки конкурирующих методологических концепций. При этом он оговаривал, что фундаментальной единицей оценки должна быть не изолированная теория (или даже несколько из них), а именно исследовательская программа. Рост, развитие науки и есть смена ряда непрерывно связанных исследовательских программ.

Научно-исследовательская программа — основное понятие концепции науки И. Лакатоса. Считая данную программу (как совокупность определенных теорий) основной единицей развития знания, он в ее структуре выделял следующие основные элементы: а) «жесткое ядро» — система специфических фундаментальных частно-научных и онтологических допущений, сохраняющихся во всех теориях данной программы; б) защитный пояс — совокупность вспомогательных гипотез, предохраняющих «ядро» от опровержений путем их модификации и частичной или даже полной замены — особенно при столкновении с контрпримерами; в) нормативные методологические правила — регулятивы, предписывающие, какие пути наиболее перспективны для дальнейшего исследования («положительная эвристика»), а каких путей следует избегать («негативная эвристика»).

Предложив «нормативно-историографический» вариант методологии программ, Лакатос, по его словам, попытался «диалектически развить этот историографический метод критики». Применяя данный метод, он стремился показать (и это было главной его целью), что всякая методологическая концепция функционирует в качестве исследовательской программы и может быть подвергнута критике посредством критического рассмотрения той рациональной исторической реконструкции, которую она предлагает.

В реализации данной цели нашла воплощение основная идея концепции Лакатоса, которая, по его словам, заключается в том, что методология (в его понимании) лишь оценивает вполне сформировавшиеся теории (исследовательские программы) и не намеревается предлагать никаких средств ни для выработки «хороших теорий», ни даже для выбора между конкурирующими программами.

Особенное внимание следует обратить на мысль Лакатоса о том, что некоторые величайшие научно-исследовательские программы «прогрессировали на противоречивой основе». В этой связи он ссылается на Н. Бора, который, как известно, в своем принципе дополнительности сумел выразить некоторые реальные диалектические противоречия микрообъектов. Можно без преувеличения сказать, что идея о выявлении и «снятии» (т. е. разрешении, а не устранении) возникающих в теории противоречий свидетельствует о сильной «диалектической струе» в концепции Лакатоса о природе научного метода.

Прежде всего он подчеркивает, что тщательный анализ истории программы Бора — «поистине золотое дно для методологии»: ее изумительно быстрый прогресс — на противоречивых основаниях — потрясает, ее красота, оригинальность и эмпирический успех, ее вспомогательные гипотезы беспрецедентны в истории физики.

Лакатос подчеркивает мысль Бора о том, что противоречия в основаниях исследовательской программы могут и даже должны быть возведены в принцип, что такие противоречия не должны слишком заботить исследователя, что к ним можно просто привыкнуть. Однако непротиворечивость должна оставаться важнейшим регулятивным принципом, обнаружение противоречий должно рассматриваться как проблема. Причина проста: если цель науки — истина, наука должна добиваться непроти-

воречивости, отказываясь от непротиворечивости, наука отказалась бы и от истины.

Итак, от формально-логических противоречий и непротиворечивости (не отказываясь от них и не «отметая» их до выяснения их природы) к обнаружению и разрешению диалектических противоречий («противоречий-проблем») с помощью разработанных Бором принципов дополнительности и соответствия. Оказались «незатронутыми» и «интересы обеих логик»: одна (формальная) занималась «логическими» противоречиями, другая — диалектика — диалектическими, чтобы не «предаваться методологическому пороку», соглашаясь только с формально-логическими противоречиями.

Лакатос как честный и объективный методолог науки, хорошо разбирающийся в ее проблемах, прозорливо усмотрел, что Бор, учитывая специфику предмета новой квантовой теории, не мог любой ценой добиваться непротиворечивости новых знаний. В этом случае квантовая механика, «соблюдая непротиворечивость», оказалась бы вдалеке от истины.

Гениальность Бора, согласно Лакатосу, в конечном итоге и состояла в том, что в своем принципе дополнительности он возвел противоречие в статус «фундаментальной и фактуально достоверной характеристики природы» и свел субъективистский позитивизм с алогичной диалектикой и даже философией повседневного языка в единый порочный альянс. Так успешно была выражена в теории и разрешена такая «фундаментальная и фактуально достоверная характеристика природы» — ее реальная противоречивость.

Лакатос указывает, что его методология исследовательских программ предполагает соперничество последних (и победу одной из них), допускает существование и «снятие» возникающих в теориях противоречий, имеет предсказательные функции, носит исторический и универсальный характер — хотя некоторые его критики оспаривают последнее, как и всю его концепцию в целом.

Тулмин Стивен Эделстон (р. 1922) — американский философ, видный представитель постпозитивизма в философии и методологии науки.

Основные работы: «Концептуальные революции в науке» // Структура и развитие науки. М., 1978; «Человеческое понимание». М., 1984.

В своей концепции науки Тулмин исходит из того, что все аспекты природы — от конечных материальных частиц, планетных систем и видов животных вплоть до внесременных императивов морали и социальной жизни — рассматриваются как исторически развивающиеся, т. е. эволюционирующие. Причем развиваются и природа, и общество, и наука и сами принципы научного познания.

Принцип развития (эволюции) американский философ тесно связывает с принципом системности, говоря, например, о «системной модели» общества и науки. Задача последней, с точки зрения американского философа, состоит в том, чтобы постепенно, шаг за шагом усовершенствовать наши представления о природе, идентифицируя проблемные зоны, где можно сократить разрыв между возможностями находящихся в обращении понятий и нашими разумными идеалами.

Тулмин подчеркивает, что проблемы, на которых концентрируется работа последующих поколений ученых, образует своего рода «диалектическую последовательность». Несмотря на все изменения актуальных для них понятий и методов, стоящие перед ними проблемы в своей совокупности образуют длительно существующее генеалогическое дерево.

Согласно Тулмину, четкая преемственность проблем, стоящих перед наукой, отражает не вечный внешний диктат логики, но преходящие исторические факты в каждой отдельной проблемной ситуации. При этом он подчеркивает, что дисциплинарные (интеллектуальные) и профессиональные (человеческие) аспекты науки должны быть тесно взаимосвязанными, но ни один из них не может быть полностью первичным или вторичным по отношению к другому.

Выдвинув эволюционистскую (по аналогии с биологической эволюцией) программу изучения науки, Ст. Тулмин исходил из того, что в основе всех научных теорий лежат стандарты рациональности и понимания. Ученый считает понятными те события и явления, которые соответствуют принятым им стандартам, а те, что не соответствуют, являются аномалией, устранение которой, т. е. улучшение понимания, двигает вперед развитие науки. При этом, по его мнению, историческая трансформация, благодаря которой эволюционирует содержание научной дисциплины, постигается только в терминах це-

лей объяснения, принятых в настоящее время в соответствующей специальности.

Рациональность научного знания есть, по Тулмину, соответствие принятым стандартам понимания. Последние не являются раз навсегда данными, а меняются с изменением научных теорий, их понятийного аппарата. Содержание теорий Тулмин рассматривает как своеобразную «популяцию понятий», а общий механизм их эволюции представляет как взаимодействие внутринаучных (интеллектуальных) и внеаучных (социальных) факторов, подчеркивая, однако, решающее значение рациональных компонентов.

Продуктивными моментами эволюционной эпистемологии Тулмина являются: указание на недопустимость абсолютизации аппарата формальной логики, критика догматизма и метафизики (антидиалектики), подчеркивание особой важности принципа конкретного историзма для анализа развития науки, требование «многомерного» (всестороннего) изображения научных процессов, выявление их социокультурной обусловленности и др.

Так, американский философ обращает внимание на то, что мы можем ясно понять интеллектуальный авторитет наших познаний только в том случае, если мы имеем в виду социально-исторические процессы, благодаря которым они развиваются в жизни культуры или сообщества: однако более ясный анализ этого интеллектуального авторитета в свою очередь дает нам средства для развития более точных идей о самих этих процессах.

Фейерабенд Пол Карл (р. 1924) — американский философ и методолог науки, один из основных представителей постпозитивизма. Преподает в Калифорнийском и других университетах США. Сформулировал целый ряд плодотворных методологических идей — особенно при разработке им оригинальной и получившей большой резонанс в мировом философском сообществе «анархистской теории познания».

Основное сочинение: «Избранные труды по методологии науки». М., 1986.

Отстаивая позиции теоретико-методологического плюрализма, П. Фейерабенд отрицает возможность универсального (тем более «единственно верного») метода познания, т. к. развитие знания неизбежно предполагает отказ от старых методов и фор-

мирование новых. Более того, он убежден, что следование методу (даже самому истинному и эффективному) несовместимо с творческим мышлением. А потому ученые должны руководствоваться принципом «все дозволено», который означает, что они могут и должны использовать любые методы и нормы, теории и подходы, которые они считают необходимым избрать для решения своих научных проблем. Данный принцип — «единственное противоядие» против аргументации сторонников универсальной методологии.

Нужно всегда иметь в виду, отмечает американский философ, что, во-первых, наука является гораздо более «расплывчатой» и «иррациональной», чем ее методологические изображения. И они служат препятствием для ее развития, поскольку попытка сделать науку более «рациональной» и более точной уничтожает ее. Во-вторых, требования любых методов, в том числе рациональных правил и стандартов, справедливы только при точно сформулированных условиях. Вместе с тем Фейерабенд считает, что единственно правильного метода просто не существует. Более того, наука, по его мнению, всегда обогащается за счет вненаучных методов и результатов. При этом недопустимо «тупоумное применение» соответствующих методов, норм и приемов, так же как не следует абсолютизировать те или иные правила и стандарты — рациональные, иррациональные и др.

Характерную особенность науки американский философ видит в том, что разум в ней не может быть универсальным и неразумность не может быть исключена. Поэтому, с его точки зрения, даже в науке разум не может и не должен быть властным и должен подчас оттесняться или устраняться в пользу других побуждений. Фейерабенд считает догмой утверждение в том, что все люди и все объекты совершенно автоматически подчиняются законам логики и должны подчиняться этим законам, а мысль о том, что наука может и должна развиваться согласно фиксированным и универсальным правилам, является, по его мнению, и нереальной и вредной. Американский методолог науки не сомневается в том, что для любого данного правила, сколь бы «фундаментальным» или «необходимым» для науки оно ни было, всегда найдутся обстоятельства, при которых целесообразно не только игнорировать это правило, но даже действовать вопреки ему.

Фейерабенд убежден, что наиболее важные научные идеи и открытия стали возможны именно благодаря сознательному или непроизвольному нарушению «наиболее разумных (т. е. рациональных) методологических правил» (например, коперниканская революция или возникновение квантовой теории). А это значит, что, согласно Фейерабенду, во-первых, правила (стандарты) действительно нарушались и наиболее чуткие ученые это осознавали; во-вторых, они должны были нарушаться, ибо их чрезмерно строгое соблюдение неизбежно задержало бы прогресс науки; в-третьих, именно эти «отклонения и ошибки» являются предпосылками прогресса.

Ученый, по Фейерабенду, должен творчески и критически «применять плюралистическую методологию», ибо только тогда он «сохранит концепции человека и космоса». При этом он не должен забывать, что всякая методология — даже наиболее очевидная — имеет свои пределы и единственным «правилом», которое всегда сохраняется, является правило «все дозволено». Тем самым плюрализм важен не только для методологии — он является также «существенной частью гуманизма», а «эпистемологический анархизм» необходим как для внутреннего прогресса науки, так и для развития культуры в целом.

Рассматривая соотношение разума и практики, Фейерабенд подчеркивает, что это «не отдельные сущности, принадлежащие к разным видам», а «стороны единого диалектического процесса», причем само это единство не остается неизменным. Разум, по его мнению, не прислушивающийся к практике, способен сбиться с пути, а практика может быть значительно усовершенствована благодаря вмешательству разума, значение и роль которого не следует слишком преувеличивать. Более того, науку (как главного «носителя разума») следует, как полагает Фейерабенд, «лишить центрального места в обществе» и уравнять ее с религией, мифом, магией и т. п. духовными формобразованиями, а также отделить ее от государства.

§ 4. Психоанализ

Психоанализ — учение, громко и скандально известное за пределами научно-теоретического круга и широко вошедшее в современное общественное сознание. На протяжении целого столетия он коснулся целого ряда прежде запретных тем, свя-

занных с жизнью бессознательного начала в человеке: темы сексуальности, темы снов и грез, темы жажды агрессии. Возникнув в начале века в исследованиях З. Фрейда как психотерапевтическое направление, психоанализ вскоре соединил в себе психологические и собственно-философские аспекты, став синтетической дисциплиной по изучению человека. В ходе своего существования и развития он породил множество интерпретаций, далеко вышедших за пределы собственно-фрейдистских идей. Психоанализ представлен именами З. Фрейда, К.-Г. Юнга, Р. Адлера, В. Райха, К. Хорни, Р. Ассаджиоли, Э. Фромма, В. Франкла, Э. Берна и др. Современное направление трансперсональной психологии также вырастает из психоаналитических корней. Психоанализ дал множество синтезов с другими направлениями философской мысли.

Фрейд Зигмунд (1856—1939), австрийский врач, начал свою исследовательскую и творческую деятельность как невропатолог. Его интересовали случаи истерического паралича, заикания, фобии и другие случаи сбоя в организме и поведении, которые невозможно было объяснить чисто физиологическими причинами. Наблюдая за больными, анализируя поведение людей после гипноза, Фрейд приходит к выводу, что в основе истерии и других психогенных заболеваний лежат психические образования, не доходящие до сознания больного. Это страхи, обиды, потрясения, которые как бы намеренно забыты человеком, потому что сознание их стыдится или боится. Будучи забыты, они не могут быть отреагированы и вызывают болезненные симптомы. Обнаружив это, Фрейд вместе с другим врачом Брейером в 1890—1897 гг. создает катартический метод лечения истерии. Катарсис — это очищение, разрядка, обновление внутреннего мира. Согласно этому методу врач должен снять амнезию, вернуть больному память о забытом травматическом событии, и само освобождение от страшного и стыдного, давившего изнутри, принесет излечение. Вмешательство врача прерывает «бегство в болезнь», позволяет человеку осознать то, от чего он в ужасе отворачивался. Болезненные симптомы (параличи, заикания) снимаются, и человек выздоравливает, хотя ценой этого оказывается осознание: встреча лицом к лицу с собственным несовершенством, страхом или проблемой.

В 1897—1920 годах Фрейд создает оригинальное учение о роли бессознательного в жизни людей. Борьба сознания и бес-

сознательного с его точки зрения — постоянная закономерность психической реальности. Образование бессознательного идет с младенчества, оно образуется путем вытеснения из ясных пластов психики тех комплексов переживаний, которые неприемлемы для человека. По Фрейду, это прежде всего переживания сексуального характера. Психика младенца руководствуется «принципом удовольствия». Для него «все дозволено», а удовлетворение желаний происходит галлюцинозорно (всякое представление — уже реальность). Однако, с ростом ребенка и развитием его психической жизни возникает необходимость следовать «принципу реальности». То, что соответствует реальности и требованиям сознания — принимается, то, что не соответствует — вытесняется в систему бессознательного. Вытесненные страхи и запретные желания никогда не умирают и не теряют своей силы.

Фрейд строит следующую модель человеческой психики: бессознательное, предсознательное и сознание.⁶ Предсознательное выступает как некий страж, который находится между сознанием и бессознательным и лишь по согласию сознания пропускает туда впечатления, отбрасывая неприемлемое в область бессознательного. Предсознательное связывает бессознательное со словом. Быть сознательным для Фрейда — значит иметь непосредственное и надежное восприятие, выражаемое в словах. Бессознательное же в словах невыразимо, это то психическое, восприятие которого требует особых процедур, технических приемов.

Бессознательное для Фрейда — это мощное энергетическое начало. Он сравнивает его с лошадью, а сознание — со всадником. Всадник обычно управляет лошадью, но если она понесет, то ему почти невозможно с нею справиться.

Поскольку запретные влечения и страхи вытеснены в бессознательное, но обладают огромной энергией, они все время стремятся выбраться «наружу», проникнуть в сознание, и ищут для этого окольные пути. Отдушиной для вытесненных влечений оказываются: 1) невротические симптомы; 2) символы разного рода, являющиеся человеку по преимуществу в снах и грезах; 3) описки и оговорки.

Символика бессознательного очень интересует Фрейда. Символ и открывает, и скрывает содержание бессознательного, ибо являет собой соединение страшного и стыдного с при-

личным и допустимым. Фрейд даже составляет словник бессознательной символики снов.

Метод психоанализа предполагает скрупулезный и внимательный анализ снов, описок, оговорок. Он пользуется также методикой «свободных ассоциаций». Терапевт ведет с пациентом беседу таким образом, чтобы тот проговаривал все, что ему приходит в голову. Из этого «всего» и вылавливаются замаскированные своей случайностью и незначительностью символы бессознательного, которые затем должны быть истолкованы психоаналитиком. В ходе работы с больными Фрейд открыл ряд защитных механизмов сознания от «атак» бессознательных содержаний. Их ярким примером является проекция (перенос, трансфер). При проекции мы бессознательно переносим собственные запретные влечения и неодобряемые качества вовне — на других людей, приписывая им то, чего стыдимся в себе (зависть, гнев и т. д.) Другой защитный механизм — рационализация. При рационализации человек сознательно приписывает своим поступкам совсем не те причины, которые породили их на самом деле, а те, которые удовлетворяют требованиям сознания.

Одной из ведущих идей З. Фрейда выступает идея доминирования в человеческой жизни либидо — полового влечения. Фрейд считает важнейшими инстинктами инстинкт самосохранения и продолжения рода, однако свое внимание он сосредоточивает именно на половом инстинкте, который, как он полагает, присущ человеку от рождения. С гипертрофией темы либидо связана фрейдовская концепция «Эдипова комплекса», впоследствии отвергнутая практически всеми продолжателями и интерпретаторами психоанализа. По Фрейду, ребенок испытывает травму рождения, переходя от единства с материнским организмом к самостоятельному существованию, и он хочет вернуться обратно ко внутриутробной гармонии. Именно мать оказывается первым объектом эротического влечения, подчинения «принципу удовольствия». Отец является преградой для incestуозного единения ребенка с матерью, он отрывает его от матери и требует самостоятельности, поэтому у ребенка существует на бессознательном уровне желание убить отца. Так и поступили, по Фрейду, древние сыновья. Убив отца, они раскаялись в содеянном, испытали страх и стыд, и теперь в каждом человеке — в каждом мужчине — есть «Эдипов комплекс» — восхищение отцом, смешанное

с ненавистью и желанием его смерти, а также сопровождающие это желание страх и стыд. Фрейд считает, что многие поступки людей на самом деле движимы «Эдиповым комплексом», который скрыт от сознания.

В 1920—1939 годах Фрейд создает новое представление о соотношении фундаментальных влечений человека. Он говорит о сексуальном влечении Эросе и влечении к смерти Танатосе. Собственно, Эрос оказывается у позднего Фрейда уже не столько сексуальным влечением, сколько сферой любви, тяготения ко всякой органической жизни, чем-то вроде божественного Эроса у Платона. Он глубоко конструктивен. Соответственно, Танатос является фундаментальной деструктивной силой, ведущей к разрушению, убийству и самоубийству, влекущей людей к возвращению всего живого в неорганическое состояние. Оба инстинкта — созидание и распад — пронизывают всего человека, каждую его клетку.

В этот период Фрейд изменяет и свое представление о структуре внутреннего мира. Теперь он строит следующую триаду:

1. Оно — сфера бессознательного, где буйствуют вытесненные влечения и страхи. Оно подчиняется принципу удовольствия;

2. Я (Эго) — разумная и рассудительная часть внутреннего мира, подчиняющаяся принципу реальности;

3. Сверх-Я (Супер-Эго) — бессознательная инстанция морального контроля, содержащая культурные требования и ограничения влечений. Это — внутренний цензор. Сверх-Я образуется по Фрейду за счет идентификации с отцом, который выступает не только как соперник, но и как авторитет. Сверх-Я перехватывает агрессивные стремления людей и направляет их внутрь, преображаясь в совесть, которая терзает человека упреками за его несоответствие требованиям авторитета. Чем больше человек отказывается от реализации своих желаний, тем больше его страдания, так как от Сверх-Я ничего нельзя скрыть. Поэтому, чем добродетельней человек, тем суровее и подозрительней делается совесть.

Разумная и рассудительная часть нашей личности — Я — оказывается «несчастливым Я», так как оно находится «между молотом и наковальней»: с одной стороны на него давят запретные влечения, а с другой — его терзает представляющая Сверх-Я совесть. Фрейд считал, что обнаружение им «несчаст-

ного Я» — мощнейший удар, который когда-либо был нанесен по человеческой самовлюбленности. Первый удар нанес Коперник, показавший, что Земля — не центр вселенной. Вторым ударом нанес Дарвин, объяснивший, что человек — потомок высших приматов. Фрейду же принадлежит прерогатива развенчания рационалистических иллюзий, ибо, как показывает психоанализ, сознательное Я — не хозяин даже в собственном доме.

3. Фрейд рассматривает культуру как репрессивный механизм. Сверх-Я с его жесткими ограничениями — результат культурного процесса, тех новых ограничений в сфере влечений, которые порождаются спецификой человеческого общежития. Люди становятся невротиками в результате прессинга культурных и моральных норм. Однако, порождая ограничения, культура создает возможности трансформации запретных влечений, которые Фрейд именуется сублимацией. Сублимация — это возвышение, «возгонка», облекание отвергнутых культурой желаний в приемлемую, социально-одобряемую форму. Такими видами сублимации являются по Фрейду религия и искусство. С его точки зрения художественные произведения, начиная от древней мифологии — не что иное, как сублимация Эдипова комплекса. Искусство, таким образом — вид терапии, освобождение от внутренних противоречий. Религия же — это «общечеловеческий невроз навязчивости». Древние сыновья, убив отца и убоявшись, поставили на его место тотем, которому стали поклоняться. Так возникает фигура Бога. В Боге человек ищет защиты, как ищет ее в отце: он одновременно поклоняется ему и боится его.

Фрейдовское понимание культуры может быть названо пансексуализмом, и большинство последователей Фрейда отвергли его как упрощенное понимание сложных многогранных культурных процессов.

Необходимо отметить, что Фрейд был безрелигиозным автором, считал себя материалистом и желал сделать психоанализ поистине научным методом. Пафос его учения — рационалистический. Фрейд полагал, что все тайны бессознательного могут быть при помощи психоанализа прояснены, а все невротикам излечены. Его лозунг: «Там, где было Оно, должно стать Я!» С точки зрения Фрейда разум способен возобладать, несмотря на мощь и силу влечений.

В целом, философско-теоретические заслуги основополож-

ника психоанализа могут быть резюмированы следующим образом. Фрейд

— впервые рассмотрел бессознательное не как онтологическую характеристику действительности (в духе Шопенгауэра или Ницше), а как самостоятельную психическую реальность, равнозначную объективной реальности;

— указал на наличие смысла у бессознательных процессов, он создает феноменологию бессознательного, ради уяснения его роли, функций, значимости в жизни человека;

— рассмотрел внутреннее строение бессознательного, его динамику, а также создал пространственные модели: Оно, Я, Сверх-Я;

— поставил вопрос о том, как можно познать бессознательное, и выяснил, что говорить о нем можно только на языке сознания. Психоаналитическая процедура — беседа, в которой участвуют слова-символы;

— создал «археологию человеческой психики». Для объяснения сегодняшних проблем человека он обращается к далекому прошлому — раннему детству. Источником бессознательных содержаний он считает в первую очередь инфантильные впечатления;

— предложил объяснение, в рамках своей концепции, механизмов, при помощи которых бессознательное участвует в мире становления и развития культуры.

Широко известны труды Фрейда: «Психопатология обыденной жизни» (М., 1910); «Толкование сновидений» (М., 1913); «Лекции по введению в психоанализ», т. 1—2 (М., 1922); «Основные психологические теории в психоанализе» (М.-П., 1923); «Очерки по психологии сексуальности» (М.-П., б/г); «Остроумие и его отношение к бессознательному» (М., 1925) и др.

Юнг Карл Густав (1875—1961) — основатель аналитической психологии, развил собственное представление о бессознательном, не совпадающее с идеями Фрейда. Он пришел к своим взглядам самостоятельно, его знакомство и дружба с Фрейдом начались в 1907 году, когда взгляды Юнга — практикующего психиатра — уже достаточно сложились, а уже в 1913 году последовал разрыв между этими крупными психоаналитиками ввиду крупных теоретических расхождений.

Особенностью всего творчества Юнга является его глубокий, всю жизнь продолжающийся интерес к оккультным на-

укам, стремление связать психологию и алхимию, теоретически истолковать те загадочные мистические явления, которые были не чужды самому Юнгу: с детства его посещали странные символические сны, он чувствовал глубокую двойственность своего «я», ощущал таящиеся за дневным отчетливым сознанием головокружительные глубины бессознательного.

Важнейшими работами Юнга являются «Психологические типы» (1921), «Отношение между я и бессознательным» (1928), «Проблемы души в наше время» (1931), «Психология и алхимия» (1944), «Символика духа» (1948) и др.

Формируя собственный оригинальный подход к пониманию бессознательного, Юнг выступил против фрейдовского натурализма, сведения сложнейших явлений культуры и сознания к физиологическим влечениям. Тем более не устраивал его пансексуализм. Юнг считает, что существует множество человеческих проявлений, которые невозможно вывести из либидо. Собственно, ссора между Фрейдом и Юнгом произошла именно на почве толкования сновидений. Сон, содержащий инцест, был прямо истолкован Фрейдом как проявление инфантильной сексуальности и Эдипова комплекса, в то время как Юнг настаивал на следующем понимании: бессознательное постоянно рождает сознание, инцест — это символ погружения духа в бессознательное, а мать — символ этого бессознательного (другим его символом является вода, к примеру, озеро).

Такое толкование стало возможно, потому что Юнг пришел к выводу: бессознательное не сводится к резервуару вытесненных влечений, которые можно при помощи психоаналитической процедуры «поднять» в сознание, чтобы избавиться от них. Оно шире и глубже. Под индивидуальным бессознательным существует другой, тайный пласт, выводящий нас за пределы индивида — **коллективное бессознательное**. Коллективное бессознательное принципиально внелогично, оно не может быть прямо и непосредственно высказано в слове, освещено светом сознания. Сны поэтому не являются «маскировкой вытесненного», проходящей через «цензора», они указывают на подъем из глубин внутреннего мира неких инстинктивных сил, характерных для всех людей.

По Юнгу, для сознательного и бессознательного характерны единство, а не борьба. Глубинные пласты внутреннего мира несут функцию смыслообразования, коллективное бессознатель-

ное выражает себя в сакральном (священном), а это — не болезнь и не невроз.

Юнг не согласен с фрейдовской редукцией сегодняшнего состояния человека исключительно к впечатлениям далекого детства. Бессознательное не только говорит нам о прошлом, оно способно повествовать и о будущем. Так, самого Юнга в 1912 году посещали страшные образы надвигающейся катастрофы, ужасного побоища, он видел горы, залитые кровью. Вскоре разразилась первая мировая война. Целый ряд подобных фактов позволил Юнгу сделать вывод о предсказательной силе бессознательного.

Наконец, в отличие от Фрейда Юнг считает невозможным вести психоанализ по одной предзаданной схеме. При таком механическом варианте личность больного теряется и все сводится к вопросу, кто доминирует в истолковании, пациент или аналитик? Вместо сотрудничества идет борьба волею. Чтобы анализ был успешен, и пациент, и терапевт должны принадлежать к одному **психологическому типу**. Таких основных типов Юнг называет два: **интроверты** и **экстраверты**. Интроверт — личность погруженная в глубины своего внутреннего мира, действующая, в первую очередь, по своей внутренней логике, воздействие извне она расценивает как давление и вторжение. Экстраверт, напротив, тот, кто активно выражает себя в коммуникации, он энергичен и ориентирован на других. Пациенту-интроверту нужен аналитик-интроверт, и наоборот, тогда они поймут друг друга. Юнг придает огромное значение самопониманию пациента: в конце концов, мой сон — это **мой** сон, и только я могу придать ему верный смысл!

Рассмотрим подробнее главные теоретические идеи ученого, сделавшие его одним из наиболее выдающихся и популярных авторов нашего столетия. Юнг утверждает, что под слоем личного бессознательного, содержащего вытесненные влечения, находится сфера коллективного бессознательного, обладающего сверхличной всеобщей природой. Это значит, что оно не имеет границ и присуще всем людям. Содержанием коллективного бессознательного являются **архетипы**. Архетипы находятся вне пространства и времени, они принадлежат к некоей иной реальности и выступают организаторами психики. Это лишь «возможности представления», в некотором смысле «априорные идеи», закодированные в структуре головного мозга. Они про-

являются только в форме их восприятия, через внутренний опыт. Архетипы — регулятивные принципы для формирования некоего творческого материала. Это — «дремлющие мыслеформы». Они всегда реализуются через образы конкретной культуры, во внутреннем опыте конкретных людей, поэтому невозможно сделать их механический список. Юнг сравнивает коллективное бессознательное с симпатической нервной системой, которая, не имея специальных органов, сохраняет жизненное равновесие. Это начало, не содержащее обособленных «я». Бессознательное есть то, что Библия называет «сердцем» и что содержит в себе не только хорошее, но и дурное. Архетипы могут быть рассмотрены как «автопортреты инстинктов», это прототипы конкретных образов. Так, например, восприятие настоящих отца и матери укоренено в архетипических формах «Великой Матери» и «Великого Отца».

Архетипы приходят к человеку через сны, образы, мифы, художественные произведения, они выражают себя через психические реакции и отклонения в поведении. Юнг описывает несколько выявленных им основных архетипов.

Анима и **Анимус** представляют собой соответственно архетип женственности и мужественности. Женщина обладает не только собственным женским началом, но и Анимусом, а мужчина — Анимой. Анима — природный женский архетип, что вроде эльфического духа, это выражение жизни, в которой есть и благо, и зло жизни, которая дана и богине, и ведьме. Анима получает персонификацию в принципе Эроса и символически представлена галереей женских фигур от святой до проститутки. Доминирование в мужчине Анимы, представляющей собой эмоциональное начало, выражается в его женоподобном поведении, неспособности принимать самостоятельные решения. Однако хорошо, гармонично развитая Анима позволяет мужчине успешно соотноситься с глубинными слоями собственной психики.

Анимус — это мужской архетип во внутреннем мире женщины. Он персонифицируется в Логосе, это способность к рациональному мышлению, рефлексии. Идентификация с Анимусом вызывает в женщине мужеподобное поведение, делает ее активной, агрессивной и самоуверенной, стремящейся к власти. В то же время хорошо развитый Анимус позволяет женщине действовать разумно и целенаправленно.

Юнг выделяет такие архетипы, как **Персона** и **Тень**. Персона — это совокупность наших социальных ролей, те маски, которые мы носим, не будучи тождественны им. Тень — это «низший человек в нас»: наши страхи, инфантильные желания, сексуальные комплексы, агрессивные влечения. Обычно Тень проецируется на других, потому что человек не хочет признавать за собой неодобряемых им самим и культурой качеств. Встречу с собственной Тенью трудно выдержать, однако опыт показывает, что устранить ее невозможно. Просто подавить ее никак не удастся. Чтобы устранить невроз, страдание, связанное с Тенью, ее надо научиться принимать и сосуществовать с ней. Обнаружение и признание собственной Тени позволяет прекратить ее проецирование на других — приписывание им собственных негативных качеств.

Важнейшим архетипом по Юнгу является **Самость**. Это психологический образ Бога, центр тотальной, беспредельной личности, это целостность человека как индивидуальности. К Самости ведет процесс **индивидуации**. Индивидуация — интеграция коллективного бессознательного в отдельной личности. В ходе индивидуации человек излечивается от невроза, разрешает свои внутренние противоречия и проблемы. Юнговская терапия основывалась на объективации образов бессознательного и вступлении в диалог с ними, пробуждение религиозного и мифологического сознания должно привести к восстановлению утраченных моментов личности, помочь в достижении целостности внутреннего мира. Однако, путь этот долг, он практически бесконечен, поэтому символом индивидуации является квадрат, заключенный в круг.

Архетипы, согласно Юнгу, по природе своей таинственны, они не охватываются разумом, потому способ их существования — сакральные символы, хранителями которых выступают религия и эзотерические учения. Юнг говорит об архетипах как о «**нуминозных**» — «священных», однако за вычетом моральных и рациональных аспектов. Архетипы обладают колоссальной энергией, это энергия безличного, которая может стать огромной разрушительной силой. Природность архетипов, заряженность их эмоциями делает их опасными, и люди всегда относятся к архетипам с трепетом, выражая их в величественных и грозных образах. Именно присутствие в архетипах гигантской природной силы заставляло человечество на протяже-

нии всей его истории укреплять сознание. Догматические символы религий сложились таким образом, что они и приоткрывают архетип, и скрывают его, защищая человека от вулканических сил бессознательного. Символы проецируют архетипы вовне, как бы ослабляя их мощь. Юнг отвергает мистику, бросающую человека в хаотическую бездну бессознательного, и высоко ценит религиозную символику, которая не придумывается рациональным умом, а спонтанно возникает, вырастает в лоне культуры.

Говоря о современности, Юнг подчеркивает, что наше время — время «символической нищеты». Возобладавший в Европе рационализм открыл двери «психической преисподней», ибо сакральные символы оказались разрушены. Массовый отход от религии привел к «расколдованию мира», материя физиков — это не «Материя — Великая Мать», образ, насыщенный эмоциями, а интеллект — не Дух-Отец Всего. В реке не живет русалка, змея не воплощает мудрость... Однако, забытые сакральные символы представляли нам архетипы. Лишившись этой представленности, архетипы оказались загнаны внутрь человеческой души. Они приходят к нам в снах, но язык снов для современного человека также не понятен. Таким образом, внешняя интеллектуальность связана с внутренней первобытностью. Архетипы наступают на человека изнутри, и ничто не хранит нас от их могучей силы.

Потеряв собственную священную символику, европейцы кинулись на Восток в тщетной надежде найти там новых богов. Однако, считает Юнг, этот путь порочен. Мы не можем принять культуру Востока и чужие символы, получаются только эрзацы, театральность, подражательство. Необходимо осознать «ничто», находящееся перед нами, и вернуться к традициям собственной культуры.

Впрочем, так или иначе, но у нынешних людей нет больше форм для культурных проекций бессознательного. Если процесс «расколдования мира» продолжится, то все божественное и демоническое вернется в человеческую душу. Но запертое внутри бессознательное делается революционным, оно неизбежно выплескивается наружу в виде войн, бунтов, революций, в виде актов насилия.

Одним из интересных философско-психологических открытий Юнга было обнаружение им явления синхронистичности.

Оно означало некаузальное совпадение во времени душевных явлений и объективных событий. Между неким переживанием и событием не обнаруживалось никакой видимой причинной связи, и тем не менее они оказывались связаны. Так, например, Юнга интересовали видения Сведенборга, который ясно-видчески описывал события, действительно происходящие, как потом выяснялось, на отдаленном расстоянии. Юнг высказал по этому поводу предположение, что для бессознательного пространство и время относительны, они составляют некий континуум, к которому бессознательное имеет непосредственный доступ. Впоследствии явление синхронистичности было подтверждено в опытах Станислава Грофа, занимающегося измененными состояниями сознания.

§ 5. Феноменология

Феноменология является одним из наиболее влиятельных философских учений XX века. В ходе своего существования и развития она не только создала целый спектр собственных интерпретаций, но и оказала мощное воздействие на многие направления современной мысли: экзистенциализм, герменевтику, понимающую социологию и другие. Феноменологический метод применяется в психологии, социологии, этике, эстетике, праве, онтологии, философии математики и естествознания. Основателем феноменологии по праву считается немецкий философ Э. Гуссерль, а к списку выдающихся феноменологов принадлежат такие имена как М. Хайдеггер, М. Шелер, М. Мерло-Понти, А. Шюц, П. Рикёр. Хотя феноменология возникла в начале века, она продолжает существовать, действует международное Феноменологическое общество, постоянно собирающее конференции и симпозиумы. Издаются серии: Гуссерлиана (издание работ Э. Гуссерля), Аналекта Гуссерлиана, Феноменологика. Центры феноменологических исследований расположены в Страсбурге, Кельне, швейцарском Фрибуре.

Начало активного творчества **Эдмунда Гуссерля** (1859—1938) относят к началу XX века, когда в 1900—1901 году появляется его работа «Логические исследования». В это время Гуссерля волнует вопрос об обосновании теоретического знания (математики, логики), и он считает, что именно философия должна стать «строгой наукой», которая окажется способна дать

обоснование всякому истинному, адекватному знанию. Для этого надо обратиться внутрь сознания, к самому субъекту и именно там — в специфике сознания и его структуре — искать «последние очевидности», то, что определяет для нас осмысленное видение эмпирических реалий. Таким образом, Гуссерль продолжает традицию декартовского априоризма. Он стремится создать «трансцендентальную феноменологию», при которой субъектность — это фундаментальное условие всякого познания, а сознание, к которому обращен феноменолог, — особый регион бытия со своими связями и отношениями. Эти связи и отношения не сводимы к связям вещей и истин (они не каузальные, а смысловые), они определяют для нас облик мира и обладают надвременным постоянством.

Опасность для современной ему науки Гуссерль видит в релятивизме и скептицизме, которые и подвергает критике. Оба эти направления не признают объективности истин, присущих человеческому сознанию, они все сводят к текучести эмпирии и субъективизму. Релятивизм и скептицизм, распространившись в современном мире, приняли следующие формы: 1) натурализм, который сводит связи идей к причинным связям вещей; 2) психологизм, который делает логику частью психологии; 3) историцизм, полагающий, что всякая истина исторична, относительна. Однако все это, с точки зрения Э. Гуссерля, — заблуждения человеческого разума

Настоящая истина — не выводима из фактов, не зависит от организации вида, которому принадлежит (она едина, воспринимают ли ее в суждениях люди или чудовища, ангелы или боги), абсолютна, вневременна, ее нельзя путать с актом истинного суждения или с переживанием. Однако истина дается нам в особом переживании — в очевидности. Достоверные истины, на которых покоится наука, даны нам с очевидностью: непосредственно, ясно и отчетливо. Но такую полную очевидность никогда не может дать эмпирическое созерцание внешнего мира, она возникает только при обращении к сознанию, где то, что мыслится, полностью совпадает с тем, что есть. Такая очевидность противоположна сомнению, она — уверенность. Но как достигнуть очевидности, как достичь структур чистого сознания, связанных с вечными истинами?

Гуссерль предлагает философу покинуть «естественную установку сознания», при которой мы обращены к эмпиричес-

кому внешнему миру, совершить **«феноменологическую редукцию» (эпохе)**. Фактически, речь идет о том, что мы станем воздерживаться от любых суждений сначала о мире, а потом и о самих себе как конкретных чувственных существах и перенесем все свое внимание на «мир сознания». Эпохе — некая духовная аскеза, насилие над обычным мировосприятием, «поворот очей внутрь». Именно поэтому оно подобно религиозному обращению: обычные суждения и чувства, отношения, расположенные в пространстве и времени, даже собственное «я» «заключается в скобки» — не рассматривается. Зато «остаток», на который направлено внимание феноменолога, содержит мир как чистый феномен сознания и трансцендентальную субъективность (чистое безличное Я, лишенное всякой индивидуализации). Здесь уже нет многочисленных ментальных конструкций, при помощи которых люди пытаются понимать мир, навязывая ему свои изменчивые мнения. Мы отвернулись от них. Именно теперь, считает Гуссерль, нам откроются «сами вещи» — структуры чистого сознания, определяющие истинное знание.

Что же находим мы внутри после совершения эпохе, устраняющего эмпирию? Прежде всего, показывает Гуссерль, мы обнаруживаем, что сознание всегда активно, направлено на «внутренний предмет»: суждение — всегда суждение о чем-то, восприятие — восприятие чего-то. Здесь — совпадение чистой предметности и чистой субъективности. Сознание и полагает свой предмет, и относится к нему. Это свойство сознания Гуссерль называл *интенциональностью*. Поскольку сознание относится определенным образом к полагаемому предмету, оно создает **смысл** (значение). Смысл есть отношение, поэтому он не равен ни самому предмету, ни образу или чувству, ни логической структуре высказывания. Мир чистого сознания — это мир смыслов.

Феномены — единства идеального предмета и смысла, существующие в «чистом сознании». Они отличаются от «явлений» тем, что за явлениями есть еще «сущность», а за феноменами — нет, они «сами себя через себя показывают», сами себя исчерпывают, они — очевидны. Гуссерля не интересует языковая оболочка феноменов (он с радостью подверг бы редукции язык, но сделать это невозможно), его волнует то, где коренятся смыслы, какова структура их образования, как они полагаются.

Сознание — это поток феноменов, который преддан нам до всякой рефлексии и выступает как целостность. Феномены — элементы потока переживаний и тоже целостности. Они не могут быть восприняты путем абстрагирования, выведения общего из индивидуального. Поэтому соотноситься с феноменами можно только путем **идеации** — особого рода усмотрения сущности, интуитивного категориального созерцания. Усмотрение феноменов — это извлечение их из потока сознания. Однако, извлекать можно по-разному. Существует много различных видов направленности сознания на один и тот же идеальный предмет (воспоминание, фантазирование, ожидание и т. д.). Гуссерль, обращаясь к структуре интенциональной деятельности, берет в качестве универсального ведущего свойства сознания **восприятие**.

В структуре интенциональности он выделяет предметный момент — **ноэму** («что» сознания) и момент направленности сознания на объект — **ноэзис** («как» сознания). К ноэме относятся чувственные данные, предметное «нечто» и предметный смысл, который не равен самому предмету (так дерево, существующее в моем сознании, не есть само дерево!). Ноэма как целостность существует благодаря синтезирующей деятельности сознания. «Синтез идентификации» позволяет нам видеть целое, а не отдельные ракурсы. Ноэзис — это способы полагания идеального предмета (следует подчеркнуть, что для Гуссерля вопрос о реальном существовании полагаемого предмета вообще не стоит). Форм и способов много: это воспоминания и мечты, предвосхищения и желания, представления и оценки. Очень важно то, что смешивать акты нельзя. Если мы подменяем наличный акт полагания другим, то истинное положение дел ускользает от нас. Проблемы ноэзиса особенно занимали и волновали Гуссерля.

Единство ноэмы и ноэзиса также осуществляется благодаря синтезам сознания.

Итак, идя путем созерцания, мы открываем деятельную сущность сознания: сознание **конституирует смыслы**, которые мы придаем действительности. Поскольку смысл — отношение, а не вещь, то его и нельзя передать как вещь. Каждый человек сам и только сам может придать смысл тому, что происходит. Существует как бы запрет на получение смысла извне.

Усмотрение феноменов позволяет нам избавиться от на-

туралистических иллюзий и от навязанных извне интерпретаций, от конструкций «мнения». Кроме того, феномены не подчинены причинным связям, их связи — смысловые. Это говорит, во-первых, о том, что сознание — это сфера свободы, сфера «иначе-действия», непредсказуемая заранее, и во-вторых, это означает, что сознание мы можем только описывать. Метод феноменологии — дескриптивный метод, метод описания. Сознание — «гераклитов огонь», оно не укладывается в жесткие понятийные формы, отсюда — огромная важность выбора языка, способного передать в описании все переливы живого сознания.

В последующий период (20-е — 30-е гг.) Гуссерль занимается проблемами соотношения суверенной субъективности и мира, солипсизма и релятивизма, вопрос об объективности знания. Размышлениям на эти темы посвящены работы «Опыт и суждение», «Парижские доклады», «Картезианские размышления» и др.

Именно в 20-е годы Гуссерль осознает фундаментальное противоречие своей концепции: с одной стороны, мир для него — продукт развертывания субъективности, приписывающей всему смыслы, и через эту субъективность нигде невозможно перешагнуть; с другой стороны, люди способны каким-то образом понимать друг друга, а даже очищенный поток сознания заключает в себе инородное: мир, социально-исторические и культурные элементы. Поэтому возникают задачи уяснения следующих вопросов:

1. Как конституируется для нас целостность мира?
2. Как создается целостность самого сознания, если оно — поток?

3. Как возможно существование «объективного мира», где мы взаимодействуем с Другими — носителями иных смыслов?

1. «Мир как целое», показывает Гуссерль, не является для сознания непосредственной данностью, это — позднейшее рефлексивное культурное образование. В отдельных познавательных актах нам даны лишь отдельные предметы. То, что дается в восприятии, выступает как «вырезка» из мира, очевидно сопровождается переживанием фрагмента. Однако отдельному осознаваемому предмету сопутствует мир как **горизонт**. Горизонт может быть внутренним — это ближайший слой мира, проникающий в сознание вместе с предметом, и вне-

шим — все потенциальное многообразие действительности. Горизонты связаны друг с другом, за одним — простираются другие, поэтому можно говорить о таком свойстве сознания, как «горизонтность».

«Горизонтность» свойственна всякому конкретному предмету. Мы никогда не видим вещь целиком, у нее всегда есть невидимая в данный момент для нас сторона, которую необходимо дорисовать в воображении. Таким образом горизонт связан с фантазией, с варьированием того, что не очевидно. При этом актуальный опыт всегда подсказывает нам, как следует искать, что именно можно открыть в горизонте. Процесс дорисовки воспринимаемого предмета до целостности Гуссерль называет **аппрезентацией**.

2. Но как возможна целостность сознания — потока, конституирующего мир? Как возможна целостность **самости**? Гуссерль выделяет несколько фундаментальных моментов, которые дают объяснение единства Трансцендентального Эго — того, что остается в результате проведенной редукции:

а) трансцендентальное Эго самоидентично за счет единства очевидности «я есть»;

б) его целостность реализуется через единство психофизического «я»;

в) единство создается также телом человека, которое является основой единства чувственности и неосознанного опыта;

г) но самый важный момент, создающий единство самости — это единство смысла, создаваемое благодаря темпоральной (временной) структуре интенциональности. Трансцендентальное Эго едино во времени за счет пассивного темпорального синтеза. Пассивность синтеза означает в данном случае, что для возникновения темпорального единства не нужно активное самосознание, актуальность «я». Еще в лекциях 1905 года Гуссерль исследовал структуры сознания, обеспечивающие восприятие времени. Тогда он установил, что целостность во времени, к примеру, мелодии есть постоянная смена одних «теперь» другими «теперь» при удержании предыдущего звука. Операцию удержания Гуссерль назвал **ретенцией**. При схватывании целостности мелодии создается континуум ретенций (без этого мелодия распалась бы на несвязанные отдельные элементы). Ретенция — первичная память. Симметрично ей существует **протенция** — открытость сознания, готовность воспринимать.

Структура «ретенция-протенция» — один из моментов, создающих темпоральное единство самости. Она дополняется обычной памятью. Впрочем, память тоже содержит описанную структуру удержания — мы можем припоминать прошлое, восстанавливая его фаза за фазой, как бы заново переживая во времени. Само воспоминание возникает пассивно и спонтанно. Прошлое превращается в актуальный поток сознания, который воспринимается непосредственно.

3. Проблема объективного мира встает для Гуссерля как проблема **Другого Я и интересубъективности**. Другой — самое чуждое, что только может быть, ибо он создает свой «смысловой мир», и тем не менее, мы находим его среди данностей нашего сознания и воспринимаем как трансцендентального субъекта, а не как объект. Для него и для меня мир оказывается един. Как это происходит?

Вопрос оказывается столь сложен потому, что другой смыслообразующий субъект никогда не дан нам непосредственно. Мы не имеем доступа к его сознанию, не знаем тех смыслов, которые продуцируются им. Чтобы выяснить, каким образом Другой дан нам именно как Другой, а не как объект, Гуссерль вновь использует понятие аппрезентации — дорисовки до целостности. Прежде всего мы воспринимаем живое тело Другого, аналогичное нашему, а затем спонтанно «дорисовываем» психологию Другого, полагая, что она «такая же, как моя». Этот процесс называется у Гуссерля **аналогизирующая аппрезентация** и опирается на свойство горизонтности. В основе аналогизирующей аппрезентации лежит **пассивный ассоциативный синтез**, тот, который определяет темпоральное единство я. В ассоциации возникает смысловая пара: если мое живое тело одушевлено и смыслообразует, то другое такое же живое тело тоже продуцирует смыслы. Возникает «единство схожести», благодаря которому мы понимаем Другого как Другого, а не как бессмысленный предмет.

Возможность понимания Другого как наделенного сознанием субъекта, возможность представлять его конкретные смыслы создается за счет изменчивости нашего опыта. Если бы наш опыт не изменялся, мы не могли бы никого понимать, кроме самих себя. Именно изменчивость опыта позволяет нам мысленно перенестись из точки «здесь» в «точку там», в центр чужой самости, как бы оказаться в положении Другого. Бытие и

сознание Другого — это мое собственное бытие и сознание в модусе «Если бы...». Таким образом, по Гуссерлю, чужой внутренний мир никогда для нас не доступен и понимается лишь по аналогии с самим собой. Поэтому воспроизведение предполагаемого сознания Другого всегда неаутентично, неточно, проблематично. Оно опосредовано «мною-сегодняшним».

Все процессы аналогии, ассоциации, понимания Другого происходят исключительно в моем собственном сознании. Почему же это внутреннее воспринимается как внешнее, как объективное? На этот вопрос Гуссерль отвечает, что интересубъективность — восприятие Другого как объективного — укоренена в более глубоких слоях сознания, нежели рефлексия, а именно — в сфере пассивного синтеза. Дорефлексивное Трансцендентальное Эго содержит такие переживания, в которых Я предполагает Ты. То есть, существует изначальная возможность для сопряжения смыслов. Высшие слои интересубъективности растут из низших.

В последний период жизни и творчества Э. Гуссерль обращается к теме кризиса европейской культуры, остро ставшей в 30-е годы. Возобладавший в Германии фашизм обратил внимание многих авторов на проблему духовного кризиса, а Гуссерлю, который подвергся гонениям со стороны фашизма, этот сюжет был лично близок. В 1935 году в Вене он читает доклад «Кризис европейского человечества и философия».

Гуссерль считает, что кризис европейского человечества связан с кризисом европейских наук. Упадок коренится в приключениях духа. Чтобы понять это, нужно раскрыть телеологический смысл европейского человечества — то есть выяснить внутреннюю духовную цель европейской истории. При этом Европа трактуется Гуссерлем не как географическое, а как духовное понятие.

Духовная цель Европы, ведущая ее к идеальному образу жизни — бесконечная идея. Бесконечная идея рождается в Древней Греции, в ее философии, и Гуссерль считает, что ни в одной стране мира — ни в Индии, ни в Китае не было аналога. Философия Древней Греции открывает идею как духовное бытие, в корне отличное от эмпирических вещей, вечное, неизменное. Продукты науки надвременны, они не портятся и обладают непреходящей истинностью. Концепция идеи создает чисто теоретическую установку сознания, когда по отношению

к практике производится «волевое эпохе». Философия создает новый, не существовавший ранее вид «практики» — критику культуры, человеческих ценностей и целей, чтобы силой универсального разума привести человечество к нормам истины во всех сферах жизни.

Однако, на путях истории европейский разум заблудился, слишком увлекшись внешним миром вещей, физических отношений, словом, объективностью. Он сделал это дважды. Первый раз — уже в Древней Греции, но великие философы — Сократ, Платон — воспрепятствовали развитию натурализма и объективизма. Второй раз разум заблудился в Новое время, предавшись изучению «объективной природы». Новое естествознание оказалось могильщиком философского разума. Галилей математизировал науку, превратил ее из сакральной дисциплины в технику счета, и из естествознания исчез всякий смысл того, что оно исследует. Дух оказался сведен к математизированной физике, которая игнорирует качества вещей и их смыслы! Современная наука теряет всякую связь с человеческой жизнью, с субъектом, а ведь именно в сознании субъекта коренится и сам «объективизм» как принцип познания. Кризис европейской культуры вытекает из этой утраты субъекта, из того, что наука занята только внешним, не понимая того, насколько «внешнее» зависит от «внутреннего». Попытка относиться к субъекту естественнонаучно не может увенчаться успехом. «Объективной науки» о духе быть не может! Дух самодостаточен и независим, к нему нельзя применять эмпирических мерок, поистине научно он может изучаться только как самодостаточный и независимый. Поэтому разум должен от наивной обращенности во-вне вернуться к самому себе. Надо начинать от собственного Я, понятого как производитель всех смыслов и значений. У европейского кризиса, считает Гуссерль, два выхода: либо ненависть к духу и варварство, либо возрождение в духе философии.

В творчестве позднего Гуссерля появляется еще одна тема, получившая впоследствии широкий резонанс в философии XX века. Это тема **«жизненного мира»**. Если в ранних работах Гуссерля волнует исключительно область теории, логика и математика, то теперь он открывает сферу повседневности, единственно-реальный, опытно воспринимаемый мир, в центре которого находится сам субъект. Все здесь сопряжено с ин-

тересами субъекта, а теоретизировать можно только находясь «внутри него». Именно здесь коренятся смыслы, которыми потом занимается теория. Жизненный мир предан нам, он переживается как целое и имеет множество открытых горизонтов. Всякая очевидность восходит к очевидности жизненного мира.

§ 6. Экзистенциализм

Экзистенциализм — возможно, наиболее популярное (наряду с психоанализом) философское течение нашего времени. Его название происходит от немецкого «existieren» и французского «exister» — существовать, и обращено не к выяснению сущности человека, а к его повседневному бытию. Экзистенциализм в противовес рационалистической философии взглянул на человека как переживающее, страдающее и трагическое существо, обладающее возможностью свободного выбора и ответственного за свои поступки. Свобода, смерть, страх, одиночество — ведущие темы экзистенциализма. К экзистенциализму относят разных авторов, никогда не составлявших цельного и единого учения. В Германии это М. Хайдеггер и К. Ясперс, во Франции Г. Марсель, А. Камю, Ж.-П. Сартр. Философы-экзистенциалисты часто прибегали к изложению своих идей в собственно-литературной форме (романы, пьесы, эссе), хотя им не была чужда и определенная философская методология — так, все они в большей или меньшей степени опираются на феноменологию Э. Гуссерля. Как духовное течение экзистенциализм просуществовал с 20-х по 70-е годы XX века.

Хайдеггер Мартин (1889—1975) — философ, сыгравший решающую роль в становлении и развитии экзистенциализма, хотя сам себя он экзистенциалистом не называл. Одна из выдающихся его работ, по сей день широко обсуждаемая в философском сообществе, увидела свет в 1927 году и называлась «Бытие и время». Эта работа, сложная и загадочная, была написана своеобразным языком, так как Хайдеггер считал современный технизированный рационалистический язык не пригодным для разговора о бытии как особом ракурсе рассмотрения действительности. Хайдеггер отказывается от традиционных философских терминов «субъект», «объект», «отражение», «противоречие», а также от слов типа «пресса, газета, радио, фильм».

Он считает их рационалистическими конструкциями, которые следует заменить «экзистенциалами» — словами-образами (Dasein — «тут-бытие» вместо «человек», Gestell — «постав» вместо «техника» и т. д.). Он также широко использует дефис, разделяющий слово (эк-зистенция) и кавычки («время», «душа» и т. п.). Речь Хайдеггера эзотерична и нуждается в истолковании. Значению применяемых им «экзистенциалов» посвящено много исследовательских работ.

Хайдеггер утверждает, что в современном мире вопрос о бытии пришел в забвение. Бытие для него — это некое непредметное начало, фундирующее весь мир вещей. Это «имманентный трансцендент». Имманентен же он потому, что мы знаем его изнутри собственной жизни, бытие не надо искать далеко, это — ближайшее для человека. Представление Хайдеггера о бытии напоминает представление немецких мистиков, в частности, Мейстера Экхарта, о «безосновной основе» всего существующего, но при этом хайдеггеровская позиция внерелигиозна. Бытие для него — не Бог, но нечто такое, что фундаментальней любого Бога. Бытие непредметно и потому неопределимо. Ему противостоит «сущее» — предметная действительность. Поэтому Хайдеггер применяет разные термины: о бытии он говорит «онтологическое», а о сущем — «онтическое». Мир — это место, где бытие и сознание взаимодействуют, сплавляются, создают амальгаму.

Первоначально, считает Хайдеггер, в период античности до появления Сократа человеческое мышление и бытие были слитны. Эту первозданную слитность Хайдеггер называет *aletheia* (алетейя) — несокрытость. Проблемы диалога мышления и бытия не существовало, бытие еще не явилось в форме предмета. Это — первая эпоха в мышлении бытия. Здесь истина бытия и бытие истины суть единство.

Вторая эпоха в мышлении бытия — от Платона до новоевропейского рационализма во главе с Декартом. Истина и бытие разделяются. Мышление становится субъектом, противостоящим объекту — предметно-сущему. Истина не является больше ядром бытия, она перемещается в высказывание, в идеальное. Мышление не только противостоит всему «объективному», но и само существует лишь в «предметном модусе» — самосознании. Бог становится «сверхпредметом», он являет собой символ опредмеченного сознания. Мышление мыслит самое себя

в виде идеального предмета. Это эпоха «метафизики» — определения человеческой сущности вне истины бытия.

Третья эпоха: диалог мышления и бытия. Представитель этой эпохи — сам Хайдеггер. Он пытается возродить мышление бытия, восстановить утраченное единство.

Однако, как нам найти бытие и понять его смысл? Хайдеггер считает, что в мире вещей есть единственное сущее, с которого можно считать смысл бытия. Это человеческая жизнь. Поэтому необходимо описать «мирскость мира».

Человеческое бытие это *Dasein* — «вот-бытие», «тут-бытие», конечное, наличное бытие. Его сущность — экзистенция — открытость, устремленность к иному, переходность. Это экстаз, выход за свои пределы. Но выход к чему? К Ничто — говорит Хайдеггер (за пределы всякого сущего, всякой предметности). Постоянный выход в Ничто сопровождается изначальным Ужасом, который всегда с нами и просьшается от любого толчка. Устремленность к Ничто — выражение нашей конечности, временности, но одновременно это вступление в истину бытия. Бытие открывает свой смысл именно через человеческую конечность, а не через «вечность» рационалистической философии. Оно по сути есть Бытие к смерти.

Существование человека в повседневном мире может быть охарактеризовано как «собственное» и «несобственное». «Несобственное бытие» — это жизнь «по типу других». Другие выступают для нас под формой предметов, глядя на них, мы начинаем и к себе так же относиться. Взгляд на личность как на предмет делает каждого заменимым. Возникает «феномен усредненности», фикция «среднего человека». Субъект — это нечто среднее — *Das Man* (*man* в немецком языке — субъект неопределенно-личных предложений: «делают», «говорят»). В «неподлинном бытии» человек полностью погружен в сущее, и он не помнит о собственной смерти, потому что его мир обезличен.

«Собственное бытие» связано с осознанием своей смертности. В смерти человек — не функция, не предмет среди предметов. Здесь он уникален, это опыт, который нельзя повторить — наисобственнейшее. *Angst* — бытийный страх, отличающийся от *Furcht* — конкретной боязни, обращает взгляд человека к будущему. Осознавший смерть — экзистирует, он — всегда впереди себя. Умирание — жизнь конечного, темпорального существа.

Хайдеггер рассматривает целостность *Dasein* как темпоральную структуру и именует ее Заботой, ибо пока человек живет в мире сущего, он всегда озабочен. Забота складывается из трех моментов:

1. Бытие-в-мире или прошлое. Бытие-в-мире Хайдеггер называет такжепадением, заброшенностью. Оно никогда не бывает «чистым». Мы находим условия своего существования уже готовыми, они определены до нас.

2. Забегание вперед — будущее. *Dasein* всегда убегает от себя, оно не равно самому себе, не заперто, открыто. Хайдеггер называет это «проект». Модификация повседневности «быть впереди себя», «предстоять смерти» становится возможной благодаря зову совести. Совесть для Хайдеггера сродни истине, она приходит к нам в молчании и открывает то, что скрыто, это призыв быть тем, что ты есть. Совесть — взывание к себе, осуществление проекта, «брошенного» мне бытием. Зов совести — это фундаментальная возможность, которая либо реализуется, либо нет.

3. Настоящее — бытие при внутримировом сущем. Настоящее — это повседневность, мир *Man*. Хайдеггер хочет преодолеть это состояние, хотя и не осуждает его, так как только из него можно прийти к бытию. Модусами повседневности являются: болтовня (пересуды), при которой говорение превращается в самоцель, а язык — в «информацию»; любопытство — интерес, не связанный с сущностью вещей, двусмысленность, которая стирает границы между подлинным и неподлинным.

Настоящее имеет дело с вещами как наличными и сподручными. «Наличные вещи» лежат в основе научного рассмотрения, так как они предполагают дистанцию, отчуждены от человека. А «сподручные» — вещи, освоенные человеком, близкие ему, это орудия ремесленника или земледельца.

Все три модуса времени составляют единство при доминировании будущего. Таковы основные идеи работы «Бытие и время».

Важное место в творчестве М. Хайдеггера занимает тема нигилизма и осмысление этого понятия в работах Ф. Ницше. Нигилизм для Хайдеггера — это судьба новоевропейского человека, он выражается в отвращении взгляда от сверхчувственного мира и полное погружение в материальные интересы и страстное целедостижение. Все становится «точкой зрения»,

субъективируется, Бог делается всего лишь человеческой «пенностью». Личностное и предметное заслоняют суть бытийно-исторической экзистенции. Хайдеггер не признает «гуманизма», при котором центральное место в мире занимает человек. Человек — это «пастух бытия». Истинный гуманизм тот, что мыслит человека из близости бытию, но во главе угла — не человек, а «историческое существо человека с его истоком в истине бытия». Истинный гуманизм не может рассматривать человека как субъекта — рациональное, волящее, хватающее, во все вторгающееся существо. Человек — не избранник бытия. Быть на земле означает для человека — строить, жить, мыслить.

В противовес рациональному нигилистическому субъекту, живущему в обезличенном и отчужденном мире, Хайдеггер рисует образ человеческого существования «на земле», когда бытие не забыто людьми. Это истинное существование — патриархальный крестьянский быт — имеет по Хайдеггеру особый опыт пространства, который осуществляется в игре четырех начал: божественного и смертного, земного и небесного. Вместительность такого пространства являются дом, храм, поле. Тут дышит почва, основа, наследуемое от предков, человек не властвует здесь над миром при помощи техники, он органичен и безвластен. Сельский труд, национальный ландшафт, почва находят естественное выражение в поэтическом языке. Это именно мир, а не «образ мира», и потому он беспредметен. «Мир мирует». Пространство открыто и не имеет границ в физическом смысле слова, не вещь относится к месту, а место — к вещи, отношения дали и близости — иные. Даль может быть ближе близкого. Пространство измеряется экзистенциальной единицей времени, которую Хайдеггер называет «путь». Здесь нет границ между внутренним и внешним, существует единое, в котором мы пребываем всегда.

Однако, современный человек живет в ином, технизированном мире, и многие работы М. Хайдеггера посвящены теме техники. Техника, по его мнению, не просто средство, а «произведение» — поэйсис (в Древней Греции поэйсис — и ремесленное изготовление, и произведение искусства). Оно есть алетейя — раскрытие потаенного. Таким образом, техника — место, где сбывается истина. Она становится пространством поставления энергии, которую могут хранить земля, вода, воздух.

Теперь не электростанция стоит на реке, а река встроена в электростанцию, Рейн — не прекрасный ландшафт, не вдохновитель поэтов, а поставщик энергии.

Добывающее производство делает все «состоящим в наличии» для дальнейшего использования. Сам человек становится «состоящим в наличии» в выражениях типа «личный состав» или «человеческий материал». Но человек, считает Хайдеггер, не причина этого «поставляющего состояния». Он сам захвачен им. Все, что выходит из потаенного в качестве «состоящего-в-наличии» Хайдеггер называет *Gestell* — «постав». Постав — собирающее начало той установки, которая заставляет человека выводить действительное из потаенности. Это — суть современной техники. Человек находится внутри сущностной сферы «поставы» и это — его миссия и судьба. Но эта миссия одновременно выступает как риск. Здесь таится опасность, что человек все перетолкует по образу «поставы»: даже Бог теряет все святое и высокое и унижается до роли простой причины. Частью «поставы» воспринимает себя и сам человек. И именно сейчас под подобного рода угрозой человек размахнулся до фигуры «господина земли»! Человек во всем видит лишь самого себя, хотя как раз сегодня он нигде с собой и не встречается. Он не в состоянии вернуться к более изначальному раскрытию потаенного и услышать голос более ранней истины.

Однако, считает Хайдеггер, в самой сущности техники должны таиться ростки спасительного. Захваченность поставлением — тоже миссия. Техника — единственная возможность обеспечения места человека в бытии, и именно из нее мы обращаемся к бытию. Сущностное осмысление техники и размежевание с ней может происходить в сфере искусства, которое родственно технике, и все же фундаментально отлично от нее.

Ведущей темой в произведениях позднего Хайдеггера является тема «бытие и язык». Хотя современность и забыла бытие, но оно продолжает жить в лоне культуры — через язык. Нужно научиться прислушиваться к языку, не навязывая ему современных конструкций, позволить ему говорить. Современность относится к языку всего лишь как к средству, орудию, это даже выразилось в отождествлении языка с частью человеческого тела. Кажется, что это что-то осязаемо-вещественное. Язык технизируется, становится средством передачи информации. На самом же деле язык — это речь, речение, ска-

вание, это — «дом бытия». Со смертью языка как речения теряется связь человека с бытием, иссякает живой источник культуры. Это огромная опасность. Вот почему так важна задача слышать подлинный голос бытия, возрождать подлинный язык. Однако где слышна подлинная речь? Хайдеггер ищет ее в корнях слов и давно умерших языках, а также в произведениях великих поэтов. Из древних это Софокл, из новых — Гёльдерлин, Рильке.

Для Хайдеггера бытие — суть разговор, причем это суть один разговор, так как в существенном слове открыто одно и то же. Событие появления Разговора и явления Богов и мира — одновременны. Но Богов именуют Поэты, они устанавливают бытие посредством слова. Бытие и сущность вещей никогда не выводятся из наличного, они должны быть свободно сотворены и даримы. Такое дарение — сказ Поэта. Поэт стоит между Богами и людьми. Язык поэтов допонятийный и надпонятийный, он не подвластен «метафизике».

Ясперс Карл (1883—1969) известный немецкий философ-экзистенциалист. После окончания медицинского факультета Гейдельбергского университета работал ассистентом психиатрической клиники. Степень доктора медицины получил в 1909 году, а в 1916 году становится профессором психологии вышеупомянутого университета. С 1921 года Ясперс профессор философии. С 1937 по 1945 год был отстранен от преподавательской деятельности, возобновить которую удалось лишь после разгрома нацизма. С 1947 года Ясперс преподает в Базельском университете.

Первой большой работой К. Ясперса стала «Всеобщая психопатология» (1913). В 1919 году им был издан еще один плод многолетнего труда «Психология мировоззрений». В 1931—1932 годах вышло трехтомное сочинение «Философия», над которым автор работал свыше десяти лет. Затем появились работы «Об истине» (1947), «Истоки истории и ее цель» (1948), «Философская вера» (1948).

В 1969 году на русском языке была опубликована работа К. Ясперса «Куда движется ФРГ?». А в 1991 году вышел в свет сборник «Смысл и назначение истории», в который вошли три книги: «Истоки истории и ее смысл», «Философская вера», «Духовная ситуация эпохи», объединенные темой судеб духовности в кризисную эпоху.

Для того чтобы вернуть современному человечеству его, все более и более утрачиваемые, смысложизненные ориентиры, Ясперс проповедует необходимость философии нового типа — экзистенциальной философии. Важность и необходимость последней объясняется новой манерой выражения — окрашенной личной интонацией формой выражения, свидетельствующей о том, что философия не есть чисто предметное знание, ибо невозможно полное отвлечение от внутреннего мира самого философствующего.

Именно с этих позиций К. Ясперс решает многие философские проблемы, главной из которых, в конце концов, оказывается человек и история как изначальное измерение человеческого бытия.

Как и многие другие представители экзистенциальной философии, Ясперс выступает против всякого субстанциализма в понимании человека и истории. Он отказывается признать наличие в человеке некоторой неизменной природы, подчеркивая тем самым неклассичность своего теоретизирования и расхождение с западной философией Нового времени. Вместе с тем в философии Ясперса сохраняется претензия на создание универсальной картины человеческого существования и постижение смысла истории.

Ясперс не был сторонником так называемых «исторических циклов» (О. Шпенглер) или «культурно-исторических типов» (Н. Я. Данилевский). Он выступал и против понимания мировой истории как хаотического скопления случайных событий, полемизируя в данном случае с картиной мировой истории, представленной М. Вебером. Везде и всегда он настаивал на единстве всемирно-исторического процесса. Он утверждал, что задача философии истории решается в поисках этого единства, этого смысла, структуры мировой истории, а она может быть связана только с человечеством в целом.

Однако для Ясперса, постоянно подчеркивающего, что человечество имеет единое происхождение и единый путь развития, мучительно трудным оказывается поиск основы этого единства. В век, когда ни наука, ни религия не пользуются безоговорочным доверием, основой этого единства, полагает Ясперс, может стать лишь «философская вера», черпающая свои истины из библейской религии.

Христианская трактовка истории неприемлема для филосо-

фа-экзистенциалиста, поскольку для верующего христианина история обладает единством и гуманистическим содержанием благодаря явлению Христа, символизирующему слияние божественного и человеческого. При таком толковании вера становится основой любых философско-исторических конструкций смысла человечества, закономерно порождая поиски единого начала, субстанции этого процесса, — доступной рациональному описанию и философскому препарированию. Пример тому — вся питаемая эсхатологической мифологией христианства европейская философия истории.

Желая освободиться от самого имени «христианская религия», скомпрометировавшего себя нетерпимостью по отношению к инакомыслящим, неспособностью общения с другими религиями, Ясперс ратует за «библейскую религию», обозначая этим то общее, что находит в иудаизме, христианстве и исламе, представляющемся ему в виде проповеди единства человеческого рода, единой духовной связи. При этом философ особо подчеркивает, что речь идет не вообще о христианстве, а лишь о христианстве с «догматическим содержанием».

Будучи противником любой завершенности и догматизма, Ясперс критикует притязания на исключительность, свойственные любой вере. Он выступает сторонником библейской религии, так как только ее считает всеобъемлющим историческим пространством, из которого каждое вероисповедание извлекает нужное ему содержание. Такая возможность обусловлена отсутствием в библейской религии учения в целом и тем, что она не дает «ничего завершенного».

Отказываясь видеть ось мировой истории в явлении Христа и ратая за радикально иной пункт для поиска ее единства, Ясперс вместе с тем совсем не против веры как основы понимания смысла истории. Несмотря на то, считает он, что мировые религии не смогли предложить общей для всех веры, таковая все же имеется. Это — философская вера. Ясперс убежден, что именно она призвана служить основой единства человечества. Время ее рождения он называет искомой осью мировой истории — «осевой эпохой» («осевое время», «осевой период»).

Осевое время, Ясперс называет временем одухотворенности, эпохой пробуждения духа, когда появляется человек такого типа, который сохранился и по сей день. Главной осо-

бенностью «осевой эпохи» является то, что она кладет конец непосредственному отношению человека к миру и к самому себе. Человек сознает свои границы, свое бессилие «перед последними вопросами бытия» — смертностью, хрупкостью своего существования. Все эти вопросы перерастают в один общий — о смысле бытия. Человеческое существование в качестве истории становится с этого момента предметом размышлений.

Согласно концепции Ясперса, философия, приходя на смену мифологии, не приводит при этом к демифологизации, не несет утраты смысла человеческого существования. Происходит это потому, что допускается существование бытия трансцендентного мысли. Именно оно и становится предметом незнания, а следовательно, веры, поскольку незнание для Ясперса выступает не субъективным показателем бессилия человеческого ума, а объективным свидетелем наличия особого рода бытия трансценденции.

Осевой период — факт общезначимый для всего человечества. Ясперс не разделяет европоцентристскую концепцию происхождения философии. Становление философии он рассматривает как единое духовное движение, совершающееся «самостоятельно» и «независимо» в Индии, Китае, Европе. Тройкая историческая модификация в проявлении осевого времени служит, по его мнению, подтверждением духовного единства человечества и вместе с тем является, выражением призыва к «безграничной коммуникации» — способности видеть и понимать других с целью уяснения самого себя и преодоления узости замкнутой в себе историчности.

«Философская вера», по Ясперсу, есть вера в «коммуникацию». Она невозможна без полной готовности к коммуникации, так как истину, которую человек теряет в одиночестве и своелюбии, можно найти, установив связь между людьми, осуществив «подлинные отношения» или «экзистенциальную коммуникацию». Вступление в подлинную коммуникацию возможно только в том случае, когда человек как бы разрывает свои социальные связи и отношения, мешающие установлению коммуникации, основанной на взаимной любви и безграничном доверии.

Очевидно, что экзистенциальная коммуникация в филосо-

фии Ясперса служит своеобразным заменителем религиозного общения, а потребность в духовном общении перед лицом бога предстает как потребность коммуникации перед лицом трансценденции.

Как и многие другие теологи и философы Ясперс пытался решить задачу рационального обоснования веры. Философская вера, утверждал он, потому и вера, что существование трансцендентного не может быть доказано с помощью положительных аргументов разума, но она потому и философская, что все-таки предполагает знание о трансценденции, подтверждаемое отрицательными аргументами разума. Именно поэтому философская вера, как ее мыслит Ясперс, находится как бы на границе между верой религиозной и научным знанием. Трансценденция же и есть тот предмет, по отношению к которому вера и знание совпадают.

В самом завершенном научном знании, считает Ясперс, достигается только незнание и в незнании осуществляется «трансцендирование с помощью специфических философских методов». Отсюда и вытекает мысль Ясперса о философии как «осознании незнания», поскольку, полагает он, натолкнувшись на границы своего мышления, осознав его конечность, человек в незнании постигает свое бытие. Это происходит в экзистенциальном акте веры.

Итак, в соответствии с рассуждениями Ясперса, предметом философской веры является такая реальность, наличие которой хотя и признается, однако признается и то, что о ней не может быть получено рациональное знание, а только знание в форме «осознанного незнания». Вне сферы ограниченных возможностей научного познания лежат ответы, как полагает Ясперс, на все «экзистенциальные вопросы». Беспомощно рациональное познание и в отношении трансцендентной сферы.

Бытие в целом, человек, а также «последние вопросы» — о мире, о душе, Боге, являясь недоступными науке, все же не являются неразрешимыми вообще. Их можно разрешить с помощью веры, ибо лишь вера постигает то, что лежит за пределами знания, и через отношение к трансценденции «может осуществить человек свое подлинное бытие». При этом философия мыслится Ясперсом как особый вид познания, в котором, однако, познавательная функция не имеет никакой ценности, а поэтому он считает философскую истину экзистенци

альной, то есть неповторимой и однократной. Она не имеет общезначимого и принудительного характера как наука, и поэтому не приводит ни к каким результатам.

Согласно Ясперсу философствование означает не обладание истиной, а ее поиск, в противном случае она впала бы в догматизм, то есть давала бы окончательное, завершенное, азбучное знание. Этого не случается как раз потому, что философствование означает для Ясперса «быть в пути». Это — особый метод — «трансцендирование поверх предметного», ибо в конечном счете целое, мир, бытие вроде бы как и не есть предмет философии, поскольку эти понятия не означают предмета.

Вводя понятие философской веры как своего рода противоядие против «окончательных рационалистических утопий», Ясперс, тем самым, полагает, что на все вопросы, выступающие в качестве предмета философской веры, последняя никогда не может дать окончательного ответа. В итоге, в концепции Ясперса постулатом философской веры становится и сама философская вера, поскольку, считает он, можно лишь сообща знать о действительности универсального преобразования человечества в осевое время, но совершенно недоступны познанию причины этого преобразования. Постулатом философской веры становится и духовное единство человечества, питаемое из таинственного трансцендентного источника.

Все рассуждения Ясперса относительно человека, человечества и всемирно-исторического процесса проистекают из одного наиболее общего и весьма показательного утверждения. «В наши дни преодолевается то отношение к истории, которое видело в ней обозримое целое. Нет такого завершенного целостного понимания истории, в которое вошли бы и мы. Мы находимся внутри не завершенной, а лишь возможной, постоянно распадающейся обители исторической целостности»*.

Эта наиболее общая посылка нашла свое отражение и во взгляде на периодизацию всемирно-исторического процесса. Признавая, что структурирование истории ведет к грубым упрощениям, Ясперс все же не может обойтись без подобного структурирования, и потому, бросая взгляд на историю человечества, делит ее на три последовательно сменяющиеся фазы: доисторию, историю, мировую историю.

* Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 272.

Критерием данной периодизации становится степень осознания человеком бытия в целом, самого себя и своих границ или же «наличие осознания ситуации». Доистория, по мнению Ясперса, не являясь историей в духовном смысле, остается лишь потоком различных изменений, а также этапом, о котором вряд ли возможно достоверное знание. История возникает там, где есть осознание истории, традиции, осмысление происходящих событий. Что касается мировой истории, то она начинается с момента осознания современной ситуации как универсальной. Точкой ее отсчета, по мнению Ясперса, может быть возникшее уже в настоящее время глобальное единство мира.

Доистория и мировая история в данной схеме выступают как истоки и цель истории, которые нельзя «ни представить», «ни примыслить». Между истоками и целью собственно и совершается история.

Создавая свою схему истории, Ясперс хотел видеть ее наиболее соответствующей требованиям открытости. Он акцентирует внимание на том, что в своем изображении мировой истории лишь пытался обрести историческое единство посредством общего для всего человечества осевого времени, стремясь при этом к «безграничной» открытости будущего и краткости начала.

Итак, в своих построениях К. Ясперс выступает «ниспровергателем» метафизики, всякой догматической философии, всякой завершенной философской системы, и считает свое учение не философией вещей, а философией личности, вскрывающей смысл человеческого существования, его подлинное бытие — экзистенцию. Исходя из собственной трактовки человеческого существования в мире, делая его отправным пунктом понимания «истоков» и «цели» истории, Ясперс предлагает свое видение единства всемирной истории, ее гуманистического смыслового содержания, балансируя при этом на грани «понимающей» установки и схемосозидания хода общественного развития.

Сартр Жан-Поль (1905—1980) — французский философ, беллетрист, политический деятель. Его главный теоретический труд «Бытие и ничто» (1943). Сартром написаны роман «Тошнота», автобиографическая повесть «Слова», множество рассказов и пьес. В своей методологии Сартр опирается на феноменологические представления гуссерлианства, но не при-

знает «трансцендентальной субъективности», которой пытается достичь Гуссерль, потому что считает ее умственной конструкцией.

Человеческая реальность, считает Сартр, совершенно уникальна и не сопоставима ни с чем. Это реальность смысловая, реальность сознания. Ее возникновение — абсолютное событие, к которому не применимы никакие причинные объяснения.

Человеческая реальность — ничто, дыра в недрах бытия. Бытие же являет собой сплошную нерасчлененность. Это «в-себе-событие» инертно и вневременно, оно просто есть, наличествует и потому абсурдно и фактично. Человек испытывает тошноту перед этой бесформенной массой. И только человеческое сознание — не объект среди объектов, не предмет, и о нем никогда не скажешь «вот оно». Оно только что было или вот-вот будет (мы почти всегда имеем дело лишь со следами сознания). Сознание — живое противоречие, перелив, «декомпрессия бытия», пустота. Но это пустота, наполненная красками и смыслами. Способ существования сознания — неантизация: отрицание всякой определенности извне, всякой детерминации. При этом сознание по Сартру не есть духовная субстанция, «я» или субъект — все это конструкции, иллюзии. Сознание — безличный, а-refлексивный поток свободных актов. Человек не обладает как предмет некоей предзаданной сущностью, он прежде всего — существование, экзистенция, проект. Эта «проективная» природа человека находит яркое выражение в его «фундаментальном проекте».

Злая человеческая судьба состоит в том, что в нем едины **бытие и ничто**. Будучи ничто, человек стремится к позитивности, хочет стать «настоящим бытием», но никогда не может сделать этого. Сознание пусто, оно — «недостаток» и все свое содержание черпает из бытия. Получается, что у человека нет устойчивого ядра, но есть жажда полноты существования. «Фундаментальный проект» — это иллюзия, что для человека возможно стать «бытием-в-себе», сохранив при этом свободу и сознание. «Человек есть бытие, которое проектирует быть Богом». Но это неосуществимо. Потому человек для Сартра — «бесплодная страсть». Иллюзия «фундаментального проекта» должна быть разоблачена как и все другие иллюзии.

Человеку не стать Богом, но он свободен сам созидать свою

сущность, потому что, как мы уже отметили, изначально дан себе только как существование. Он не завершен подобно вещи, и сам делает из себя то, чем является: честного или подлеца, труса или героя. Экзистенция (существование) человека, благодаря сознанию свободна от любых детерминаций. В своем внутреннем мире, полагает Сартр, мы не зависим ни от общества, ни от других людей, ни от моральных и религиозных установлений, ни даже от собственного прошлого. Эта независимость — результат способности сознания все отрицать и освобождаться от всякого внешнего влияния.

Сознание эксталично, оно стремится за пределы любого наличного состояния. Каждый акт выбора происходит «в пустоте», с нуля, как если бы на нас не влияли ни полученное воспитание, ни ценностные установки, ни давление обстоятельств, ни боль, ни угрозы. Неантизации подвергается и всякий внешний, и всякий внутренний результат. Прошлое мертво, оно не определяет настоящего, которое всегда — выбор.

В любой ситуации человек может сказать «нет». Эти слова имели особое звучание во Франции сороковых годов, так как были написаны во время фашистской оккупации, а Сартр активно участвовал в движении Сопротивления.

Свободный выбор — удел каждого человека. Человек, по Сартру, обречен на свободу. Он выбирает неизбежно даже тогда, когда не хочет выбирать. В поведенческом и нравственном выборе, согласно Сартру, участвует не ясное рефлексивное сознание человека, а некие дорефлексивные пласты его внутреннего мира. Человек выбирает не умом, а целостностью своего «я», и выбор его реализуется в поступке. В работе «Экзистенциализм — это гуманизм» Сартр приводит пример некоего молодого человека, который не знает, пойти ли ему защищать родину от оккупантов или остаться с матерью, для которой он — единственная опора. Он колеблется между ценностями прямого служения близкому человеку и ратным трудом для общего дела, о котором неизвестно, принесет ли этот труд пользу. Сартр подчеркивает, что никакая писаная мораль не может дать здесь ответа. То же христианство призывает нас возлюбить ближнего, но кто в данном случае «ближний» — воины, сражающиеся за освобождение родины, или мать? Конечно, молодой человек может обратиться к кому-нибудь за советом. Например, к священнику. Но ответ он получит в зависимости от того, к ка-

кому священнику пойдет. Если он пойдет к тому священнику, что сражается в рядах Сопротивления, то получит один ответ, а если к священнику-коллаборационисту — то совсем другой. Так что практически, выбирая советчика, выбор он все равно делает сам.

Пока мы не поступаем, мы не знаем, каковы мы на самом деле. Только поведение говорит человеку о его истинных качествах. Даже чувства, на которые пытается сослаться человек при выборе, есть порождение поступка, который мы совершаем. В этом смысле Сартр игнорирует проблему мотивов, внутреннего состояния души. Он считает его несущественным, разделяя прагматическое представление о морали, в соответствии с которым мы судим о человеке по следствиям его дел, а не по его замыслам.

Сартр не верит в Бога, он повторяет вслед за Ницше, что «Бог умер», и потому человек в его представлении не может опереться на божественную помощь, списать свои деяния на веления всевышнего или вымолить у него прощение. Если Бога нет, то все дозволено. И из этого «все» человек выбирает свой поступок на собственный страх и риск. Он не может опереться на людей, потому что каждый — свободен, и на них не обопрешься. Поэтому индивид выбирает в одиночку, без гарантий и без надежды на успех. При этом, однако, полагает Сартр, всякий раз при выборе мы считаем, что выбираем добро, и при том — добро для всего человечества («если я женюсь, значит считаю, что семья — благо для каждого из людей» и т. п.).

Поскольку моральные ценности, существующие в обществе, не указ свободному от всего человеку, он волен ориентироваться на те, которые «изобретет» сам. В принципе, как уже сказано, дозволено все. Пьесы Сартра полны людей-титанов, сокрушающих направо и налево, в полной уверенности, что они свободны действовать по собственному произволу. Фактически, есть лишь одна добродетель, которую Сартр «официально» признает. Это честность. Никто, считает Сартр, не должен пытаться переложить ответственность за свои поступки на другого человека или на обстоятельства. Человек совершенно свободен выбирать, но за свой выбор он отвечает полностью. Разумеется, он отвечает за него не перед обществом, не перед высшими силами, которых нет, а только перед самим собой. Он должен знать, что лично расплатится за всякий свой поступок. Самые

низкие люди те, кто считает, что к тому или иному поведению их принудили. Их Сартр презирает.

В вопросе ответственности за свое поведение Сартр выступает как ригорист, он крайне требователен и суров, когда говорит об отсутствии всякого оправдания, настаивает на том, что посторонних «виноватых» никогда нет.

Поскольку Сартр считает, что человек — это проект, он всегда открыт будущему, постольку завтра мы можем быть не такими как сегодня. Тот, кто вчера был трусом, сегодня может стать храбрецом: человек сам созидает себя.

Сартр говорит о том, что человек часто не выдерживает бремени свободы, он страшится ее, именно поэтому он впадает в самообман, в «дурную веру», что все каузально обусловлено. Кроме того бежать от выбора и ответственности человеку помогают его... чувства! Здесь Сартр впадает в некоторого рода разоблачительский пафос. Он говорит, что чувства магичны, это значит, при их помощи можно, изменив мир, избежать поступка, за который пришлось бы отвечать. Человек сознательно «бежит» в страх, в обморок, разыгрывает истерику. Чувства порождают реакции, не соответствующие ситуации, реакции избегания поступка. Эмоции — это игра, но игра, в которую мы верим. Так, если на вас идет хищное животное, а у вас подкашиваются ноги и вы теряете сознание, то это — не адаптивное поведение, а попытка колдовским образом удалить хищника, просто не видя его. Это отрицание, «уничтожение» опасности без реального физического влияния на объект. Радость — это тоже магическое поведение. Так мужчина, которому женщина сказала, что она любит его, пускается в пляс. Он магически предвосхищает этим реальное обладание, отказываясь в этот момент от того сложного и осторожного поведения, которое реально необходимо, чтобы заслужить любовь и увеличить ее. Эмоции — это один из способов, которым сознание понимает свое «бытие-в-мире», и в то же время — это путь самообмана, хитрости, уловка для избегания ответственности.

В своих работах Сартр излагает довольно пессимистическую и мрачную концепцию человеческого общения, при этом он использует термины «я» и «Другой» (Другие). Другие — это препятствие к тому, чтобы я стал полнотой бытия. Другой способен рассматривать меня не как свободное сознание, а как вещь среди вещей. Даже взгляд Другого делает меня объектом, ли-

пает меня моей свободой. Более того, он вообще владеет тайной моего «я», потому что сам я себя не вижу, меня создает объективный взгляд Другого. Нужно превзойти «трансцендентность» (внеположенность мне) Другого и поглотить ее, не теряя, однако, ее субъективной специфики.

Конфликтный и противоречивый характер человеческих взаимоотношений Сартр рассматривает на примере любви. По Сартру суть проекта любви — в борьбе, в конкурентных отношениях между любящими. Каждый хочет обладать не телом Другого, но его душой, его субъективностью, а значит — свободой. Овладевать душой любимого через силу, власть или с помощью приворотного снадобья нет смысла — если любимый превратился в марионетку, то любящий остался в одиночестве. В любви мы хотим сохранить свободу Другого, но так, чтобы она сама по своей охоте играла роль страстной одержимости. Свободное решение любить меня должно свободно воспроизводиться, делая меня полнотой бытия. Тогда мое существование обосновано и оправдано. Но того же самого Другой хочет от меня. Любовь — это такое слияние сознаний, при котором каждое сохраняет свою инаковость, чтобы быть основанием для другого. Каждый из любящих хочет, по Сартру, найти в любимом основание для своего бытия, для его полноты и абсолютности.

Однако, ничего не получается. Каждый должен сам поддерживать свое бытие и утверждать себя, потому что любовь разрушима трояким образом. Во-первых, чем больше меня любят, тем больше я утрачиваю свое бытие, потому что должен быть субъективностью, обеспечивающей объектность Другого — удовлетворять его желание быть любимым. Во-вторых, всегда возможно пробуждение Другого от его влюбленности в меня, и тогда я вместо абсолютного объекта становлюсь «вещью среди вещей», одним из многих, только средством для других целей. В-третьих, взгляд других людей разрушает абсолютность любви, делает ее относительной. Таким образом, мы не способны получить в любви то, чего желаем — возможности превзойти Другого, сохранив его свободу, и стать абсолютным бытием, не теряя свой субъективности.

Но если мы не решаем этой проблемы в любви, то, быть может, ее можно разрешить в ненависти? В ненависти мы отказываемся от единения с Другим. «Ад — это Другие». Нена-

висть хочет уничтожить Другого как преследующую меня трансцендентность. Но ненависть — тоже неудача. Уничтожая Другого в настоящем, она не может уничтожить его в прошлом. Бытие-Другого становится большим измерением моего существования. Кто некогда «был-для-Другого», тот отравлен этим до конца дней...

Жан-Поль Сартр широко высказывался по эстетическим вопросам. Его эстетические воззрения прошли два этапа. Первый этап можно назвать «эскапистской теорией художественного творчества». Эта теория развивалась Сартром в работах конца 30-х — начала 40-х гг. «Воображение», «Воображаемое», «Очерк теории эмоций». В них он высказывает мысль о том, что произведение искусства есть ирреальное. Образ предмета — результат смысловой активности субъекта, эмоции — магический мир. Поэтому художник создает лишь материальный аналог своего замысла, который время от времени посещается ирреальным — воображением зрителя. Эстетическое восприятие подобно сновидению, а возвращение к действительности связано с тошнотворным отвращением к реальному миру. Эстетическое и этическое — вещи несовместимые, так как эстетическое не имеет отношения к реальному поведению человека.

Второй этап в эстетических взглядах Сартра можно помечать послевоенным периодом. В 1948 году выходит его статья «Что такое литература?», где излагается ангажированная модель литературного творчества. Под ангажированностью понимается вовлеченность, ответственность художника, его сопричастность проблемам эпохи. Сартр считает, что возможность вовлеченности принципиально различна для поэта, живописца, музыканта и скульптора с одной стороны, и для прозаика — с другой. Краски, формы и звуки не являются знаками, они не составляют языка и не отсылают нас к чему-то «за собой». Художник конкретен, мы видим на полотне не «тревожное небо», а саму овеществленную тревожность. Так же и поэт. Для него слова — самоценны, они вещи, а не знаки. Поэта интересует собственная реальность слов, и они для него — не инструменты, потому поэт и не может быть ангажирован.

Но писатель, прозаик — человек говорящий, слова для него — знаки, инструменты, его клешни, щупальца, оптические прицелы. Здесь нет бескорыстного созерцания слова. Сами

слова не столь уж важны, главное с помощью слов обнажить для других некую ситуацию, с тем, чтобы изменить ее. Потому прозаика всегда можно спросить: «С какой целью ты пишешь?» «Каков твой проект изменения?». Слова — заряженные пистолеты, говорящий — стреляет. И если писатель умалчивает какой-то момент жизни, мы вправе спросить, почему он это делает. В этом смысле «чистое искусство» — пустое искусство. Писать — значит действовать.

Глава 8. Религиозная философия Запада конца XIX — начала XX в.

Под определение религиозной философии обычно попадают такие философские школы, как персонализм (П. Шиллинг, М. Бубер, Э. Мунье, Д. Райт, М. Шелер и др.), христианский эволюционизм (Тейяр де Шарден), неопротестантизм (Э. Трельч, А. Харнак, П. Тиллих, Р. Бультман и др.) и неотомизм (Ш. Маритен, Э. Жильсон, Р. Гвардини, Д. фон Гильдебранд и др.)

Религиозная философия уже по определению сопрягает все проблемы с учением о Боге как современном бытии, Боге как всей реальности, чья свободная воля прослеживается в истории и в культуре. Проблемы развития гуманизма связаны с историей развития христианской религии. Все вопросы этики, эстетики, космологии просматриваются через призму христианского учения. Большую роль играют в религиозной философии проблемы сочетания веры и разума, науки и религии, возможности синтеза философии, теологии и науки при определяющем влиянии теологии.

Центральная проблема современной религиозной философии — проблема человека. Как относится человек к Богу? Какова миссия человека в истории, в чем смысл бытия человека? В чем смысл скорби, зла, смерти — явлений, которые, несмотря на прогресс, так распространены? Рассуждая о смысле жизни современного человека и путях развития общества и общественном прогрессе, католические философы задают вопросы: «К чему победы, кушленные такой дорогой ценой? Что может

дать человек обществу и требовать от него?». Папа Иоанн Павел II в одной из своих «энциклик» (посланий) наметил путь обновления современной религиозной философии как уход от абстрактных учений о человеке и обращение к изучению «целостной динамики жизни и цивилизации». Человеку надо показать вечные ценности и ценности вновь появившиеся, помочь их правильно понять и синтезировать. Такой подход к задачам философии сделал религиозно-философские доктрины популярными в XX веке.

Основной предмет исследования в **персонализме** — творческая субъективность человека. Объяснить ее можно только через ее причастность к Богу. Человек всегда личность — Персона. Его суть — в его душе. Душа человека фокусирует в себе космическую энергию. Душа самостоятельна и самонаправляется. Люди живут разобщенно и впадают в крайность эгоизма. Другая крайность — коллективизм, где личность нивелируется, растворяется в массе. Персоналитический подход позволяет уйти от названных крайностей, выявить истинную сущность человека и возродить его индивидуальность. Путь к индивидуальности лежит через понимание себя как неповторимой уникальной субъективности. История и общество развиваются через личность человека. Основные проблемы персонализма — это вопросы свободы и нравственного воспитания человека. Если личность стремится к Богу, или, что то же самое, к добру и совершенству, она находится на правильном пути. Моральное самосовершенствование, правильное нравственное и религиозное воспитание ведут к обществу гармонии личностей. Личность становится персоной в процессе коммуникации, как «вовлечение» людей в преобразование мира.

Основные вопросы **неопротестантских** философов — это вопросы о познаваемости Бога и своеобразия христианской веры. Но познание Бога связано с познанием себя. Поэтому учение о Боге выступает в форме учения о человеке. Человек может существовать как «подлинный» — верующий, и «неподлинный» — неверующий человек. Неверующий человек находится в «видимом мире», его жизнь тревожна, проникнута страхом. Вывести из состояния страха и тревоги может только религия. Религия оставляет человека наедине с Богом и, тем самым, приобщает его к высшему миру. Важная задача неопротестантизма — создать теологию культуры, которая с позиции религии объяс-

няла бы все явления жизни. Ведь Бог пребывает в мире как его первооснова и глубина. Бог не над миром, не вне мира и не в частном бытии человека. Изучение культуры и истории показывают нам Бога как первооснову всего существующего.

Наиболее влиятельная религиозно-философская школа — **неотомизм**. Его теоретический фундамент составляет учение Фомы Аквинского.

Главные принципы философии Фомы сохранились без изменения. Это идея гармонического единства веры и знания, религии и науки, признание ценностей двух истин: истины разума и истины веры, и мысль о превалировании теологии над философией. Здесь, в томистской доктрине, происходит синтез материализма и идеализма, синтез сциентических и антропологических учений современности. Основная проблема томизма — доказательство бытия Бога и понимания места Бога в Мире, была дополнена проблемой бытия человека. Неотомисты создали новый образ человека, который творит свой культурно-исторический мир, побуждаемый к этому божественным Творцом универсума. Человек — основной элемент бытия, через него проходит история, ведущая к высшему состоянию развития общества, «граду Божьему». История имеет гуманный смысл и назначение. Общество может прийти к состоянию непохожему не все известные. Это будет состояние высшее, чем капитализм и коммунизм, и т. д. Это будет общество, основанное на высших религиозно-нравственных ценностях.

§ 1. М. Шелер

Шелер Макс (1874—1928) — родился в Германии, учился в Мюнхене, Берлине, Йене, затем преподавал философию в Кельне, а в 1928 году заведовал кафедрой университета во Франкфурте-на-Майне. Основные работы Шелера: «Формализм в этике и материальная этика ценностей» (1913—1916), «Феноменология и теория познания» (1913—1914), «Положение человека в космосе» (1928), «Формы знания и общество» (1926) и др.

Шелер полагал, что личность нельзя понять исходя из ее разумности или актов ее воли. Дело в том, что разум и деятельность у людей при всем разнообразии слишком идентичны. Определение личности через разум обезличивает человека. Значит, личность полнее определяется присущими только ей эмоци-

ями духа, чувствами, предпочтениями, любовью и ненавистью. Эти эмоции мало связаны с разумом. Они относятся к так называемой «логике сердца». Таким образом, человек уникален — «персонален». Человек — персона. Конкретен, открыт для мира и обладает миром. Основанием отношений людей должна быть «симпатия». В основе «симпатии» лежит чувство любви. Любовь к природе, личности, Богу не знает границ и преодолевает все барьеры. Человек интуитивно признает наличие абсолютного существа (Бога), он верит в божественную благодать как высшую ценность своего бытия. Ценности людей разные. Интуитивно они делятся на «чувственные» (радость — наказание, удовольствие, боль), «гражданские» (полезные, вредные), «культурные» и среди них ценности познания — «спекулятивные». И главные — религиозные ценности (священное, мирское). Этим ценностям соответствуют различные типы людей, принимающих их за основу: «Весельчак», «Техник», и самые высокие — «Мудрец» и «Святой».

Религиозные ценности предшествуют культуре и определяют последнюю. Таким образом, религия первична по отношению к философии, искусству, науке. Религиозное знание (знание о спасении души и Высшем существе) важнее всех других форм знания (научного и технического в том числе). Главную задачу своей философской антропологии Шелер мыслил как ответ на вопрос — «Что есть человек?» Ответом на этот вопрос была вся философская система мыслителя. Человек — это «порыв и дух». В человеке сталкиваются начала мертвой материи, безудержного потока жизни (в том числе жизни самого человека и общества) — «Порыв»; и высшие, идеальные, эмоционально-ценностные формы личностных измерений духа и измерения культуры — «Дух». Основные определения человека как духовного существа связаны со свободой, независимостью от опосредованного инстинктами собственного интеллекта, выходом к «божественной благодати». Притом, человек не просто творение Бога, но и «партнер», «соавтор» великого синтеза «порыва и духа». Человеческий дух способен к «дистанции», т. е. к отрыву от конкретной действительности, отрешению от наличного бытия, от «среды». Эту способность возноситься в царство чистых сущностей, пропускать в основу бытия, Шелер считает главной и определяющей (функционирующей) способностью человека, обусловившей центральное положение человека в космосе.

§ 2. Д. Гильдебранд

Гильдебранд Дитрих фон (1889—1977) — немецкий философ и католический богослов, изучал философию в Мюнхенском университете, затем в Геттингене, где учился у Гуссерля, работал и дружил с Максом Шелером. После прихода к власти нацистов Гильдебранд бежал из Германии сначала в Швейцарию, затем в Америку, где работал профессором в университете Фордхэма в Нью-Йорке. Теологические и философские труды Гильдебранда получили всемирную признательность. Папа Пий XII назвал его «доктором церкви XX столетия». Основные работы Гильдебранда: «Литургия и личность» (1933), «Преображение во Христе» (1933), «Христианская этика» (1959), «Что такое философия» (1976).

Личность человека уникальна потому, что он «мир в себе». Персональное бытие является высшей ступенью действительности. Из сущности духовной личности, считает Гильдебранд, которую мы видим в человеке, следует, что высшее бытие — Бог тоже должен быть Личностью. Поскольку личность «самостоятельна», никакие сообщества людей (государства, партии, расы и т. п.) не должны подавлять личность, стоять «над» человеком. Только церковь стоит выше личности, поскольку является единственной организацией, ставящей целью освящение человека и его вечное спасение. Опираясь на положение Августина Блаженного о том, что Бог создал человека «для себя», Гильдебранд утверждал, что смысл существования человек должен искать в религии, в Боге. Только передавая себя Богу, человек может стать совершенной личностью. Гильдебранд строит оригинальную систему ценностей. Есть иерархия онтологических ценностей, ценностей существования. Например, камень менее ценен, чем живые растения, а растение менее ценно, чем животное и т. д. Есть ценности интеллектуальные, эстетические и др. Главные ценности человека — этические и религиозные. Все ценности требуют «ответа» на них со стороны человека (любви, восхищения, стремления к добру, воли к осуществлению ценностей).

Гильдебранд пытается по-новому обосновать возможность познания абсолютно достоверных (априорных) истин. Он считает, что опыт бывает не только чувственный, но и «фундаментальный опыт», основанный на интеллектуальной интуиции, «Фундаментальный опыт» проникает посредством интуиции в

сущность человеческой личности, справедливости, добра и зла. Тем самым философия способна понять эти важнейшие феномены. Философия указывает путь рациональной теологии. Знание о Боге возможно, хотя Бог находится вне времени. Истина тоже находится вне времени, но постигается философией, следовательно, и сущность божественного может быть постигнута теологией. Согласно Гильдебранду, философия чрезвычайно важна, т. к. ее главная задача — «создание духовного космоса. Ее функциональные истины должны служить каркасом общественной жизни, искусства, поэзии, всей культуры и, отсюда, формировать жизнь отдельного человека».

§ 3. Э. Трельч

Трельч Эрнст (1865—1923) — немецкий философ и протестантский теолог, историк религии, социолог. Трельч учился в Берлине и Геттингене у А. Ричля. Короткое время служил vikar в Мюнхене, затем преподавал теологию и философию в Геттингенском, Боннском, Гейдельбергском и Берлинском университетах. Его основные работы: «Социальные учения христианских церквей и групп» (1912), «Историзм и его проблемы» (1902), «Историзм и его преодоление» (1924), «Абсолютное значение христианства и история религии» (1902).

Трельч считал религию иррациональным явлением. Настоящая религия основана на мистическом переживании тайны жизни. Это переживание связано с чувством необходимости и обязанности. Роль религии в утверждении неких вневременных ценностей (любви, красоты, добра и др.), но рациональное понимание и научное обоснование этих ценностей недоступно разуму человека. Большой резонанс вызвали идеи Трельча в области философии истории. В истории есть смысл и цель. Постановка вопроса о смысле и цели истории оправдана и необходима, разрешение этой проблемы возможно, считал Трельч. Обращаясь к наследию Гегеля, Маркса и, одновременно, трудам христианских теологов, Трельч выдвигает идею абсолютной уникальности и неповторимости исторических процессов. Историк всегда создает единую конструкцию развития человечества, объединяя в ней прошлое, настоящее и будущее. Такая система называется «культурным синтезом». «Культурный синтез» демонстрирует единство истории, призывает к определенным действиям, дает масштаб для оценки исторических

явлений. История едина, но не для всего мира, поскольку человечество духовно различно и его история различна. Однако, может быть европейская история, которая для европейцев кажется «всемирной». Все другие культуры европейцы оценивают с позиций «европеизма», следовательно, не адекватно.

Смысл изучения истории в том, что оно помогает понять настоящее. Парадокс в том, что задачи настоящего могут быть решены только с помощью критериев настоящего, а не идеалов прошлого. Современная церковь, считал Трельч, это не поняла. Она пыталась навязать идеалы прошлого.

В этом одна из причин крушения христианского образа мира и традиционных форм христианской религии, отделения церкви от культуры, науки, государства. С ростом индивидуализма усиливается хаос ценностей, обнаруживается отсутствие обоснования ценностей в нашем мире. Что делать? Понять иерархию ценностей можно тогда, когда мы поймем, что высшая «трансцендентная» ценность это — религиозная ценность. Реализованная религиозная ценность может быть только при поддержке государства. Надо создать новый христианский синтез, «культурный синтез», в котором гармонично сосуществуют ценности веры и науки, церкви и государства. Государство должно признать церковь как высшую духовную силу, без которой оно не сможет обосновать нравственность своей власти. Эти идеи Трельч применяет для анализа современной ему политики и государственного строительства Германии времен Вильгельма II и, позже, Веймарской республики.

§ 4. П. Тейяр де Шарден

Тейяр де Шарден Пьер (1881—1955) — известный ученый антрополог и католический философ. Он закончил иезуитский колледж во Франции и семинарию, затем принял монашество в ордене иезуитов, некоторое время преподавал в Парижском католическом институте. Основные работы: «Божественная среда» (1926—1927), «Феномен человека» (1948). Ряд теологических трудов: «Как я верую», «Введение в христианскую жизнь», «Размышления о первородном грехе» и др., характеризуют его как богослова.

Тейяр де Шарден пытается осмыслить развитие мира и человека в свете данных современной ему науки. Он считает возможным синтез науки и религии в решении проблем строения

и сущности Вселенной, сущности и смысла жизни человека. Главная задача философии, теологии, науки — увидеть и показать, «чем становится и чего требует человек», — считает Тейяр де Шарден.

Ответ на этот вопрос связан с другими кардинальными проблемами. Возможна ли гибель мира? Как возможна свобода человека? Какое место в мире занимает Бог и человек? Мыслитель считает, что мир имеет способность к собственному усложнению, «свертыванию». Степень усложнения соответствует количеству психического сознания, которое в космосе нарастает. В конечном счете возникает и совершенствуется сознание человека. Человек — итог эволюции космоса. Стадии развития вселенной таковы: «преджизнь» — «жизнь» — «мысль» — «сверхжизнь». Последнее означает такое состояние общества, когда мир людей сплотится на основе христианского гуманизма. На последней стадии произойдет соединение разума и веры, науки и религии. Тейяр де Шарден считает основой мира энергию. Энергия бывает двух видов: «тангенциальная» и «радиальная». Первая связывает воедино однородные предметы (например, река — море — океан). Второй вид демонстрирует нарастание сложных явлений (например, восприятие — ощущение — интеллект — гений). Радиальная энергия — это то же самое, что и «божественная благодать».

Мир по воле Бога стремится к совершенству. Жизнь идет путем эволюции. Жизнь самозародилась на Земле один раз, но во многих местах Земли. Некоторые ветви этой жизни — «питекантроп», «синантроп» и пр. вошли в тупик, а ветвь «человека разумного» развилась. Однако это самозарождение произошло по воле Бога. В работах философа эти идеи называются принципом «Монофилии жизни». В целом мир видится Тейяру де Шардену «как живой организм, пронизанный Божеством и устремленный к совершенству». Вместе с тем, Тейяр де Шарден не является пантеистом. Он не считает, что Бог является «всем», проявляется «во всем». Бог через любовь как бы «касается» всего, «пребывает», но не является в любом процессе мира. Христос — это завершение мира или «точка Омега» — то, к чему стремится мир. В мире есть и «точка Альфа» — элементарные частицы бытия. Движение мира направлено от Альфы к Омеге. Это движение имеет магистральное направление, а именно — «гоминизацию», — возникновение человека.

Глава 9. Западноевропейская философия истории XX в.

§ 1. Р. Коллингвуд

Коллингвуд Робин Джордж (1889—1943) — британский историк и философ, представитель неогегельянства — идеалистического философского направления конца XIX—XX вв., сторонники которого стремились переосмыслить гегелевскую философию с учетом изменений, произошедших в это время в социальной жизни. Наиболее известные представители — Брэдли, Мак-Таггарт, Кроче, Коллингвуд, Джентиле и др. Основное сочинение Р. Коллингвуда — «Идея истории. Автобиография». М., 1980.

История, философия, философия истории

Уже во «Введении» к своей работе британский мыслитель указывая на то, что термин «философия истории» употребляется в разных значениях: а) способ критического исторического мышления, когда историк самостоятельно судит о предмете; б) всеобщая (всемирная) история; в) открытие общих законов, управляющих ходом событий.

О своем понимании философии Коллингвуд говорит, что последняя всегда рефлексивна: философствующее сознание никогда не думает просто об объекте, но также одновременно и о своей собственной мысли о нем. Иначе говоря, философия в равной мере имеет дело и с объектом, и с мыслью, и с их взаимным соотношением.

Поэтому философия не может, считает Коллингвуд, отделить исследование познания от исследования того, что познается. Однако фактом, привлекающим внимание философа, является не прошлое само по себе, как для историка, и не мысль историка о нем, как для психолога, но и то и другое в их взаимном отношении. Философия же истории должна быть предметом специального исследования, а не включаться в общую теорию познания.

Философское исследование природы истории Коллингвуд рассматривает как особый тип познания со своим особым предметом, т. е. как своеобразную форму мысли. «Какие же вещи ищет история?» — ставит вопрос британский философ и отвечает, что история — это наука о событиях (деяниях), попытка ответить на вопрос о человеческих действиях, совершенных в прошлом. Причем он подчеркивает, что история — «для» человеческого самопознания. Всякая историческая процедура, или метод, заключается в сущности в интерпретации фактических данных. Ценность же истории, по Коллингвуду, поэтому и заключается в том, что благодаря ей мы узнаем, что человек сделал, и тем самым — что он собой представляет.

Итак, согласно Коллингвуду, современный историк считает, что история должна: а) быть наукой или ответом на вопросы; б) заниматься действиями людей в прошлом; в) основываться на интерпретации источников; г) служить самопознанию человека.

Британский философ пытался установить связь между философией и историей, считая, что, во-первых, история есть особая деятельность духа и ее нельзя в логико-гносеологическом отношении сблизать с естествознанием или онтологией, ибо история является методологически автономной. Во-вторых, философия должна усвоить методы истории и обе дисциплины имеют общий предмет — исторически развивающееся человеческое мышление. Последнее историк изучает, анализируя продукты материальной и духовной культуры, а философ — на основе данных самопознания и рефлексии.

Мышление образует, по Коллингвуду, восходящую иерархию «форм духовной активности», которая основывается на воображении, символизации и абстракции (искусство, религия, наука, естествознание, история и философия). В отличие от Гегеля в иерархии указанных форм Коллингвуд отводит самостоятельное место историческому знанию как воплощению кон-

кретной мысли, противопоставляя его науке. Всякий предмет знания — это собственное творение духа и вне духа нет никакой реальности.

При этом мыслитель не согласен с предложением о том, чтобы создать некую «науку о человеческой природе», принципы и методы которой мыслятся по аналогии с принципами и методами естественных наук. «Наука о человеческой природе» потерпела крах в XVII—XVIII вв. потому, что ее метод был искажен аналогией с естествознанием.

Современная концепция истории, — считает Коллингвуд, — как исследования одновременно критического и конструктивного, имеющего своим предметом человеческое прошлое во всей его целостности, а методом — реконструкцию этого прошлого по письменным и неписьменным документам, прошедшим через критический анализ и интерпретацию, не сложилась до XIX столетия и даже в наши дни не разработана во всех своих деталях. Поэтому он убежден, что «наука о человеческой природе» была ложной попыткой, а ложной ее сделала аналогия с естествознанием — понять сам дух; если правильное исследование природы осуществляется естественнонаучными методами, то правильное исследование духа осуществляется методами истории.

Работа историка не завершается анализом внешней стороны события: он всегда должен помнить, что событие было действием и что его главная задача — мысленное проникновение в это действие, проникновение, ставящее своей целью познание мысли того, кто его предпринял. Открыть эту мысль — значит понять ее. Но это не предполагает, что историк не должен заниматься поисками причин и законов событий. Он, согласно Коллингвуду, ищет именно процессы мысли, и вся история тем самым — история мысли.

Историк не просто воспроизводит мысли прошлого, он воспроизводит их в контексте собственного знания, и потому он их критикует, дает свои оценки их ценности, исправляет все ошибки, которые может обнаружить в них. Это — неотъемлемое условие исторического знания. При этом британский философ подчеркивает историчность исторических мыслей в том смысле, что все они без исключения развиваются, имеют свою историю. Поэтому они становятся совершенно непонятными без знания последней. Отсюда — необходимость историзма как важнейшего методологического принципа исторического исследования.

История, философия, методология

Согласно Коллингвуду, абсолютный дух — это самосозидающий процесс мышления, в котором теоретическое познание есть одновременно и практическое созидание. Абсолют — это историческое целое, частью которого является индивидуальный дух. Но абсолютная реальность — это само историческое сознание, опредмеченным моментом которого является историческое бытие, подверженное непрерывной изменчивости. Тем самым, история — это не что иное, как воспроизведение мысли прошлого в сознании историка. Вместе с тем британский мыслитель отмечает, что методы современного исторического мышления сложились под влиянием их старшего собрата — естественнонаучного метода исследования. В некоторых отношениях этот пример помог историческим наукам, в других — задержал их развитие.

Исследование природы исторического мышления относится к тем задачам, решение которых вполне оправданно и необходимо выпадает на долю философии. При этом он считал, что сотрудничество историков и философов в решении философско-методологических проблем не только желательно, но и просто необходимо. Как говорил сам Коллингвуд, для него не существовало двух отдельных групп вопросов: исторических и философских. Была лишь одна группа — историческая.

Большое значение для гуманитарных наук британский философ придавал логике вопроса и ответа. Разъясняя значение этого принципа, он отмечал, что в соответствии с ним свод знания не состоит только из «предложений», «высказываний», «суждений» и т. п. Знание, по его мнению, состоит не только из всего этого, вместе взятого, но и из вопросов, на которые оно дает ответы. Логика же, обращающая внимание только на ответы и пренебрегающая вопросами — ложная логика. Поэтому истинность — это не атрибут отдельно взятого предложения или их комплекса, а она — атрибут комплекса, состоящего из вопросов и ответов.

Поэтому, когда, по Коллингвуду, какое-то предложение называют «истинным», то обычно подразумевают следующее: а) оно принадлежит к определенному вопросу-ответному комплексу, который как целое и является, строго говоря, «истинным»; б) в пределах этого комплекса оно представляет собой

ответ на данный вопрос; в) вопрос — это то, что мы обычно называем толковым и разумным вопросом, а не глупым; г) предложение — это «правильный» ответ на такой вопрос. Поэтому, согласно «логике вопроса и ответа», доктрины философа суть ответы на вопросы, которые он задает сам себе. Более того, любой человек может понять любую философскую доктрину, если сумеет правильно поставить те вопросы, на которые она отвечает.

Как признается сам Коллингвуд, большинство категорий, вызывавших споры в новой философии («материя», «причина», «государство» и др.) и возникших в давние времена, порождают полемику и по сей день, хотя и в новой форме. Не видеть различий в содержании подобных категорий мог бы, по Коллингвуду, только человек, совершенно слепой по отношению к исторической истине.

Что касается методологической стороны дела, то, разрабатывая теорию идеалистической диалектики в «Очерке философского метода» (1933), Коллингвуд синтезирует диалектику противоположностей Гегеля и диалектику различий Б. Кроче. Структура диалектической системы («шкала форм») такова, что каждое звено в иерархии ее форм само по себе качественно специфично и тем самым отличается от остальных, являясь противоположностью по отношению к высшей и низшей.

По Коллингвуду, единственными авторитетами историка, как и любого ученого, служат логика и фактическая подтверждаемость теоретических выводов. Очень важным для любого историка является «методологический индивидуализм», т. е. требование объяснять исторические события исключительно на основе конкретной целеполагающей активной деятельности конкретных людей.

Потребность в философии истории

Ставя вопрос о сближении истории и философии, британский мыслитель тем самым ставил вопрос и о необходимости создания философии истории. Это понятие, — писал он, — в первую очередь обозначает особую область философского исследования, посвященного специфическим проблемам, связанным с историческим мышлением. Они включают эпистемологические проблемы, проблемы, которые можно было бы сгруп-

пировать под общим заголовком: «Как возможно историческое мышление». Сюда относятся и метафизические (онтологические) проблемы, касающиеся природы предмета исследований историка и требующие разработки таких понятий, как событие, процесс, прогресс, цивилизации и т. д.

Моя голова, отмечает Коллингвуд, уже была полна проблем исторической методологии и мне было совершенно ясно, что любой философ, предлагающий публике теорию «научного метода» (т. е. метода естественных наук), не давая ей в то же время и теории исторического метода, обманывает ее.

Первый принцип, который сформулировал Коллингвуд в своей философии истории, гласит: то прошлое, которое изучает историк, является не мертвым прошлым, а прошлым, в некотором смысле все еще живущим в настоящем (т. е. идея «живого прошлого»). А это значит, что если прошлое и настоящее не проникают друг в друга, знание прошлого ничего не дает для решения проблем настоящего. Британский мыслитель подчеркивает и методологическую сторону проблемы — роль правил (принципов) не только в познании, но и в исторических действиях. Дело в том, что, по его мнению, большую часть наших действий мы предпринимаем, исходя из каких-то правил, и именно это обеспечивает им успех. Объяснить это можно тем, что мы имеем дело со стандартными ситуациями и пытаемся, оказавшись в них, добиться таких же стандартных результатов.

При этом Коллингвуд обращает внимание на то, что историческое действие в соответствии с правилами — важный, но не единственный вид действия. Он называет два типа обстоятельств, когда необходимы действия другого типа (т. е. действия без правил):

1. Когда создается ситуация, не укладывающаяся в стандартные рамки. Здесь никакое правило не говорит, как надо поступать, но и бездействие невозможно, необходимо что-то делать, а именно — придумать свой способ (метод), как лучше всего разрешить данную ситуацию.

2. Когда в известной ситуации индивидуум не хочет идти проторенным путем, хотя знает правила поведения в ситуации этого вида, но не хочет применять их.

Вот почему методологически очень необходимо, считает Коллингвуд, правильно и в более широком и ясном свете ви-

деть ту конкретную реальную ситуацию, в которой вы оказались (т. е. «конкретный анализ конкретной ситуации») — очень часто это не имеет значения, а иногда, напротив, очень важно. Он убежден, что история может и должна научить людей управлять человеческими ситуациями, как естественные науки научили их управлять силами природы. И истории как «самопознанию духа и истории мысли» это вполне по силам.

Второе основное положение своей философии истории Коллингвуд выразил так: «Историческое знание — воспроизведение в уме историка мысли, историю которой он изучает». При этом необходимы, как минимум, два условия. Во-первых, мысль должна найти выражение либо в языке, либо в любой другой из многочисленных форм коммуникативной деятельности (например, в жестах). Во-вторых, историк должен продумать заново мысль, выражение которой он старается понять, — притом именно эту самую мысль, а не что-то ей подобное.

Согласно третьему положению философии истории Коллингвуда, «историческое знание — это воспроизведение прошлой мысли, окруженной оболочкой и данной в контексте мыслей настоящего. Они, противореча ей, удерживают ее в плоскости, отличной от их собственной». Мы изучаем историю для того, разъясняет автор это свое положение, чтобы стала нам ясней ситуация, в которой нам предстоит действовать. Следовательно, плоскость, где в конечном счете возникают все проблемы, оказывается плоскостью «реальной жизни», а история — это та плоскость, на которую они проецируются для своего решения. Историк, по Коллингвуду, должен быть микрокосмом всей истории, которую он в состоянии познать. Таким образом, изучение им самого себя оказывается в то же самое время и познанием мира людских дел. А история и есть наука о людских делах.

Отличительные особенности философии истории Гегеля

1. Отказ подходить к истории как к природе и настаивание на том, что природа и история различны. Вполне правомерен, по мнению Коллингвуда, гегелевский вывод о том, что не существует истории помимо человеческой жизни, т. е. помимо рациональной жизни мыслящих существ.

2. Вся история представляет собой историю мысли — вывод, вытекающий из предыдущего. При этом правильная постановка задачи историком — не в том, чтобы узнать, что люди сделали, но в понимании того, что они думали, — утверждал Гегель.

3. Основная движущая сила исторического процесса — человеческий разум, конкретное диалектическое мышление, которое всегда происходит в определенной ситуации. Мышление, по Гегелю, никогда не бывает в вакууме: оно всегда связано с конкретным человеком и конкретной ситуацией. Тем самым Гегель отходит от понятия абстрактной (односторонней) и статичной (неизменной, неразвивающейся) природы человека.

4. Так как вся история у Гегеля — это история мысли и демонстрирует нам саморазвитие разума, исторический процесс в своей основе оказывается логическим процессом. Исторические переходы представляют собой логические переходы, переведенные в масштаб времени. История — всего лишь разновидность логики. При этом Коллингвуд подчеркивает, что, во-первых, Гегель различает внешнюю сторону истории (эмпирия, события, факты, документы и т. п.) и внутреннюю (идеи, связанные друг с другом). Во-вторых, когда у Гегеля речь идет о внешней истории, то он, как правило, обходится без употребления диалектических терминов. Но при анализе внутренней стороны истории он постоянно употребляет диалектический язык (противоречие, развитие, взаимодействие и др.).

5. История завершается у Гегеля в настоящем (точнее в «германском мире»), но не в будущем. Но и тут Коллингвуд находит для своего кумира оправдание, ибо философия истории, отмечает он, у Гегеля — это философски осмысленная история, т. е. история, рассмотренная изнутри. Но историк ничего не знает о будущем: на основе каких документов, каких свидетельств он установит факты, которые еще не произошли? Будущее всегда должно быть закрытой книгой для него, а история должна кончатся настоящим, потому что ничего больше не произошло. Но, подчеркивает британский мыслитель, это положение отнюдь не означает прославления настоящего или убеждения, что дальнейший прогресс невозможен.

Вместе с тем Коллингвуд указывает на некоторые «серьезные ошибки», которые, по его мнению, содержатся в гегелевской «Философии истории». В частности, это незнание многих

исторических фактов, абсолютизация истории философской мысли, недостаточная разработанность истории искусства, религии и философии (чему посвящены другие его работы), политической истории и некоторые другие.

Теория и практика

Усилия Коллингвуда были направлены не только на соединение философии и истории, но и на сближение теории и практики. Он исходил из того, что если удастся изменить концепции (теории, представления) человека о мире, в котором он живет, то это вызывает изменение и его отношения к этому миру. А это значит, что изменяются способы его действий. Это во-первых. Во-вторых, теория и практика связаны между собой отношениями тесной и взаимной зависимости: мысль зависит от того, что мыслящий узнал из опыта своей деятельности, а действия его зависят от того, что он думает о себе и о мире.

В этой связи Коллингвуд высоко ценит Маркса, философия которого ставила практическую проблему, а ее задачей было сделать мир лучше. Вот почему, по словам британского мыслителя, философия не должна быть «научной игрушкой», призванной забавлять профессиональных мыслителей, безопасно укрывшихся за воротами своих колледжей.

§ 2. О. Шпенглер

Шпенглер Освальд (1880—1936) — родился в Бланкенбурге, в семье почтового служащего. В 1899 г., по окончании гимназии Франке, славившейся изучением древних языков, он поступает в Галльский университет, где изучает математику и естественные науки. С 1901 г. Шпенглер обучается в Мюнхене и Берлине, а в 1904 г. защищает докторскую диссертацию на тему «Основная метафизическая идея гераклитовской философии».

1908—1911 — годы службы в реальной гимназии в Гамбурге. Полученное в 1910 г. небольшое наследство позволяет Шпенглеру реализовать давнишнюю мечту и стать свободным писателем. С этого момента он серьезно занимается своим фундаментальным трудом «Закат Европы», первый том которого выходит в свет в 1918 г., а второй — в 1922 г. Огромный успех книги приносит Шпенглеру необычайную популярность. Он

избирается в президиум Архива Ницше, выступает с докладами на остро политические сюжеты, вынашивает планы немецкой Директории. Несмотря на годы усиленной и плодотворной работы, философ впадает в немилость. После публикации книги «Годы решения» на него начинаются нападки национал-социалистов, и даже имя его запрещается упоминать в печати.

Шпенглер умер в мае 1936 г., оставив после себя книги, заставившие задуматься не одно поколение. Это упоминавшийся уже труд «Закат Европы», метафизическое исследование «Первовопрось», книга «Человек и техника», сборник статей «Политические сочинения» и др.

Появление столь необычного для европейской историографической и историософской науки исследования как «Закат Европы» сделало имя его автора почти нарицательным. О Шпенглере заговорили как о пророке, вещающем день и час трагического, но неминуемого конца европейской культуры. Несмотря на то, что западная мысль уже давно выросла до сакральной истины, что все рожденное достойно смерти, в философии истории царила линейная модель исторического развития, которая Шпенглеру представлялась подобием «ленточного червя, неустанно откладывающего эпоху за эпохой».

Культурологическая концепция немецкого философа зиждется на глубоком убеждении в том, что «безрадостную картину линейной истории» можно поддерживать только «закрывая глаза на подавляющую груду фактов». Настоящая история есть грандиозный «спектакль множества мощных культур», каждая из которых имеет собственные форму и идею, страсти, жизнь, волеия, чувствования, смерть.

В самом деле, пишет Шпенглер, до сих пор история представляла собою свод иллюстраций, в массе которых тонула целостная картина исторического бытия. Собственно говоря, истории не было, была историческая «природа» — свод знания, аналогичного любой естественной науке. При этом всегда затушевывался очевидный факт, о котором никто не потрудился задуматься: прикладные и точные науки не озабочены будущим, — они всегда имеют дело с готовыми пространственно обозримыми формами, не вдаваясь в смысл и символическое значение того или иного явления. Естествознание занято протягиванием каузальных нитей, применимых только к Природе (первый космос), в которой господствуют закон и необходи-

мость, История же (второй космос) есть царство становления, полное случайности и уникальности.

Мир-как-природа и мир-как-история существуют в непересекающихся плоскостях и требуют разной ментальности. К первому космосу применимы идеи «протяженности», «механического числа», «систематики», «закона», «истины», второй космос постижим только как тотальное становление, адекватно передаваемое понятиями «органическое», «символ», «картина», «гештальт», «факты». Таким образом, история не утверждается (соответственно, отвергается) как доказуемое положение, а переживается сообразно творческой силе и образному мышлению каждым индивидуально.

Шпенглер всегда некатегоричен в своих концептуальных положениях, полагая, что истина не является целью и смыслом исторического. Его осторожность в решении самых глубоких метафизических вопросов выражается прежде всего в том, что он не доводит поднимаемые онтологические проблемы последнего основания исторических процессов до высот развитой философской системы. То, что «плетет нити в глубине» свершающегося, по мнению немецкого историка, может быть названо и Провидением и волей Божьей, — не название определяет суть. Важно прочувствовать идею предназначения, Судьбы как истинного «пространства» культуры, ибо дело, считает он, не только в том, что представляют собою конкретные факты истории, а в том, что они означают и обозначают своим явлением.

Это положение символично для шпенглеровской культурологической концепции. Обозначенность (явленность) процесса значима в смысле потенции органических проявлений: либо событие культуры способно дать плоды, либо символизирует угасание. Культуры, по Шпенглеру, суть организмы... а всемирная история — их биография. И коль скоро мы это признаем, вполне логичен вывод о том, что эти организмы имеют свое детство, свою юность, возмужалость и старость.

Целостность культурного организма Шпенглер обозначает понятием Душа. Культура умирает, когда эта душа осуществила уже полную сумму своих возможностей. Как только цель достигнута, — культура коченеет, надламывается и становится цивилизацией.

Цивилизация (а в эту пору вступила Европа) — «неизбежная

судьба культуры», фаза увядания после полнокровного цветения. Эта фаза неизбежна для любого культурного организма, о чем свидетельствуют многочисленные исторические примеры. Немецкий философ предпринимает попытку сравнительного (морфологического) анализа восьми выделенных им культур (античной, западной, индийской, вавилонской, китайской, арабской, египетской и мексиканской), прослеживая созвучность жизненных ритмов. Каждая культура имеет определенную, со значимостью символа периодически возвращающуюся длительность. Эти длительности обозначены им как древность, культура и цивилизация. При более детальном исследовании, пишет Шпенглер, их можно обнаружить в духовных, политических эпохах, а также при обстоятельном знакомстве с искусством.

Шпенглер настаивает на том, что Душа каждой культуры есть Имя Собственное. Вся история — это мир собственных имен, мир уникальности. Мы можем ощутить «аполлоническую душу» (античная), «фаустовскую» (западная), «дорическую (послемикенская), «отважную» (египетская), «магическую» (арабская). В этом и заключается «последняя великая задача западной философии», — задача проникновения в мироощущение не только собственной, но и всех душ, выражением которых в картине действительного выступают отдельные культуры.

Каков адекватный способ подобного обращения с живой исторической действительностью? Ни один естественнонаучный метод здесь не работает. Культурные лики (вызываемые нами картины памяти) воссоздаваемы только физиогномическим методом, единственным методом, передающим своеобразие органического. Шпенглер проводит демаркационную линию между двумя типами понимания мира, пренебрегая традиционным делением дисциплин на естественные и гуманитарные. В общем и целом нас должна интересовать прежде всего морфология механического и морфология органического, все остальное несущественно.

Примененный к истории физиогномический метод позволяет отказаться от пустых, бессодержательных схем, вроде тех, которыми до сих пор пользуются историки (Шпенглер приводит пример распространенной европоцентристской модели, по которой мир разбивается на три стадии: древний мир — средние века — Новое время). Взамен мы получаем свежий взгляд

на существо социальных процессов: идея «общецивилизационной судьбы», стягивающая все культуры к Европе, сменяется идеей судьбы индивидуальной (в равной мере и трагичной, и милостивой), а идея всемирного исторического пространства-времени — идеей времени и пространства локальных культур.

§ 3. А. Тойнби

Тойнби Арнольд Джозеф (1889—1975) — английский философ и историк. Основной его труд — «Постижение истории». В этом труде — все стержневые идеи историка. Общий корпус «Постижения...» насчитывает 12 томов, поэтому на фоне его все остальные работы Тойнби представляют интерес именно как предварение, восполнение и развитие по частностям фундаментальных идей «Постижения истории».

На вопрос «Почему люди изучают историю?» Тойнби в свое время ответил, что историк, как и все, кому посчастливилось обрести цель жизни, идет к этой цели, доверяясь зову Господа чувствовать и находить вслед за Ним. В этом ответе как в фокусе концентрируется самая суть его подхода к историческому процессу: во-первых, — видеть «божественную творящую силу» в человеческом движении («растекающемся» по 6 измерениям бытия: трехмерному Пространству, Времени, Жизни и Духу); а во-вторых, — соотносить массу фактических исторических данных с широким христианско-богословским взглядом на мир. В итоге Тойнби создает целостную концепцию развития общества, поднимаясь до высот продуманной и выверенной многими годами упорных исследований философско-исторической системы.

Английский историк размышляет прежде всего над проблемой единства истории. Весьма распространенная линейная концепция смены исторических эпох отвергается им на том основании, что многие путают с единством унификацию, будучи зачарованы тотальным распространением западной экономической системы по всему миру. История же как таковая никогда не была постоянной кумуляцией массы событий, возрастающих на едином древе человеческой жизни. Мы, писал Тойнби, вряд ли поймем природу Жизни, если не научимся выделять границы относительной дискретности вечно бегущего потока. Непрерывность — весьма условное, хотя и очень привлекательное

понятие. Факты истории таковы, что с ними нельзя не считаться: каждое солидное исследование конкретных фаз общественного развития указывает на то, что всегда приходится говорить и о конкретном единстве. Либо это непрерывность между периодами в истории одного и того же общества, либо связь во времени самих обществ. Следует признать, что второй тип связи выражен значительно слабее.

Итак, в Истории, как и в Жизни, дискретное и непрерывное соседствуют. Дискретное убеждает нас в том, что общественные организмы в известной мере самодостаточны и имеют индивидуальный жизненный цикл, непрерывное же подготавливает почву для смелого исторического анализа и сравнения разных культур. Мысль историка всегда готова забегать вперед в пылу излишней систематизации. Нужно вовремя остановиться, чтобы не связать искусственными нитями прошлое, настоящее и будущее.

В широком поле исторического исследования Тойнби склонен выделить 21 цивилизацию: западную, православную (распадающуюся на две: основную и русскую), иранскую, арабскую, исламскую, индуистскую, дальневосточную (основную и корейско-японскую), эллинскую, сирийскую, китайскую, минойскую, шумерскую, хеттскую, вавилонскую, андскую, мексиканскую, юкатанскую, майяскую и египетскую. Основанием для классификации являются два основных критерия: «сыновнее родство» с более древним обществом благодаря наличию вселенской церкви и степень удалённости от того места, где данное общество первоначально возникло.

Тойнби далек от мысли, что его схема канонична, однако, ей нельзя отказать в эвристической значимости. Используя оба классификационных критерия, он приходит к выводу, что независимые цивилизации появились благодаря мутации примитивных обществ (по сравнению с цивилизацией они обладают сравнительно короткой жизнью, ограничены территориально и малочисленны), а родственно связанные — через отделение от предшествующих цивилизаций.

В то время как пезависимые культуры подобны одиноким, редким «цветам», во второй группе родственных культурных образований можно найти сложные ритмические процессы, объединяющие эти общества в подобие некоего «культурного вида». В нем Тойнби выделяет цивилизации 3-х поколений,

которые (если брать за основу критерий вселенской церкви) исторически взаимодополняют друг друга. Так, цивилизации четвертого поколения создают относительно более ранних предпосылки для возникновения живых высших религий, а следующие за ними цивилизации третьего поколения регрессируют в «мирском падении» с высот «жизни Души».

Эти идеи Тойнби полностью созвучны шпенглеровской концепции цивилизационного вырождения. В самом деле, замечает английский историк, на первый взгляд, материальные экономические успехи, пространственное расширение цивилизации, свидетельствуют о накоплении сил и росте, но как раз предельная разбросанность сил по разным социальным сферам и разным культурным регионам должна настораживать.

Согласно Тойнби, одной из отличительных черт растущей культуры является то, что она представляет собой социальное целое, в котором экономический, политический и культурный элементы объединены внутренней гармонией. Выпадение этих трех сфер из гармонической целостности и их разбалансировка (в особенности «патологическая акцентуация» общественных интересов вокруг экономических и политических аспектов в ущерб более фундаментальным культурным), доминирование географической экспансии над социальным ростом говорит о том, что общество надломлено и начинает распадаться. Экстенсивно расширяющаяся культура больна, поэтому тотальное распространение западных ценностей весьма символично.

Тойнби анализирует 7 «живых» и 14 «мертвых» цивилизаций, пытаясь найти скрытые пружины исторических изменений. С одной стороны, как он считает, в жизни каждой культуры эмпирически фиксируемы стадии рождения и роста (динамические состояния), надлома и распада (статистические состояния); с другой стороны можно говорить о более специфических особенностях социально разрываемой «пьесы», доступных теоретическому обобщающему мышлению. Прежде всего необходимо определиться в весьма существенном вопросе: «Кто автор пьесы?»

Как религиозный мыслитель, Тойнби считает, что инициатором исторического действия является Бог, человек только соавтор. История рождается по воле Бога и силою человека. Бог дает человеку возможность почувствовать радость свободного выбора, поскольку бросает Вызов, на который придется отве-

чать. Череда Вызовов и Ответов образует историческое поле прошлого, настоящего и будущего, своеобразный жизненный ритм культурных образований. Одна цивилизация встречает Вызов Ответом, который укрепляет и множит ее силы. Другая не столь «удачлива», а следовательно, не столь динамична. Успехи культур прямо пропорциональны их готовности к Ответу, — если Ответ запаздывает, Вызов повторится опять.

Область Вызова-и-Ответа широка и затрагивает как географическую среду, так и национально-этнические особенности. Динамика Вызова-и-Ответа выражена в постоянной смене процессов дифференциации и интеграции. Адекватный ответ на вызов стимулирует рост культуры, критерием которого является процесс самоопределения, а признаками прогрессирующее упрощение, этерификация (по Тойнби, общецивилизационный процесс развешествления) и трансференция действия (опредмечивание личностных духовных достижений в сфере внешних социокультурных отношений).

Распадающееся общество, в котором обнаруживается раскол, разнегласие, исходящее из «самых глубин социального тела», стандартизируется. Затухают плодотворные процессы индивидуализации. Авангард культуры — творческие личности — теряет ориентиры и подпадает под массовый гипноз большинства. Это приводит к катастрофической утрате инициативы и роковой растерянности перед Вызовом. Основные тяготы расколотого социального бытия тяжким бременем ложатся на «плечи» индивидов. В конечном счете именно они разрешают все исторические коллизии.

Тойнби считает, что умирающая культура ставит каждое человеческое существо перед необходимостью поистине гамлетовского выбора способа самореализации. Тойнби выделяет 4 возможных варианта по способу доминирования временных модальностей: архаизм (предпочтение прошлого), футуризм (предпочтение будущего), отрешение и преображение (переосмысление настоящего). Конкретная расстановка личностных сил в истории в конечном счете судьбоносна, поэтому самый глубокий план истории, по Тойнби, всегда персоналистичен. Такова в общих черта эта своеобразная историческая концепция, без которой уже невозможно представить ментальность XX века.

§ 4. Франкфуртская школа

Франкфуртская школа как определенное направление лево-радикальной социально-философской мысли сложилась в 30-е годы, объединив группу интеллектуалов вокруг Франкфуртского института социальных исследований, который возглавлял тогда Макс Хоркхаймер (**Макс Хоркхаймер**, 1895—1973, немецкий социолог, философ, основатель Франкфуртской школы; основные работы: ст. «Традиционная и критическая теория», 1937, «Диалектика просвещения», вместе с **Т. Адорно**, 1948, «Заметки с 1950 по 1969 гг. и сумерки», 1974). Наиболее яркими его представителями помимо Хоркхаймера были Теодор Адорно (1903—1969), **Герберт Маркузе** (1898—1979), **Эрих Фромм** (1900—1980), **Юрген Хабермас** (р. 1929).

В развитии этой школы различают три периода: европейский, американский и западногерманский. Эти периоды отражают не только собственно институциональные этапы ее становления, но и институционально-теоретические судьбы школы.

Европейский период (1930—1933) характеризуется (1) активным творческим самоопределением Франкфуртской школы через объединение философского и социологических подходов к анализу современного капиталистического общества, т. е. на основе социологической критики существующих философских и философской критики социологических понятий и представлений; (2) радикальным размежеванием со всеми остальными тенденциями и направлениями западноевропейской философии, социологии, психологии, политэкономии и т. д.

Исходные теоретические посылки этого периода отражают прежде всего неудовлетворенность франкфуртцев существующим положением дел. Раздробленность наук об обществе и их оторванность друг от друга сделали их неспособными продуцировать представления об общественном целом. Социология, которая низвела себя на уровень частной науки, утратила возможность воссоздавать целое общество, взятое в движении в качестве исторически развивающейся тотальности. Подобное положение, по мнению франкфуртских исследователей, сложилось с необходимостью в силу традиционной ориентированности прежних и ныне существующих теорий общества. Традиционно ориентированные социальные науки видели свою главную общественную задачу в репродукции наличного по образ-

цу достигших успеха естественных наук. Их целью была разработка такой модели непротиворечивой системы понятий, в рамках которой предметное содержание согласовано с мысленными конструкциями и которая вполне пригодна к использованию.

Позитивную сторону своих философских поисков представители Франкфуртской школы резюмировали в понятии «критическая теория». Критически ориентированная теория находится в непримиримом антагонизме с данностью и имеет нетрадиционную логическую структуру. Понятия критического способа мышления, определенные категорией противоречия, разрушают замкнутость дедуктивных логических связей и тем самым взрывают систему изнутри. Свою критическую функцию они собирались осуществить на путях «рефлексии» социальной обусловленности всех встречающихся им понятий, теорий, форм знания для выявления тех объективных общественных детерминант, которые с необходимостью исключают возможность исследуемому мыслительному материалу аутентично воссоздавать действительность. В особую заслугу себе франкфуртские теоретики ставили то, что они в отличие от других учитывают свою собственную социальную обусловленность.

Этот период развития теории франкфуртской школы связан с западной версией марксизма (интерпретированного Д. Лукачем) с его установками на анализ типов социальности, объективных общественных закономерностей, политэкономических процессов, критику товарного фетишизма, выявление экономического содержания власти.

Американский период (1934—1948) истории Франкфуртской школы отмечен попытками придать критической теории конструктивную форму. Предметом их философствования становится новая квазиреальность, определяемая не экономическими категориями собственности, а типом культуры, западной цивилизацией, формой рациональности, внутри которой сосуществуют и капитализм, и социализм. Теоретики Франкфуртской школы пытаются перевести анализ в плоскость глобальной проблематики и критически переосмыслить первоисточки современной цивилизации.

Эти попытки воплотились в коллективный труд «Авторитарная личность», посвященный анализу того социального типа личности, который, согласно франкфуртцам, служил (или может служить) питательной средой и материалом фашистских режимов. Поскольку подавляющее большинство населения, по

мнению авторов, являются носителями «фашизоидного» сознания, то единственным выходом из этой ситуации может быть революция без народа и против народа, совершаемая горсткой представителей авангардистски-революционного сознания. Идеи этой книги были развиты в результирующем американский период исследовании «Диалектика просвещения. Философские фрагменты» (1947).

В работе прослеживается, как коварная «диалектика просвещения», начавшаяся в олимпийской мифологии греков, с железной необходимостью привела к гитлеровским преступлениям. Варварство фашизма генетически было заложено в природном принципе «подчинения и господства». Стремясь уйти от подчинения природе путем уподобления ей, человек покоряет природу посредством труда. Но овладение внешней природой возможно только при условии принесения человеком в жертву своей внутренней природы, искоренения в себе непосредственности, импульсивности, жизненности. Здесь приходит в действие принцип «жертвы и отказа». Отказавшись от своей естественной природы, человек вынужден формировать себя как буржуазную самость, как субъект власти. Вновь действует всепроникающий принцип «подчинения и господства», трансформирующий в господство человека над человеком. Но это, в конечном счете, не личная зависимость человека от человека и не экономическое принуждение, а тотальное господство абстрактной всеобщности над единичным, низведенным до голой функции. Обезличенная всеобщность посредством механизмов культурной индустрии формирует не только сознание индивидов, но и их бессознательные влечения. Не осуществляя своих собственных целей, мышление превращается в послушный инструмент манипулирования. Такова, по мнению франкфуртцев, дорога европейской цивилизации от олимпийского мифа, с его принципом судьбы, к рационально организованным технологиям современности.

В этот же период появились работы двух других франкфуртцев: «Бегство от свободы» Э. Фромма и «Разум и революция» Г. Маркузе. Э. Фромм предпринял попытку дать общую характеристику различных исторических типов «самоотчуждения» человека, истолковав Маркса с помощью фрейдовского психоанализа, а психоанализ — с помощью марксистских социально-экономических категорий. Г. Маркузе исследовал возможности применения диалектики к анализу исторической реальности, общества и человека.

Западногерманский период эволюции Франкфуртской школы характеризуется (1) популяризацией ее идей, достигшей пика к концу 60-х годов в движении «новых левых» и (2) различными модификациями разрабатываемой ими социальной философии. В это время они концентрируются: на разработке новых моделей, новых типов рациональности, на методологии социальных наук.

Среди многообразия этих поисков выделяется модель нетождественного мышления **Теодор Адорно** — немецкий философ, музыкальный критик. С 1931 преподавал во Франкфуртском университете, в 1934 эмигрировал в Великобританию, с 1934 работал в США, сменил Хоркхаймера на посту директора Франкфуртского института социальных исследований. Основные работы: «Философия новой музыки» (1949), «Негативная диалектика» (1966), «Эстетическая потребность» (1970).

Исследуя возможности «негативной диалектики» как тотального способа отрицания и самоотрицания, Адорно приходит к выводу, что все ориентиры традиционной философии (абсолют как благо, принцип тождественности, позитивные результаты, однозначность решений) должны быть превращены в свою противоположность. Благо должно превратиться в страдание, позитивность в негативность, тождественность в нетождественность, решенное в нерешенное. Пространством подобного рода превращений является прямой опыт человеческого существования, который может адекватно реализовать себя только в противоположность универсальной «систематизации» и «институционализации». Адорно, в этой связи, постоянно обращается к страданию, физической боли, потому что опыт телесного страдания — это и есть по сути дела основной жизненный опыт, являющийся постоянным оппонентом теории, логического понятия вообще как нечто принципиально нерационализируемое и выразимое только ценою раскола понятия, активного противостояния замкнутой тождественности. Именно поэтому телесное страдание, физическая боль, несчастное сознание являются основой и мотором нетождественного мышления. Нетождественное мышление должно, с одной стороны, спасти подавляемые институциональными системами слои миметического опыта (опыта, в котором выражается человеческая боль), а с другой, сохранить рациональное. Такова подлинная диалектика, органично сочетающая миметическое и рациональное, непосредственное и опосредованное, природное и культурное, поня-

тийное и образное. Двусмысленные категории такой диалектики обречены на «сизифов труд» выражать невыразимое, постигать непостижимое, высказывать несказанное. «Медумом» философии, отрицающей системность, но желающей остаться теорией, отрицающей метод, но сохраняющий его в «модельном анализе», является эстетика. Философия, заостряющая свою саморефлексию до негативной диалектики, переходит в эстетическую теорию, последнюю форму философии.

Иную модель рациональности предложил **Герберт Маркузе** — немецко-американский философ и социолог. В 1933 г. эмигрировал из Германии в Швейцарию; с 1934 г. — в США. Основные работы: «Разум и революция. Гегель и становление социальной теории» (1941), «Эрос и цивилизация» (1955), «Одномерный человек» (1964), «Критика чистой терпимости» (1965), «Конец утопии» (1967), «Эссе о свободе» (1969).

Анализируя тип личности позднекапиталистического общества, Маркузе приходит к выводу, что оно не просто принудило человека к определенному типу экономического поведения, превратив его в привычку, не только выработало у него политическое сознание, замкнувшее его экономический горизонт. «Одномерное общество» сделало гораздо больше — оно вызвало к жизни структуру чисто физиологических реакций, потребностей и влечений. «Одномерность» вошла в плоть и кровь человека развитого индустриального общества. Принципы и нормы, установки и правила этого общества перестали восприниматься как навязанные извне, противостоящие человеку, искажающие его природу. Человек уже не ощущает их как свое «отчуждение», так как доведенные до автоматизма привычным и стереотипным поведением, они, естественно, воспринимаются как нечто желанное. И если бы «отчужденные» формы деятельности и поведения вдруг исчезли, то почувствовавший неполноту и ущербность своего существования человек постарался бы вернуть их, чтобы они снова организовали и структурировали его жизнь, вернув привычно-неосознаваемый, но все-таки реальный смысл. Таково не только «одномерное общество», таковы «одномерная культура» и «одномерное мышление».

Прорыв из этого общества могут осуществить те, кто свободен от его интеграции. Это — изгой и аутсайдеры, эксплуатируемые и преследуемые расовые меньшинства, безработные и находящиеся на грани безработицы. Они находятся вне гос-

подствующей системы и меньше всего поддаются ее разлагающему влиянию. Они являются естественной оппозицией этой системе, которая вытолкнула их за свои пределы. Они не связаны с этой системой и свободны от ее «правил игры». Они обладают новой чувственностью, которая вопреки табу репрессивной культуры и мышления конструирует особую волю, воздействующую на настоящее и изменяющую тенденции его развития. Благодаря этому образ свободного и раскрепощенного будущего перестает быть утопией.

Отличную от Г. Маркузе и Т. Адорно модель рациональности предложил Ю. Хабермас — немецкий философ и социолог. С 1961 по 1964 г. преподавал философию в Гейдельберге, с 1964 г. — профессор философии и социологии во Франкфурте-на-Майне. С 1971 — директор Института по изучению жизненных условий научно-технического мира в Штарнберге. Основные работы: «Студент и политика» (1961), «Структурные изменения общественного мнения» (1962), «Теория и практика» (1963), «Движение протеста и реформа высшей школы» (1969), «Познание и интерес» (1968).

Стержневым элементом учения Хабермаса стала теория коммуникативного поведения, описывающая альтернативные структуры, не получившие институционального оформления в процессе становления современной научно-технической цивилизации. В рамках этой теории смоделировано «двухступенчатое» строение современного общества, состоящее из «системы» и «жизненного мира», в котором и реализуется непосредственная коммуникация. В соответствии с этой моделью вычленяются два типа поведения: коммуникативный и стратегический. Стратегически ориентированное поведение, преследующее «интерес», ведет к господству отчуждения, утрате коллективной идентификации, формированию различных форм психопатологии. Коммуникативное поведение, ориентированное на понимание, утверждает легитимированные межличностные отношения, стабильную нормативную среду и личностные структуры, способные к развертыванию и самореализации. Подлинная социальная интеграция может осуществиться, по Хабермасу, только на путях коммуникативного понимания.

В 70-е годы начался распад Франкфуртской школы, но ее идеи продолжают оказывать влияние как на демократические движения, так и на новейшие направления теоретической социогуманитарной мысли.

Глава 10. Современная западная философия

§ 1. Структурализм и постструктурализм

Востребованность глобальных философских систем до середины XIX столетия была обусловлена необходимостью объединения мира европейской культуры. Поэтому системообразующим началом всех классических философских доктрин, рассматривающих мир как некоторую целостность, являлись единые, а в ряде случаев единственные основания бытия. XX век, открывший эпоху информационной цивилизации, выявил неполноту и ограниченность этих схем, раскрыв неисчерпаемое разнообразие форм бытия в мире развивающихся систем. Единство этого мира предстало как внутренне различное, неоднородное, дискретное, противоречивое и многообразное. Открывшееся бесконечное многообразие мироздания, в свою очередь, потребовало не только новых форм миропонимания и мироотношения, но и новых методологических форм, новой технологии построения философских концепций.

С другой стороны, происходит изменение самого способа философствования, содержательной стилистики философского мышления. Это было связано с социальными трансформациями, радикально изменившими образы общества, государства, личности, института науки. К таким трансформациям относятся революция в естествознании и научно-техническая революция, разрушение сословных перегородок и формирование

массового общества, распад старых форм коммуникации и возникновение средств массовой информации и т. п. Изменившиеся в силу этих причин мировоззрение и культура породили новые формы искусства, новые формы религиозного поиска. Трансформируется и философия, превращаясь из рационально-аналитической в творческо-художественное самовыражение, призванное отразить и содержательно интерпретировать смыслы культуры. Материалом, в котором теперь «работает» философ, становятся язык, смысложизненные вопросы человеческого бытия, символы культуры.

Одной из линий философского поиска, сфокусировавшей в себе эти процессы, является *структурализм*. Структурализм, как совокупность направлений в целом ряде наук (лингвистика, литературоведение, этнография, история, эстетика, искусствоведение, психология, социология, философия), объединяемых общими философско-эпистемологическими представлениями, методологическими установками и спецификой анализа, складывался в период с начала XX века и по 40-е годы включительно. Наибольшее распространение получил в 60-е годы во Франции.

Непосредственными предшественниками структурализма, инициировавшими многие его идеи, были такие мыслители, как **В. Гумбольдт** (динамическая роль языка в моделировании мира человеческого сознания), **Ч. Пирс** (основоположник семиотики), **Э. Дюркгейм** и **М. Мосс** (учение о взаимодействии социальных и когнитивных структур), Э. Кассирер (роль символических систем — языка, мифологии, искусства — в формировании человеческого поведения и сознания).

В формировании собственно структуралистского направления участвовали Женевская школа лингвистики (Ф. Де Соссюр и его ученики), русский формализм, пражский структурализм, американская школа семиотики Ч. Пирса и Я. Морисса, Копенгагенский и Нью-Йоркский лингвистические кружки, структурная антропология К. Леви-Стросса, структурный психоанализ Ж. Лакана, структура познания М. Фуко и др.

Основная специфика структурализма заключалась прежде всего в том, что его сторонники рассматривали все явления, доступные чувственному восприятию, как «эпифеномены», то есть как внешнее проявление («манifestацию») внутренних, глубинных и поэтому «неявных» структур, вскрыть которые они и считали своей задачей.

В решении этой задачи весь пафос структурализма был направлен на придание гуманитарным наукам статуса наук точных. Отсюда его стремление к созданию строго выверенного, точно обозначенного и формализованного понятийного аппарата, широкое использование лингвистических категорий, тяга к логике и математическим формулам* (например, алгебраическое объяснение Ж.-К. Коке «Постороннего» А. Камю или 12 алгебраических формул Дж. Принса при описании структуры «Красной Шапочки»), объяснительным схемам и таблицам. Поэтому структурализм возникает прежде всего как комплекс структурно-семиотических представлений с явно выраженной лингвистической ориентацией.

Центральным базовым понятием структурализма является понятие *структуры*. Структура представляет собой совокупность отношений инвариантных при различных внутренних и внешних преобразованиях или в терминологии структуралистов это синхроническая фиксация любой диахронически развивающейся системы. Любая структура, которую в структурализме очень часто определяют как модель, должна отвечать трем необходимым условиям: (а) целостности — подчинение элементов целому и независимость последнего; (б) трансформации — упорядоченный переход одной подструктуры (или уровня организации составляющих данную структуру элементов) в другую на основе правил порождения; (в) саморегулированию — внутреннее функционирование правил в пределах данной системы. Таким образом, структура выступает не просто в виде устойчивого «скелета» объекта, а как совокупность правил, следуя которым можно из одного объекта получить второй, третий и т. д. При этом обнаружение единых структурных закономерностей некоторого множества объектов достигается не за счет отбрасывания отличий этих объектов, а путем анализа динамики и механики взаимопревращений зафиксированных различий в качестве конкретных вариантов единого абстрактного инварианта.

Следует отметить, что ключевые понятия, используемые структуралистами, разрабатывались в рамках тех специальных

* По своим логическим основаниям структурализм связан с математическими исследованиями Г. Фреге, Б. Рассела, А. Уайтхеда и логико-семантическими работами Венского кружка (особенно Р. Карнапа и Л. Витгенштейна).

предметов, где они и использовались в исследовательских целях. Поэтому целесообразно основные категории и идеи структурализма рассмотреть в связи с главными фигурами этого направления.

Теория знака

Теория знака наиболее последовательно была разработана пионером структурализма в лингвистике швейцарским языковедом Фердинандом де Соссюром (1857—1913). В 1881—1891 был профессором в Париже, затем — в Женевском университете; с 1907 — глава кафедры общего языкознания в Женевском университете. Основные идеи изложены в работе: «Труды по языкознанию». — М., 1977. С его именем связана философская переориентация языкознания, осуществленная столь радикально, что она по праву рассматривается как методология структурализма.

Соссюр рассматривал язык как универсальную знаковую систему, имеющую вследствие этого четко выраженную структуру. Знак представляет собой некое целое, являющееся результатом ассоциации *означающего* (акустического образа слова) и *означаемого* (понятия). Означающее и означаемое неотделимы друг от друга как две стороны бумажного листа (мысль — его лицевая сторона, а звук оборотная; нельзя разрезать лицевую сторону, не разрезав оборотную). Кроме того, язык носит коллективный характер и коммуникативен по своей природе. Отсюда и представление о *коде* как совокупности правил или ограничений, обеспечивающих функционирование речевой деятельности естественного языка или любой знаковой системы. То есть, код обеспечивает коммуникацию.

Структурная антропология

Леви-Стросс Клод (р. 1908) — французский этнограф и социолог, член Французской академии, создатель структурной антропологии; профессор университета в Сан-Паулу (1935—1938 г.), советник по вопросам культуры французского посольства в США (1946—1947 г.), зам. директора Антропологического музея в Париже (1949—1950 г.), профессор Коллеж де Франс (с 1959). Основные работы: «Тотемизм сегодня» (1962); «Структура ми-

фов» (М., 1970); «Печальные тропики» (М., 1975); «Структурная антропология» (М., 1983); «Первобытное мышление» (М., 1994).

С именем этого представителя структурализма связан радикальный прорыв в изучении примитивных культур. Переход от природно-инстинктивного к примитивно-культурному человеку совершается по Леви-Строссу через запрет инцеста — схему, общую для всех культур. Вырастающие из запрета инцеста отношения между людьми образуют исходную социокультурную организацию (структуру), регулиующую практику. Структура родства, выражающая сдерживаемое либидо, образует либидинальное тело культуры. По мнению Леви-Стросса, это объективный и необходимый процесс, трансформирующий естественно-инстинктивную сферу человека в новое качество.

Бинарная оппозиция «человек-природа» является для него исходной и при анализе проблем познания. Леви-Стросс развивает идею «сверхрационализма», смысл которой заключается в том, что рациональность природы и Вселенной (она существует уже в органической и физической материи) не только определяет первоначальное пассивное мышление первобытных людей, но и является условием ее познания человеком.

Выделение основных этапов развития рационального мышления Леви-Стросс осуществил на материале анализа мифов. В мифологическом мышлении, по его мнению, скрыта объективная логика отношений между предметами, схваченная суждениями и закреплённая в терминах. Логические операции, обозначенные этими терминами, создают своеобразную комбинаторику как бессознательное мышление и основу технических способностей человека. Таким образом, глубинная логика созидательной деятельности формировалась уже в примитивных культурах и является единой для древнего мира и современного человека. Исходя из этого Леви-Стросс приходит к выводу, что все человечество связано единой структурой бессознательного, породившей в различных условиях отличные, лишь на первый взгляд, этнические и национальные культуры.

Развивая идею единого для всех культур коллективного бессознательного, закрепившего в структурах мышления логику деятельности по первоначальному освоению мира, Леви-Стросс по новому прочитывает мифы. В мифологических сюжетах он усматривает не столько отражение истории каких-либо этносов, сколько специфический способ снятия фундаментальных про-

тиворечий человеческого бытия (например, противоречия жизни и смерти), через умножение бинарных оппозиций, ранее взятых мышлением из окружающей действительности. Очищая отдельные реальные эпизоды от историчности и конкретности, мифологическое мышление не только «амортизирует» тяжелые жизненные события того или иного этноса, но и поднимается на вневременную высоту, открывающую возможность для человеческого мышления постигать глубочайшие отношения человека и Вселенной.

Язык как порождение смысла

Барт Ролан (1915—1980) — французский литературовед и семиолог. Основатель центра по изучению массовых коммуникаций (1960), профессор Практической школы высших знаний (1962), руководитель кафедры литературной семиологии в Коллеж де Франс (с 1977). Большинство идей изложено в работах на французском языке. На русском языке: «Избранные работы. Семиотика. Поэтика». М., 1994.

Ролан Барт исходил из леви-строссовской посылки о создании структур культуры силой символизирующей функции сознания, реализующейся в языке и исследуемой как язык. Язык является единственной возможностью понимания любых явлений, в том числе и смыслов социальных структур. По мнению Барта все, что есть в социальной действительности, начиная от социальных систем и до совокупности различных предметов, имеет языковую основу, поскольку когда-то было, как то названо, обозначено. Смысл есть только там, где предметы или действия названы; мир означаемых предметов есть мир языка. Язык несет в себе социальные установления и систему значимостей, не может быть изменен или создан по произволу отдельного индивида. Он является коллективным договором, обеспечивающим коммуникацию. Речь, напротив, есть результат индивидуального выбора, регулируемого традициями, достигающимися человеку от определенного коллектива.

В контексте культуры как языка Р. Барт исследует и проблемы коммуникации. Главный вопрос — это вопрос взаимодействия индивидуального (личного поступка, действия, высказывания, одним словом речи) и коллективного (языковой структуры не индивидом созданной и его сознанию не открытой). Разрешение этой оппозиции приводит Барта к понятию *письма*, по-

нимаемого как диалектическое отношение коллективного с его обязательными кодами (язык) и индивидуального с импульсами бессознательного (речь). Письмо, порожаемое взаимодействием языка и речи, превращает культуру в текст, внутри которого действуют различные семантические системы.

При решении собственно литературоведческих проблем Барт, в конечном счете, также выходит на проблемы общечеловеческого. Предмет литературоведения, с его точки зрения, это коллективные возможности индивидов и социальных институтов, а не сами индивиды. Поэтому любое литературное произведение (любой индивидуальный текст) не может иметь однозначного смысла (точного кода), привязанного к его индивидуальному создателю. Оно будет по-разному прочитываться как современниками, так и последующими поколениями.

Достижения Р. Барта в исследовании больших семиотических систем стали значительным явлением в структурализме и благодаря мощному эвристическому потенциалу были взяты на вооружение представителями многих гуманитарных наук.

Структурный психоанализ

Лакан Жан (1901—1981), французский теоретик и практик структурного психоанализа. Практикующий врач, с 1953 г. — профессор в психиатрическом госпитале Сент-Анн, преподаватель в Практической школе высшего образования (с 1963). Основатель и глава Парижской школы фрейдизма (1964—1980). Основные работы: «Функция и поле речи и языка в психоанализе» (1953), «Тексты» (1966).

Основные научные интересы Ж. Лакана были сконцентрированы на рационализации бессознательного, на выяснении роли бессознательного в жизни отдельного человека. Наиболее показательны в этом отношении его учение о личности, построенное в своей значительной части на материалах психоаналитических практик. Личность, по Лакану, состоит из трех слоев: реального, воображаемого и символического.

Реальность актуализируется, по его мнению, только через серии языковых обнаружений. Исходя из того, что не большой (пациент психоаналитика) управляет речью, а речь управляет субъектом в случае болезни, Лакан конструирует слой реального в личности как причину поведения, выраженную в форме языковых эффектов.

Слой воображаемого формируется на основе эффекта узнавания. Шестимесячный ребенок, узнающий свой образ в зеркале, закрепляет его в сознании. В дальнейшей жизни этот образ играет роль психологического ядра, определяющего восприятие человеком всякого «другого». Поэтому воображаемое регулирует межличностные отношения, описываемые Лаканом в терминах господского и рабского сознания.

Слой символического, образуемый языком, составляет главное измерение бытия человека, особенность которого заключается в том, что индивид застает языковые правила, регулирующие речевое поведение, уже готовыми. Сетка символов, составляющая транссубъективную реальность индивида, пронизывает все его бытие. Ассимиляция символического начинается еще до рождения ребенка (браки родителей и соглашение о рождении ребенка) и продолжается после смерти (обряд погребения). Языковые коды, к которым приобщается индивид, оформляют и структурируют бессознательное. Языковые символы, объективирующие бессознательное, окутывают собеседников. Происходит замыкание речевых цепочек, втягивающих в свою орбиту говорящего и слушающего. При этом объективирование бессознательного происходит особым образом; цепи высказываний подвергаются «скручиванию», воспроизводя «ленту Мебиуса», а скольжение по речевой цепочке позволяет исследователю выявить ее «изнанку».

В результате Лакан уходит от пансексуализма З. Фрейда и связывает бессознательное с историческими порядками социума и культуры. «Окультуренное» таким образом бессознательное не только формирует мышление человека, но и определяет его судьбу. Поэтому «структурный психоанализ» это не практико-терапевтическое, а культурное явление, ибо он нацелен не на выздоровление, не на избавление от страданий (они необходимый элемент человеческой жизни), а на языковую проработку словесных, дискурсивных обнаружений человеческой судьбы.

Археология знания

Фуко Мишель (1926—1984) — французский историк, философ, теоретик литературы. Преподавал в университетах Парижа, Клермон-Феррана, Варшавы, Уппсалы, Гамбурга и др. С 1970 г. — профессор в Коллеж де Франс. Основные работы:

«Рождение клиники. Археология взгляда медика» (1963), «История безумия в классический век», (1972), «Слова и вещи. Археология гуманитарных наук» СПб., 1994; «Археология знания», Киев., 1996; «Надзирать и наказывать» (1975), «История сексуальности»; (1976), «Пользование удовольствиями» (1976), «Забота о себе» (1984), «Воля к истине: По ту сторону знания, власти и сексуальности» (1996).

М. Фуко предпринял попытку создать особую дисциплину «археологию знания», предметом которой должны были стать исторически изменяющиеся системы мыслительных предпосылок познания и культуры.

Эти предпосылки, по мнению Фуко, определяются господствующими семиотическими отношениями, или отношениями «слов» и «вещей». Истоки этих отношений не следует искать ни на эмпирическом уровне (на уровне языка, схем восприятия и воспроизведения, ценностей), обусловливаемом базовыми кодами культуры, ни на уровне теорий философского или научного объяснения. Отношения «слов» и «вещей» расположены между эмпирическим и теоретическим уровнями, в «основополагающем» пространстве, предшествующем «словам, восприятиям и жестам». Продуцируемый этой областью порядок признается как очевидный, сопрягается с пространством и временем и связывается с тем, что та или иная культура считает для себя истинным. Однако в связи с действием скрытых структур сознания происходит «проблематизация» каких-либо вещей, фокусирующих на них особое внимание.

Переход на уровень предмета инициирован действием эпистемологии, являющейся мыслительной предпосылкой познания и культуры. Эпистемология не только предпосылочная, но и формирующая начало познавательных полей культуры.

Фуко выделяет три скачкообразно сменяющие друг друга эпистемологические образования в европейской культуре: Возрождение (XV—XVI вв.), классический рационализм (XVII—XVIII вв.) и современность. Такой подход к истории делал сомнительным творческий потенциал субъекта и его значение для познания, и культуры. Но это была сознательная установка Фуко, отвергающего подход к творчеству как проявлению особенностей психики или биографии. Автор, по его мнению, лишь выражение некоего единства в дискурсе, статус этого дискурса внутри общества и культуры. На более высокой ступени, считал Фуко, стоят те, кто

создает нечто большее, чем собственные тексты, а именно, правила и возможности формирования текстов. К таким «основателям дискурсивности» он относил Фрейда и Маркса.

Фуко неоднократно обращался к проблеме субъекта и его взаимоотношений с обществом и культурой. В трехтомной «Истории сексуальности» он исследует историю и механику сопряжения секса и греха. В сексе человек открывает себя как субъекта удовольствия и опасности одновременно (характерная для структурализма бинарная оппозиция). Повышение сексуальной активности делает человека все более уязвимым для различных бед, которые она влечет за собой. Возникает необходимость установления единых для всех норм, форм овладения собой, самоконтроля, то есть особой морали удовольствия, выраженной в системе ограничений и запретов.

М. Фуко всем своим исследовательским творчеством продемонстрировал, что решение большинства проблем связано не с совершенствованием техники анализа, а с умением их по-новому формулировать. Поэтому его имя также можно отнести к именам «основателей дискурсивности».

Постструктурализм

Общеввропейский кризис рационализма в конце 60-х годов привел к очередной смене парадигмы научных представлений, в результате чего структурализм был вытеснен на периферию исследовательских интересов. Поэтому на рубеже 70-х — 80-х годов те исследователи, которые сохранили верность структуралистским установкам, перешли на позиции *постструктурализма*. К ним относятся Ж. Деррида, Ж. Делез, Ф. Гваттари, Ю. Кристева, поздние М. Фуко, Ж. Лакан, Р. Барт. Как идейное течение философской и социогуманитарной мысли постструктурализм своим возникновением обязан таким изменением в духовной культуре Запада, как: падение престижа науки, углубление процесса дегуманизации отношений в обществе, потеря веры в социальный прогресс общества. Эти изменения имели под собой вполне реальную почву, сделавшую бытие человека в конце XX столетия зыбким, случайным и негарантированным.

Теоретическое сознание зафиксировало радикальную двусмысленность практической реализации заявок новоевропейской рациональности (веру в стабилизирующее действие открытых

законов, в идею «роста» в области научных знаний, в прогресс в социально-историческом развитии, в универсальность развития человеческой цивилизации и культуры), на управление и обустройство человеческой жизни. Функциональность рациональной целесообразности, которая должна была обеспечить комфортность бытия, обернулась дегуманизацией социальных связей и выхолащиванием духовности; развитие науки привело к трагедии Чернобыля, к пугающей перспективе гомогенной гетерогенности клонирования.

Идейным следствием этих социальных реалий стала теоретическая реакция, сформулированная в форме исходных интенций и интуиций постструктурализма. Недоверие к целому, к единству, к универсальному знанию, иными словами, ко всему, что отягощено монизмом, абсолютизировало части, фрагментарность, различия, индивидуации, сингулярности. Такая инверсия радикально изменила мировосприятие. Вещь, предмет превращаются во множество не сводимых друг к другу линий и различий. Индивиды и социальные группы тоже состоят из разнородных по своей природе линий. При этом изменяется привычное понимание линии развития: не от точки к точке, а между точками, с непрерывным раздвоением и отклонениями. Любой предмет фиксируется лишь в виде узла становлений, бесконечного процессуирования. Ни одной из линий развития не отдается предпочтение.

В постструктурализме все равноправно, одинаково важно и равноценно. Здесь теряет смысл традиционный категориальный аппарат, выстроенный по принципу диалектической оппозиции: сущность — явление, форма — содержание, причина — следствие и т. п. Явление — это не обнаружение сущности, оно самоценно и представляет лишь самое себя, одну из граней разнообразия жизни. А разнообразие жизни постигается лишь множеством позиций субъектов познания, ни одна из которых не может оказаться в привилегированном положении.

То же самое в социальной жизни, которая в сознании постструктуралистов все больше индивидуализируется, партикулируется, фрагментируется. Пространством познания становится микроуровень, история превращается в микрособытия, в которых участвуют микроагенты, решающие локальные проблемы. Субъект истории растворяется во множестве, как и сама история, исчезает в становлении настоящего.

Вообще в постструктурализме трудно выделить четко фиксированный понятийный аппарат, категориальный инструментарий, подвергнуть его какой-то систематизации. Постструктурализм в целом можно определить как общеметодологическую основу, на базе которой выстраивается множество концепций (постмодернизм, децентризм, деконструктивизм и т. д), отличающихся лишь исследовательскими приоритетами и имеющими выраженный практический характер анализа, нацеленный на изучение литературы, языка, культуры. Поэтому целесообразно изложить основные идеи постструктурализма, не пытаясь их классифицировать или типологизировать.

Постструктурализм, являясь естественным продолжением изначально присущих структурализму тенденций, как теоретическое движение развивается в форме критики структурализма, которая ведется по четырем основным направлениям: (а) проблема структурности; (б) проблема знаковости; (в) проблема коммуникативности; (г) проблема целостности субъекта.

Критический пафос постструктуралистов выразился прежде всего в радикальной оппозиции к «метафизике», в которую они включали какие бы то ни было попытки рационального объяснения и обоснования действительности, принципы причинности, истинности, идентичности и т. п. Рациональность для них не что иное, как «маска догматизма», «империализм рассудка», ограничивающие свободное движение мысли и воображения. Отсюда крайний негативизм в отношении ко всему, что так или иначе связано с рациональностью, начиная от концепции «универсализма» и кончая любым объяснением, в основе которого лежит логическое обоснование закономерностей действительности. Всякое позитивное знание (истины, убеждения, ценности), принимаемое или принятое в обществе, по мнению постструктуралистов, служит инструментом самооправдания и самоузаконивания этого общества и должно быть подвергнуто разрушительной критической работе, исходящей из принципа «эпистемологического сомнения». Обратной стороной такой позиции, естественно, оказывается тяготение к иррационализму, фрагментарности, случайности, нестабильным процессам, к любым противоречивостям, релятивизму.

Одним из фундаментальных предметов постструктуралистских инвектив стала критика принципа «структуры структурности», наиболее последовательно осуществленная в исследова-

ниях Ж. Деррида. **Деррида Ж.** (р. 1930 г.) — французский философ, преподавал в Сорбонне с 1960 по 1964, Высшей нормальной школе, сотрудничал в литературно-критическом журнале «Тель кель», организовал «Группу исследований в области философского образования», один из инициаторов создания Международного философского коллежа в 1983 г. В последние годы преподает в Высшей школе исследований в социальных науках в Париже, читает лекции в ряде европейских и американских университетов. Основные работы: «О грамматологии» (1961), «Поля философии» (1972), «Почтовая открытка. От Сократа к Фрейдю и далее» (1980), «Психея: изобретения другого» (1987).

В основе этой критики находится понятие «центра» структуры как начала, организующего структуру, но самого не структурированного. Это понятие, по мнению Дерриды, является наследием западноевропейского образа мышления. Оно имеет множество инвариантов: в философии и психологии — рапиоцентризм, утверждающий приоритет дискурсивно-логического мышления; в культурологии — европоцентризм; в истории — футуроцентризм.

Постструктуралисты считают, что «центр» это постулированная наблюдателем фикция, не являющаяся объективным свойством структуры. «Центр» это «*cogito*», «феноменологический голос» наблюдателя, его «сознание». То, что утверждается как «центр» структуры, обусловлено даже не позицией наблюдателя, а его желанием или волей. А поскольку вся действительность есть коммуникация по обмену сообщениями или текстами, с определенными смыслами, то следствием субъективного и произвольного определения «центра» структуры оказывается навязывание текста (соответственно читателю или слушателю) смысла, желаемого наблюдателем, но объективно не содержащегося в тексте. В то же время смыслы, навязываемые наблюдателем, трактуются в свою очередь как тексты, собранные из культурных систем и норм своего времени, то есть заданные идеологией эпохи.

В противовес понятию структуры, представляющей собой жестко систематизированный, иерархически упорядоченный принцип организации природных, культурных, социальных и научных явлений, французские постструктуралисты **Ж. Делез** и **Ф. Гватари** вводят понятие *ризома*, заимствованное ими из

ботаники. Сам термин «ризом» обозначает способ жизнедеятельности многолетних травянистых растений типа ириса; в узком смысле ризом — это подземный горизонтально расположенный корешок таких растений, пускающий корни снизу и дающий покрытые листьями побеги сверху. Эти беспорядочно переплетенные отростки и побеги растут во всех направлениях. Ризом, следовательно, не имеет единого корня, связующего центра. Это непараллельная эволюция совершенно разнородных образований, происходящая не за счет дифференциации, членения, разветвления, а благодаря удивительной способности перепрыгивать с одной линии развития на другую, исходить и черпать силы из разности потенциалов.

Постструктуралисты постоянно противопоставляют ризому и дерево как два совершенно разных способа мышления. Дерево имеет единство в виде корня, ствола и ветвей, у него есть верх и низ, прошлое и будущее, единая, целостная история, эволюция и развитие. Дерево непрерывно дихотомически ветвится, это — бинарная система. У дерева есть центр (начало), из которого оно вырастает в соответствии со своей генетической информацией и логикой структурной реорганизации. Дерево — это местонахождение, система точек и позиций, жестко фиксирующих его содержание; это иерархическая система передачи свойств с центральной инстанцией и рекапитулирующей памятью. Дерево — символ власти, научные школы организованы древовидно. Мораль, религия, политика тоже деревообразны.

Ризом, в отличие от дерева, с точки зрения постструктуралистов, «парадигматически» более соответствует современному положению действительности. Для постструктурализма понятия центр, целостность, единство, тотальность по содержанию синонимичны. Тоталитаристские и авторитаристские тенденции в обществах XX века становятся оковами дальнейшего движения. Порождаемые ими анализизм, логоцентризм ограничивают рост, ослабляют становление. Другое дело ризом. Она преодолевает любые ограничения именно в силу того, что ее теснят, обступают и препятствуют развитию. И чем сильнее давление на ризому, тем шире радиус ее действия, тем на большем пространстве периферийной земли она выбрасывает свои щупальца. Ведь не будь периферии, ее жизнеобновляющих и жизнепитающих соков, рост прекратился бы и в материнском лоне начала (центре, фокусе).

Поэтому ризома заполняет все трещины, разломы, пустоты и бреши человеческого бытия. Она не знает границ, какими бы — естественными или искусственными — они ни были. Она помогает умножать стороны исследуемой реальности, видеть полифонию ее граней. Это радикальный разрыв с европейской традицией, фундаментальная переориентация мышления. Мыслить по-современному — значит мыслить ризомно, то есть мыслить в вещах, среди и между вещей. Мыслить ризомно — значит понимать, что история человеческой жизни, социальной реальности, познания, культуры дискурсивна; она прерывается, ломается, рвется, пускает новые корни в самых неподходящих местах, движется множеством разных, не связанных друг с другом линий, она полицентрична и плюралистична, вся в микроскопических прожилках становлениях, без определенного объекта, с массой индивидуальных агентов.

Порожденные ризомным характером развития неожиданные и несистемные различия, неспособные четко противопоставляться друг другу по наличию или отсутствию какого-либо признака, ведут к утрате онтологического значения принципа бинаризма, символизирующего собой структурализм. Отвергаются все бинарные оппозиции: половозрастные (мужчина — женщина, дети — взрослые), расовые (черные — белые), классовые (общественный — частный), познавательные (субъект — объект, образный — понятийный, истинный — ложный) и т. д. Никаких противоположностей — только равноправное разнообразие.

Ризомное мышление породило теорию *шизофренического дискурса* — языка, отвергающего общепринятую логику и причинно-следственные связи, языка абсурда и парадоксальности, свойственного подлинно творческим людям (писателям, поэтам, художникам) и социально отверженным (безумцам, больным, преступникам), которые в глазах «больной цивилизации» неизбежно выглядят «шизоидными личностями».

Другим предметом постструктуралистской критики стала традиционная концепция знака. Наиболее авторитетно ее провел Ж. Деррида, предпринявший попытку подрыва эпистемологических корней, на которых покоился «классический структурализм». Он считал невозможным разделение ряда означающего и ряда означающего при функционировании знака, в версии Ф. де Соссюра. По его мнению, любой способ знакового обозначения ведет к оппозиции вещей и законов, ими управля-

ющих. Законы — это порождение западного логоцентризма — стремятся навязать всему, на что направлена человеческая мысль, порядок и смысл, стремление найти первопричину, что соответствует желанию человека во всем отыскать «Истину».

Так, например, восходящая к гуманистам практика работы с текстом предполагает, что сам текст есть некоторая замкнутая в себе ценность, первоисточник, содержащий истинный смысл, который надо понять. «Понять» текст, с этих позиций, значит овладеть им, присвоить его, распредметить, сделать своим, т. е. подчинить его господствующим в обществе стереотипам. Особый негативизм у постструктуралистов вызывает, обоснованное Соссюром, господство устной речи над письменной. Устная речь создает «ложное представление о естественности связи означающего (акустического образа слова) с означаемым (понятием о предмете), так как она не учитывает интенциональной направленности сознания, воспринимающего мир по своим имманентным законам и представлениям, и роли культурного контекста.

Следующим направлением критики постструктуралистов стала теория коммуникации. Критика теории коммуникативности сконцентрировалась на выявлении трудности или невозможности адекватно понять и интерпретировать текст. К такого рода трудностям они относили невозможность посредством языка адекватным образом отображать и воспроизводить («репрезентировать») действительность, в силу метафорических корней языка. Другую трудность они видели в принципиальной невозможности объективной интерпретации текста, заданной поиском в нем единого и объективного смысла; существование бесчисленных интерпретаций любого текста свидетельствует об иллюзорных попытках вкладывания смыслов в текст, который сам по себе не имеет никакого смысла. Эти и многие другие аргументы критиков теории коммуникации вобрало в себя ключевое для постструктурализма понятие смысловой «неразрешимости» как одного из принципов организации текста.

Критика концепции целостного субъекта в рамках постструктурализма отталкивалась от декартовского «Я мыслю, следовательно, существую», отождествившего субъекта с самосознанием человека и провозгласившего суверенной субъективность личности. С точки зрения постструктуралистов представления «говорящего субъекта» (= «думающий субъект», как бессловесно говорящий) о независимости и автономности своего созна-

ния и самоценности своего «я» не более как иллюзия. Используя эту иллюзию как право управления текстом, навязывания тексту смыслов или формы, субъект предполагает, что сам он свободен, не подчиняется никаким законам. Но поскольку «ничего не существует вне текста» (Деррида), то и субъект с необходимостью находится внутри текста, в рамках господствующих норм, в границах определенного исторического сознания. Самосознание субъекта есть лишь совокупность различных текстов, воспроизводящих мир культуры. Итогом таких рассуждений стало представление о «смерти субъекта».

Мыслительная практика постструктурализма, несмотря на ее экзальтированность и эпатирующее воздействие, открыла важную область приложения интеллектуальных усилий. В постструктурализме философия, утратившая на исходе XX столетия гарантии и априорные критерии, заявила о себе как конструктивная сила, как непосредственная участница формирования новых культурных объектов, новых отношений между различными областями духовной и практической деятельности. Ее судьба в третьем тысячелетии будет определяться решением вопроса, вокруг которого фактически сконцентрирована вся проблематика постструктурализма: как проблематизировать разум вне форм самого разума, как соединить понятийно и категориально развитую мысль с мыслью без образов и понятий? Ответы на эти вопросы, а значит, и ответы на вопросы о судьбах философии не могут быть даны, пока не пережит до конца опыт содержательного вопрошания.

§ 2. Аналитическая философия

Аналитическая философия возникла в Англии в начале XX века, а ее основоположниками считаются три британских философа: Джордж Мур, Бертран Рассел и Людвиг Витгенштейн, оказавших огромное влияние на современную англоязычную философию: около 80% ныне живущих в мире ее представителей связывают свое творчество с аналитической философией. Сфера исследовательских интересов философов-аналитиков — изучение оснований чувственного и рационального знания, и в этом они продолжили традицию как английской философии (Гоббс, Локк, Беркли, Юм и др.), так и новоевропейской (Декарт, Лейбниц, Кант и др.).

Но в отличие от этой традиции основоположники аналитической философии впервые стали рассматривать в качестве основания знания язык философских произведений. По их мнению, многие философские проблемы являются результатом непроявленного употребления языка, отсутствия четкого разграничения значимых и пустых выражений. Такое «невнимание» к языку, считают философы-аналитики, является следствием господствующей еще со времен Платона установки, согласно которой за любым языковым знаком стоит реальный, материальный или идеальный, объект. Подвергнув лингвистическому и логическому анализу язык философских текстов, аналитики попытались выявить все пустые, бессмысленные выражения и фразы, ставшие, с их точки зрения, причиной не только философии идеализма, но и всех вообще философских псевдопроблем. Спектр интересов аналитиков не ограничился только философским языком: они анализировали язык религиозных, научных, этических и др. трактатов. Несмотря на большой разброс в тематиках исследования, всех аналитиков объединяет единый стиль философствования, отличающийся ясностью и осмысленностью изложения, четко выраженной структурой аргументации, наличием явных логических связей между отдельными тезисами текста.

Свою общефилософскую позицию Мур и Рассел характеризовали как «прорыв» от идеализма к реализму, признающему независимость предмета познания от познавательных актов. Поэтому они «восстали» против идеализма Канта и Гегеля, а также против экзистенциализма. Это «восстание» Рассел датирует 1898 годом, когда Мур опубликовал статью «Природа суждений», в которой разъяснил принципы «новой» философии. «Мур начал бунт, я верно за ним последовал», — писал впоследствии Рассел в статье «Мое философское развитие». «Бунт» имел целью доказать, что идеализм Канта и Гегеля есть следствие непроясненности языка, на котором излагали свои мысли эти философы.

Главная антикантовская идея Мура и Рассела состояла в том, что «факт в общем и целом независим от опыта». Как это понимать? Начиная с Канта, факт понимался как некое содержание, связанное с наличием у познающего субъекта априорных форм чувственности и рассудка. Поэтому факт интерпретировался как действительность, существующая только «для» человека. Кантовский субъективизм ограничивал познание феноменальным

миром: человеку не дано знать, каковы вещи на самом деле; он знает их такими, как они даны в опыте. В работе «Мое философское развитие» Рассел писал: «Предположение, что пространство и время существуют только в моем уме, меня душило... Кантовы взгляды, по которым выходило, что моя любовь лишь субъективная фикция, были для меня невыносимы...». Выступая против кантовского понимания опыта, Рассел утверждал, что «опыт является весьма ограниченным и с космической точки зрения тривиальным аспектом крошечной части Вселенной».

По отношению к философии Гегеля аналитики занимали примерно одинаковую критическую позицию: любая метафизика направлена «на абсурдную цель» — «высказать невысказываемое», коим являются сущности вещей.

Придерживаясь единых общеполитических позиций, Мур и Рассел создали два различных направления аналитической философии: Мур развивал философию лингвистического анализа (или лингвистическую философию), а Рассел — философию логического анализа.

Мур Джордж (1873—1958) — английский философ, взгляды которого эволюционизировали от абсолютного идеализма к эмпиризму в его английском варианте. Работы Мура по опровержению идеализма положили начало широкому реалистическому движению в Англии. Началом аналитической философии считают работу Мура «Принципы этики» (1903), в которой дан новый способ философствования: прежде чем сформулировать тот или иной принцип, Мур тщательно анализировал каждый употребляемый им термин, показывая читателю все логические шаги и переходы в своих рассуждениях. Предложив технику проверки и опровержения философских высказываний, состоящую в выявлении их противоречий обыденному языку, он проанализировал значения таких простых слов обыденного языка, как «быть», «вещь», «факт», «отношение», «действительность», «утверждение», «видеть» и т. д. и пришел к выводу, что многие типы философских суждений неверны или даже ложны в силу неверного употребления слов обыденного языка.

Выражения обыденного языка употребляются для описания определенных ситуаций и не могут быть противоречивыми, ошибочными, некорректными. Поэтому все опровержения философских высказываний он строил путем выявления их про-

тиворечия обыденному языку. Например, философы потратили много сил на доказательство существования внешнего мира, но истинность этих доказательств, по мнению Мура, осталась под вопросом. Обращаясь к кантовскому доказательству существования внешнего мира, Мур проанализировал используемое Кантом выражение «вещи вне нас» и показал, что уже Кант признавал его неизбежную двусмысленность: это выражение обозначает и «вещь в себе» и явление. Кант называл явление внешним объектом в трансцендентальном смысле, т. е. объектом, который «должен встречаться в пространстве». Под это выражение подпадают, утверждал Мур, не только те вещи, которые философы обычно называют «физическими объектами», «материальными предметами», «телами», но и вещи, по отношению к которым употребление этих терминов неуместно. Например, тень встречается в пространстве, но «телом» ее назвать нельзя. Не прояснив точное значение выражения «должны встречаться в пространстве», Кант, по мнению Мура, некорректно поставил и решил проблему существования. Для доказательства «существования» следует, считал Мур, отказаться от метафизических обоснований и аргументаций и использовать ситуационные.

Существование «вещей вне нас» можно доказать, если, например, предварительно доказать, что две человеческие руки существуют. Как это сделать? «Я показываю две мои руки и говорю, жестикулируя правой: «Вот — одна рука», и, жестикулируя левой рукой, добавляю: «А вот — другая». Существование моих рук в таком случае есть очевидный факт, не нуждающийся в дополнительной логической и метафизической аргументации. Если доказано, что сейчас существуют мои руки, то одновременно, утверждал Мур, доказано и существование в данный момент «вещей вне нас».

Философы-классики не считали такой тип доказательства убедительным: они искали общий логический способ и истинные посылки доказательств любых суждений типа «Вот одна моя рука, вот другая». Мур настаивал на том, что знание о существовании внешнего мира является беспредпосылочным, а потому все усилия философов, направленные на поиск оснований и предпосылок этого знания, относятся к разряду пустых. Есть вещи, о которых люди безусловно знают, даже если не умеют их логически доказать. Эти знания и фиксирует обыден-

ный язык. Философы занимались тем, что искусно опровергали обыденный язык, критиковали и нарушали его, в результате чего появлялись ложные философские утверждения, тщетно доказываемые на протяжении всей истории философии, таков вывод Мура.

Рассматривая аналитическую философию как философию эксплицитного (лат. *explicatio* истолкование, объяснение) аргументирования, Мур утверждал, что философия должна быть не теорией, а методом, техникой переформулировки двусмысленных выражений в более ясные и простые. Ее предмет не окружающий нас мир, не отношение к нему человека, а язык.

Рассел Бертран (1872—1970) — английский ученый, философ, общественный деятель. Окончил математический факультет в Кембридже. Под влиянием живого интереса к философии занялся логическим исследованием основ математики, что и послужило основанием разработки широкого круга философских проблем. Создал труды по теории познания, истории философии, проблемам религии, морали, политики, педагогики. На русский язык переведены «История западной философии», «Человеческое познание. Его сфера и границы», а также главы из работы «Мое философское развитие».

Отвергнув вслед за Муром спекулятивную немецкую философию, Рассел переходит на позиции эмпиризма и номинализма, признающих существование только единичных вещей. Но в философском языке используется огромное число слов и терминов, описывающих отнюдь не единичные вещи. Пример таких слов — сущность, бытие и т. д. Рассел подверг такого рода термины, понятия, выражения логическому анализу. Он преследовал цель: выяснить, можно ли доверять нашей интуитивной склонности считать, что каждому грамматически правильно построенному выражению соответствует в реальности объект. Начиная с Платона сложилось убеждение, «что если слово что-нибудь означает, то должна быть какая-то вещь, которая имеется им в виду».

Такая позиция называлась в средневековой философии реализмом (не путать с реализмом как философским принципом XX в.). Номинализм, сформировавшийся также в средние века, утверждал противоположное: в языке существуют обозначающие выражения, за которыми не стоят подлинные объекты. Рассел попытался с помощью процедур и техник

логического анализа обосновать правоту номинализма, разработав теорию описания (или дескрипций), главная задача которой заключалась в уточнении логического статуса обозначающих выражений и выявлении связи языка с реальностью. В отличие от Мура, Рассел проверял корректность постановки и решения философских проблем, используя не лингвистический, а логический метод анализа языка философских аргументаций и обоснований.

Логический метод анализа языка, в отличие от лингвистического, не оставляет без внимания вопрос об отношении языковых выражений и терминов к реальности. Например, люди пользуются такими обобщающими словами, как «человек», «дом», «дерево» и т. д., не замечая парадоксальности суждений типа: «Я увидел дерево», «Я встретил человека» и т. д. Парадокс в том, что встретить «человека вообще» или увидеть «дерево вообще» невозможно: встретить можно только единичного, «вот этого» человека, увидеть «вот это» дерево. Язык, отмечал Рассел, как бы вводит в заблуждение: называя некие абстрактные сущности, он порождает нашу склонность верить в их реальное существование. Из этой веры родился идеализм Платона.

Философы, с точки зрения Рассела, не всегда четко проясняют для себя существующие типы отношения языка к реальности, знаков к объекту, что и дает повод к формулировке псевдопроблем, а затем тщетных усилий, направленных на их решение. В этой связи он выделил два разных типа отношения знаков к объекту: *имена и другие слова*, применяющиеся для описания. Их различие Рассел показал на таком примере. У писателя есть имя — «*Скотт*» и об этом же писателе можно сказать, что он «*автор Веверлея*». «Автор Веверлея» — дескрипция, описание. И «Скотт» и «автор Веверлея» — это два выражения, обозначающие один и тот же объект.

Логика полагали, что в данном случае суждение, содержащее одно выражение («Скотт»), всегда может быть заменено суждением, содержащим другое выражение («автор Веверлея»), и при этом остаться истинным, если оно было истинным, или ложным, если оно было ложным. Рассел доказывает обратное. «Георг IV, — пишет он, — желал знать, является ли Скотт автором Веверлея». Если вместо дескрипции «автор Веверлея» поставить имя «Скотт», то получится, что Георг IV

желал знать, «является ли Скотт Скоттом». Но Георг IV желал знать не это. Таким образом, делал вывод Рассел, если заменить описание — «автор Веверлея» именем — «Скотт», то истинное суждение превратится в ложное, а отсюда следует, что необходимо различать между именем и дескрипцией (описанием). В противном случае неизбежны ошибки в ходе философских рассуждений, как относительно постановки проблем, так и при их решении.

Существует и другое важное, по мнению Рассела, различие между именами и описаниями (дескрипциями): «имя не может осмысленно входить в суждение, если нет чего-то, что оно именуется», описание же не подчиняется этому ограничению. Например, все знают, что не существует такого единичного объекта, как «золотая гора», но при этом строят суждения, вводя в них логический субъект — «золотая гора», предполагая при этом существование реальной «золотой горы» в «некоем туманном Платоновом мире бытия». Почему это происходит? Рассел объясняет так: когда мы говорим, что «золотой горы» не существует, то, следовательно, есть нечто, о чем мы говорим, что это нечто не существует. И если не предположить существования «золотой горы» хотя бы в мире идей (как это и сделал Платон), то тогда утверждение «золотая гора не существует» не будет иметь значения. В рамках своей теории описания Рассел истолковал суждение «золотая гора не существует» как суждение «пропозициональная функция « x золотая и гора» ложна для всех значений x ». Он «снял» проблему существования «золотой горы» в мире платоновских идей и перевел ее в план логики.

Из теории описаний следовало, что идеализм и философскую метафизику можно преодолеть (к чему и стремился Рассел), если признать, что реальное отношение к действительности имеют только имена единичных вещей. Все другие обозначающие выражения, особенно общие понятия, ни к чему в реальности не относятся. Они являются словами, смысл которых не выводим из их отношения к обозначаемому объекту, ибо такого объекта просто нет. Общие понятия обретают смысл лишь в составе высказывания. Язык маскирует псевдообозначающую функцию описаний и вводит человека в соблазн объективировать их содержание, приписать объективное существование абстрактным сущностям. Такого рода соблазн лежит в основе идеалистической идеи тождества мышления и бытия.

Любое общее понятие типа «благо», «истина», «добро», «красота» и др. является словом, которому в действительности ничего не соответствует, а потому все операции с подобного рода словами превращаются в символические фикции, не отражающие никаких реальных проблем.

Такая позиция Рассела есть позиция крайнего номинализма, согласившись с которой, философу остается отказаться от постановки и решения «вечных» философских проблем и заняться логическим анализом языка с целью прояснения корректного смысла высказывания, т. е. стать логиком. Рассел был убежден, что логика глубоко связана с философией, а логические и лингвистические методы являются единственно верными при анализе всех философских проблем. *Идея использования логики для построения и обоснования философского знания — главная в аналитической философии.*

Теория дескрипций позволила Расселу по-новому поставить вопрос о том, что имеется в виду под «существованием». Когда мы говорим: «Автор Веверлея существует», — то утверждаем существование только об описании («Автор Веверлея»). Существование здесь оказывается случаем пропозициональной функции, истинной по крайней мере при одном значении переменной. Рассел решает проблему существования не в онтологическом или гносеологическом, а в логическом контексте, где «существование» выступает как оператор значения некоторой переменной. Что касается *имени*, правильно обозначающем единичный объект, то «грамматически неправильно было бы говорить: «это существует», — писал Рассел. Так, сказать: «Скотт существует» — «скверно с точки зрения грамматики». Но «Скотт» — *имя*, следовательно, «существование» не может употребляться в качестве предиката логического субъекта, если таковым является собственное имя.

Итак, Рассел попытался использовать логический анализ в качестве универсального метода решения философских проблем.

Витгенштейн Людвиг (1889—1951) — один из самых влиятельных мыслителей XX века. Учился в Техническом университете Манчестера, где и увлекся логическими и философскими проблемами математики под влиянием работы Рассела «Принципы математики», учеником которого стал позже. Благодаря усилиям Рассела и Мура, его приглашают в Кембридж.

Защитив диссертацию, Витгенштейн стал преподавать философию в Тринити-колледже. Скончался в Кембридже.

Отталкиваясь от идей Рассела и Мура, а также испытывая влияние идей таких классиков философской мысли, как Платон, Кант, Ницше, Джемс и др., Витгенштейн создал две логико-философские концепции, которые изложены соответственно в работах «Логико-философский трактат» (1921) и «Философские исследования» (издана после его смерти в 1953 году). Несмотря на полярность концепций, они объединены общей концептуальной идеей, разделяемой всеми аналитиками, — исследовать глубинные связи философских проблем с языковыми структурами, с целью помочь мышлению обходить языковые ловушки, затемняющие мысль. Но чтобы справиться с этой задачей, мышление должно обладать умениями и навыками прояснять, как соотносится с реальным миром вербальный язык.

В работе «Логико-философский трактат» Витгенштейн исследует логические процедуры такого прояснения, уточняя и углубляя тезис Рассела о том, что «логика есть сущность философии». Считая предложение универсальной формой логического представления действительности, Витгенштейн задумал отыскать такую общую форму предложения, которая позволяла бы ясно выявлять сущность любого высказывания. Все высказывания он поделил на *осмысленные и бессмысленные*, выделив четкие критерии их разграничения. *Осмысленные* высказывания — информативные повествования о фактах и событиях в мире. Их базисом являются элементарные высказывания, или *логические атомы*, повествующие о самых простых и неизменных объектах. Из элементарных высказываний с помощью логических комбинаций составляются сложные высказывания, которые являются истинностными функциями элементарных высказываний. Элементарное высказывание Витгенштейн толковал как логическую картину, отражающую простые факты, сложные — как логическое отражение составных фактов и событий.

Эту логическую схему он онтологизировал, т. е. придал ей статус универсальной модели знания, зеркально отражающей структуру мира. Витгенштейн пытался установить четкие логические правила построения осмысленных (информативных) высказываний. Эти правила, считал он, помогут распознать

псевдовысказывания, которые ни о чем не повествуют, но в силу своей языковой фактуры создают видимость наличия в них информации о реальности. Такого рода высказывания Витгенштейн называл *бессмысленными*. К ним он относил логические высказывания, которые обеспечивают формальный аналитический аппарат знания, но не содержат информации о мире. Такими же бессмысленными, т. е. ни о чем не повествующими, являются математические предложения (уравнения). Без них невозможно получить осмысленное знание, но сами они не содержат фактической информации о мире.

Предложения философии Витгенштейн тоже считал бессмысленными в указанном выше понимании, приходя к выводу, что «самые глубокие проблемы» философии — «это, по сути, не проблемы», а на большинство философских вопросов «невозможно давать ответы, можно лишь устанавливать их бессмысленность». Но это не значит, что Витгенштейн умалял значение и роль философии: ведь он сам посвятил ей свое творчество. Он просто хотел отметить специфику философского знания, не принадлежащего к области информации о фактах.

Осмысленные и бессмысленные высказывания, несмотря на их существенные различия, определяют область того, «что вообще может быть сказано» и «может быть сказано ясно». За ее пределами находится *невысказываемое, т. е. нечто, что не поддается высказыванию*. Витгенштейн утверждал, что не подвластны словам религиозный и этический опыт, мистическое мироощущение, постижение смысла жизни. Проведя логическое «исчисление высказываний», он не обнаружил высказываний, могущих зеркально отразить то, что происходит в этической, религиозной, аксеологической сферах человеческого духа. Отсюда и его категоричные рекомендации: «о том, что высказыванию не поддается, следует молчать». Явить вовне невысказываемое можно только делом жизни.

Опубликованный в 1921 году «Логико-философский трактат» сразу же стал программным для позитивистов Венского кружка. Сам же Витгенштейн вскоре осознал, что в своем исследовании он исходил из слишком упрощенного представления о структуре мира, из ошибочного предположения о едином логическом порядке, общем миру и мышлению. Пересматривает он и свое убеждение, согласно которому этот логический порядок обуславливает существование единой базисной логи-

ческой формы языка — элементарных (атомарных) высказываний. Надежды на создание идеальной логической модели языка, способной всегда служить одной и той же цели — гарантировать полную и точную передачу мыслей о вещах, не оправдались. Поняв, что созданная им логическая модель языковых высказываний неизмеримо беднее огромного разнообразия высказываний и рассуждений обыденного реального языка, Витгенштейн начинает анализировать реальную речевую деятельность людей, разрабатывая приемы лингвистического анализа. Цель этого анализа совпадала с целью предыдущего логического анализа — прояснить соотношение вербального и реального миров.

В «Философских исследованиях» Витгенштейн исходит из понимания языка как средства коммуникации, неразрывно связанной с жизнедеятельностью людей, их целями и потребностями. Люди с помощью языка не только называют вещи в познавательных актах, но и приказывают, признаются в любви, вопрошают, рассказывают о себе и т. д., а потому Витгенштейн рассматривает теперь язык как неотъемлемую составную часть жизни людей. Его внимание переключается на выявление связи смысла предложения с действиями, на обнаружение многообразия речевых практик, соответствующих многообразию форм жизни.

В силу своей склонности к формализациям, Витгенштейн вновь занялся поисками базовых структур языка. Таковыми теперь он считает не элементарные предложения, отражающие «атомарные» события и факты, а родственные друг другу «языковые практики», или «языковые игры», определяя их как нечто «целое, состоящее из языка и действий, в которые он вплетен». Он пытался отыскать базовые единства «мысли — слова — действия», которые работают (употребляются) в определенных жизненных ситуациях. Он был уверен, что существуют базовые речевые практики, или базовые виды «говорения», неразрывно связанные с исторически сложившимися способами поведения и деятельности людей. Для их обнаружения, считал он, следует применять языковые игры как особый аналитический метод анализа моделей работы языка в разных жизненных обстоятельствах.

С помощью придуманного им метода языковых игр, Витгенштейн надеялся прояснить формы работы языка и тем са-

мым дать философам средство защиты от всякого рода языковых ловушек, которыми, считал он, изобилуют их отвлеченные размышления. Но сгруппировать и полностью формализовать базовые языковые практики ему не удалось. В итоге Витгенштейн пришел к выводу, что ценность его исследований не в открытии каких-то новых истин, а в предложенном им методе, действие которого он продемонстрировал полно в работе «Философские исследования». Специального учения о методе языковых игр Витгенштейн не оставил: он показывал, демонстрировал его действие в ходе анализа конкретных речевых практик. Поэтому дать систематизированное описание этого метода довольно сложно. Прояснить его «технические» возможности можно, только включившись в ту аналитическую работу, которую проделал Витгенштейн. А это предполагает необходимость освоения самих текстов этого философа.

§ 3. Философия постмодерна

Термин «постмодерн» (post — после) используется для обозначения как специфики культуры второй половины XX века, так и философской мысли, представленной именами: Жак Лакан (1901—1981), Жак Деррида (род. 1930), Жорж Батай (1987—1962), Жиль Делез (1925—1995), Мишель Фуко (1926—1984), Ролан Барт (1915—1980), Ричард Рорти (род. 1931) и др. Справочники по философии характеризуют творчество этих мыслителей, не прибегая к термину «постмодернизм», что свидетельствует об отсутствии устоявшейся традиции в его употреблении. Р. Барта, Ж. Лакана, М. Фуко считают представителями французского структурализма, Р. Рорти относят к аналитическому направлению американской философии, Ж. Деррида объявлен творцом философии деконструкции, а в творчестве Ж. Батая обнаруживают элементы сюрреализма, экзистенциализма, структурализма. Постмодернизм складывался под влиянием многих интеллектуальных и культурных течений: от прагматизма, экзистенциализма, психоанализа до феминизма, герменевтики, аналитической философии и пр. Но постмодернистская мысль двигалась «по краям» названных философских течений, не принадлежа полностью ни одному из них.

Делез в работах «Ницше» (1965) и «Логика смысла» (1969) показал, что тип постмодернистского философствования и об-

раз философа-постмодерниста имеют свою специфику, которая заключается прежде всего в признании существования событий и смыслов, принадлежащих автономной поверхности, не сводимой ни к глубинным субстанциям, ни к высоким идеям. Понятие «поверхность» (резома) становится главным в постмодернистском философском словаре. В истории философии, считает Делез, доминировали два образа философов: один из них ярко представлен Платоном, другой — Ф. Ницше. Платон ввел в культуру образ философа-путника, «восходящего ввысь» в царство чистых Идей. Философская работа мыслилась как «движение навстречу высшему принципу, определяющему само это движение — как движение самополагания, самоисполнения и познания». Поэтому философствование было тесно связано с моральным очищением, с аскетическим идеалом.

Делез буквально повторяет рассуждения Ницше, который также считал, что «аскетический идеал долгое время служил философу формой проявления, условием существования», и философ вынужден был представлять этот идеал, «верить в него же, чтобы мочь быть философом». Объявив любовь к мудрости главной целью своей жизни, философы стали с помощью мысли судить жизнь с позиций высших ценностей: Божественного, Истинного, Прекрасного, Благого и т. д. По мнению Делеза, высшие ценности — это «тяжести и груз», которыми философы после Сократа «добровольно и утонченно» поработили себя на века.

Ницше сформировал иной образ философа, отвергающего диктат высших идеальных ценностей и разума. Ориентиром для философа ницшеанского типа становятся не идеальные сущности, а потаенные глубины, склонность странствовать «по запретному». Разум обозначил границы «запретного»: это прежде всего — инстинкты, секс, безумие, бессознательное, тюрьма, инцест, антропофагия (людоедство) и др. Ницше был уверен, что его философия «некогда победит» в силу того, что в ней дан «долгий опыт» его личного «странствия по запретному», опыт утверждения инстинкта, а не разума в качестве творческой силы. Но хотя Ницше критиковал Платона и Сократа, он, по мнению Делеза, не вышел за пределы предложенной ими парадигмы философствования: он, как и они, исходил из необходимости осудить «поверхность», но только «с новой точки зрения — взгляда из глубины».

Историческое время сформированных Платоном и Ницше образов философа прошло. Возник, утверждает Делез, некий третий образ, связанный с переориентацией мысли, которая в своих рассуждениях больше не опирается ни на высоту Идей, ни на глубину инстинктов (и других «запретных» субстанций). Низвергаются не только Идеи, как верховные причины, но и абсолютные глубины, спрятанные в телах и мыслях. Там, где нет ни глубины, ни высоты, господствует самодостаточная и автономная «поверхность». Чтобы читатель мог получить представление о том, что такое «поверхность», Делез уподобляет ее «запотевшему стеклу, на котором можно писать пальцем».

Третий образ философа, считает Делез, не является абсолютно новым: античные киники и стоики дали образцы мысли, не признающей ни глубины, ни высоты. Они учили, что все в мире является смесью тел, проникающих «друг в друга мельчайшими частицами через незримые поры», и не существует ни трансцендентной, ни имманентной высшей меры, которая позволяла бы оценивать эти смеси в понятиях «лучше-хуже». Все равноценно в мире, а потому не существует иерархии ценностей: нет «верха» и «низа», морального и аморального, высокого и низкого. Канныализм, инцест, антропофагия — такие же события, как трезвость, целомудрие. Все дозволено. Героем стоической мысли, по мнению Делеза, является Геракл, который «всегда соотнесен с тремя сферами: адской бездной, звездной высотой и поверхностью земли». Но только на поверхности земли он «мироворец и путешественник», на земле он ведет «сражение на два фронта»: против адских чудовищ глубины и астральных чудовищ высоты. Его стихия — поверхность; глубина и высота для него нонсенс.

Философы «третьего» образа подобны мифическому Гераклу: только «поверхность» имеет для них ценность, только на поверхности, считают они, появляется смысл, который задается теми, кто пишет на ней, как можно писать по «запотевшему стеклу». «Философ теперь не пещерное существо и не платоновская душа-птица, а плоское животное поверхности — клещ или блоха», — так характеризует Делез «третий» образ философов. Их философствование он называет «извращением», сменившим «маниакально-депрессивную» форму платоновского идеализма и «шизофрению» досократической философии. Мы отказываемся признавать вслед за Делезом наличие «собствен-

но философских болезней», а потому называем «третью» форму философии постмодерном.

Низвергнув Идеи как верховную причину, разоблачив пустоту глубины «под» «поверхностью», постмодернисты отбросили все основания бытия, а также отказались от употребления всех обосновывающих эти основания понятий: Бог, душа, Я, внешний мир и т. д. Они признают власть локальных беспорядков и случая, видят себя в одном ряду не с религией и наукой, а с политикой и искусством. Апология случайного — главный мотив постмодернистского философствования. Известно, что уже Ницше и Фрейд наметили определенную стратегию мысли: ничему не поклоняться, ни с чем не обращаться как с квази-божеством, рассматривать все, что связано с человеком, — язык, человеческое сообщество, совесть и т. д., — как продукты времени и случая.

Философы-постмодернисты являются представителями номиналистической культуры. Номинализм (лат. *nomina* — имя) — учение, согласно которому существуют только единичные вещи, а общие понятия (универсалии) есть творение ума и в действительном мире им ничего не соответствует. Это учение было широко распространено в средние века (спор с реализмом), но начало его восходит к кинику Антисфену. Именно его хвалит Делез за введение «новой демаркационной линии» между вещами и предложениями. То, что выражено в слове, предложении, не существует вне последнего, ни одно описание мира — научное, философское, религиозное, политическое и т. д. — не является точной репрезентацией мира каков он сам по себе — таков главный смысл этой демаркации (установление границ). Постмодернисты не только соглашались с этой позицией, но и заявляют, что идея такой репрезентации лишена всякого смысла.

Номиналистические установки постмодернистов сформировались под влиянием не только античного кинизма, но и философии языка, активно разрабатываемой такими философами и лингвистами, как Ф. Ницше, Ч. Пирс, Э. Сепир и Б. Уорф, М. Фуко, Ф. де Соссюр и др. Так, например, лингвист Ф. де Соссюр постулировал произвольность связей между словом и предметом, знаком и означаемым. М. Фуко провел генеалогические исследования в области социального конструирования языка. Э. Сепир и Б. Уорф утверждали, что язык формирует наше

восприятие действительности. В итоге сформировалось убеждение, что человеческий познавательный опыт заранее проструктурирован языком, который не связан с действительностью, а потому любое знание есть исторически обусловленный результат языковой и социальной практики людей.

Исходя из номинализма, философы-постмодернисты отказываются признавать значимость гносеологической проблематики в том ее виде, в каком она была заявлена в рационалистической философии, пересматривают понятие истины. Так, американский философ Р. Рорти в книге «Случайность. Ирония. Солидарность» (1986) утверждает, что истины вовсе нет, она принадлежит высказываниям и потому «там, где нет предложений, нет и истины». Мир не говорит. Говорим только мы на языке, который сами же и сотворили. Языковые тексты имеют отношение только к другим текстам (и так до бесконечности). Они не имеют никакого основания (ни божественного, ни природного) вне языка. Тексты включены в языковую игру и невозможно говорить об «истинном» их смысле, что обрекает на провал все попытки отыскать истину.

Традиционное утверждение, что «истина — это соответствие реальности», Рорти называет «истертой и обесценившейся метафорой». Дело, по его мнению, в том, что содержание истины формулируется в каких-то словесных утверждениях. Но при этом остается невыясненным вопрос о соответствии языка реальности, о его возможностях адекватно выражать объективное содержание вещей и процессов. Отвечая отрицательно на этот вопрос, Рорти отстаивает позицию, согласно которой истина не открывается, а *создается* в процессе говорения и написания текстов. Здесь Рорти солидарен с позицией философво-аналитиков, которые считали, что только предложения могут быть истинными.

Вслед за Витгенштейном он отказывает языку в способности быть *посредником* репрезентации (представительства) или выражения, а тем самым не признает правомерности субъект-объектной модели, согласно которой язык человека связан, с одной стороны, с его сознанием, а с другой — с внешней действительностью. Рорти убежден, что «поскольку истина есть свойство предложений, поскольку существование предложений зависит от словарей, и поскольку словари делаются человеческими существами, постольку это верно и для истины», верно в

том смысле, что истины *творятся* людьми. Формулируя такой вывод, Рорти демонстрирует свою приверженность американскому прагматизму, в частности, учению Дьюи, который объявлял все сущности номинальными и не признавал, что существует такая вещь, как «действительная природа», «действительная сущность».

Как и прагматики, Рорти считает истину свойством «лингвистических формообразований, предложений». Он предлагает философии отказаться от прежней гносеологической проблематики, связанной с поиском сущности, истины, способов адекватной репрезентации содержания мира в языке, от традиционного представления, что есть какой-то один язык, который человечество может использовать для общения с миром, язык, соответствующий реальности. Интуицию об истине следует «вырвать с корнем» из философии — таков главный тезис Рорти. Заявив, что не существует никакой, а тем более одной-единственной истины, постмодерн по сути признал господство в культуре принципа: «Все возможно!» Разрушены все иерархии, все становится равноценным: оккультизм, колдовство, естественные науки и т. д.

Отказ от истины явился одновременно отказом от признания прав законодательного разума, под покровительством которого развивалась философия и культура Европы, начиная с XVII века. И это понятно, ибо законодательный разум прежде всего обратился к поиску оснований познавательной деятельности, гарантирующих открытие истины, независимой от культурных, социальных, языковых влияний. Это означало признание «действительных сущностей», «действительной природы». Разум открыл методы постижения истины и признавал научную ценность только тех исследований, которые отвечали требованиям этого метода. Все представления, связанные с повседневностью, разум причислял к неистинным и удалял их из области философии. Философский постмодерн обвинил законодательный разум в формальном следовании патернализму (лат. *pater* — отец), в присвоении права опекать всю культуру. Вина разума и в том, что он «унифицировал истину насильем» (П. Рикер), использовал приемы, к которым традиционно прибегали Церковь и Государство.

Одна из задач постмодернистов — сломить многовековой диктат законодательного разума, показать, что его претензии

на познание истины есть гордыня и ложь, которые разум использовал для оправдания своих тоталитарных притязаний. Так, Деррида в статье «Шпоры: стили Ницше» охарактеризовал европейский идеал «полного овладения истиной» как проявление агрессивности и сексуальности. Истина, по его мнению, имеет фаллоцентристскую окраску, и «мужчина-ученый делает то же самое, что мужчина-любовник: он срывает покрывало, завесу с женщины-природы, получая удовлетворение своих желаний».

Отказав в правах законодательному разуму, постмодернисты оставили за ним функцию интерпретации-толкования текстов, перенаправили его ориентацию с поиска трансцендентальных оснований знания на сиюминутную, земную, повседневную практику. Основания знания стали искать не в глубинах и высотах метафизики, а в повседневной коммуникации, общении, диалоге, т. е. в сфере обыденного мышления, суверенитет которого был восстановлен. Обыденное мышление, в отличие от научно-теоретического, не использует категории «истина», «сущность», «субстанция», «причина» и др., не ставит метафизических вопросов о «первых причинах» или «последних основаниях бытия», не тяготеет к большим обобщениям и глубоким теориям. Оно просто хочет знать, что, где, когда и как происходит. Его мир — мир фактов. Постмодернист Р. Барт, например, утверждал, что он извлекает «наслаждение из своеобразного зрелища — зрелища обыденности» и его не волнует величие таких ценностей, как «Истина, Смерть, Прогресс, Борьба, Радость и т. п.», к анализу которых тяготел законодательный разум.

Философский постмодерн ориентирован, как следует из вышеизложенного, на гносеологический и эпистемологический релятивизм. Основные его принципы таковы: объективная сущность — иллюзия; истина неоднозначна, множественна; обретение знания есть бесконечный процесс пересмотра словаря; действительность не есть данность, она формируется под воздействием человеческих желаний и поступков, ориентацию и мотивировку которых нельзя до конца объяснить, а следовательно, невозможно предсказывать и контролировать; конструкций реальности может быть сколь угодно много и ни одна из них не является окончательно истинной; человеческое познание не отражает мир, а интерпретирует, истолковывает его и ни одно

истолкование не имеет преимуществ перед другими и т. д. Современный исследователь западноевропейского мышления Р. Тарнас отмечает, что постмодернистские выводы об отсутствии твердого основания у мировоззрения привели к возникновению «смятения перед лицом бесконечного релятивизма и экзистенциальной конечности», «плюрализма на грани удручающей бессвязности».

Философы-постмодернисты отказались от понимания бытия как чего-то абсолютного и неизменного, с помощью которого объяснялось все изменяющееся и из которого оно выводилось. Идущую еще от античности традицию — познать и запечатлеть некое первоначальное абсолютное бытие, они раскритиковали как бесплодное упражнение в языковой игре и начали обрабатывать идею бытия как становления, изменения. Например, Ж. Батай описал бытие и жизнь как становление с помощью гераклитовской метафоры огня. Жизнь есть горение, дающее ощущение боли и радости одновременно. Бытие как становление — это огонь Гераклита, вечно творящий и вечно разрушающий, не подчиняющийся в этом процессе никаким законам. Идея бытия как становления обосновывалась А. Бергсоном, М. Мерло-Понти, М. Фуко, Ж. Делезом, Ж. Батаем и др. Мысль о бытии как становлении сама должна быть становящейся, т. е. пребывать в том пространстве и времени, где она еще не получила окончательного логического и грамматического оформления.

Такая мысль могла быть выражена с помощью особого языка, не признающего традиционных грамматических и логических норм и правил. Поэтому тексты философов-постмодернистов не привычны для читателя, воспитанного на философской «классике». Четкие границы, отделяющие философские тексты от других — литературных, поэтических, религиозных и т. д., стали размытыми. Это ясно видно в работах Ф. Ницше, С. Кьеркегора, Ф. Кафки, Ж. Деррида, Ж. Батая и др. Постмодернисты считают, что логика и грамматика искажают мысль, диктуют ей правила и нормы оформления в порядок. Там же, где мысль находится в становлении, где еще нет диктата логики и грамматики, мысль движется в стихии случая, игры, неопределенности, анархии, и ее выражение в слове носит случайный характер. Философия, таким образом, превращается в разновид-

ность литературы, а метод философии «состоит в создании нового образца лингвистического поведения» (Р. Рорти).

Итак, философы-постмодернисты выразили мировоззрение, свободное от веры в Бога, науку, истину, человека и его духовные способности. Они интеллектуально осмыслили ситуацию разочарования во всякого рода квазибожествах, пришли к убеждению о бессмысленности поклонения человеку чему-то или кому-то. Предложив способ жизни, где все, начиная от языка и кончая формами совместного общежития, лишается бытийного основания и объявляется продуктом случая и времени, постмодернисты сформировали интеллектуальную культуру, смысл которой в окончательном *раз-божествлении* мира (термин принадлежит Р. Рорти).

Как оценивается феномен постмодернизма современниками? Одни считают его условием прорыва в новую культуру и мировоззрение (Р. Тарнас), другие называют «натужной игрой на пустотах», перспективы которой «безжизненны» (А. Солженицын). Во Франции — родине постмодернизма — ряд писателей и философов характеризуют его, по свидетельству Р. Барта, как «пустое в интеллектуальном отношении», «софистичное в вербальном», «опасное в моральном», обязанное своим успехом «одному только снобизму» «маньяков расшифровки, воображающих, будто и прочие люди рассуждают о литературе с точки зрения Каббалы, Пятикнижия или Нострадамуса». Философский постмодернизм имеет последователей и в России. Но по мнению, например, марбургского слависта М. Хагемейстера, здесь постмодерн должен «встретить сопротивление со стороны исконно русской тяги к поиску Абсолютного». Он высказывает предположение, что на смену постмодернизму, разрушившему все табу, смешавшему все в игровом задоре, использующему «исторические аллюзии цинично, смеясь», придет «время метафизики, иерархий... время Абсолюта».

§ 4. Герменевтика

В современном словоупотреблении герменевтика — термин греческого происхождения (разъясняю, истолковываю) употребляется в трех основных значениях: 1) теория и практика истолкования текстов; 2) течение в современной философии; 3) как методология «наук о духе», главной задачей которых является

понимание — постижение смысла. Феномен понимания и правильного истолкования понятого не является только специальной методологической проблемой гуманитарных наук («наук о духе»), а оно относится ко всей совокупности человеческого опыта в целом.

Основные формы герменевтики

1. Теологическая герменевтика возникла из необходимости самозащиты реформационного истолкования Библии от нападков католических теологов. Может быть догматической или критической (например, критика Библии Спинозой).

2. Филологическая герменевтика как теоретически обоснованное и методически выверенное истолкование текстов уже была достаточно разработана в XVIII веке. Пример филологической герменевтики — перевод с одного языка на другой.

3. Юридическая герменевтика, суть которой — толкование правового смысла того или иного действующего закона применительно к конкретным условиям, данному случаю.

4. Универсальная (философская) герменевтика, где проблемой становится понимание как таковое, а сама герменевтика представляет собой универсальный аспект философии, а не просто методологический базис т. наз. «наук о духе».

Основы герменевтики как общей теории интерпретации заложены немецким философом Ф. Шлейермахером в конце XVIII — начале XIX в. У него герменевтика мыслится прежде всего как искусство понимания чужой индивидуальности, «другого», выражения воплощенной индивидуальности. В. Дильтей развивал герменевтику как методологическую основу гуманитарного знания. С его точки зрения герменевтика есть искусство истолкования литературных памятников, понимания письменно зафиксированных проявлений жизни.

В XX веке герменевтику развивали М. Хайдеггер, Х. Гадамер (онтологическая герменевтика), П. Рикер (гносеологическая герменевтика), Э. Бетти (методологическая герменевтика) и т. п. Крупнейший вклад в разработку философской герменевтики внес немецкий философ Х. Гадамер.

Гадамер Ханс Георг (р. 1900) — основоположник философской герменевтики. С 1939 г. — профессор философии в Лейп-

диге, в 1946—1947 гг. — ректор Лейпцигского университета, с 1949 г. — профессор философии в Гейдельберге.

Основные работы: «Истина и метод». М., 1988; «Актуальность прекрасного». М., 1991.

В сжатой форме ее суть он выразил в следующей форме: **Фундаментальная истина герменевтики такова: истину не может познавать и сообщать кто-то один. Всемерно поддерживать диалог, давать сказать свое слово и инакомыслящему, уметь усваивать произносимое им — вот в чем душа герменевтики.** В качестве наиболее важных выделим следующие основные философско-методологические идеи Гадамера.

Считая «большим ослеплением» фактическое абсолютизирование идеала науки и ее методов, он пытался примирить философию с наукой, показать ее условия и границы «во всеобщности человеческой жизни», «перешагнуть» ограниченный горизонт интересов научно-теоретического учения о методе.

Научно-теоретическое освоение мира — лишь одна из возможных позиций человеческого бытия, а истина познается не только (и не столько) с помощью научного метода. Важнейшими вненаучными способами раскрытия истины являются искусство, философия и история.

Важной особенностью гуманитарных наук, согласно Гадамеру, является то, что их предметом является нечто такое, к чему принадлежит с необходимостью и сам познающий. А это означает, что эти науки не могут и не должны механически копировать методологию естествознания.

Однако, философ подчеркивает, что гуманитарные науки («науки о духе») имеют свою специфику, свои способы постижения мира, и на самом деле они далеки от того, чтобы чувствовать свою неполноценность относительно естествознания. Хотя в социальном познании можно и нужно применять методы естественных наук (например, индуктивный метод), но делать это надо очень осторожно, а главное — учитывать особенности предмета гуманитарного знания (в частности, включенность туда «самого познающего»).

Фундаментальной характеристикой человеческого бытия и мышления Гадамер считает «историчность»: определенность местом, временем, конкретной ситуацией, в которой человек себя застает.

Согласно Гадамеру, действительность не только теорети-

чески познается научными средствами, но и жизненно-практически «испытывается» человеком, поэтому у него часто речь идет не о познании, а об опыте мира. Последний включает в себя и непосредственность переживания («опыт жизни»), и различные формы практического и эстетического опосредования реальности («опыт истории», «опыт искусства», «опыт философии»). Тем самым, «опыт науки» — отнюдь не единственный вид опыта, а последний есть совокупность своих видов, ни один из которых недопустимо сводить к научному опыту, а тем более абсолютизировать его.

Означает ли, что при рассмотрении трех названных вненаучных способов постижения мира здесь не применимы понятия «познание» и «истина»? Нет, не означает. В этой связи Гадамер в критической оппозиции позитивистски-сциентистскому направлению современной философии стремится показать несводимость истины к тому ее понятию, которое сложилось в рамках новоевропейской науки. Истина не есть характеристика познания, а характеристика самого бытия. Она не может быть «схвачена» с помощью метода, а может лишь приоткрыть себя понимающему осмыслению. Истина «свершается», и преимущественный способ ее «свершения» — искусство.

Важнейшая заслуга Гадамера — всесторонняя и глубокая разработка ключевой для герменевтики категории понимания. Понимание для него — способ существования познающего, действующего и оценивающего человека. Понимание — это не только познание, а универсальный способ освоения мира («опыт»), оно неотделимо от самопонимания интерпретатора и есть процесс поиска смысла («сути дела»). Понимание невозможно без предпонимания, оно — предпосылка связи с миром. Беспредпосылочное мышление — фикция. Потому понять нечто можно лишь благодаря заранее имеющимся относительно него предположениям, а не когда оно предстает нам как что-то абсолютно загадочное. Тем самым, предметом понимания, по Гадамеру, является не смысл, вложенный в текст автором, а то предметное содержание («суть дела»), с осмыслением которого связан данный текст.

Гадамер в своей философской герменевтике хочет связать в новом синтезе «речь» и «логос», герменевтику и диалектику. Вместе с тем он указывает, что хотя герменевтика признает «диалектическое превосходство рефлексивной философии», но

видит границы последней — при всех ее несомненных достижениях. Он очень высоко ценит диалектические идеи Платона и Гегеля, считая, в частности, что диалектика Гегеля была и осталась величественной даже в своей неудаче и что думать, будто в наш век сциентизма нам нечему поучиться у Гегеля, — это «большое заблуждение». Заслугу Гегеля немецкий философ видит в том, что, разрабатывая диалектику рефлексии как всеобщее опосредование разума, он резко выступил против формализма, софистики, пустой аргументации рассудка, называемой им «внешней рефлексией».

«Придерживаясь» Гегеля, опираясь на его идеи (в т. ч. и диалектические), Гадамер стремится «сделать шаг дальше гегелевского понимания» тех проблем, которые он находит важными для разработки своей концепции. Наиболее ценным у Гегеля он считает то, что в рамках мыслительной последовательности вещи сами собой переходят в свою противоположность и «опыт перехода в противоположное» — это и есть подлинный опыт диалектики, что мышление получает возможность, даже не касаясь сути, рассматривать противоположности, — таков опыт мысли, на который опирается гегелевское понятие метода как саморазвертывания чистой мысли в систему целостной истины.

Именно этот опыт мысли и берет Гадамер прежде всего при построении своей философской герменевтики, полагая, что именно Гегель продумал, прорефлектировал то историческое измерение (т. е. развитие через противоположности), в котором коренится проблема герменевтики.

Для Гадамера характерно всемерное подчеркивание диалогического характера философской герменевтики как логики вопроса и ответа, как своеобразной философии понимания. Диалог (беседу) он считает — вслед за Сократом и Платоном — основным способом достижения истины в гуманитарных науках. Всякое знание, по Гадамеру, проходит через вопрос, причем вопрос труднее ответа (хотя часто кажется наоборот). Поэтому диалог, т. е. вопрошание и ответствование, есть тот способ, которым осуществляется диалектика. Решение вопроса есть путь к знанию, и конечный результат здесь зависит от того, правильно или неправильно поставлен сам вопрос. Философ убежден, что, во-первых, межчеловеческая общность достигается в коммуникации и строится в диалоге, а во-вторых, что все

невербальные формы понимания нацелены в конечном счете на понимание, достигаемое в диалоге.

Согласно Гадамеру, понимание человеком мира и взаимопонимание людей осуществляется в «стихии языка». Последний рассматривается как особая реальность, внутри которой человек себя застает. Язык — носитель традиции, понимания. Тем самым процесс постижения смысла, осуществляемый в понимании, происходит в языковой форме, т. е. весь этот процесс есть процесс языковой. Язык есть та среда, в которой происходит процесс взаимного договаривания собеседников и обретается взаимопонимание по поводу самого дела. Такое взаимопонимание и достигается «на путеводной нити языка». И языковая структура нашего опыта мира способна охватить самые многообразные жизненные отношения.

Один из крупных представителей современной герменевтики — **Рикер Поль** (р. 1913) — французский философ, представитель религиозной феноменологической герменевтики. Профессор университетов Страсбурга, Парижа, Чикаго.

Основные работы: «Герменевтика. Этика. Политика». М., 1995; «Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике». М., 1995; «Герменевтика и психоанализ. Религия и вера». М., 1996.

Рикер исходит из того, что проблема личности является фундаментальной в философии. При исследовании этой проблемы он опирается на свою философскую позицию, которую характеризует тремя чертами: она продолжает линию рефлексивной философии, остается в зависимости от гуссерлианской феноменологии и разрабатывает герменевтический вариант этой феноменологии.

Герменевтика, согласно Рикеру, — это этап в работе по присвоению смысла, этап между абстрактной рефлексией и конкретной рефлексией, это выявление мышлением смысла, скрытого в символе. «Глубинным» он считает следующее требование герменевтики: всякая интерпретация имеет целью преодолеть расстояние, дистанцию между минувшей культурной эпохой, которой принадлежит тот или иной текст, и самим интерпретатором. Явно или неявно всякая герменевтика выступает пониманием самого себя через другого.

Поэтому под герменевтикой Рикер понимает теорию операций понимания в их соотношении с интерпретацией текстов. Тем самым, слово «герменевтика» означает, по его мнению, не

что иное, как последовательное осуществление интерпретаций, причем — и это важно — многообразных интерпретаций до их конфликта.

Рикер различает понятия «интерпретация» и «понимание». Последнее есть искусство постижения значения знаков, передаваемых одним сознанием и воспринимаемых другими сознаниями через их внешнее выражение (жесты, позы и особенно речь). Поэтому, считает французский философ, слово «понимание» следует закрепить за общим явлением проникновения в другое сознание с помощью внешнего обозначения. А слово «интерпретация» необходимо, по его мнению, употреблять по отношению к пониманию, направленному на зафиксированные в письменной форме знаки.

Подводя «эпистемологический итог» своим рассуждениям о соотношении «понимания» и «интерпретации», Рикер подчеркивает, что не существует понимания самого себя, не опосредованного знаками, символами и текстами.

Опосредованием знаками устанавливается изначальная языковая предрасположенность любого человеческого переживания. Самый короткий путь Я к самому себе, считает французский мыслитель, — это речь другого, позволяющая мне проскочить открытое пространство знаков.

Под опосредованием символами Рикер имеет в виду обладающие двойным смыслом выражения в традиционных культурах, связанные с именами космических «элементов» (огня, воды, воздуха, земли и т. д.), их «измерений» (высота и глубина и т. п.). Это — «окольный путь» к пониманию Я через богатство символов, передаваемых через культуры.

Опосредование текстами — это, по Рикеру, отыскание в самом тексте, с одной стороны, той внутренней динамики, которая направляет структурирование произведения, с другой стороны — той силы, благодаря которой произведение проецируется вне себя и порождает мир — «предмет» текста.

Интересные соображения Рикер высказывает по проблеме соотношения понимания и объяснения. Прежде всего он отмечает, что познание не следует отождествлять с пониманием. Последнее, по его мнению, имеет интуитивную основу по причине изначального родства между интерпретатором и тем, о чем говорится в тексте. В этой связи Рикер «борется на два фронта»: с одной стороны, он отвергает иррационализм непосред-

ственного понимания, с другой — усиленно отвергает рационализм объяснения, применяющий к тексту структурный анализ знаковых систем.

Двум этим «односторонним установкам» французский философ противопоставляет «диалектику понимания и объяснения». При этом понимание он трактует как способность воспроизводить в себе работу структуризации текста, а объяснение — как операцию второго уровня, срастающуюся с пониманием и состоящую в прояснении кодов, лежащих в подоснове этой работы структуризации, в которой соучаствует читатель. Тем самым, диалектика понимания и объяснения «работает» на уровне имманентного смысла текста.

Таким образом, суть указанной диалектики Рикер видит в том, что понимание предполагает объяснение в той мере, в которой объяснение развивает понимание. Это «двойное соотношение» Рикер резюмирует в девизе: «больше объяснять, чтобы лучше понимать». Причем приоритетным в этом соотношении он считает понимание, поскольку оно не перестает предвзирать, сопутствовать и завершать объяснительные процедуры.

Раздел III

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Русская философия — сравнительно позднее образование нашей национальной культуры, хотя предпосылки ее далеко уходят в глубь российской (шире — славянской) истории. Но предпосылки (сюда мы отнесем прежде всего историческое сознание и самосознание народа) еще не есть само явление — они лишь подготавливают рождение и развитие его. Само же явление начинается с обретения формы, адекватной его содержанию.

Философия, в ее подлинном смысле слова, возникла в России в XIX веке. Даже XVIII век (век М. В. Ломоносова и А. Н. Радищева) — в значительной мере еще подготовительный, потому что русская мысль до Чаадаева и славянофилов во многом еще лишь следовала за мыслью европейской, еще искала свою тему, свою тональность, свой голос ее выражения. В классическом, золотом для русской культуры XIX веке Россия уже не только училась у Запада, но и учила его. Страна Л. Н. Толстого, Ф. М. Достоевского, Вл. С. Соловьева становилась поистине духовным лидером человечества.

Русская философская классика XIX века, как и русская классическая литература, несла миру глубоко выстраданную опытом поколений истину: нет и не может быть такой цели, ради которой была бы допустима жертва хотя бы в одну человеческую жизнь, в одну каплю крови, в одну детскую слезинку. Русская философия — это философия Предупреждения. Ее лейтмотив — нравственный вето на любой социальный проект, на любой «прогресс», если только они рассчитаны на принуждение, насилие над личностью. Для русской философии характерен отказ от академических форм теоретизирования, от чисто

рационалистического способа доказательства и обоснования прочувствованных сердцем, пережитых, выстраданных истин. «Русские не допускают, — писал Н. А. Бердяев, — что истина может быть открыта чисто интеллектуальным, рассудочным путем, что истина есть лишь суждение. И никакая гносеология, никакая методология не в силах, по-видимому, поколебать того дорационального убеждения русских, что постижение сущего дается лишь цельной жизни духа, лишь полноте жизни»*.

Полнота жизни — это и есть краеугольный камень вершинного завоевания русской философской мысли: — идеи, или учения, в с е е д и н с т в а . Русская философия — душа русского народа, со своими идеалами и ценностями, очень далекими от прагматизма и утилитаризма западной культуры. Философскую установку Запада четко выразил Спиноза: не плакать, не смеяться, а п о н и м а т ь ! В полную противоположность такому крайнему рационализму русская философия (русская духовность) утверждала — устами старца Зосимы из «Братьев Карамазовых» Достоевского — невозможность постижения Истины без л ю б в и : высшие откровения духа даются только любящему сердцу.

И это не чувственная любовь (как у Фейербаха). Это духовная любовь — именно она отличает человека от всех живых тварей земли. Именно она придаст нашему сознанию цельность и полноту.

Классическая русская философия, как и классическая русская литература, а н т и б у р ж у а з н а . «Близорукость» и «утопизм» тех, кто искал альтернативу капитализму, был в то же время дальновидным провидением более глубокой исторической сущности: антигуманного, безнравственного, антиэстетического, а потому по необходимости и «неистинного», преходящего характера западноевропейского, т. е. буржуазного, типа развития. Отстав от российской действительности, русская философия намного ее опередила. В программе Всеединства и Цельного знания был прочерчен путь, который мог и должен был пересечься с основной магистралью европейской мысли, но не слиться с ней, а сохранить свой голос в этом дуэте. Это был голос Любви и Добра, не заглушающий, но и не заглушаемый западным голосом — Воли и Разума.

* Цит по: Лосев А. Ф. Стрась к диалектике. М., 1990. С. 7.

Глава 1. Русская философия первой половины XIX в.

§ 1. П. Я. Чаадаев

Чаадаев Петр Яковлевич (1794—1856) — принадлежал к поколению высокообразованных офицеров русского общества начала XIX века, которое совершило победоносный поход против армии Наполеона за свободу Отечества и, восприняв идеи западноевропейского либерализма, желало для России просвещения на европейский манер. Великий поэт А. С. Пушкин, друг Чаадаева, писал о нем так: «...рожден в окопах службы царской, он в Риме был бы Брут, в Афинах — Периклес, а здесь он — офицер гусарский». Выйдя в отставку, он в 1823—1826 гг. предпринял путешествие за границу.

Восприняв идеи Бональда, Балланша, Ж. де Местра, Ф. Р. Ламенне, Шеллинга, П. Я. Чаадаев выступил с оригинальной концепцией христианской философии (католической, но не православной). Его первое из восьми знаменитых «Философических писем», в котором он не мог «вдоволь надивиться необычайной пустоте нашего социального существования» в то время как в Европе шла неустанная работа «социальной идеи христианства», — первая в русской философии теоретическая постановка вопроса о прошлом Отечества, окрашенная пессимизмом. Здесь он утверждал, что «мы живем одним настоящим... без прошедшего и будущего» и «прошлое России — пусто, настоящее — невыносимо, а будущего у нее нет». Позднее, в «Апо-

логии сумасшедшего», не желая прослыть «ненавистником России», Чаадаев отвечал на нападки противников: «Прекрасная вещь — любовь к отечеству, но есть нечто более прекрасное — это любовь к истине». Любовь к истине распространяет свет знания, создает духовные наслаждения и приближает людей к Божеству больше, нежели любовь к отечеству, разделяющая народы. Здесь Чаадаев смотрел в будущее России с долей оптимистической веры, считая, что некоторые из тех недостатков, за которые он бичевал Россию, могут послужить залогом ее будущего величия.

И все же религиозный мыслитель в историю русской культуры вошел преимущественно пессимистическим аспектом своих суждений о России. Публикация знаменитого письма в № 15 за 1836 г. журнала «Телескоп» вызвала бурную реакцию современников (в основном негативную). Вызов, брошенный России в этом письме, был шоком для читателей, но шоком, ранящим внешне, внутренне же здоровым явлением. Предъявленный автором обвинительный акт русской культуре призывал ее к национальному самосознанию, тем самым способствовал пробуждению русской мысли.

Герцен характеризовал чаадаевское письмо как «выстрел, грянувший в темную ночь», который к 40-м годам XIX века разделил мыслящих людей на славянофилов и западников. А. С. Пушкин считал «блестящее и величественное» сочинение Чаадаева «изумительным по силе» и красноречию, но решительно не мог согласиться с мнением о нашей исторической ничтожности: «Клянусь честью, что ни за что на свете, я не хотел бы переменить отечество или иметь другую историю, кроме истории наших предков, такой, какой нам Бог ее дал». По распоряжению Николая I издание журнала было прекращено, цензор А. В. Болдырев был уволен со своей должности и с должности ректора Московского университета, издатель Н. И. Надеждин сослан на год в Усть-Сысольск, а сам Чаадаев объявлен сумасшедшим, ему был назначен медико-полицейский надзор, продолжавшийся до ноября 1837 года, ему нельзя было ничего писать и публиковать.

Царствие Божие на земле для Чаадаева — цель, высшая фаза человеческой природы, разрешение мировой драмы. Сосредоточившись на провиденциальном смысле всемирной истории, Чаадаев не утверждал, что он с необходимостью пред-

начертан. Христианство для него было не только нравственной системой, но вечной божественной силой в духовном мире, действующей универсально. В шестом-седьмом письмах Чаадаев дал своеобразный прообраз идеи «осевого времени», которая разработана в XX столетии К. Ясперсом. Как религиозный философ, он сводил участие народов во всемирной истории к движению человеческого разума, к связи духовных идей в преемстве поколений. В этом он усматривал «всеобщий закон человечества». Прогресс в истории, согласно Чаадаеву, — это последовательная смена форм монотеизма: ветхозаветный Израиль — протохристианское учение Платона — католичество. От «осевого времени» весьма далеки застывшие формы «уклонения» (Китай, Индия).

Созидание Царствия Божия на земле сообразно идеям долга, закона, правды и порядка — вот результат деятельности европейского сообщества, могучей поступью к началу XIX века идущего по пути установления совершенного строя. Но этот процесс, считал Чаадаев, прошел мимо нас. Провидение как будто не вмешивалось в наши дела, не занималось судьбой России, предоставив нас всецело самим себе. И что же делали мы столь долгие века, «заблудшие в мире», живущие среди «плоского застоя» в самом ограниченном настоящем без прошедшего? Русское прошлое, «печальная» история нашей юности, наполненная «бесцветным и мрачным» существованием периодов «дикого варварства, грубого суеверия и иноземного владычества», — это собирание земель в единое государство, его оброта.

Но история становления государства для Чаадаева не есть всемирная история. Знать историю означает найти «ключ» к пониманию народов, т. е. исследовать «общий дух, составляющий их сущность». Русский народ — «исключение среди народов», считал Чаадаев, отмечая: «Мы принадлежим к тем из них, которые как бы не входят составной частью в человечество, а существуют лишь для того, чтобы преподать великий урок миру». Если бы не факт отражения атак полчищ варваров, потрясших мир, едва ли бы русская история выступила главой в книге всемирной истории. Во всем мире нас только-то и замечали едва ли не потому, что Россия раскинулась на безбрежных пространствах между Востоком и Западом, опираясь локтями на Германию и Китай. Но нет «в нас ничего лично нам

присущего, нет своего лица». Одно лишь слепое, поверхностное и бесплодное подражание другим народам.

Чаадаев первым в русской философии поставил проблему «Восток-Запад-Россия», впоследствии решаемую К. Н. Леонтьевым, Вл. Соловьевым, Н. А. Бердяевым и другими. Но постановка этой проблемы приобрела у него нигилистическую окраску. Восток и Запад — не только географическое деление, здесь два принципа, соответствующие двум динамическим силам природы: «Сосредоточиваясь, углубляясь, замыкаясь в самом себе, созидался человеческий ум на Востоке; раскидываясь во вне, излучаясь во все стороны, борясь со всеми препятствиями, развивается он на Западе».

Для Чаадаева русский народ вовсе не сочетает в себе духовных основ Востока (воображения) и Запада (разума), а потому «мы растем, но не созреваем», составляя «пробел» в порядке разумного существования человечества. Любопытно отметить, что автор «Философического письма» исток такого положения дел усматривал в том, что за нравственным учением в воспитательных целях мы обратились к «растленной Византии». Отсюда он делал такой вывод: «Одинокие в мире, мы миру ничего не дали, ничего у мира не взяли, мы не внесли в массу человеческих идей ни одной мысли, мы ни в чем не содействовали движению вперед человеческого разума...». С таким выводом не могли согласиться славянофилы.

§ 2. Славянофилы и западники

После публикации «Философического письма» **Алексей Степанович Хомяков** (1804—1860), признанный глава славянофильства, вслед за его прочтением стал готовить уничтожающее громовое опровержение. Но только разнеслась весть о наказании Чаадаева, он своему намерению не дал хода, утверждая при этом, что «и без него уже Чаадаеву достаточно неучтиво отвечали». Отказ от блистательной победы над сильным противником следует оценивать как нежелание публиковать на него очередной «донос». Поэтому Хомяков подготовил для «Московского наблюдателя» более корректное опровержение, зато и не предполагающее правительственных наказаний, названное А. И. Тургеневым «слабым», «частным», «домашним»,

вовсе не похожим на ту жесткую полемику между противниками-приятелями Чаадаевым и Хомяковым, которая велась в культурных салонах.

Хомяков, говоря об идее западников «догнать Европу», также отмечал отставание России в период монгольского владычества. Пока Русь преклонялась перед «истуканом ханским», защитив христианский мир от магометанского, она все же *дала* европейским народам достаточно времени для обучения наукам и искусствам у греков. Но даже средневековая Европа вряд ли может представить такого рода духовные памятники, как «Повести временных лет», «Слово о полку Игореве», народную мудрость пословиц. Несправедливость размышлений Чаадаева Хомяков усматривал в отстранении греко-российской семьи при разделении европейской «односемейности» на латинскую и тевтонскую. В первых веках развития христианского мира Хомякову виделось три силы: Греция, Рим и Север. Русь родилась от добровольного слияния Греции с Севером. Теперь уж нет Греции и Рима. Россия — наследница первой, у второго было много наследников. «Следует решить, в ком из них истина надежнее развивает идеи долга, закона, правды и порядка». Так ли уж мы ничего не *взяли* у других народов? Логическую несправедливость такого вопроса Хомяков видит в том, что мы заняли у них «неуважение к самим себе».

Славянофилы говорили о России, как о специфическом типе культуры, отличном от западноевропейского. Но их типология так и осталась лишь типологией духовных типов, а не анализом развития русской истории. Подобно идее органичности немецких романтиков славянофилы стремились к органическому пониманию истории и дорожили народными традициями. Н. А. Бердяев называл их теорию «патриархально-органической», выписывающей построение общества по типу семейственных отношений. В русской общине они усматривали экономическую основу России и гарантию ее своеобразия, но этот взгляд не был историческим; община для них — величина постоянная. Крестьянский «мир» — своеобразный славянофильский идеал общественного устройства. Своей «ретроспективной утопией» (оценка Чаадаева) устройства общественной жизни, состоящей из идеального православия, идеального самодержавия и идеальной народности, славянофилы отрицали невыносимую николаевскую действительность.

Хомяков, например, всегда говорил об идеальном православии, а противопоставлял его реальному католицизму. Цельность и органичность допетровской России противопоставлялась ими реальной раздвоенности западной культуры, в которой все «механизировано» и «рационализировано». Все в жизни людей должно быть основано не на формально-юридических, правовых гарантиях, но на доверии, любви и свободе.

Основополагающим для религиозно-философского учения Хомякова было понятие «соборность», означающее церковную общность людей, объединенных единой верой, с гарантией духовной целостности личности, истинности познания и примирения в христианской любви свободы каждого и «согласно единству всех». Хомяковское понимание соборности оправдывалось переводом с греческого языка слова «кафолический» не как «повсеместно», а как «всецелостно»; понятие «собор» выражало идею собрания (не обязательно соединенного в каком-либо месте) — это «единство во множестве».

«Соборность» и «индивидуализм» — антиподы: первое понятие предполагает цельность человеческого духа, второе — его раздробленность. Чтобы стать соборным, общество должно восстановить атрибуты первохристианской апостольской Церкви. Если коллектив людей складывается лишь на основе общности вещественных интересов, то это ассоциация или дружина. Древний славянский институт, обладающий силой морального единения людей, сохранился в русской общине, — материальном аналоге соборности. А русское православие есть та форма христианского вероисповедания, которая в самой своей жизненной практике сохранила соборный дух. Сохранение древнего патриархального быта в единстве с органической государственностью способно высветить потенциальные возможности русского духа по отношению к духу европейскому, дать жизненное существование христианству в его окончательном синтезе.

Мыслитель констатировал существенную разницу «между идеей западных обществ, единство которых, совершенно условное, у протестантов состоит только в арифметическом итоге известного числа отдельных личностей, имеющих почти тождественные стремления и верования, а у римлян — только в стройности движений подданных полудуховного государства», — и исповедуемой им идеей «единой и свободной» Церк-

ви, «признающей себя единством органическим, живое начало которого есть Божественная благодать взаимной любви». Для соборного единства «всякая частица вещества, усвоенная живым телом, делается неотъемлемой частью его организма и сама получает от него новый смысл и новую жизнь».

В католицизме и протестантизме личность не может найти таких предикатов соборности, как *свобода, единство, органичность, Божественная благодать и взаимная любовь*. В фиксации раскола Церкви на римско-католическую и восточно-православную Хомяков выступал ярким сторонником православной веры, где свобода и единство выступают вместе. Католицизм, опирающийся на внешнюю связь, разрушал соборность своим ложным единством в форме папизма — «единством без свободы». Верующий остается здесь совершенно одиноким, только присутствующим в Церкви, но бездействующим в ней.

Такого человека Хомяков сравнивал с «кирпичом, уложенным в стене», хотя и не портящимся, но и не приобретающим совершенства от места в иерархии, уготованной ему свыше. Протестантизм — «большое дитя католичества», своеобразная реакция на распространившийся рационализм. Но и у протестантов Хомяков не видел спокойной уверенности в обладании Словом Божьим, так как основой их религиозной жизни является Библия, субъективно толкуемая каждым членом Церкви. Для протестанта существует «свобода без единства», ибо он подобен «песчинке», не получающей в своем одиночестве нового бытия от целостности.

Хомяков убежден, что отношение человека к «творящему духу» выражается в его вере, которая предопределяет образ действия и мыслей людей. Так, именно «русский дух», а не завоевание (на европейской культуре лежали «пятно завоевания», «кровь и вражда»), определил границы «великой и обильной» русской земли, объявил основной ячейкой русской жизни не личность, а семью, «святость» которой выстраивает чистоту всего общественного здания. Именно «русский дух» смог выработать в народе его нравственные силы, а скрепляющим началом выступила «вера отцов» — Православие, как естественный «живой организм», организм истины и любви, — Церковь. И потому «Церковь одна», ибо двух Церквей не бывает.

В периодизации всемирной истории Хомяков большое значение придавал братству как истоку и цели истории. Роковым

«проклятием» для «светлого и святого младенчества» истории стало разъединение, заставившее людей забыть о прежнем единстве. Не академический интерес, а напряженное ожидание в скором будущем от Православия преобразования культуры во всемирном масштабе и освобождения человечества от одностроннего и ложного развития, какое получила история от Западной Европы, встречаем мы в хомяковской историософии.

Но ни одна страна, по мнению автора статьи «О старом и новом» (1839), не в силах возглавить процессы воссоединения, соборности и консолидации человечества не механическим, а органически-духовным путем, кроме России, да и сама она должна еще «очиститься от скверны»: от «неправды черной» в судах, от крепостного права, от преклонения перед Западом. В своей «Семирамиде» («Исследование истины исторических идей», опубл. 1861—1873) в «среднем звене» всемирной истории Хомяков усматривал фундаментальную закономерность: человеческий дух опирался на два начала: *свободы* (иранство) и *необходимости* (кушитство) — два борющихся между собой духовных принципа. Племена и народы кушитского типа культуры агрессивны и воинственны, объединены на договорной основе и, стремясь к политическим захватам, отдавали предпочтение торжеству индивидуального над общественным. Кушиты в истории подчиняли себе иранцев — мирных земледельцев, кротких, свободолюбивых людей, живущих общиной. Идея иранства для Хомякова выступала идеализацией лучших черт русского народа; идея кушитства — западных народов.

Всемирная история пессимистически осмысливается им в качестве драмы, когда свобода раз за разом терпит поражение со стороны всепожирающей природной или социальной необходимости (или, по крайней мере, до определенной точки сильно утрачивается, когда распадаются и локализуются культуры). Цикличность «среднего звена» этой драмы позволяет нам квалифицировать историософию Хомякова в качестве истока теории культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского и К. Н. Леонтьева.

Анализируя «среднее звено» всемирной истории, Хомяков стремился доказать принципиальную противоположность русских и европейских начал. И здесь он был солидарен с концепцией своего единомышленника — представителя философского крыла славянофильства — **Ивана Васильевича Киреевского**

(1806—1856), которому, по оценке Бердяева, «удалось формулировать типичные черты различия России и Европы».

Что лучше — русское или западное, старое или новое? — задался он вопросом в статье «В ответ Хомякову» (1839). Отвечая на них, он признавал, что русская культура должна идти своей собственной дорогой, избегая попыток возрождения отживших форм своего национального быта и слепого подражания западным началам, но не отрываясь от общего духовного наследия христианского мира. Спецификой европейской цивилизации Киреевский считал единство трех начал: 1) христианской религии, 2) духа варварских народов, разрушивших Римскую империю 3) остатков древнего мира. Запад получил в наследство от античности сильное влияние культа разума и развил его в Новое время до торжества «формального разума над верою».

В этой цивилизации сильно господство частной собственности и договора в ущерб духу служения. Поэтому здесь силы эгоизма преобладают над силами солидарности. «Аналитический нож» отвлеченного рассудка поселял в душе раздвоение между запросами сердца, жаждущего веры, и требованиями холодного разума. Господство рассудка над интуицией и верой привело к тому, что «развились сперва схоластическая философия внутри веры, потом реформация в вере и, наконец, в последнее время — философия вне и против веры». Поэтому западную цивилизацию Киреевский считал безбожной, материалистической, что грозит ей духовной гибелью. В противоположность ей Русь приняла христианство из Византии. Воспринимать и заимствовать все лучшее «в новом европейском» (прежде всего, науку и просвещение), конечно же, нужно, но нельзя нарушать духовной связи с «тысячелетним русским», основу которого составляет Православие. Западному человеку, который односторонне рассудочен, Киреевский противопоставлял русского человека, носителя «общинного духа» — начал братства и смирения.

В работах 50-х годов «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России», «О необходимости и возможности новых начал для философии» Киреевский развивал учение о «цельности духа». Соединяя веру и разум, русская мысль создает ту «цельность духа», на которой и должна строиться «цельность бытия». Христианизация культуры и устрем-

ленность к Богу стали главными задачами, а руководящей идеей всей его философии была идея цельности человеческого духа, свободной от отвлеченного рационализма и романтической экзальтации.

Для их реализации Киреевский выдвинул понятие «верующего мышления», нацеленного на поиск «внутреннего сосредоточения человеческого бытия», объединяющего разум, волю, чувства и совесть. Русский мыслитель не был врагом умственного прогресса, он хотел, чтобы прогресс опирался на божественный фундамент. Меньше всего он желал возврата старинных форм, считая, что восстанавливать мертвые формы смешно и вредно. Для него важнее вхождение в церковную глубину, «внутреннее устройство духа». Вся его жизнь проникнута пафосом созидания в духе церковной цельности. И в любомудрии святых отцов православной Церкви он находил живой зародыш будущей философии.

Периодизация русской истории представлялась Хомякову в виде следующих периодов: киевский период, период монгольского владычества, московский период и петровский период. Ему вторил **Константин Сергеевич Аксаков** (1817—1860), который в записке «О внутреннем состоянии России» (1855) сформулировал Александру II, только что вступившему на престол, концепцию «земли и государства» как двух параллельных начал русской истории. Будучи народом негосударственным, славяне, по Аксакову, занимаясь сельскохозяйственным трудом, подвергались постоянным набегам кочевников. Для своей защиты они пригласили варягов, отделив от себя государственное правление, оставив же за собою право *жить* жизнью общественной. Такое понимание начала русской государственности дало возможность Аксакову рассматривать общину в качестве самостоятельной ячейки системы самоуправления не только в сфере административной, но в хозяйственной, а более всего в нравственной.

Эту внутреннюю целостность русской жизни «поразил расстройством» Петр I, который внес в нее «семена разрушения, вражды». Желая того, чтобы источник русской жизни не был засорен и не оскудевал, Аксаков призывал «понять дух России и стать на русские начала», отвергнутые со времен Петра, вернуть свободу общественного мнения. Государственная деятельность Петра Великого иначе понималась Хомяковым, согласно кото-

рому русскому императору принадлежит «честь пробуждения» России к «сознанию силы». Мыслитель критиковал Петра лишь за совершение множества ошибок в методах преобразования России. Вместе с тем, все славянофилы едины в том, что русская государственность родилась из русского быта и обязана направлять силы общества в полезное для него русло. Оправдание роли государства в жизни общества вовсе не означало, что такая роль была освящена. Долг монарха не привилегия, а тяжелая бремя — бремя выполнения народной воли.

Диаметрально противоположную точку зрения на развитие русской истории и место России в мировой культуре высказывали западники либерального направления К. Д. Кавелин, С. М. Соловьев, Б. Н. Чичерин. Их объединяет в единое философское направление — государственное направление в русской историографии — идея главенствующей роли государства (но не общины, как у славянофилов) в истории России. По их мнению, русское государство создавалось и устраивалось «сверху», но не «снизу» в силу чрезмерной слабости представительного начала и отсутствия традиций политической свободы. Как и все направления русского освободительного движения, либеральные западники резко критиковали существование в России крепостного права, но в отличие от радикальных западников (Белинского, Герцена) с их идеей революционного изменения политического строя, отмену «рабства законного» предлагали произвести без кровопролития путем либеральных реформ.

Работа «Современные задачи русской жизни» **Бориса Николаевича Чичерина** (1828—1904) была написана в момент, когда Севастополь пал и Россия проигрывала Крымскую войну. По цензурным соображениям она не могла быть опубликована в России и появилась за рубежом в сборнике «Голоса из России», изданном Герценом. Чичерин писал: «Нам нужна свобода. Мы хотим, чтобы все, что есть внутри нас, могло свободно высказываться и развиваться, чтобы Царь знал, что думает и что делает Россия, и мог править нами с ясным сознанием дела и с разумной любовью к своему народу». Тезис о том, что *нам нужна свобода*, объединял радикальных и умеренных западников. Если радикалы были готовы завоевать свободу России революционным путем, то либералы понимали ее как свободу «высказываться» — это тот же самый принцип свобо-

ды общественного мнения, о котором говорил славянофил Аксаков.

Но далее либералы расходятся и со славянофилами. Пусть нами правит Царь, но правит «с ясным сознанием дела». Царь подозревался Чичериным в том, что он не знал истинного положения дел в России. Бюрократия не давала Царю возможности услышать голос народа, она присваивала себе право скрывать от Царя информацию об истинных интересах народа. В соответствии с основным законом исторических преобразований: «там, где общественные отношения изменяются, власть должна оставаться непоколебимой; наоборот, где власть изменяется, все остальное должно оставаться неприкосновенным» Чичерин выделил насущные задачи русской жизни: 1) свободу слова, 2) свободу от крепостного состояния, 3) свободу общественного мнения, 4) свободу книгопечатания, 5) свободу преподавания, 6) публичность всех правительственных действий, всего бюджета, государственных доходов и расходов, 7) публичность и гласность судопроизводства. «Вот главные меры, — отмечал он, — которые должны быть предметом попечения просвещенного правительства и желанием либеральных партий в России».

Социально-политическая программа либерального западничества была подкреплена своим основанием — философско-историческими концепциями. Именно в области философского осмысления истории либералы внесли наиболее значительный вклад. Теоретический «взгляд», брошенный К. Д. Кавелиным в 1847 году на развитие русской истории, позволил В. Г. Белинскому, редактору «Современника», в письме Герцену выразить надежду, что с этой статьи «начнется философское изучение нашей истории». Публикация многотомной «Истории России с древнейших времен» С. М. Соловьева, который рассматривал науку истории наиважнейшим элементом формирования национального самосознания, представила собой составную часть отечественной культуры.

Статья «Взгляд на юридический быт древней России» **Константина Дмитриевича Кавелина** (1818—1885) вызвала массу восторженных отзывов, стала программной в философско-исторических воззрениях западничества. Как и Хомяков, Кавелин выступал здесь против чаадаевского пессимизма: «Что делали мы с половины IX до XVIII века — целые восемь с по-

ловинной веков? *Вовсе не жили?*». Отвечая на эти чаадаевские вопросы, Кавелин утверждал, что «это неправда. Факты противоречат этому. Наша история представляет постепенное *изменение* форм, а не *повторение* их». Чаадаевское различие Европы и России основывалось на утверждении, будто бы Россия не имела личностей, способных определить ее самобытное прогрессивное движение. Кавелин принял ход мысли Чаадаева, что развитие народов, призванных ко всемирно-историческому действию, невозможно без личностного начала, и *вписал* личность в отечественную историю, обосновав закономерность ее появления.

Кавелин не отрицал противоположности исторических судеб России и Запада, считая, что конечные цели у всех обществ едины. Общая цель человечества связана с реализацией в жизни христианского идеала, даже несмотря на различие его форм (католичество, протестантизм, православие). Эта цель обозначена проповедью Христа, которая требовала свободы человека как духовного существа. Для Кавелина этот идеал — всестороннего, нравственного и интеллектуального развития личности — задан Богом, и рано или поздно народы Запада и России могут прийти к нему, однако способы выхода народов на столбовую дорогу движения всемирной истории будут различными. Пока же в Западной Европе абсолютизируется юридический способ достижения этого идеала, в России — нравственный.

Восточные славяне, предшественники русского народа, в отличие от своих западных собратьев не были завоеванными, но не были они и завоевателями, как германские племена. В Западной Европе историческая жизнь германских народов началась на стадии, когда родовые отношения уже уступили место началу личности. Поэтому ход истории Запада и Восточной Европы оказался принципиально различным. Русский народ начал свое формирование и выход на арену истории, когда еще жил в условиях родового быта. Славянские племена представляют «весьма значительное явление в истории человечества», «занимают середину» между Азией и Европой и от народов Востока отличаются «способностью развития», хотя и «отчуждаются от Европы». Личностное начало в Древней Руси Кавелиным не отрицается, но понимается не в положительном и деятельном значении (как в Европе), а в негативном, пассивном. При сложившихся тогда исторических обстоятельствах

этот факт был даже благотворным, ибо «помог образоваться и установиться политическому телу». Государство, сложившееся в России, Кавелин определил как тип «двора или дома», поскольку Царь осуществлял свою власть как владелец усадьбы, его подданные обязаны были нести службу.

Древняя Россия, пройдя в строгой последовательности через общинный быт, потом через родовой и семейственный и выводя на сцену истории родоначальника, вотчинника и Государя, подготовила почву началам государства и личности. Основной закон развития русской исторической жизни Кавелин выразил формулой: *родовой быт — семья и вотчина — личность и государство*. Начальными моментами этих трех периодов были — призвание варягов, правление Андрея Боголюбского и правление Петра I. «В Петре Великом личность на русской почве вступила в свои безусловные права, отрешилась от непосредственных, природных, исключительно национальных определений, победила их и подчинила себе».

Отличительной особенностью философии истории либералов-западников была идея стройного, органического, разумного развития русской истории. Как и Кавелин, для которого «внутренняя история России — не безобразная груда бессмысленных, ничем не связанных фактов», **Сергей Михайлович Соловьев** (1820—1879) призывал «не делить, не дробить» русскую историю, но видеть в ней единство и «преемство связей», исходил из идеи органического, внутренне обусловленного, поступательно-прогрессивного развития.

Только до известной степени принимал Соловьев гегелевский тезис о том, что каждый народ, выполнив всемирно-историческую роль в качестве временного носителя Абсолютной Идеи, уступает место другому народу. Не в германском мире, как у Гегеля, но во всей западной цивилизации для Соловьева завершается «прогресс в сознании свободы». В отличие от Гегеля, полагавшего, что «всемирная история направляется с Востока на Запад, так как Европа есть безусловно конец всемирной истории, а Азия ее начало», Соловьев видел, что на европейском континенте происходил обратный процесс — движение с Запада на Восток, когда европейская цивилизация распространялась на Восточную Европу. Скрытую полемику против гегелевских спекуляций легко обнаружить в понимании Соловьевым взаимоотношений германского и славянского миров, стоящих у истоков европейской цивилизации. Поделив между

собой Европу, эти «племена-братья одного индоевропейского происхождения» двинулись в разные стороны: одни с северо-востока на юго-запад, другие — с юго-запада на северо-восток, «в девственные и обделенные природою пространства».

Выдвижение трех важнейших факторов общественного развития — «природы страны», «природы племени» и «хода внешних событий» позволяло говорить Соловьеву о влиянии на общественный прогресс, этнический облик и быт народов, их культурно-исторические отношения природно-географического фактора, т. е. гор и равнин, системы рек и морей, климата и почвы. Ему ясно, в свою очередь, что «занятия» людей, производственная деятельность формирует их этнический облик и детерминирует социально-политические отношения. Постоянный интерес ученого к вопросу о соотношении биологического и социального не дал ему повода для преувеличения значения параллелей между природным и общественным организмами. Скорее наоборот, Соловьев все время подчеркивал активную, созидательную, творческую роль человека (общества) в преобразовании природы. Свойства эти идут от «родоначальника» и передаются по наследству, составляя «народный образ». В «природе племени», таким образом, всегда есть нечто органичное, но всегда развивающееся по законам, общим всей природе человечества.

Русский народ, «как и другие европейские народы, древние и новые», сочетал в себе «особенное» в своем русском историческом развитии и «общее», присущее всему человечеству. «Особенность» русского народа Соловьеву виделась в таких объективных условиях (социальных, экономических, политических), как пограничный характер Руси, «посредствующей между Европой и Азией», «обширность и редкость населения», борьба «оседлости» с кочевниками, «леса со степью» и «отсутствие моря». Эти черты и обусловили «задержку» России в историческом развитии. Впрочем, сам ученый не раз подчеркивал неприемлемость термина «отставание» при сравнении истории России и Европы.

Согласно Соловьеву, в своем историческом развитии все народы проходят два периода: период господства «чувства» — период юности народов, где их общественная жизнь еще не развита, а индивидуальные страсти еще ничем не ограничены, — и период господства «мысли» — период зрелого развития, распространения просвещения и науки. Если первый пе-

риод в развитии европейских народов он связывал с эпохой Возрождения, то в России — с деятельностью Петра I, которую он в отличие от славянофилов считал образцом разумных и плодотворных общественных преобразований.

Основное содержание исторического развития России после петровских преобразований виделось Соловьеву в реализации выдвинутой нашим великим реформатором программы, «которую Россия выполняет до сих пор и будет выполнять, уклонение от которой сопровождалось всегда печальными последствиями». Соловьев и другие «государственники» в современных им условиях для реализации в России идей, заложенных Петром, своей задачей считали пропаганду мирных конституционных преобразований «сверху», государственной властью, по их мнению, фактически единственной творческой силой русской истории.

§ 3. А. И. Герцен

Герцен Александр Иванович (1812—1870) — основоположник теории «русского социализма» и народничества, крупный философ, социальный и политический мыслитель радикального направления русского западничества.

Имея едва ли не самую широкую и многостороннюю образованность и замечательный литературный талант, Герцен, как художник и публицист, создал в русской литературе самостоятельный жанр мемуаров. В «Былом и думах» (1852—1868) он соединил самый пылкий пафос гражданина с трезвостью ума и практичностью требований, здесь им представлены великолепные в литературном отношении картины русской жизни, интеллектуальные портреты русских и зарубежных мыслителей-современников. Без ссылок на герценовскую автобиографию не обходился ни один исследователь истории русской философии.

Герцен прошел хорошую философскую школу, будучи в молодости некоторое время гегельянцем, сторонником учений Фейербаха, Сен-Симона и Конта. Как философ, впрочем, не создавший стройной философской системы, он стремился не к законченности логических построений, а по преимуществу к поиску практического значения философии. Так, философию Гегеля он понял как «алгебру революции». В его философских сочинениях, пронизанных атеизмом, почти неизменно выража-

ется враждебное отношение к христианству, основанное не на истинном духе учения, а главным образом на церковных злоупотреблениях. В работе «Дилетантизм в науке» (1842—1843) он противопоставил идее славянофилов о необходимости подчинить философию религии мысль о соединении философии с естествознанием. Исследуя идею связи философии с жизнью, он пришел к пониманию философии как науки о всеобщих законах бытия, имеющих объективное значение. Герцен показал, что народ всегда был поглощен добыванием материальных средств существования, поэтому наука стала достоянием немногих. Только преодолением разрыва между «кастой» ученых и народными массами можно снять противостояние «духа» и «материи».

В «Письмах об изучении природы» (1845—1846) Герцен развивал мысли о союзе философии и естествознания, о необходимости овладения натуралистами методом диалектики. Диалектический метод ценен для него тем, что, во-первых, соответствует вечному движению природных и общественных процессов (Бесперывное движение понимается им как «дейтельная борьба» и «бесперывное взаимодействие, из которого они выйти не могут»), а во-вторых, рассматривает предметы в их целостности, в единстве всех их противоположных определений, переходящих друг в друга. Признавая идею *развития* природы, ее первичность по отношению к мысли, Герцен не соглашался с гегелевским взглядом на природу как на «прикладную логику».

Он настаивал на том, что несотворимая и неуничтожимая материя вовсе не «немое, недейтельное, страдательное наполнение пространства, но обладает внутренней активностью». Сознание выступает как «цель», к которой стремится природа в своем развитии, оно — «разумение природы о себе». Отвергая всяческие формы агностицизма, Герцен признавал, что чувственное познание, ощущение есть «действительно непосредственная связь сознания с внешним миром», и провозглашал необходимость единства опыта и умознания. Герцену ясно, что «правильно развиваясь, эмпирия непременно должна перейти в спекуляцию», апеллируя при этом к присущим человеческому сознанию свойствам. Использование диалектики для преобразования общественной жизни давало философскому радикализму Герцена возможность оправдать и обосновать борьбу прогрессивных сил в истории против реакции.

В 1847 году Герцен навсегда покинул Россию, жил и работал во Франции, Швейцарии, Италии, Англии, но до конца своих дней думал о преобразованиях, которые привели бы родину на путь свободы и процветания. Главными чувствами, объединяющими русских людей того времени, были отвращение к официальной России, к бюрократическому абсолютизму, к крепостному праву, к полицейским стеснениям. Вся обстановка николаевского режима каждому порядочному русскому человеку с исстрадавшейся душой позволяла смотреть на Запад с позиций религиозной веры: «мы верим в Европу, как христиане верят в рай». Задыхающемуся человеку нет ничего дороже воздуха свободы, и естественно, что о знании действительного Запада, каков он есть, не может быть и речи: «Мы являемся в Европу со своим собственным идеалом и с верой в него. Мы знаем Европу книжно, литературно, по ее праздничной одежде, по очищенным, перегнанным отвлеченностям, по всплывшим и отстоявшимся мыслям, по вопросам, занимающим верхний слой жизни, по исключительным событиям, в которых она не похожа на себя».

Как всякий русский человек, Герцен вырвался за границу «опьяненным», когда «сердце настежь, язык развязан». Ему, знающему западный мир заочно, поначалу все казалось хорошо, потом мало-помалу он начал что-то не узнавать, на что-то сердиться, ему стало не доставать русских просторов и воздуха, и со стыдом пряча от себя это открытие, он пережил *разочарование в Западе*. В сочинениях «Письма из Франции и Италии», «С того берега» и «Концы и начала» Герцен, которому весь Запад представляется «мертвыми костями», из одной крайности бросается в другую. Он разочарован людьми, а не событиями, всем западным обществом, а не только сословием предпринимателей. Его мучают вопросы нравственной философии: «Не проще ли понять, что человек живет не для *совершения судеб*, не для воплощения идеи, не для прогресса, а единственно, потому что *родился для ... настоящего*».

В «Западных арабесках», которые являются единым аккордом отчаяния, он уже не ждет ничего, после увиденного и испытанного, ему почти все стало «безразлично», а ведь он нашел все, чего искал. Он желал революции, но увидел в 1848 году ее поражение. Ему ясно, что насилие способно только расчищать место для будущего, и он не устал выступать против поэтизации «вспышкопускательства», которой особенно грешил

М. А. Бакунин, нигилистического отрицания общечеловеческих ценностей и культуры прошлых эпох. Герцен страдал и понимал, что мы «нашим страданием доходим до смирения и покорности перед истиной и избавляем от этих скорбей следующие поколения. Нами человечество протрезвляется, мы его похмелье... *Выхода нет*».

С. Н. Булгаков отмечал, что Герцен дерзновенно заглянул в бездну, которой не замечали другие; он спустился в ее глубину и возвратился к нам, чтобы рассказать, что на дне ее таится отчаяние. Герцен показал, что, имея перед собой в качестве недостигнутого идеала внешние, политические формы жизни Запада, — идеал *прогресса, человечества, науки*, — мы невольно впадаем в идеализацию всей западной культуры. А ведь он любил западную культуру, которая впитала в себя не только собственные идеалы «вчерашнего дня, но и Египта и Индии, Греции и Рима, католицизма и протестантизма, народов римских и народов германских». И он так же, как славянофилы, заговорил о гниении Запада. Только у него эти идеи были не плодом национальной исключительности, а пониманием того, что современная западная жизнь — результат тяжелого нравственного кораблекрушения, которое потерпел Запад. Герцен считал, что в культурно-историческом смысле Запад не является уже для нас ни совершеннейшим, ни единственно возможным воплощением культуры.

У Герцена еще сохранилась вся полнота жизненных сил, и он искал замены веры в Запад верой в Россию, находившуюся теперь по отношению к Герцену в положении того же «прекрасного далека», как первоначально Запад: «Начавши с крика радости при переезде через границу, я окончил моим духовным возвращением на родину. Вера в Россию спасла меня на краю нравственной гибели».

Из зрителя он превращается в деятеля. Герцен стал живым посредником между русской и западноевропейской общественной мыслью, способствовал распространению истинных, неискаженных сведений о России в среде европейской интеллигенции. В «Вольной русской типографии», основанной им в 1853 году вместе с Н. Огаревым, издавались газета «Колокол», журнал «Полярная звезда», сборники «Голоса из России», здесь появились запрещенные цензурой на родине произведения.

Если главными врагами России являлись, по их мнению, невежество народа и деспотическое самодержавие, то для ли-

берального Запада врагом прогресса стало *мещанство*, узкий эгоизм, погоня за комфортом, лицемерие, половинчатость мысли и действия. Его Герцен считал свойством не одного только класса предпринимателей, но болезнью всего европейского общества. В Европе люди свободны, но пользуются ею для устройства своих «мелких делишек». Здесь больше социальной справедливости, но ее характер чисто формальный. Яркими красками рисует Герцен свой протест против западного мещанства: «Современное поколение имеет единого бога, имя которому капитал; у буржуазной европейской цивилизации нет соперников, но есть эпоха мещанства, эта гнилая червоточина в организме Европы...

Здесь само христианство обмелело в мирной гавани реформации, обмелела и революция в мирной гавани либерализма». Даже «самый социализм ее будет мещанским». Опасаясь торжества мещанского социализма, Герцен указывал, что социализм должен быть только средством освобождения личности, но не самоцелью. Подчинение личности обществу, народу, человечеству, идее — это продолжение человеческих жертвоприношений. А в пророческую минуту из-под его пера вырвалось: «Быть может, настанет день, когда социализм окажется худшей формой тирании — тиранией без тирана, тогда в душах неведомого нам нового поколения проснется новая жажда свободы, и оно подымет бунт против социализма во имя свободы».

С беспристрастной смелостью Герцен обличал низкий уровень образования среднего европейца, упадок искусства, которое не мирится с «вульгарностью», упадок личности и другие симптомы мещанства. Обличение Европы велось во имя высшего, нравственного начала под руководством выстрадавшего им принципа, что *человек есть мера вещей*. Причем важно отметить, что обличал западную цивилизацию один из самых просвещенных и внутренне свободных людей своего времени, не ослепленный ее блеском, ее великим историческим прошлым и современными успехами.

Запад совершенно не способен осуществить свои идеалы, считал Герцен, в силу того, что там наличествует мещанство, так глубоко оскорблявшее мыслителя, и это позволяло ему делать вывод, что только Россия, чуждая западного мещанства, в которой живет живой дух братства, призвана осуществить идеи Запада. Таково своеобразие позиции позднего Герцена — западника по убеждению, славянофила по инстинкту. Характерной

чертой герценовской концепции этического социализма была вера в крестьянскую общину, унаследованная им от славянофилов. Только в отличие от них Герцен высоко ценил общину как зародыш расцвета русского социализма. Он думал даже, что Россия сможет миновать капитализм и через социальную революцию перейти прямо в социализм.

Деятельность и литературное творчество Герцена оказали огромное влияние на развитие различных направлений русской философии. **В. И. Ленин** считал «великой заслугой» Герцена перед русским освободительным движением тот факт, что он первым поднял великое знамя борьбы против царской монархии «путем обращения к массам с *вольным русским словом*». Он «развернул революционную агитацию», которую «подхватили, расширили, укрепили, закалили революционеры-разночинцы». Под влиянием теории «русского социализма» находились большинство народников.

Наоборот, культуροфильство **К. Н. Леонтьева**, противника революции, впитало в себя идеи «изящных» сочинений позднего Герцена, разочаровавшегося в западном прогрессе, ужаснувшегося прозаической перспективе сведения всех людей к типу европейского буржуа и с беспощадной настойчивостью напавшего на пошлость и бесцветность этого всепоглощающего типа, с энергией не меньшей, чем это делали славянофилы. **Н. А. Бердяева** в творчестве Герцена увлекали его идеи о свободе личности. **С. А. Левицкий** считал лучшими чертами Герцена — высокий этический идеализм и нравственную чуткость, которые вскормлены и воспитаны в нем христианством, отмечая «раздвоенность его натурь»: его «религиозные искания... не могли найти адекватного выхода при его натуралистическом мировоззрении. Отсюда — раздвоение между этикой и философией, между западническими идеалами и верой в Россию и ее великую миссию». **С. Н. Булгаков** называл Герцена «Прометеем, сам себя приковавшим к скале» материализма, когда «каждый умственный его полет, смутное влечение в запредельные сферы только более дает чувствовать цепи здравого смысла, посредством которого Герцен хотел решать все вопросы бытия». При этом «умственный мещанин, резонер здравого смысла, душил Прометея, постоянно палимого тем внутренним огнем, который был похищен им с неба. В этом состоит душевная драма».

Глава 2. Русская философия 50—70-х годов XIX в.

§ 1. Н. Г. Чернышевский

Научно-философская, литературная и общественная деятельность **Николая Гавриловича Чернышевского** (1828—1889) началась в середине 50-х годов, в последнее десятилетие дореформенной России. Началом конца деспотического николаевского режима была трагедия Крымской войны (1853—1856 гг.), закончившаяся тяжелым поражением России, политическая и экономическая отсталость которой по сравнению с ведущими странами Запада (Англией и Францией) стала уже очевидной. Отмена крепостнического рабства стала неотложным требованием времени. Речь теперь могла идти только о путях и способах освобождения народа: произойдет ли оно «сверху», по велению властей, или, если власти на поспеют за ходом истории, — «снизу», в огне новой крестьянской войны, как это было при Разине и Пугачеве.

Смерть Николая I (1855 г.), олицетворявшего собою государство крепостников-помещиков, приход на российский престол «либерального» императора — Александра II — давал, казалось бы, надежду, оставлял шанс на мирный исход разрешения уже давно назревшего социального конфликта. И действительно, реформу 1861 года (при всех ее недостатках и ограниченности) приветствовали самые широкие слои общества — от крестьян до умеренных либералов-помещиков. Ее приветствовал из Лондона Герцен. В глазах народа (но очень ненадолго) новый император России обрел ореол героя и освободителя.

Но только не в глазах Чернышевского. Еще в 50-е годы, т. е. еще до Реформы, молодой философ, литературный критик и экономист пришел к глубокому убеждению о неспособности, нежелании российских «верхов» удовлетворить — за счет отказа от своих эгоистических интересов — справедливые требования и чаяния народа (крепостного крестьянства). Формально-юридическое освобождение крестьян — это самое большее, на что способны крепостники-либералы. Но такое «освобождение», если оно не будет дополнено справедливым переделом земли, передачей ее в крестьянские руки, еще больше ухудшит жизнь народа и приведет неминуемо к взрыву, к народной революции. Чернышевский и его единомышленники ждали такой революции, желали и готовили ее.

Эстетика. Первой самостоятельной работой, сделавшей имя Чернышевского широко известным всей образованной, читающей России, стала его магистерская диссертация — «Эстетические отношения искусства к действительности» (1853 г.). Почему мыслитель-революционер, поглощенный, казалось бы, полностью и прежде всего острыми политическими вопросами своего времени, обратился к проблемам искусства, места и роли его в духовном мире человека? Ответ здесь может быть только один: потому что Чернышевский (как и Белинский) видел в искусстве великую, могучую силу, способную воспитать в человеке именно те нравственные и гражданские качества, которые необходимы для творческого преобразования и его личной и общественной жизни. Но на это способно не любое искусство. А только такое, которое сознательно посвятило себя служению высшим гуманистическим идеалам. В борьбе за освобождение человечества художник не может быть нейтральным, не может и не должен оставаться «над схваткой» сил добра и зла.

Искусство — вторично по отношению к жизни. Это значит, что не жизнь рождается из искусства, а искусство из жизни. Но если в жизни еще нет единства и согласия, если в мире есть борьба, есть бедные и богатые, а интересы и понятия общественных классов прямо противоположны, то и эстетические представления людей разных классов не могут быть общими «усредненными». Это касается и высших эстетических категорий: прекрасного, возвышенного и т. д. Так, представление о женской красоте у крестьянина, занятого тяжелым физическим трудом с раннего утра до позднего вечера, и у бездельника-аристократа будет совсем не одним и тем же. Крестьянин не при-

знает красавицей бледную и томно вздыхающую девушку (он сочтет эти качества, столь ценимые дворянами, скорее признаками болезни). Вместе с тем физически сильная девушка (то есть хорошая работница) в оценке скучающего дворянина — груба, неженственна и т. д. Рассуждая подобным образом, Чернышевский оспаривает идеалистическую эстетику Гегеля, категории которой, как ступеньки мирового духа, носят вечный, «неземной» характер.

Антропологический материализм. Спор с эстетикой немецкого идеализма вскоре перерастает у Чернышевского в критику философского идеализма в целом. В этом споре русский мыслитель опирается на подобного рода работу, уже начатую в европейской (прежде всего немецкой) философии — на антропологический материализм Фейербаха. В 1860 г. он публикует статью «Антропологический принцип в философии». Суть этого принципа, по разъяснению автора статьи, можно выразить предельно кратко: человек есть естественное существо, у него нет души, независимой от тела. Все духовные качества и свойства человека — не дар небес. Они выработаны, развиты им в процессе долгой и трудной общественной жизни. Но по сравнению с материализмом Фейербаха материализм Чернышевского менее натуралистичен и более исторически конкретен. Естественная, антропологическая природа человека не заслуживает для русского философа социально-классовой принадлежности человека, его определенной привязанности к своему социальному пространству и времени.

Этика. Из общефилософских посылок антропологического принципа вырастает этическая концепция Чернышевского — его учение о разумном эгоизме. Эгоизм — естественное свойство человека, заложенное в нем самой природой. Все люди эгоисты: все дорожат своей жизнью, все стремятся к максимуму наслаждений и хотят избежать страданий. Поэтому, вопреки обыкательским представлениям, в слове «эгоизм» нет ничего зазорного. Но есть животный, зоологический эгоизм, а есть эгоизм подлинно человеческий — разумный.

В отличие от эгоизма животного, неразумного разумный эгоизм основан на приоритете духовных, нравственных потребностей и благ перед благами и потребностями материальными, физическими. Если голодная мать отдает последний кусок хлеба голодному ребенку, она поступает как разумная эгоистка — потому, что из двух страданий: физического (голода) и нрав-

ственного (переживать муки своего ребенка) выбирает — для себя — меньшее, то есть первое.

Этику разумного эгоизма осуществляют в жизни героиня романа Чернышевского «Что делать?»: они могут быть по-настоящему счастливы только счастьем других людей. И это не «жертва» с их стороны, не «подвиг», а естественный склад, норма жизни и действия «новых людей», приходящих на смену людям корыстным и алчным — эгоистам грубым, непросвещенным, неразумным. Теория разумного эгоизма имела весьма красноречивый революционно-демократический, социальный смысл: она должна была воспитать в новых поколениях готовность к любым испытаниям во имя высоких нравственных идеалов, разумного трудоустройства жизни.

Социальный идеал Чернышевского — социализм, основанный на обобществлении труда (крестьянского и ремесленного). Свое понимание социалистического общежития философ изложил в романе «Что делать?» (в литературной интродукции к роману — в «Снах Веры Павловны»). Путь к социализму в России может быть только один: народная революция.

В 1862 году Чернышевский был арестован за революционную деятельность и пропаганду, заключен в Петропавловскую крепость, а после свершения над ним обряда гражданской казни (лишения его гражданских прав) отправлен на поселение в Вилуйский край (Якутию). Лишь через 25 лет, незадолго до смерти, ученому удалось возвратиться в родной край (Саратов), где он умер в 1889 году.

Н. Г. Чернышевский — не кабинетный мыслитель. Он был вдохновителем и руководителем всего революционно-демократического лагеря 60-х годов. В истории российского освободительного движения от Чернышевского пролегает уже прямой путь к революционерам-народникам и русскому марксизму.

§ 2. Философия народничества

«Хождение в народ» началось в России в 70-х годах XIX века. С 1874 года для установления контактов с народом тысячи юношей и девушек отправились в деревни и села России. Молодежь двигало стремление учиться народной мудрости, желание просветить народ светом цивилизации и подготовить почву для будущей революции. Если сначала народническая идеология не была ясно дифференцированной, то вскоре в народ-

ничестве оформилось три основных направления, развитые в работах М. А. Бакунина, П. Л. Лаврова, П. Н. Ткачева, Н. К. Михайловского.

Последователи Лаврова не ожидали народной революции без пробуждения в народе социального и политического мировоззрения, и поэтому вели среди населения мирную просветительскую работу. Последователи же платформы Бакунина делали ставку на крестьянский бунт как основу всенародной революции, призванную смести царский режим и установить республику на началах «анархизма». Те, кто разделял идеи Ткачева, ставили целью политический переворот посредством политического заговора во имя и на благо народа, но без его участия.

Народники, полагавшие, что развитие общества зависит от действия критически настроенных личностей, противопоставляли их активность объективному ходу истории, тем самым пропагандировали субъективистски-волюнтаристические идеи. После убийства народовольцами Александра II (1881) народническое движение становится более умеренным. Либеральные народники-публицисты газеты «Неделя» Я. В. Абрамов, С. Н. Кривенко, С. Н. Южаков развивали теорию малых дел (улучшение народной жизни народными учителями, врачами, земской интеллигенцией, которые способны приносить благо своему народу). Н. К. Михайловский был идейным выразителем легального народничества, сочетавшего идеалы аграрного социализма с либеральными требованиями конституционных форм, гражданских свобод и прав личности. Развивая идеи Лаврова, он решительнее защищал позиции персонализма или «этического индивидуализма».

Анархистское направление в народничестве развивал **Михаил Александрович Бакунин** (1814—1876) в работах «Федерализм, социализм и антитеологизм» (1867), «Кнуто-германская империя и социальная революция» (1871), «Государственность и анархия» (1873). Он был убежден, что вся земля должна принадлежать тем, кто ее обрабатывает своим трудом, и предлагал идеи общинного самоуправления, которое «решительно враждебно» государству, и немедленного народного бунта. Только бунт разрушит государство, только разум преодолет религию. Религия, по его мнению, — страшное зло для человечества, выгодное исключительно власти и государству. Если

Бог — господин, то человек — раб, но люди, как рабы Божьи, должны быть также рабами Церкви и с ее благословения рабами государства. Освободить массы от религиозных суеверий, считал Бакунин, можно лишь двумя средствами: рациональной наукой и пропагандой социализма. Религия — плод легковерной фантазии человека, еще не достигшего уровня чистой рефлексии и свободной, основанной на науке, мысли.

Вся история человечества — постепенное удаление от чистой животности путем созидания своей человечности. Начавшись с едва организованной простой клетки, из растительной и животной организации трансформируется органическая жизнь, создав человека. Исторический мир построен деятельностью человека, предшествующей всякому мышлению, но которая, будучи озарена его разумом и волей, преобразуется в нем в сознательный и свободный труд. Человек отличается от животного способностью мыслить, то есть комбинировать представления о внешних и внутренних предметах, данных нам чувствами, создавать из них при помощи рассудка понятия; эти понятия соединяются и образуют в нашей памяти идеи, которым человеческий разум находит необходимые применения. «Источником идей являются чувственные впечатления, источником чувств — впечатления инстинктивные». Благодаря силе абстракции человек раздваивается и, отделяясь в себе от самого себя, возвышается над своими побуждениями и инстинктами, может сравнивать одни предметы с другими и исследовать их взаимоотношения, пробуждая свое сознание и волю. Здесь Бакунин усматривал начало анализа и «драгоценнейшего сокровища» — экспериментальной науки.

Только посредством мысли человек приходит к сознанию своей свободы, порывая с голодом, лишениями, болезнями. Сущность религии Бакунин усматривал в страхе индивида от всемогущей природы. При помощи религии человек, выходя из животности и освобождаясь от страха перед внешним миром, делает первый шаг к человечности, но, оставаясь религиозным, он не достигнет свободы, ибо религия заставляет его искать божественное вместо человеческого.

Человек осуществляет свою свободу не как изолированный индивид, а как общественное существо благодаря труду. Печать естественно-биологической тенденции легко увидеть в понимании Бакуниным общества как «социального тела», развивающе-

гося по естественным законам. С понятием общества как организма связан у него, как и у О. Конта, предмет социологии — «науки об общих законах, управляющих всем развитием человеческого общества», недаром он считал социологию последней ступенью и венцом позитивной философии. Выступив против отождествления Гоббсом и Руссо общества и государства, Бакунин впал в другую крайность, противопоставив государство обществу. Он считал, что государство, подобно гоббсовскому Левиафану, — это «самое вопиющее, самое циничное и самое полное отрицание человечности». Созданное меньшинством, оно стоит над обществом, разрывает всеобщую солидарность людей на земле и объединяет только часть их с целью уничтожения, завоевания и порабощения всех остальных. Раз возникнув, государство превратилось в политическую силу, решительно враждебную индивидуальной свободе. Отсутствие исторического подхода к государству как историческому явлению породило у Бакунина его знаменитый принцип «Страсть к разрушению есть страсть творческая», который стал основанием требования анархической безгосударственности.

Нельзя сказать, чтобы представление о немедленном «взрыве» и отмене государства определяло позицию всех народников. Отмечая «силу инерции» крестьянства, **Петр Никитич Ткачев** (1844—1885) не разделял надежд бакунистов на стихийный бунт. В отличие от них он считал, что государство не отменяется революцией, наоборот, первостепенную роль отводил действиям «партии меньшинства», которые прерывают состояние инерции, пробуждают в народе «дух» борьбы, подталкивают общество к скачку и создают государство революционной диктатуры. В статьях журнала «Набат» Ткачев с группой единомышленников из русских эмигрантов призывал к политической борьбе с целью захвата власти в форме заговора как «внешнего толчка» революции. Террор против самодержавия для него — «единственное средство нравственного и общественного возрождения России».

Свою философию Ткачев называл «реализмом», имея в виду «строго реальное, разумно научное, а потому самому и в высшей степени человеческое мировоззрение». Основой такого мировоззрения для него был материализм, опирающийся на факты жизни, из которых в науке строятся свои принципы. Его реализм включал «механический закон органической природы»,

«закон общественного самосохранения» и «философию действия». Ткачев считал «бесплодной» попытку сторонников органического направления отождествлять общество с биологическим организмом, критиковал социальных дарвинистов, объясняющих все факты противоборства в человеческом обществе на основе борьбы за существование. Деятельность человека у него обусловлена инстинктом самосохранения и стремлением к наилучшим условиям существования. Общественная среда преобразовывает биологические начала человека в принципы личной пользы и политического расчета, которые на базе экономических отношений становятся главным стимулом поведения людей.

Социологические проблемы: 1) «основные начала» общества, 2) социальный прогресс, 3) роль политической власти революционного меньшинства в истории рассматривались Ткачевым в работах «Экономический метод в науке уголовного права» (1865), «Производительные силы Европы» (1865), «Что такое партия прогресса?» (1870), «Закон общественного самосохранения» (1870), «Роль мысли в истории» (1875), «Анархическое государство» (1876) и др. Ткачев считал, что в истории действуют не слепые бессознательные силы (как в природе), а целенаправленная деятельность человека. Зависимость социальной жизни от экономической Ткачев связывал с принципами свободы воли, выбора, осознанного изменения социального пути, абсолютизируя тем самым активный характер субъективного фактора в истории. Он видел различие прогресса в природе, организме индивида и человеческого общества. Если в природе победа одного организма над другим — показатель прогресса, то в общественной жизни — постоянный «антагонизм общественных сил».

Основой общественного прогресса для него был прогресс в экономике, ведущий к усложнению политического строя и повышению умственного уровня человечества. Чтобы спасти общество от гибели и отдельного человека от деградации, Ткачев считал необходимым уничтожение причины «антагонизма» — несоответствия между потребностями человека и возможностями их удовлетворения. Высшим критерием, а вместе с тем и идеалом общественного развития для него была гармония потребностей всех и каждого со средствами их удовлетворения, «установление возможно полного равенства индивидуальнос-

тей». Достигнуть этого идеала Ткачев считал возможным путем коренного преобразования экономической жизни актом социальной революции, которая рассматривалась им как исторический скачок от старых экономических принципов к его новым основам. Ведущей формой политического действия в революции для него был заговор революционного меньшинства. Недаром народники «Земли и Воли» в теоретических построениях Ткачева усмотрели возможность осуществления своих террористических целей с минимальной затратой времени и сил.

Важное влияние на развитие народнического движения оказала идея «уплаты долга народу», сформулированная в «Исторических письмах» **Петром Лавровичем Лавровым** (1823—1900). Автор отмечал, что условия для лучшего физического и интеллектуального развития привилегированного меньшинства, успех мысли был куплен ценой порабощения или даже гибели огромного большинства. Его вывод звучал прямым призывом к служению народу: «Я сниму с себя ответственность за кровавую цену своего развития, если употребляю это самое развитие на то, чтобы уменьшить зло в настоящем и будущем».

В работах «Формула прогресса Михайловского» (1870), «Социологи-позитивисты» (1872), «Знание и революция» (1874), «Кому принадлежит будущее?» (1874), «Введение в историю мысли» (1874), «О методе социологии» (1874), «Государственный элемент в будущем обществе» (1876), «Противники истории» (1880), «Теория и практика прогресса» (1881), «Социальная революция и задачи нравственности» (1884—1885), «Задачи понимания истории» (1898) Лавров развивал идею соотношения социологии и истории, идею прогресса как центрального пункта социологии XIX века, идею личности, превращающейся из «ничтожной единицы» в «коллективную силу».

В своей философии Лавров исходил из антропологического принципа. Для него человек — это целостный организм, для которого характерны познавательная (реализуемая посредством мышления) и практическая (реализуемая посредством действия) функции. Если мыслительный акт направлен на объект, то действие сводится к выбору целей и средств их достижения. Человек подчинен законам природы, но он и творец, обладающий свободой воли и изменяющий общество согласно своему нравственному идеалу. Человек, по убеждению Лаврова, есть существо моральное и творческое. Понимание отдельного чело-

века как центра социального развития придавало социологии Лаврова психологическую ориентацию. Главными в социологии Лаврова оказывались тезисы о росте солидарности в обществе и «усилении сознательных процессов в особи». Поэтому, по его мнению, при познании общества и истории требуется особый субъективный метод, абсолютизирующий человека как субъекта истории. Два этих процесса и составляли «объективные признаки прогресса». «Развитие личности в физическом, нравственном и умственном отношениях, воплощенное в общественных формах истины и справедливости», — такова краткая формула прогресса.

«Органом прогресса», по Лаврову, является личность, характерная особенность которой — ее критическое сознание существующего, стремление к изменению культуры. Под культурой в трактовке Лаврова понимались застывшие общественные формы, изменить которые в состоянии только «критически мыслящие личности». В современном российском обществе Лавров видел неравенство сил: самодержавное государство с армией и полицией, чиновниками и законами, веру забитых людей в царя и одинокую личность, понявшую антигуманность существующих порядков. Это неравенство ограничивало возможность воплощения истины и справедливости в семье, нации, государстве. Следовательно, все сводилось к прогрессу отдельной личности, к тому, насколько она интеллектуально развивается, в какой степени ею постигается нравственный идеал и как эта личность сможет в будущем влиять на всех остальных людей. Лишь с возникновением «критически мыслящей личности» для Лаврова начинается историческая жизнь человечества. Каждая такая личность находится в неоплатном долгу перед своим народом. Поэтому мыслящая интеллигенция, осознавшая несправедливость существующего строя, должна посвятить себя общественной борьбе.

В 70—80-е годы XIX века **Николай Константинович Михайловский** (1842—1904) не без основания слыл первым литературным критиком, продолжающим, как Ткачев и Лавров, просветительскую традицию Чернышевского, согласно которой литература — это не сфера «чистого искусства», но орудие, служащее обществу. Приверженец этико-социологического направления и субъективного метода Лаврова Михайловский обличал объективизм «органической теории» Г. Спенсера и социал-дар-

винизма, пассивную созерцательность философии истории Плеханова, «фатализм» и «крайний детерминизм» «экономического материализма», развивая эти идеи в работах «Что такое прогресс?» (1869), «Орган, неделимое, общество» (1870), «Теория Дарвина и общественная наука» (1870—1871), «Что такое счастье?» (1872), «Идеализм, идолопоклонство и реализм» (1873), «Борьба за индивидуальность» (1875—1876), «Вольница и подвижники» (1877), «Герои и толпа» (1882), «Научные письма» (1884).

Центром Вселенной и мерой вещей для него был человек. Свою антропоцентристскую позицию борьбы личности против общества за индивидуальность Михайловский пытался обосновать, видоизменив схему трех фаз развития человечества О. Конта. В связи с этим историю человечества он разделил на три периода: «объективно-антропоцентрический», «эксцентрический» и «субъективно-антропоцентрический». Отсюда выводился идеал цельного, гармонически развитого человека как высшего критерия общественного прогресса. Наилучшее положение общественного организма — объединение целостных личностей принципом взаимопомощи и солидарности.

Исторический процесс у него выглядит в виде дифференциации социальной среды, следствием чего стало появление индивидуальности, под которой весьма расширительно понималось любое целое, независимое по отношению к другой, более высокой организации. В обществе такими целостностями могут быть человек, семья, племя, сословие, государство, нация. «Борьба за индивидуальность» выступала как проблема приспособления среды к личности в отличие от дарвиновского понимания борьбы за существование, в которой особь приспосабливается к среде. Критикуя последователей Дарвина за перенесение биологических законов на общественное развитие, Михайловский считал необходимым дополнить дарвинизм: 1) законом К. Э. Бэра, согласно которому организмы совершенствуются, переходя от простого к сложному и 2) принципом солидарности, в основании которого находится простая кооперация.

В растительно-животном мире борьба организма и общества заканчивается победой общества над организмом. И в социальном мире общество неизменно стремится подчинить себе личность. Наоборот, Михайловский (в полном соответствии с субъективным методом) выдвигал на первое место желания

личности, необходимость подчинить интересы общества интересам личности. Если простая кооперация — это общественный союз равных с главным признаком «солидарности», когда у людей одинаковые интересы и функции, то при сложной кооперации существует развитое разделение труда, и главный признак здесь — «борьба» взаимосвязанных групп. По его мнению, общество может достигнуть высокой степени развития, но принадлежать низшему типу организации, например, европейский капитализм, основанный на разделении труда и сложной кооперации. Отсюда он делал вывод применительно к нашей стране, что крестьянская Россия отстает от буржуазного Запада по степени развития, но превосходит его по типу организации. Сохранить этот тип значило для Михайловского упрочить в России мелкотоварное хозяйство — общину, кустарные промыслы, производственные артели.

А вместе с тем «хождения в народ» оказались не в состоянии установить контакты с крестьянской массой, народ оставался глухим к героическим выступлениям одиночек-народовольцев. На неудачи, постигшие народников, Михайловский старался ответить исследованием психологии масс, анализом психических путей и средств воздействия «героев» на «толпу». Он различал понятия «герой» и «великая личность». Если «герой» — человек, увлекающий своим примером на хорошее и дурное толпу, то великие люди отличаются высокими нравственными ценностями, которые они внесли в мировую сокровищницу. «Толпа» же — это масса народа, «способная увлекаться примером», основанная на сходстве психического поведения. Перу Михайловского принадлежит вскрытие механизма воздействия героев на толпу — тяга к подражанию. С ликвидацией разделения труда и появлением цельных личностей такое деление должно будет исчезнуть.

§ 3. Ф. М. Достоевский

Жизнь **Федора Михайловича Достоевского** (1821—1881) богата внешними трагическими событиями, не еще больше событиями внутренней, духовной его биографии. Роковым для писателя годом был 1849 — год ареста и приговора к смертной казни (замененной впоследствии каторжными работами и солдатчиной). Для Достоевского это был тяжелейший удар судь-

бы. Вместе с тем, как для художника — страшный, но уникальный, бесценный опыт, без которого не было бы, скорее всего, великих творений писателя, его гениальных романов.

В 1849 году 28-летний Достоевский уже был известным писателем, высоко оцененным Белинским, который предсказал молодому писателю литературную славу «второго Гоголя». Хотя встречи Достоевского с Белинским были недолгими (и не только в связи с болезнью и ранней смертью знаменитого критика, но и по идейным причинам: Белинский был атеистом, а Достоевский свято верил в Христа), литературная юность Достоевского была овеяна личностью и пафосом Белинского, уже после смерти которого (в 1848 году) Достоевский чуть не заплатил жизнью за память о своем наставнике и оппоненте. На собраниях тайного кружка петрашевцев (сторонников утопического христианского социализма) Достоевский читал и обсуждал подпольно напечатанное духовное завещание умершего критика — его ставшее вскоре знаменитым Письмо Гоголю. А это, в глазах самодержавной власти, страшившейся, что пожар европейской революции переметнется и в Россию, было уже государственным преступлением.

По садистской выдумке Николая I, всех приговоренных к расстрелу (среди них был и Достоевский) приготовили к исполнению приговора (привязали к столбам и пр.). И только в последнюю секунду, перед командой «пли», объявили о замене расстрела другим наказанием. (Эту сцену Достоевский описал позже в одном из своих романов.) Десять лет провел писатель в каторжной тюрьме и солдатчине, возвратившись в Петербург уже в годы либерализации политического режима при Александре II.

На рубеже 50—60-х годов начинается вторая, самая плодотворная полоса творчества писателя. Совершается гигантская внутренняя работа гениального художника и мыслителя, охватившая во времени последние 20 лет его жизни. В эти годы написаны его вершинные произведения, романы «Преступление и наказание», «Униженные и оскорбленные», «Идиот», «Подросток», «Бесы», «Записки из мертвого дома», «Братья Карамазовы». Работа над романами идет параллельно с работой публициста и писателя: Достоевский организует и издает (вместе с братом) журналы: «Гражданин», «Время», «Эпоха», работает над «Дневником писателя».

Действие романов Достоевского имеет точную прописку в пространстве и времени (в «Преступлении и наказании» указывается не только улица, но и дом, на чердаке которого живет Раскольников). Вместе с тем *мир Достоевского*: чувства и страсти, переживаемые героями, — имеет общечеловеческий, вневременной смысл. Самое сложное, самое противоречивое явление в мире — человек, за душу которого, говорит Достоевский, вечно борются бог и дьявол.

Мир Достоевского — многоголосье, полифония (М. Бахтин). Герои его романов действуют, говорят сразу все. Самое интересное в человеке — его «тайная мысль», идея. Есть идеи, которые обдумываются, вынашиваются людьми в течение долгих лет, но есть и такие, которые неожиданны для самого их носителя: они возникают стихийно, вопреки здравому смыслу и только по простой человеческой прихоти: хочу — и буду! Раскольников («Преступление и наказание») свою «идею» тщательно обдумывает — не в исполнительском, а в «метафизическом» плане — он еще до совершения убийства ищет и, как ему кажется, находит доводы, его оправдывающие. Студент (будущий юрист!) в уме своем разрабатывает философию вседозволенности, или зла во имя добра, мысленно поделив людей на тех, кто «может все» и тех, «тварей дрожащих», кому суждено и велено лишь раболепствовать перед сильными и великими: перед цезарями и наполеонами. То, что люди называют моралью, — закон для толпы, а не для героев. Герои же, исключительные личности, — это те, кто шагают к своей цели прямо, перешагивая через тех, кто им мешает.

В рассуждениях Раскольникова узнается будущий ницшеенец (будущий — потому что роман Достоевского написан много раньше, чем началась литературно-философская деятельность Фр. Ницше). Русский писатель не только не разделяет взглядов своего героя, но пишет свой роман именно для опровержения «философии» раскольниковых. А опровергает ее не логика (логика вседозволенности по-своему безупречна). Преступление несовместно с совестью, с бессмертием человеческой души. Преступника ждет не только человеческий, но и вечный суд. Он сам себя должен наказать, должен выстрадать покаяние.

Преступление и преступники — на страницах почти всех произведений писателя (во всяком случае, — на страницах его

крупнейших романов). Но это не детективы: читателю не нужно разгадывать, кто именно убийца или насильник. Задача — в другом: разгадать и понять психологию и философию злодеяния. В «Братьях Карамазовых» совершается не просто убийство, совершается отцеубийство. Физически его совершает побочный сын старика Карамазова — психически неполноценный Смердяков. Но Смердяков — лишь орудие убийства (как пестик от ступки — орудие в руках Смердякова). Подлинный убийца — тот, чью волю Смердяков осуществляет. И Смердяков знает, кто это: Иван.

Действительно, Иван Федорович желал смерти отца и знал, что Смердяков понимает это и выполнит его волю — убьет жадного, отвратительного развратника. Но как могло у человека родиться и созреть такое страшное желание? Писатель отвечает: оно могло родиться и созреть только в уме атеиста. (Ни в Бога, ни в бессмертие души Иван не верит). Атеизм, «евклидов ум», т. е. ум без веры, — вот, по Достоевскому, глубинный корень, конечная причина зла в мире!

· **Общественный идеал. Отношение к социализму.**

В годы юности, встреч с Белинским и активного общения с петрашевцами, Достоевский был сторонником идей христианского социализма, как и идей французских утопистов (особенно Фурье). Эти идеи ему представлялись тем более гуманными, чем более нетерпимыми и безрадостными были порядки, условия жизни миллионов людей как в России, так и в буржуазной Европе. Отрицательное отношение писателя к капитализму не изменилось до конца жизни. Никакой прогресс не оправдывает общество, моралью которого является обман и грабеж, а высшей ценностью деньги ради денег.

Существенно, коренным образом изменилось, однако, у Достоевского в 60—70-е годы (по сравнению с годами молодости) отношение к социализму: теперь уже не только как к идее, но и практике ее осуществления. (Такой практикой к тому времени уже было «бесовство» — первые кровавые опыты российского терроризма.) Теперь Достоевский отказывается видеть различие между социализмом и капитализмом по существу: оба они эксплуатируют самые низкие черты и помыслы человека — только грубо-материальные. (Речь может идти, считает Достоевский, лишь о перераспределении собственности, о перемене лиц в иерархии власти.)

Достоевский решительно отвергает теорию «среды» (особенно популярную у французских материалистов XVIII века), фактически снимающую с человека всякую ответственность за его поступки, а самого человека низводящую до случайного продукта случайных обстоятельств. Социалистический идеал очень хорошо соответствует этой теории, так как он есть идеал «муравейника», лишаящего людей индивидуальности, устанавливающего режим жесточайшего тоталитаризма.

Возможно ли «заставить» людей быть счастливыми, решив за них — что нужно и что не нужно им для счастья? Об этом автор «Карамазовых» размышляет в философской интродукции к знаменитому роману — «Великий инквизитор». Фактически действующих лиц в этой философской притче двое: Великий инквизитор, держащий в страхе и повиновении Севилью (действие происходит в Испании, в XVI веке, в разгар террора инквизиции), и Иисус Христос, вновь посетивший землю после своей смерти и чудесного воскресения.

Инквизитор сжигает людей заживо за «ересь», за малейшее отступление от канонов и догматов церкви. Фанатик готов упрясть в тюрьму, приковать цепями и самого Христа, который своим появлением мешает ему установить должный порядок в обществе. Что же за порядок? — Это порядок всеобщей сытости и всеобщего довольства: ведь больше людям, считает их «пастырь», ничего и не надо. Самое страшное преступление, за которое может быть только одно наказание — костер, — это инакомыслие, даже малейшее сомнение в справедливости и мудрости поступков и слов Инквизитора, который, возможно, и искренне желает народу добра, но добра по-своему: без свободы. Как не узреть в страшной антиутопии великого писателя наш, российский XX век, со своими инквизиторами, кострами, тюрьмами и психушками?

Историческая миссия России и российской культуры.

«Бесовщина» принесет России большие жертвы и страдания. Но не она будет «последним словом» русской истории. У России великая судьба и великое будущее. Самые заветные мысли по этому поводу Достоевский высказал незадолго до смерти, летом 1880 года в речи, посвященной памяти А. С. Пушкина.

Пушкин — явление русской культуры. Но именно поэтому, подчеркивает Достоевский, и культуры м и р о в о й . Дух поляков и испанцев, немцев и англичан, французов и западных сла-

вян так же близок и понятен Пушкину, как и дух его собственного народа. Пушкин таков, какова Россия. Ее высшая сила — в чувстве мирового братства: не мечом, а открытым сердцем, пониманием другой души возглавить великое дело культурного объединения Европы (народы Европы, говорил Достоевский, даже не знают, как они нам дороги).

Это путь для страны, для народа. Для индивида, для личности — это путь религиозно-нравственный, путь деятельной любви и всепрощения.

§ 4. Л. Н. Толстой

Толстого Льва Николаевича (1828—1910) знает весь культурный мир. Знает как великого писателя, автора гениальных реалистических произведений, среди которых особой славой пользуются его романы: «Война и мир» (1867—1869), «Анна Каренина» (1875—1877), «Воскресение» (1899). Художественные творения Толстого (он писал во всех жанрах прозы, включая драмы), как и творения Достоевского, глубоко философичны. Но у Толстого немало и собственно философских трудов (религиозно-философского, этического, эстетического, педагогического, социально-политического содержания). Литературная деятельность Толстого длилась почти 60 лет — с 1851 года (когда была написана первая часть автобиографической трилогии — «Детство») до последних лет жизни. С юношеского возраста писатель вел Дневник. Огромно и его эпистолярное наследие.

Эпоха Толстого — это и эпоха России, эпоха первых 50 лет ее пореформенного развития. Именно в это время величайшая крестьянская страна делала выбор, решала свою судьбу: идти ей или не идти по пути Запада, т. е. по пути капитализма. Толстой был одним из самых убежденных и непреклонных противников буржуазного «прогресса», перенося эту критику и на такие завоевания современной цивилизации, как наука и культура. (К концу жизни обострились, вплоть до открытого конфликта, отношения Толстого с государством и русской православной церковью, которую он справедливо рассматривал как одно из государственных учреждений самодержавной власти). По Толстому, любое государство — зло, потому что оно есть организованное насилие над людьми. И церковь — насилие, она вмешивается, не спросясь, в личную жизнь человека — от рождения до смерти.

Вместе с тем Толстой был религиозным, христианским мыслителем. Его идеалы очень близки идеалам раннего христианства. Принимая полностью нравственное учение Христа, Толстой не принимал богословскую догматику: все евангельские «чудеса» он понимал лишь как иносказания или как naive поверья, иллюзии древнего массового сознания, естественные для своего времени, но поддающиеся простому, рациональному объяснению с позиций нашего, современного жизненного опыта.

Из европейских философов Нового времени особенно сильное, глубокое влияние оказали на Толстого Ж.-Ж. Руссо и А. Шопенгауэр. Руссо — как критик цивилизации и один из самых горячих сторонников социального равенства, противник частной собственности. Шопенгауэр — как критик легковесного оптимизма, открывший людям демоническую правду об их одиночестве в мире зла.

Граф, аристократ, выходец из высших слоев общества, Толстой глубоко и трагически переживал свое вынужденное отчуждение от народа, свою невольную вину перед ним. Идеалом Толстого (как и идеалом Руссо) было возвращение в старые добрые времена. Руссо, идеолог городских низов, хотел бы от машинного производства и даже мануфактуры вернуться к временам послефеодального ремесленничества. Толстой — к временам патриархального крестьянского уклада.

Критика культуры.

Современная культура осуждалась Толстым за ее внутренний социальный антагонизм, за ее антинародный характер. Наука — за то, что и она есть удел богатых. Это особенно ярко выразилось в отношении Толстого к медицине. Услуги врачей и лекарства не доступны простым людям. Совет врача бедняку, своему пациенту, — лучше питаться или отдыхать на курорте — звучал бы как издевательство. Народ голодает и бедствует, писал Толстой, а профессора астрономии считают звезды на небе, профессора-зоологи — классифицируют казявок; профессора-историки спорят, какая была борода у Барбароссы. Но если даже научное знание используется техникой, промышленностью и сельским хозяйством — это еще хуже, ибо еще сильнее эксплуатируется — с помощью науки — рабочий и крестьянин.

Потеряв связь с народом, «образованные классы» общества потеряли и смысл жизни. Этот «смысл» для них измельчился

в погоню за призрачными благами, в суету и тщеславие. Аморализму высших классов противостоит истинная — народная, крестьянская мораль (она же и мораль христианская). Для крестьянина-труженика смысл жизни ясен: жить нужно «для бога, для души», а это значит — не для славы и богатства, а для труда и любви.

Критикуя систему образования, преследующую ложную цель — сообщения учащимся массы бесполезных знаний, — Толстой организует в Ясной Поляне свою школу для крестьянских детей, положив в основу обучения привитие ученикам простых общечеловеческих норм нравственности.

Эстетика. Требования простоты и естественности распространялись Толстым и на искусство. Искусство, по Толстому, компенсирует, восполняет ограниченность эмоционального опыта индивида, дает ему возможность пережить и прочувствовать то, что пережили и прочувствовали сотни и тысячи других людей — разных времен и народов. Главное и самое ценное в художественном произведении — *идея*, отсутствие которой не может восполнить никакое изящество формы или красота стиля. Из многих и многих видов искусств Толстой особо выделял музыку — по силе ее непосредственного воздействия на человека (См. «Крейцерову сонату»). В то же время к сценическому воплощению музыки — к опере и балету — писатель относился более чем скептически, не принимая ту меру условности, которую содержат в себе эти жанры. Чрезмерное развитие эстетического элемента («искусство для искусства») лишает искусство его главного смысла и значения — этического, нравственного.

Философия истории.

В обобщенном виде взгляд на всемирную историю изложен Толстым во второй части «Эпилога» к роману «Война и мир». Писатель иронизирует над теми историками (а таких было немало), которые рассматривали историю как историю прихотей и капризов «великих личностей»: вождей и полководцев. Какая сила движет народами? — ставит вопрос Толстой. Этой силой не только не могут быть отдельные личности, ею не могут быть и общественные идеи, происхождение которых само требует объяснения, т. е. не может быть, сама по себе, умственная деятельность людей.

История не есть дело избранных, она есть дело всех. При том, однако, уточнении, что непосредственные деятели, участ-

ники событий принимают на себя меньшую ответственность по сравнению с теми, чью власть они осуществляли, чьи приказания и команды выполняли. Нравственная и физическая деятельность, соединяясь, составляют причину явлений. Такой вывод Толстой считает историческим законом. Совместима ли с ним свобода воли человека?

Признавая, что антиномия свободы и необходимости древнейшая и труднейшая в истории мысли, Толстой разрешает ее так. Чем дальше во времени отстоит от нас событие, тем более необходимым оно представляется и тем меньше места в нем занимает элемент свободы. Напротив, текущие события (или события недавнего прошлого) представляются нам во многом случайными, совершенными по воле людей, которая могла бы быть и иной. А это значит, что свобода и необходимость — не только объективная, но и субъективная мера событий: чем больше мы знаем о причинах, побудивших тот или иной поступок, то или иное действие человека, тем более необходимым и менее свободным оно будет нам казаться. Как бы ни отстаивал разум (а с ним и наука) законы необходимости в истории, внутреннее сознание каждому человеку говорит о его свободе. Свобода — первый и вернейший признак жизни. Но углубляясь в сущность исторического процесса, отвлекаясь от внешнего и случайного, необходимо, пишет автор «Войны и мира», отказаться от несуществующей свободы и признать неощущаемую нами зависимость.

Этика ненасилия.

Главным врагом свободы является насилие человека над человеком. Проблема насилия, вопрос об источниках его возникновения, о его формах, значении в общественной жизни, действии на нравственную жизнь людей, о его правомерности или неправомерности — всегда были в центре мировоззрения писателя. Толстой много писал о войне, но всегда замечал, что война интересует его не с исторической или стратегической, но только с этической точки зрения. В педагогических статьях 60-х гг. основным принципом, на котором строилась вся практика яснополянской школы. Толстой провозглашает решительное и безоговорочное отрицание насилия в воспитании и обучении. В произведениях, написанных в 80-е гг. и позже, Толстой развивает критику общественного строя, основанного на порабощении меньшинством большинства. Теперь его занимает не во-

прос власти вообще, но главным образом вопрос о власти государственной, и не о насилии вообще, но о насилии, осуществляемом государственными учреждениями и лицами, представляющими государственную власть.

Но можно ли уничтожить насилие насилием? Ответ Толстого категорический — нет! Единственным средством радикального уничтожения зла может быть только непротивление злу насилием. Народу, считает писатель, нужно освободиться от иллюзий, будто смена форм государственного устройства (насильственная политическая революция) уменьшит в обществе насилие, тогда как в действительности может произойти лишь изменение его формы. Насилие губит не только тех, против кого оно непосредственно направлено, оно губит и самих насильников, так как развращает их, убивает в них все человеческое. С другой стороны, жертвы насилия несут свою долю ответственности и вины за него. Несут, когда подчиняются насильникам и помогают им, тем самым, творить зло.

Такая мысль Толстого кажется парадоксальной, но она очень важна. Из нее следует, что великий писатель отнюдь не отождествлял непротивление злу насилием с пассивной покорностью насильникам (та критика толстовства, которая не замечает этого, бьет мимо цели). Но Толстой поясняет свою позицию: если бы многомиллионный индийский народ не подчинялся насильникам — британским колонизаторам, — никакая сила не могла бы его покорить. Не подчинялся — это значит не выполнял бы, несмотря на любые репрессии со стороны британской администрации, никаких ее приказов и распоряжений, тем самым сделал бы правление колонизаторов невозможным. (Эту тактику, как известно, успешно применил не без влияния Толстого М. Ганди в XX веке, в борьбе за независимость Индии).

Этику ненасилия Толстого критиковали многие (от Ленина до русского философа-гегельянца Ильина), и критиковали не без оснований. Но нельзя не признать, что в принципе ненасилия (точнее: ненасильственного сопротивления злу) выражается самосознание высокого нравственного превосходства человека-труженика над своим физически еще сильным, но морально опустошенным угнетателем. Толстой был прав в главном: никакое насилие — ни изуверства фашизма, ни террор расистов, ни сверхоружие у претендентов на мировое господство — не в силах убить в человеке-труженике стремление к добру и гуманизму.

§ 5. Н. Ф. Федоров

Федоров Николай Федорович (1828—1903) — внебрачный сын князя П. И. Гагарина, начал свою трудовую жизнь школьным учителем в провинции. Через 14 лет, в 1868 году он поступает на службу в Румянцевский музей, а последние годы жизни работает в библиотеке при Архиве Министерства иностранных дел. Материально Федоров жил очень скудно, но, по свидетельству близко знавших его, отдавал большую часть своих доходов нуждающимся сослуживцам и студентам. Он прожил жизнь «одиноким мыслителем», был как бы не от мира сего, и его нередко называли святым еще при жизни. Записывать свои мысли Федоров стал поздно и не систематически, при жизни почти не печатал своих работ. Только после его смерти друзья собрали его записи воедино и опубликовали их под общим названием «Философия общего дела».

Свои размышления Федоров называл «нравственным материализмом», ибо мечтал нравственно преобразовать человека и общество, используя при этом науку, которая совпадала с материализмом в признании первичности объективной реальности и вторичности сознания, мышления. Но на самом деле учение Федорова намного сложнее, т. к. включает в себя христианологию (учение о Христе).

Нравственное падение человечества началось, считал мыслитель, когда люди свыклись с мыслью о неизбежности смерти, признали ее господство, возвели ее в закон. Тем самым они восстали против Христа, Который победил смерть, и сформировали цивилизацию, культивирующую особые формы взаимоотношений между поколениями: молодые (сыны) восприняли смерть отцов (предков) как естественную необходимость, освобождающую от чувства вины и ответственности перед умершими. Более того, возникло негативное отношение к культу предков, а критика и осуждение старшего поколения превратились в норму. Открыто же молодое поколение заявило о своем превосходстве перед отцами, о своей свободе от их нравственных устоев в эпоху гуманизма и Просвещения. В XVIII веке возник культ молодости, приведший, как считал Федоров, к первому глубокому падению совести в человеческом роде. Притча о блудном сыне стала символом европейской цивилизации, в которой высшей ценностью стало не отцелюбие, а веще- и женолюбие.

Забывшие отцов теряют чувство Отечества, у них разрушается нравственная структура души, атрофируются способности к высшим нравственным переживаниям. Отрекшись от отцов, сыны человеческие служат корыстным целям, будь то экономические, политические, национальные и даже религиозные, что порождает ситуацию, когда «жить вместе невыносимо, а жить врозь невозможно. В итоге появляется вражда, рознь, пороки, от которых общество не может освободиться, оно судит и наказывает, а преступления не прекращаются; оно устанавливает порядок, а порядок вечно нарушается...», — писал мыслитель.

Небратское, враждебное состояние общества зафиксировал Декарт в своем главном тезисе: «Мыслию, следовательно, существую». В нем, по мнению Федорова, несознано выражен принцип существования человека, не знающего чувства утраты и скорби по умершим отцам, ориентированного только на интеллектуальную рефлекссию, которая заменяет веру сомнением, надежду — отчаянием, любовь — бесстрашием и равнодушием. Если бы Декарт до конца осознал, что западноевропейский человек XVII века уже лишился полноты личного бытия и приспособился жить в условиях вражды и розни, то сформулировал бы свой главный тезис так: «мыслию, следовательно, «истребляю», «вытесняю» другого как мирным путем, через конкуренцию, так и насильственно в ходе войн, являющихся продолжением экономической борьбы», — писал Федоров.

Уверенный в том, что современная европейская цивилизация приведет человечество к полной морально-нравственной деградации, он разрабатывает проект построения цивилизации братства и родства, дружбы и любви. Логика его рассуждений такова: если все беды современной цивилизации коренятся в том, что люди признали неизбежность смерти, подчинились слепой природе, несущей гибель, отступили от Христа, победившего смерть и оповестившего людей об их бессмертии, то начинать построение цивилизации братства и родства следует с объединения людей в едином общем деле борьбы со смертью, продления жизни живущих, воскрешения мертвых. Идея воскрешения не есть чистая мысль: Христос не просто учил о воскрешении. Он воскрес и тем оповестил людей о их реальном бессмертии. Люди же, сокрушался Федоров, не поверили в возможность воскрешения людей, не предпринимали попыток

воскресить предков и именно поэтому жили не по Христу. Воскрешение как цель общего дела всех людей сможет, считал мыслитель, объединить их естественно, в силу своей понятности и близости всем без исключения. Всякие иные цели: классовые, национальные, политические, экономические и т. д. не могут стать общими, а потому ведут к разобщению, розни, недоверию.

Призывая человечество построить цивилизацию братства и родства, Федоров был уверен, что образец такой цивилизации дан в христианском учении о Троице, в котором содержится указание пути всемирной истории, а также образец идеального общества, где союз людей скреплен силой чувства родства и любви, а не внешним принуждением экономических, юридических и др. норм и установлений. Учение о Троице показывает людям, как жить в единстве и мире, а не в розни и борьбе. Во имя Троицы безумно и нелепо объявлять войны, заключать кабальные торговые соглашения, составлять договоры о найме на работу и т. д. И хотя учение о Троице сопряжено с глубинами человеческой совести, в нем нет ничего бессознательного: здесь все есть знание-ведение, считал Федоров. Поэтому для построения общества по образцу Троицы нужно добровольно согласиться постоянно исполнять обет православной Церкви, который есть даваемая раз и навсегда клятва исполнять завет отцов.

Особое внимание уделяет Федоров анализу соотношения цели и средств построения нравственного общества. Нравственные цели сами по себе еще не являются гарантом нравственного деяния: для осуществления высоких целей часто использовались низкие цели, вплоть до преступных. Но существует одна цель, реализация которой, по мнению Федорова, принципиально невозможна безнравственными средствами. Такой целью является борьба со смертью и всеобщее дело воскрешения мертвых. В ее основе лежит неукоснительное исполнение пятой заповеди Божией: «Чти отца твоего и мать твою, да благо тебе будет и да долголетен будешь на земле».

На пути реализации этой цели человечество переориентирует свою предметно-преобразовательную деятельность, поняв, что наращивание материального богатства ведет в никуда. Изменяются и цели научного познания: ученые будут добывать знания не ради получения максимальных прибылей, создания

все более мощных средств массового уничтожения людей и т. д., а для борьбы с болезнями, голодом, для продления жизни. Конечная цель науки — открыть способы избавления человечества от смерти и средства воскрешения отцов. Задача ученых — привести разум в слепую природу, несущую болезни, голод, разрушение, смерть. Призывая народы объединиться в деле выработки всеобщего плана регуляции сил слепой природы, мыслитель пророчески предсказал неизбежность объединения людей планеты для решения проблем, которые мы сегодня называем экологическими. Он мечтал о взаимодействии океанических и континентальных стран в общем деле регуляции слепых сил природы, к которым относил прежде всего смерть.

На вопрос, какой народ может первым начать всеобщее дело построения нравственного общества на планете, Федоров отвечал — православный. Этим, как он считал, определяется и особая историческая роль России, которой суждено трудиться для достижения цели объединения человечества и построения священной истории. Опыт объединения людей у России уже имеется, ибо с древних времен славяне в своей континентальной глуши легко шли на контакты и общение с другими племенами. Но выполнить в полной мере свою миссию Россия не сможет до тех пор, пока русский народ «не проснется», не освободится от интеллектуального, нравственного и экономического ига Запада.

Как оценили проект Федорова русские философы и мыслители? Ф. М. Достоевский соглашался с ним. Вл. Соловьев писал, что принимает проект «безусловно и без всяких разговоров». Правда, в дальнейшем он критически оценил слишком большой натурализм проекта. Н. А. Бердяев утверждал, что никогда еще на человеческом языке не был высказан такой «радикально-дерзновенный проект всеобщего спасения».

Наряду с положительными оценками федоровского проекта, были и критические, связанные с тем, что в своих построениях мыслитель ушел в сторону от православия и христологии. В чем выразился этот «уход»? Прот. Г. Флоровский писал, что свой замысел — воскресить мертвых — Федоров надеялся реализовать вне всякой мистики, с помощью одного только рационального знания, науки. В смерти он не чувствовал тайны, связанной с первородным грехом, рассматривал ее как результат

неразумности слепой природы, поэтому рецепты против смерти надеялся получить от ученых, оставляя в стороне вопрос о благодати Божией. В православии воскрешение связывается с мистическим чудом, а Федоров противопоставил ему человеческое общее дело на основе научного познания. Он надеялся, что с делом воскрешения мертвых и избавления от смерти живущих человечество справится само без помощи Бога. В его идеях ничего не изменится, если из них убрать все слова о Боге и Христе. Вот эта слишком «гуманистическая самоуверенность» превращает исследования Н. Федорова в «одинокую мечту об общем деле», чуждую православию и христологии, считал прот. Г. Флоровский.

Бесспорно, учение Федорова есть разновидность социальной утопии, в которой мыслитель искал способ выхода человечества из нравственного тупика современной цивилизации, предлагая ему реализовать еще не испробованный в истории путь развития.

§ 6. К. Н. Леонтьев

Леонтьев Константин Николаевич (1831—1891), выдающийся русский писатель, публицист и философ, родился в Калужской губернии в семье небогатого помещика. Природа одарила его физической красотой, аристократизмом чувств, смелостью, эстетическим вкусом. Огромное влияние на становление личности К. Леонтьева оказала мать, преподав ему первые уроки патриотизма, уважения к монархии и ко всему прекрасному. После окончания гимназии учился на медицинском факультете Московского университета, но в связи с начавшейся русско-турецкой войной (1853—1856) завершить полностью образование не удалось: в 1854 году Леонтьев был назначен ординатором в госпиталь. В 1857 году он увольняется из армии, а в 1858 году оставляет навсегда врачебную деятельность и в дальнейшем посвящает себя писательскому творчеству. В свет выходят романы «Подлипки», «В своем краю». Во время работы секретарем русского посольства на острове Крит (1863—1867), Леонтьев написал «Очерки Крита», «Хризо» и другие произведения. Но имя Леонтьева как литератора и его произведения не вошли в историю русской литературы. Позже Н. Бердяев писал, что в этом «было что-то загадочно-роковое».

Прирожденный эстет Леонтьев вплоть до 1871 года был увлечен эллинской эстетикой, языческим восприятием красоты. Но в 1871 году мыслитель переживает событие, резко изменившее его мировоззрение и мироощущение: он внезапно тяжело заболел и в отчаянии перед приближающейся смертью обратился с молитвой к Богородице о спасении, обещая в случае выздоровления принять монашеский постриг. Наступившее через два часа облегчение, а затем и полное выздоровление ставят Леонтьева перед проблемой исполнения данного обета: он отправляется на Афон с целью принять монашеский постриг, но старцы советуют ему не торопиться. Потребность приобщиться к монастырской жизни уже не оставляла его: несколько раз он ступал на аскетическую стезю, но каждый раз покидал обитель, подтверждая этим правоту афонских старцев о его неготовности к монашеской жизни. И только в августе 1891 года Леонтьев бесповоротно встал на путь отречения от мира и принял тайный постриг с именем Климента. В ноябре этого же года он умер в Троице-Сергиевой лавре.

После события 1871 года к Леонтьеву приходит осознание несовместимости эллинского эстетизма и христианского учения о загробной жизни. Начались мучительные поиски ответа на вопрос, как совместить увлеченность женщинами, любованье силой, пестротой и яркостью красок в природе, одежде и быте с христианским мировоззрением: ведь не преображенная Христом языческая красота есть зло и грех. Некоторые исследователи, например прот. Г. Флоровский, считали, что Леонтьев не сумел до конца отказаться от языческой влюбленности в красоту жизни, а потому признал необходимость подчиниться христианству только в силу страха перед загробным судом. Христианство было для него прежде всего «якорем личного спасения»: он верил без любви к Христу, без радости, что делало его веру сродни протестантской.

Религиозные искания изменили душевное состояние Леонтьева, привели к критическому пересмотру прежней жизни, обострили чувство любви к России. Однажды он ударил хлыстом французского консула, позволившего говорить о России в оскорбительном тоне, и в результате лишился хорошего служебного места.

Желание прояснить истоки самобытности России пробуждает его интерес к Византии. В 1875 году он пишет программ-

ную работу «Византизм и Славянство». Уже из названия работы видно, что Леонтьев противопоставляет византизм и славянство. С его точки зрения, принадлежность России к славянскому миру не может объяснить специфику ее культуры. Славизм есть идея «общей крови (хотя и не совсем чистой) и сходных языков», а не характеристика славянской культуры, ее религиозных, юридических, бытовых, художественных особенностей. Славянские народы (чехи, болгары, словаки, сербы, поляки) не имеют единой религии, характеризуются ярко выраженными культурными различиями. Для существования славян, утверждал Леонтьев, «необходима мощь России», но «для силы России необходим византизм». Именно «византийские идеи и чувства сплотили в одно тело полудикую Русь». Вместе с византизмом на русскую землю пришло самодержавие, восточное православие, а также нравственный идеал, отрицающий ориентацию на земное счастье, богатство, возможность полного совершенства земной личности. Самодержавная власть, «столь для нас плодотворная и спасительная», окрепла, считал Леонтьев, под влиянием православия, под влиянием византийских идей.

Но сможет ли Россия на неопределенно долгое время сохранить наиболее приемлемую для нее форму государства — самодержавную монархию? Для ответа на этот вопрос Леонтьев разрабатывает свою концепцию развития, согласно которой процесс развития есть движение от «простоты к оригинальности и сложности» при постепенном «укреплении» внутреннего «единства» составных элементов. «Высшая точка развития» есть «высшая степень сложности, объединенная неким внутренним деспотическим единством». Весь процесс развития состоит из трех этапов: первичной простоты; цветущей, высшей сложности; вторичного смесительного упрощения. Последний третий этап есть начало разложения и гибели как природного, так и социального организма.

Этому триединому процессу как закону подчинено все существующее в пространстве и времени. Всеобщность этого закона Леонтьев демонстрирует на материале медицины, астрономии, истории философии, литературы, живописи, архитектуры. Но главное для него — доказать, что этому закону подчинена жизнь государств и культур. Анализ истории государств Древнего Востока, Античного мира, Европы Нового времени

укрепил уверенность Леонтьева во всеобщности триединого процесса развития. Высшая точка развития государств совпадала всегда и везде, доказывал Леонтьев, со вторым периодом процесса развития, когда появлялась политическая форма, которая «крепко» держала «общественный материал в своих организующих, деспотических объятиях», ограничивая все стремления к разбеганию, к распаденю. Развитие государств всегда шло по пути укрепления власти, что удовлетворяло внутреннюю потребность общественного организма в единстве. Высшей силы государственная власть достигала в эпохи «цветущей сложности» (второй период развития), когда являлись «великие замечательные диктаторы, императоры, короли или по крайней мере гениальные демагоги и тираны». (Термины «демагог» и «тиран» Леонтьев употреблял в древнеэллиническом смысле: в переводе с греческого «демагог» — вождь народа, а «тиран» — единоличный правитель).

История древних и новых государств демонстрирует, делает вывод Леонтьев, одну и ту же закономерность: по мере укрепления власти делается меньше равенства и свободы. Это дает основание говорить о безнравственности деспотий, о связанных с ними страданиях и лишениях народа. Леонтьев категорически не соглашался с такими утверждениями. «Никто не знает, — пишет он, — при каком правлении люди живут приятнее», меньше страдают. «Страдания сопровождают одинаково и процесс роста и развития, и процесс разложения. Все болит у древа жизни людской...». Что же касается свободы, то многовековой опыт человечества учит: «Человек ненасытен, если ему дать свободу».

Внешнее освобождение человека от сословного, государственного и т. д. подчинения порождает, утверждает Леонтьев, безответственность. Внешняя юридическая свобода не гарантирует, что человек обязательно воспользуется ею для личного, нравственного совершенствования. Леонтьев был уверен, что социальная наука ведет себя наивно и нечестно, когда ставит такие конечные цели, как «всеобщее царство блага», так как никто не знает, возможно ли оно. Ее задача — подвергать научной, «бесстрастной, безжалостной оценке» социальные процессы, а не лить сентиментальные слезы по поводу страданий и стонов человеческих. За такие взгляды Леонтьев еще при жизни был обвинен в аморализме, а в последующем провоз-

глашен «русским Ницше», так как во многом предвосхитил мысли немецкого философа.

Согласно учению Леонтьева, сильная деспотическая власть есть высшая точка развития государственности. Почему же нации борются против нее? Леонтьев объяснял это утратой способности нации «выносить дисциплину отвлеченной государственной идеи, скрытой в ее недрах», чему способствует разращение людей либерально-демократическими идеями. В работе «Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения» (1872—1884) он разъяснял, что требования всякого равенства: экономического, политического, умственного, полового формирует особый тип людей — самоуверенных и заносчивых граждан, претендующих на неограниченные права и свободы, отвергающих всякую ответственность и долг. «Выработается» «средний человек», с воодушевлением принимающий либеральную идею, согласно которой личное благо индивида, а не благо государства, является главной ценностью, а потому морально жить по капризу и произволу своей природы, ее ненасытных и неразумных потребностей. Люди разучаются подчиняться власти, и вопросы укрепления государства, сохранения национальной культуры перестают волновать их совесть. «Среднего человека» трудно воодушевить государственной идеей, он утратил способность подчиняться целям, превышающим его эгоистические интересы.

Триединый процесс развития государств имеет определенный временной интервал: 1000—1200 лет. Таков, по мнению Леонтьева, предел долговечности государств и культур. Но при этом он делал оговорку, что культуры часто переживают государства. Например, «эллинская образованность и эллинская религия боролись с христианством еще долго при византийских императорах, тогда как последние черты эллинской государственности стерлись еще до Р. Х.».

Считая началом собственно европейской государственности IX—X вв., Леонтьев пришел к выводу, что с конца XVIII века она закономерно вступила в третий, последний период развития — период вторичного смещения: «Везде одни и те же, более или менее демократизированные, конституции. Везде германский рационализм, псевдобританская свобода, французское равенство, итальянская распущенность или испанский фанатизм, обращенный на службу той же распущенности... везде

надежды слепые на земное счастье и земное полное равенство!» Леонтьев был уверен, что открытый им закон развития является объективно-научным и его действие неизбежно.

Поэтому тенденция выравнивания различий европейских государств будет нарастать, и они «солятся все в одну всеевропейскую республику федераций», образуют какой-то «средне-европейский тип общества» на развалинах прежних великих государств. Гибель европейской государственности не означает гибели европейской цивилизации, считал он. Цивилизация — это «система отвлеченных идей (религиозных, государственных, лично-нравственных, философских, художественных), которая вырабатывается всей жизнью нации». И хотя цивилизация есть продукт жизнедеятельности государства, она «как пища... принадлежит всему миру». Европейскую цивилизацию Леонтьев ценил очень высоко, утверждая, что «история еще ничего не представляла подобного».

Возраст государства российского близок к возрасту Европы, и даже если мы немного моложе, радоваться нечему, ибо, писал он: «не все государства проживали полное 1000-летие. Больше прожить трудно, *меньше — очень легко*». Российская государственность завершает этап «цветущей сложности», а потому самодержавие падет, страна неминуемо вступит на путь губительной демократизации, захлестнувшей Европу. Такова объективная логика развития, утверждал Леонтьев. Исчезнет специфика русской литературы, поэзии, быта, одежды, архитектуры, музыки и т. д., а Русскую Православную Церковь будут вынуждать принять безликое и рационализированное богослужение по образцу Западной Церкви.

Леонтьев страдал, предвидя такое будущее России, и искал способы затормозить ее вступление на путь эгалитаризации и либерализации, что в немалой степени определило его отношение к социализму. Раньше других мыслителей он понял, что гуманистическое учение социалистов на практике переродится в антигуманизм, антисвободу, антиравенство, что социализм станет «орудием строгого принуждения, отчасти даже рабством». «Социализм есть феодализм будущего» — так назвал Леонтьев один из своих сборников. Но социализм для России — меньшее зло по сравнению с демократией западного образца, убеждал Леонтьев русских либералов. Аргументация его была такова: социализм может стать созидательным в том смысле,

что «подморозит» развитие России, отодвинет во времени ее вступление в то безумное движение, которое охватило с XVIII в. разрушаемый эгалитаризмом и либерализмом европейский мир. Демократия же принесет России разрушение: упадет мораль, оскудеет патриотизм, сникнет национальный дух, принизятся гражданские чувства, в силу чего перестанут рождаться гении и герои, победит серый, средний человек.

Леонтьев молился о том, чтобы религиозно-православная идея и мистическое отношение к государству не исчерпались в русском народе, чтобы индивидуализм и свобода личности не затмили соборность русской жизни. Такие мысли, высказанные в период всеобщего увлечения западным либерализмом, закрепили за ним славу консерватора и реакционера, обрекли его на творческое одиночество. Но, несмотря ни на что, он продолжал заниматься главным делом своей жизни — размышлять о судьбе любимой России.

В будущем у России два исхода, предсказывал Леонтьев: или подчиниться Европе в ее эгалитарно-либеральном движении, или «устоять в своей отдельности». Первый исход губителен для России, второй — спасителен, но чрезвычайно труден, ибо потребует «меньше думать о благе и больше о силе», т. е. крепить государственную мощь, силу духа дисциплины и патриотизма, разумно ограничить притязания людей на безграничные права и свободы. Но в конце жизни Леонтьев пришел к трагическому для него выводу: православная вера, дух монархии и соборности в русском народе ослабли настолько, что не смогут остановить глетворное влияние Запада, несущее безбожие, индивидуализм, главенство материальных потребностей и эгоистических притязаний.

В жизни мыслителя наступил самый трудный период: не переставая любить Россию «как мать», он одновременно начал презирать ее «как пьяную, бесхарактерную до низости дуру». Такие мысли оттолкнули от Леонтьева даже ближайших друзей. В такой тяжелой психологической ситуации он все же продолжал настаивать, что для русского народа губительно устранение внешних ограничений со стороны сильной власти и православия. Из своих глубин, не просветленных духом православия и самодержавия, русский народ сможет породить или молчаливое безразличие ко всему происходящему, или бессмысленные бунты.

Критическое осмысление творчества К. Леонтьева только начинается. По-видимому, нельзя безоговорочно согласиться с научно-объективистским подходом к изучению социальных явлений, который он применял. Но поражает точность его прогнозов, сделанных в конце XIX века по поводу развития стран Запада, исторических судеб России и ее государственности, взаимоотношения Европы и России, и др. В своем учении он предвосхитил мысли не только Ф. Ницше. Знакомство с трудами современного испанского философа Ортега-и-Гассета обнаруживает сходство во взглядах на проблему современного «среднего человека».

§ 7. Н. Я. Данилевский

Николая Яковлевича Данилевского (1822—1885) — русского мыслителя консервативного направления, оценивают в качестве «пионера» популярной в XX веке на Западе теоретической концепции пространственно-временной локализации феноменов культуры. Ее методологическим стержнем является органическая теория, которая выступает основанием типологии культуры. Биолог по образованию и роду деятельности, Данилевский обладал обширными знаниями как в области естествознания, так и в области социальных наук. Обучался Данилевский на естественном факультете Петербургского университета и в 1848—1849 гг. выдержал экзамен на магистра ботаники. В это же время его привлекали по делу Петрашевского, по которому он отсидел сто дней в Петропавловской крепости, но смог доказать свою невиновность. Однако ему запрещено было жить в столицах; в конце концов он с семьей поселился в Мшатке, в Крыму.

Н. Я. Данилевскому принадлежит значительная часть действовавшего в конце XIX века российского законодательства в области рыболовства. В своей жизни он более десяти раз был командирован в научные экспедиции для исследования состояния речного рыболовства на Волге, Днепре, Дону, Дунае; озер — Гохче, Маныча, Псковского и Чудского, а также морей — Азовского, Белого, Каспийского, Черного и Ледовитого океана.

Многолетнее ревностное изучение живой природы, растений и животных организмов во всей полноте их жизни проявилось в критическом разборе теории Дарвина, посмерт-

ная публикация которого осуществлена Н. Н. Страховым в книге «Дарвинизм. Критическое исследование» (1885), причислявшим труд Н. Я. Данилевского, «плод целой жизни», к самым редким явлениям естествознания.

Его книгу «Россия и Европа» (1869), основанную на идее духовной самобытности славянского мира, Н. Н. Страхов называл «целым катехизисом или кодексом славянофильства». Но прямой генетической связи между его философией истории и взглядами славянофилов нет; его роль в русском консервативном направлении формально-классификаторская. В. В. Розанов утверждал, что к славянофильству Данилевский ничего не прибавил, а «около этой нежной, хрупкой, жизненной сердцевины образовал внешнюю скорлупу — и только». Если учение славянофилов — это «наше домашнее дело», то его теория культурно-исторических типов — «это уже философия истории... которая бьется, тоскует, страдает на рубеже двух цивилизаций, в сущности с любовью к той и другой, но... с отвращением и страхом перед разложением, смертью». Главную теоретическую оригинальность, «строгую научность» книги «Россия и Европа» Страхов усматривал в том, что она «содержит в себе новый взгляд на всю историю человечества, новую теорию *всеобщей истории...*»

Если русские западники акцентировали внимание на общих закономерностях всемирной истории, отмеривали славянам «жалкую, ничтожную историческую роль подражателей Европы, лишая нас надежды на самобытное культурное значение», то как раз эту-то идею Данилевский превратил в основополагающий принцип истолкования мировой истории, отвергнув единую нить в развитии человечества. Для него история не есть прогресс Разума или некоторой общей цивилизации, вообще такой общей цивилизации нет (подобного рода взгляд на Западе только через пятьдесят лет будет развиваться в «Закате Европы» немецким культурологом О. Шпенглером), но существует развитие отдельных культурно-исторических типов.

Для Данилевского прогресс состоит не в том, чтобы идти в одном направлении, а в том, чтобы «все поле, составляющее поприще исторической деятельности человечества, исходить в разных направлениях». Главной задачей культурологического построения для него стала борьба против европоцентризма и всеупотребительной схемы разделения всемирной истории на

древнюю, среднюю и новую. Мыслитель признавал возможность такого деления лишь внутри одного и какого-либо типа (как правило, тип проходит три фазы — этнографическую, государственную и цивилизационную), но последнее он называл «подчиненным»; главное же должно состоять в отличии культурно-исторических типов, «самостоятельных, своеобразных планов религиозного, социального, бытового, промышленного, политического, научного, художественного, одним словом, исторического развития».

Он расположил культурно-исторические типы в следующем хронологическом порядке: 1) египетский, 2) китайский, 3) ассиро-вавилоно-финикийский, халдейский или древнесемитический, 4) индийский, 5) иранский, 6) еврейский, 7) греческий, 8) римский, 9) ново-семитический или арабийский и 10) германо-романский или европейский. К этому перечню он мог бы причислить еще и два американских типа: мексиканский и перуанский, которые, однако, погибли насильственной смертью и не успели совершить своего развития. В типологии культуры Данилевского выделяются уединенные типы — китайский и индийский, и преемственные — египетский, ассиро-вавилоно-финикийский, греческий, римский, еврейский и германо-романский, плоды деятельности которых передавались от одного к другому. Кроме положительных, самобытных культурных типов Данилевский выделял «временно появляющиеся феномены», — это гунны, монголы, турки, — отличающиеся тем, что они помогали «испустить дух борющимся со смертью цивилизациям». Наконец, есть племена, которым не суждено свершить ни разрушительного подвига, ни сыграть положительной исторической роли, например, финские племена. Они, по Данилевскому, составляют лишь этнографический материал культурно-исторических типов, увеличивая собою их разнообразие и богатство, но сами не достигают стадии «исторической индивидуальности».

Культурная деятельность представлялась русскому мыслителю как *религиозная, собственно культурная* (научная, художественная, техническая), *политическая и общественно-экономическая*. В китайской, египетской, индийской культурах все они еще смешаны. Евреи развивали религию, греки — собственно культуру, римляне — политику; новая Европа — «двуосновная» культура: политическая и собственно культурная (с нау-

кой и техникой). Славянский мир, считал мыслитель, имеет притязание и силу жить самостоятельной жизнью, он крепнет и разрастается до того, чтобы впервые быть названным «полным *четырёхосновным*» типом.

Методологически правомерно осмысливая непрерывно изменяющиеся феномены культуры как пребывающие и устойчивые, Данилевский в решении проблемы взаимовлияния культурно-исторических типов порой впадал в крайность изоляционизма. Его культурологические построения, превращавшие историю из естественно-исторического в естественно-органический процесс, зачастую страдали односторонностью и преувеличениями. Например, это касается проблемы возможности мыслить общечеловеческую культуру («общую сокровищницу») и проблемы культурного влияния народов друг на друга. В качестве основных форм воздействия Данилевский выделил 1) «пересадку» как повсеместное распространение единственной формы цивилизации любыми средствами и методами на почву не способных к сопротивлению народов, 2) «прививку» как форму воздействия без учета специфики и особенностей «цивилизуемых» народов и 3) «удобрение» — плодотворное воздействие развитой цивилизации на только еще складывающуюся.

Последняя форма влияния связана с использованием и самостоятельной переработкой результатов предшествовавших цивилизаций. Если Византию, которая передала России лучшую форму христианства — Православие, по-видимому, следует рассматривать как «удобрение», то заимствования из Европы, называемые Данилевским не иначе как «болезнью европейничания», нужно расценивать как «пересадку». Но тут мыслитель противоречил разработанным им же самим пяти законам общественного развития. Так, вопреки «третьему закону» Данилевского Византия передала России коренное «начало» становления всякого общественного организма — Православие. Нарушен также тезис о вреде заимствований: или европейское влияние в новое время и византийское в древнее одинаково губительны для славянской самобытности, или оба, обогатив нас новыми началами, существенно не нарушили нашей самобытности (польза и вред воздействия на самобытный русский организм не раз доказывался отечественными мыслителями).

Глава 3. Русская философия всеединства

§ 1. В. С. Соловьев

Соловьев Владимир Сергеевич (1853—1900) — русский философ-идеалист, поэт, публицист, литературный критик. Основоположник русской, христианской философии как самобытного целостного направления мысли. Сын историка и профессора Московского университета С. М. Соловьева. По окончании гимназии в 1869 г. поступил на естественный факультет Московского университета, но через три года перешел на историко-филологический, который окончил в 1873 г., а затем в течение года учился в Московской духовной академии.

В 1874 г. защитил магистерскую диссертацию и был избран профессором МГУ по кафедре философии. Летом 1875 г. он уехал для научных занятий в Лондон, а потом на несколько месяцев — в Египет. Возвратившись в Россию в 1876 г., вновь читает лекции в Московском университете, но в 1877 г. покидает университет и поступает на службу в Ученый комитет Министерства народного просвещения.

Основные работы: «Кризис западной философии. Против позитивистов» (1874), «Философские начала цельного знания» (1877), «Чтения о богочеловечестве» (1878—1881), «Критика отвлеченных начал» (1880), «Оправдание добра. Нравственная философия» (1897), «Теоретическая философия» (1899), «Три разговора» (1899).

Центральной в учении Соловьева является идея «всеединого сущего». Необходимость принципа всеединства (целостнос-

ти) обусловлена тем, что все предметы и явления не существуют отдельно друг от друга и каждый из них есть совокупность определенных сторон, связей и т. д. Даже наша Вселенная, замечает Вл. Соловьев, не есть «хаос разрозненных атомов», а представляет собой единое, связанное целое.

Это относится к любому предмету, стороны которого всегда образуют в своем взаимопроникновении конкретное единство, определенную целостность. Отсюда следует, что, постигая истину в своей теоретической деятельности, познающий субъект должен брать сущее не только в его данной действительности, но и в его целостности, универсальности, т. е. стремиться к познанию «всего во всем», в развивающемся в «полярных определениях» единстве.

«Безусловное всеединство» (как совершенный синтез истины, добра и красоты) постигается, по Соловьеву, лишь «цельным знанием». Учение о нем — другая фундаментальная идея русского философа. Характеризуя общие признаки цельного, полного знания (или «свободной теософии вообще»), Соловьев считал, что оно есть знание, имеющее предметом истинно-сущее в его объективном проявлении, целью — внутреннее соединение человека с истинно-сущим, материалом — данные человеческого опыта во всех его видах (а не только в виде научного опыта), основной формой своей имсущес умственное созерцание (интуицию), связанную в систему посредством логического мышления и, наконец, деятельным источником (производящей причиной) — действие высших идеальных существ на человеческий дух.

По своей структуре цельнос знание есть органическое (а не механическое соединение) единство, синтез таких трех необходимых компонентов, как теология, философия и опытная (положительная) наука. Центром каждого из этих элементов соответственно являются абсолютное существо (Бог), общая идея и реальный факт. Только такой органический синтез названных компонентов представляет собой цельную истину знания как такового.

Развивая идею цельного знания, В. С. Соловьев обращает внимание на то, что этот «великий синтез» не есть чья-то субъективная личная потребность, а имеет определенные объективные основания. Они обусловлены, по его мнению, как недостаточностью эмпирической науки и бесплодностью чисто умозритель-

ной (отвлеченной) философии, так и невозможностью возврата к теологической системе в ее прежней исключительности. Необходимость данного синтеза «диктует» сам реальный жизненный процесс, осмысленный человеческим умом.

Таким образом, идеи всеединства и цельного знания — ключевые идеи, на которых базировалась философия Вл. Соловьева. Кроме них он сформулировал немало других интересных и своеобразных мыслей и концепций. К ним, в частности, относятся: сложное и многозначное учение о Софии как «вечной женственности» как конкретное выражение концепции всеединства; формулировка общего закона развития и применение его к разным сферам действительности (прежде всего — к истории человечества); разработка «органической логики» как системы определенных категорий и ее метода — диалектики; понимание «экономического общества» («материального, экономического труда») как исходного начала и основы всей социальной жизни, которые осязательно включают в себя нравственность; обоснование необходимости «практизации» философии, т. е. выведение ее не только к «моральной действительности», но и к «жизни народной» в целом, где она должна давать «верховные определяющие начала для жизни»; учение о богочеловечестве и др.

Так, Вл. Соловьев стремился разработать «органическую логику» как одну из трех важнейших частей философии, наряду с метафизикой — учением о сущем — и этикой. Он проводит достаточно четкое различие между «элементарной логикой, обыкновенно называемой формальной» и «философской логикой» («органической»). Первая обращает внимание исключительно на данные общие формы мыслительного процесса в их отвлеченности, и, как чисто описательная дисциплина, эта логика не имеет ничего общего с философией. Логика философская занимается не процессом мышления в его общих субъективных формах как эмпирически данных, а объективным характером этого мышления как познающего.

Характерную особенность философской логики русский философ видит в ее содержательности, т. е. в том, что в ней должна идти речь об отношении субъективных форм нашего ума к независимой от них действительности, которая через них познается. Как видим, «звучит вполне материалистически» и вместе с тем диалектически. Дело в том, что содержательный

характер философская логика получает благодаря своему методу развития, построения знания. Таким собственным методом и является диалектика, которая представляет собой определенный вид философского мышления и вместе с тем учение о познании, гносеологию.

В. С. Соловьев считает диалектику одним из трех основных философских методов (наряду с анализом и синтезом). Поскольку задача органической логики состоит в том, чтобы из понятия истинно сущего (которое вместе с тем есть единое, субстанция всего) логически вывести все существенные определения сущего самого по себе, то метод этой науки может быть только чистое диалектическое мышление, то есть мышление, изнутри развивающееся, не зависимое ни от каких случайных внешних элементов. Правда, здесь же он отмечает, что внутреннее содержание этого мышления или его действительные объекты даются идеальной интуицией.

Любопытно, что «наиболее диалектическую часть органической логики» (а она есть «первая или основная часть философии») образует развитие «полярных определений идеи». В этой связи рассматриваются двадцать семь логических категорий (материя, форма, причина и т. д.), в том числе девять «синтетических», и подчеркивается, что все мыслимые определения суть «двойные и полярные», неразрывно связаны, развиваются и предполагают друг друга в данном процессе.

Большой интерес представляют разработка Соловьевым «общего закона всякого развития» и попытка применить его к анализу истории общества как целостной развивающейся системе. Он пытается выявить сложный механизм развития как диалектического процесса в единстве его статического и динамического элементов, действительные причины изменений. Соловьев — не эпигон и не враг гегелевской логики, а ее конструктивный критик, проводящий существенные различия между рационалистической диалектикой Гегеля и своей положительной диалектикой. Огромной заслугой Гегеля русский философ считал решительное установление в науке и в общем сознании плодотворных понятий процесса, развития и истории, благодаря чему наука приобрела во всех сферах «генетическую и сравнительную методы». Оба мыслителя — русский и немецкий — вполне солидарны в том, что в действительности все находится в процессе: не существует никаких безусловных гра-

ниц между различными сферами бытия, нет ничего отдельного, не связанного во всем; рассудочная мысль создала повсюду пределы и рамки, не существующие в действительности. Диалектическая философия несовместима с этим «фиктивным миром» и должна его разрушить.

Рассматривая диалектику как самотворчество разума, Соловьев ее предметом считал мышление в его целостности, развитии и в его формах — различая, в частности, механическое и органическое мышление. Говоря о том, что методом органической логики является диалектика, русский мыслитель основными принципами (нормами) последней называл следующие:

- а) добросовестность как принцип истинного мышления;
- б) подчинение ума законам объективного мира;
- в) принцип целостности (всеединства);
- г) историзм, совпадение исторического и логического развития;
- д) развитие полярных определений («верховный закон логики»).

Считая познание важной формой духовной деятельности, он считал, что главной проблемой диалектики как учения о познании является проблема истины. Сфера «настоящей философии» — знание, ее содержание — истина, первый вопрос — о цели существования человека, о смысле его жизни, а ее основной метод — диалектика.

История (история человечества, всемирная история) рассматривается Вл. Соловьевым в контексте такого широкого целого, как «мировой процесс». В рамках последнего история человечества предстает как прямое и неотделимое продолжение истории природы. «Мир природы» и «мир истории» имеют ряд общих черт, но между ними есть существенные различия. «Коренное» из них русский мыслитель видит в том, что форма человеческая может беспредельно совершенствоваться, оставаясь при этом тою же. Она способна вместить в себя все, стать орудием и носителем всего, к чему только можно стремиться, — способна быть формой совершенного всеединства, т. е. божества.

«Высшая задача» исторического познания — наиболее полное и адекватное восстановление «книги рождений человека». Решая эту важнейшую задачу, историк должен прежде всего четко представлять себе: является ли человечество как общее

целое «пустой абстракцией» или же оно есть реальность? Полемизуя по этому вопросу с Данилевским, Вл. Соловьев считал, что, по мнению последнего, человечество есть род, т. е. отвлеченное понятие, существующее только в обобщающей мысли, тогда как культурно-исторический тип, племя, нация суть понятия видовые, соответствующие определенной реальности. Критикуя такой подход, Вл. Соловьев отмечал, что род и вид суть понятия относительные, выражающие лишь сравнительно степень общности мыслимых предметов. Человечество есть род по отношению к племенам и вид по отношению к миру живых существ.

При исследовании всемирно-исторического процесса нужно исходить из того, что его «простейшим элементом» является единичный человек, который собственным опытом, через свое взаимодействие с другими достигает действительного совершенства. Поэтому исторический процесс (в отличие от космического) совершается при все более и более возрастающем участии «личных деятелей».

Философ не разделяет представления о том, что будто личность сама по себе ничего не значит в истории, что якобы человек должен отказаться от всякого исторического делания, что совершенное состояние человечества и всей Вселенной будет достигнуто само собой и т. п. Вместе с тем Вл. Соловьев убежден, что ход и исход всемирной истории далеко не покрываются сознательной и намеренной деятельностью исторических лиц и что культ человека не умаляет роли Отца Небесного.

Коль скоро в исторический процесс «вмешался» и этот фактор, то данный процесс толкуется как долгий и трудный переход от зверочеловечества к богочеловечеству, а его цель — откровение Царства Божия. Последнее для своего действительного явления требует совершеннейшей общественной организации, которая и вырабатывается всемирной историей.

Исходя из понимания единичного человека как «простейшего элемента» исторического процесса, Вл. Соловьев не склонен преувеличивать его роль здесь. И не только в том смысле, что выше каждого из нас находится «Отец Небесный», но и в том, что единичный человек всегда должен рассматриваться совместно и нераздельно с «человеком собирательным», т. е. обществом. Такой, диалектический в своей сущности, подход очень важен для определения критериев «нормальности» общества,

один из которых и состоит в правильном равновесии личного и собирательного интересов.

Таким образом, «нормальное общество» есть «процесс собирательный», происходящий в «собирательном человеке». К последнему Вл. Соловьев относит семью, народ и человечество в целом. При этом он считает, что эти три вида «собирательного человека» существуют не порознь, отдельно один от другого, а во взаимосвязи и взаимодействии. Они не заменяют, а взаимно поддерживают и восполняют друг друга и, каждый своим путем, идут к совершенству.

Процесс совершенствования — на всех уровнях социальной организации — определяется многими факторами, среди которых важную роль играет такой «собирательный организм», такое «организованное целое», как государство. По мнению философа, именно государством до конца истории обуславливается не только существование, но и прогресс человечества, оно — условие и орудие человеческого существования.

Важнейшая идея, которая красной нитью проходит через все рассуждения Вл. Соловьева о всемирной истории, — идея о ее единстве, целостности. «Положительное всеединство» — это, как известно, главный вывод концепции русского мыслителя, который, как он считает, есть вместе с тем тот неизбежный вывод, к которому приводит реальный исторический процесс, пережитый умом человеческим.

Единство человечества — сторона, аспект «положительного всеединства» как более широкого целого. Если последнее в полноте своей воплощается в определенном «Вселенском теле», то первое реализуется посредством самих людей, являясь главной для них задачей. Если задача природного человека и человечества — собирать Вселенную в идее, то задача Богочеловека и богочеловечества — собирать Вселенную в действительности.

Вл. Соловьев подчеркивает, что решающим элементом, основной сферой, которая определяет единство мировой истории и на которой это единство держится как на своем основании, является экономическая сфера. Именно эта сфера придает истории человечества вид «реально связанного тела», солидарного во всех своих частях.

Философ отмечает, что постоянное сотрудничество стран в области науки, техники и т. д. делает из культурного челове-

ства одно целое, которое действительно, хотя бы и невольно, живет одною общей жизнью. А это культурное человечество все более становится всем человечеством. Конкретные страны и национальности должны существовать и развиваться в своих особенностях, как «живые органы человечества», без которых его единство было бы пустым и мертвенным.

В рамках единства и происходит движение к совершенному обществу, которое, однако, как считает мыслитель, не может быть создано внешним и насильственным образом — тогда оно было бы несовершенным. Вот почему, строго говоря, дело не в единстве, а в свободном согласии на единство, не в важности и грандиозности общей идеи, а в добровольном ее признании. Иными словами, нужно не только единение всех людей и всех дел человеческих, а их человеческое единение.

Таким образом, сама реальная всемирная (всеобщая) история есть основание для расширяющегося и укрепляющегося всечеловеческого единства. В рамках последнего и совершается та или иная «национальная история» как «нераздельный член» всемирной истории.

С точки зрения Вл. Соловьева, общее направление всемирно-исторического процесса состоит в последовательном возрастании (экстенсивном и интенсивном) реальной — хотя не всегда осознаваемой — солидарности между всеми частями человеческого рода. Действительное движение истории состоит в созидании и постоянном усовершенствовании форм жизни, в передаче многообразных «культурных начал» — экономических, религиозных, научных, философских и других.

Совершенное человечество — это, по Соловьеву, не природный человек как явление, не единичное эмпирическое существо, но и не человек как родовое понятие, а «всечеловеческий организм», «всемирная форма соединения материальной природы с Божеством». Вся человеческая история развертывается как восхождение человека к Богу, или как процесс богочеловечества. На этих основаниях — в связи с единым космоэволюционным процессом — строится этика русского философа, его учение о добре как некоей идеальной сущности, как нормы и должного. Моральный миропорядок зиждется на трех «началах»: на чувствах переживания стыда, сострадания (жалости) и благоговения (благочестия). Пафос философии Соловьева — борьба за духовность в человеке, за высшие идеалы личности и общества.

Хотя у Соловьева нет специальной работы, посвященной эстетике, тема красоты пронизывает все его творчество. Он считал искусство «реальной силой», просветляющей и перерождающей мир. Задачу искусства русский философ видит не в повторении, а в продолжении того художественного дела, которое начато природой.

§ 2. С. Л. Франк

Франк Семен Людвигович (1877—1950) родился в Москве в семье врача. С юных лет мальчику прививали интерес к религии и ее философским проблемам. В 1894 г. Франк поступает на юридический факультет Московского университета и активно участвует в «марксистском кружке», однако вскоре порывает с революционной средой во имя науки. С 1905 г. принимает участие в редактировании политического еженедельника «Полярная звезда», а с 1907 г. — член редакции журнала «Русская мысль». В 1912 г. становится приват-доцентом Петербургского университета, в 1917 — деканом и ординарным профессором Саратовского историко-философского факультета. Осенью 1922 г. Франк вместе с большой группой видных ученых, писателей, философов был выслан из советской России. В 30-е годы читает лекции в Берлинском и других европейских университетах. Умер в Лондоне в 1950 г.

Главные труды Франка: «Предмет знания» (1915), «Душа человека» (1917), «Очерки методологии общественных наук» (1922), «Непостижимое» (1939), «Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия» (1956).

С. Франк — один из самых последовательных русских мыслителей. Первое же основательное философское исследование Франка «Предмет знания» положило начало системному, углубленному размышлению о бытии, и эта проблема осталась сквозной в творчестве философа. Так, в работе «Непостижимое» тайна бытия приоткрывается через усилие постижения, путем напряженного вдумывания, всматривания в самый акт познавательной деятельности. Развивая традицию критического рационализма, Франк совлекает со всех форм человеческого суждения о мире покров «здорового смысла», пытающегося «узаконить» мир в его последних основаниях, разложить константы, т. е., по существу, «объять необъятное».

Наша господствующая установка такова, — считал философ, — что мир нам известен и что известное, знакомое, привычное нам есть весь мир. Психологически это понятно, но ясно также и то, что за привычным порогом стоит «настежь открытая дверь в неизвестное». Задача вдумчивого отношения к миру решается лишь на пути развеивания иллюзии повседневности, неспешного взглядывания во всеобъемлющее начало всего конкретного бытия.

Нам ясно и отчетливо дано чудо сакральных истин «Я есть» и «Мир есть», а также «Я в мире» и «Мир во мне». Человек разумеет эти истины в непосредственной интуиции (первичное знание) и в суждениях и понятиях (вторичное знание). Знания вторичного порядка всегда отвлечены и всегда «заглушают» мерное биение бытия сухими формами логических конструкций. Думая о мире, рационально ориентированный индивид более обеспокоен тем, чтобы все распределялось «по полочкам», будучи приписано к стационарной системе координат. Тем самым подменяется существо метафизического вопроса «Что есть?», суживается до банального «Что?», в котором само чудо, тайна бытия осталась в тени. А чудо как раз и состоит в том, что это «Что» **есть**, бытийствует. Бытие (реальность) для Франка есть момент более глубокий и первичный, чем понятия «мышление», «сознание», «воля», «материя».

В логике человек склонен «приглушать» самый факт живого, прорывающегося всебытийствования, прибегая к рациональности как к последней инстанции, которая, очевидно, способна создать известный психологический комфорт. Но рациональность «кричит» о разделении, разъединения мира, в то время как мир есть целостное, сплошное единство, Лого, в котором рождаюсь и «Я», и «Мир», — единые, ибо мы **есть** и этим неразделимы.

«Тихое, лучшее знание» есть созерцание, поскольку оно молчит и несказанно ведает нам о том, что таинственно и открыто стоит перед нами. Что же стоит перед нами? Непостижимость и чудесность самого существа реальности как таковой. Это именно то, что отличает ее от всех наших понятий о ней. Величайший и самый пронизательный ум признается рано или поздно, что понятие есть лишь форма прошлого, остающегося в мысли от мира и поэтому неизбежно отставшего, не успевшего за полнотой бытия. Мы «поняли» мир. Факт свершился.

Но мир есть и продолжает быть, а потому надо множить и множить сизифово восхождение человека к истине. Понятие несоразмерно безграничной (трансфинитной) реальности, которая никогда не может быть завершена и объята, а потому непостижима по существу, металогична, иррациональна, непредсказуема, ибо в равной мере и потенциальна и реальна. В ней все сцеплено в динамичной, «стущающейся» в своих последних основаниях целостности, которая обладает таким же могуществом бытия, как и сущей возможности. Эта целостность может все, поэтому и непостижима, заранее превышая все мыслимое. Остается неспешное, осторожное преодоление рационального в познании в форме самой же рациональности — сократовская формула, открывающая нам глаза на то, что мы, в сущности, ничего не знаем. В этом же заключается и смысл истинной философии. Ее Франк называет «умудренным ведающим неведением». Она позволяет подняться до высот взаимопроникновения любых противоположностей: Этого и Иного, вечного и временного, рационального и иррационального, конечного и бесконечного.

Непостижимое как живое, рождающее бытие, имеет, по Франку, свое последнее основание — **«несказанную последнюю глубину»**.

Бытие осмыслено, проникнуто Истиной, как светом, озаряющим самое бытийное «беспокойство». Мы не просто есть в этом мире, как и он сам, — «мы движемся из нашей последней глубины», каждый шаг нашей жизни служит высшему, значимому, абсолютному. Эту первооснову, истину бытия, Франк называет Святыней, Божеством, «осмысляюще-обосновывающей **потенцией всего**».

В Божестве все пребывает в абсолютном единстве и абсолютном совпадении всех противоположностей. Перед лицом Святыни должен умолкнуть всякий человеческий язык. Единственное, что адекватно святости — **молчание**. Откровение или обнаружение Святыни человеку есть Бог. Человек не только сотворен Богом, но и **«сопринадлежит к Божьей реальности»**. Бог и Я неразделимы, пишет Франк. Не только Я рождаюсь от Бога, но и «сам Бог рождается во мне».

Человек несет в себе Бога, но откуда же происходит зло? Почему мир фактически не таков, каков он есть в своей глубинной первооснове, т. е. в качестве творения и «одеяния» Бо-

жия? Почему раскалывается, «надтрескивается» всепронизывающее гармоническое единство? Почему «небытие утверждает себя как бытие»? Ответа на эти вопросы нет. И прежде всего потому, что объяснение зла, по Франку, есть его оправдание: находя ему основания, мы тем самым узакониваем их. Единственное, в чем можно признаться, так это в том, что зло по природе духовно, и преодоление, погашение его (теодицея) возможно только сознанием вины. Не в отвлеченном мышлении, а в реальной, полной страданиями жизни, ибо вне страдания нет совершенства.

С горечью и тревогой Франк констатирует упадок и разложение современной цивилизации, соглашаясь со Шпенглером, что европейская культура раскололась на постепенно подавляемую сферу духовного творчества и накопленную массу мертвых орудий и средств внешнего устройства жизни. За первыми обманчивыми историческими призывами к демократическим идеалам, рациональному политическому устройению, упорядоченности и «окультуренности» жизни обнаруживается второй слой, который таинственным образом переворачивает «святое» и «дьявольское». Где та таинственная «черная дыра», в которую проваливаются кумиры политики и культуры, революции и «нравственного идеализма», обрекая человека на духовную пустоту? Ответа на этот вопрос Франк не находит.

§3. П. А. Флоренский

Флоренский Павел Александрович (1882—1937) — русский религиозный философ, ученый (математик, физик, искусствовед, филолог, историк), инженер-изобретатель. О нем еще при жизни говорили как о «русском Леонардо да Винчи». Светское образование (в Московском университете) Флоренский дополнил образованием духовным (в Московской духовной академии). В 1914 году выходит в свет основной труд богослова и ученого — «Столп и утверждение истины» («Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах»). За несколько лет перед этим, в 1911 году, Флоренский принял сан священника. В 1919—1920 годах он, как физик-электротехник, участвовал в работе Комиссии ГОЭЛО, будучи автором многих работ по проблемам математики и естествознания. Вслед за Вл. Соловьевым и славянофилами Флоренский продолжает и развивает

философию «всеединства». Заветней целью его главного сочинения было осмыслить, отыскать путь в мир христианского умозрения и православной церковности. (Отсюда и название книги: Столпом и утверждением истины апостол Павел назвал Церковь Христа). С христианско-православных позиций философ стремился развить учение о мире и человеке. Свое учение он называл «конкретной метафизикой».

Обрести Истину, по Флоренскому, — это обрести абсолютные, безусловно достоверные начала, которые дают возможность человеческому сознанию сохраниться, удержаться в несовершенном, раздробленном мире («падшем бытии»). Рациональные, логические средства необходимы, но недостаточны. Дискуссия должна быть соединена с интуицией. Но и это единство создает лишь условия возможности Истины. Ее действительное бытие требует выхода из области понятий в сферу «живого опыта» — прежде всего опыта религиозного. Содержание духовного опыта — любовь — благодатная единящая сила бытия. Живой религиозный опыт как «единственный законный способ познания догматов» составляет главный смысл и содержание философии Флоренского.

Русский мыслитель считает недопустимым, когда «жизнь усекается понятием», ибо жизнь бесконечно полнее рассудочных определений. Поэтому он убежден, что ни одна формула не может вместить всей полноты жизни в ее творчестве, в ее созидании нового. Особая красота духовности, которая есть в мире, неуловима для логических формул. Однако Флоренский не склонен умалять роль мышления, дискурсивных понятий в процессе познания. Он указывает, что в познавательном процессе есть «два основных момента мысли»: статическая множественность понятий и их диалектическое единство. Тогда как первая из норм рассудка требует остановки мысли, вторая — ее беспредельного движения.

Автор «Столпа...» отмечает, что статика мысли и ее динамика исключают друг друга, хотя, вместе с тем, они и не могут быть друг без друга. Таким образом, одна функция разума предполагает другую, но в то же время одна исключает другую: так идет бесконечный процесс постижения Истины.

В этом процессе важнейшую роль играет философия, которая, по словам Флоренского, требует живого, т. е. движущегося наблюдателя жизни, а не «застывшей неподвижности».

Утверждая «богатство и жизнь», философия своим предметом имеет «не закрепленный, а переменный ракурс жизни», «подвижную плоскость мирового разреза». Исходя из «переменной точки зрения», философия последовательными оборотами «ввинчивается в действительность», «впивается» в нее, проникает в нее все глубже и глубже.

Важное значение в постижении жизни и открытии Истины, согласно Флоренскому, принадлежит методу. Выступая против «методологической наивности», он считает, что любой метод не должен быть «способом ограничения кругозора и установки неподвижной точки». Изменяется жизнь, изменяется наука — изменяются и методы.

В этой связи Флоренский отмечает, что если XIX век был ознаменован критикой знания, то XX век осуществляет критику методов знания. В ходе этой критики ключевую роль играет философия, которая «беспощадна к искажению жизни в методе науки». Благодаря философии «мертвящий метод науки теряет свою железную жесткость». Это достигается Временем. Поэтому необходимо «сделать Время, сделать Жизнь своим методом».

Флоренский убежден, что «объяснять» — это задача (и свойство) не наук, а философии, «с ее непрерывно приспособляющимся вживанием в предмет познания». Для того чтобы это «вживание» было эффективным и плодотворным, «одна только философия методом своим избрала диалектику». Указывая на объективную необходимость диалектики для постижения Истины, Флоренский отмечает, что диалектика есть не что иное, как «непрерывный опыт над действительностью», «касание действительности», чтобы углубиться в последовательные ее слои. По Флоренскому, диалектика — «единственный христианский, смиренный путь рассуждений». Рассуждать не диалектически — значит притязать на абсолютные формулы, на абсолютные суждения, на абсолютную истинность своих высказываний.

По образному выражению русского мыслителя, в философии мысль «снует» от себя к жизни и от жизни вновь к себе. Это «снование» и есть диалектика, философский метод — «ритм вопросов и ответов». Величайшими «применителями» диалектического метода были Сократ, Платон и Аристотель, убедительно доказавшие, что «философия, она же диалекти-

ка, начинается с удивления». Диалектика есть «организованное удивление».

Обращая внимание на то, что диалектика есть умение спрашивать и отвечать, Флоренский отмечает, что при этом ряд вопросов-ответов должен быть связан «в единее, сочлененное целое». Диалектика, пишет философ, «расплавляет узы, закрепляющие в недвижимости». Она — то «орлье зрение с высоты», когда острым взором в конкретно-единичном, в отдельном случае видится всеобщее, универсальное. Диалектик тот, кто опирает свой ум на смысл постигаемой им реальности.

При постижении Истины необходимо, подчеркивает философ, исходить из того, что «Истина есть суждение самопротиворечивое», свое самоотрицание она сочетает с утверждением, ее отражение образуют тезис и антитезис вместе. Истина есть антиномия и не может не быть таковой. Антиномии «раскалывают все наше существо, всю тварную жизнь»; «всюду и всегда — противоречия». Мышление «рассыпается в антиномиях» (которых «без числа много»), оно «раздирается в противоречиях». Вот почему нормы рассудка и необходимы и невозможны.

Выступая против «салонной и домашней диалектики», мыслитель считает, что мы не должны, не смеем «замазывать противоречие тестом своих философем», не должны «прикрывать» их. Констатируя «бессильное усилие» человеческого рассудка примирить противоречия, он отмечает, что «противоречия в уме устраняются», не не рассудочно, а сверх-рассудочным способом, а именно — «в момент благодатного озарения». Философ и богослов полагает, что «Священная книга полна антиномией, которые принадлежат к самой сущности переживания». Поэтому, заключает он, «где нет антиномий, там нет и веры».

Как и Вл. Соловьев, Флоренский рассматривает свою философию как «софиологию», следует древним традициям как эллинской мысли, так и Ветхого Завета. «Софийность» в образно-художественной форме передает, выражает идею и чувство мудрости и красоты мироздания, она выражает единство Творца и творения «в любви». Любовь у Флоренского — важнейшая онтологическая категория, сила, которой устанавливается и держится всеединство.

Отличие русской, вообще православной философии, от западной Флоренский видит в том, что западная философия односторонне рационалистична, как рационалистична и западная

(католическая) теология. Рационализм не дает понять главного — что за становящимся, текучим миром («полубытием») есть и и н а я действительность («заэмпирическая сущность»). Этого не может понять разум, который «раздроблен и расколот». Чтобы преодолеть такую раздробленность, нужен «подвиг веры», снятие границ между верой и знанием. Вслед за Николаем Кузанским Флоренский пишет о космосе как «живом целом». Человек не просто мыслит, но и переживает эту целостность, как переживает он тайную силу всякого слова, всякого и м е н и , которое есть не что иное, как глубинный метафизический принцип бытия и познания.

§ 4. Л. П. Карсавин

Имя и идеи Льва Платоновича Карсавина (1882—1952) упорно замалчивались официальной советской идеологией не только при жизни, но и после смерти ученого, постигшей его в заточении в одном из лагерей северного Гулага.

Философия Карсавина (и прежде всего его философия истории), при всей ее оригинальности, сложилась и получила развитие в русле русской религиозно-философской традиции, сосредоточившись на вечных проблемах Бога, человека, бессмертия, нравственных корней и коллизий человеческого существования; близка и дорога была русскому мыслителю и тема судьбы его родины.

В отличие от многих старших соратников по русской религиозной философии (Н. Бердяева, С. Булгакова, С. Франка и др.), Карсавин не увлекался общественно-политической деятельностью, ему не пришлось также пережить существенную, коренную ломку убеждений. После революции 1905 года (а именно в это время начинается исследовательская деятельность ученого) общественная атмосфера заметно изменилась. Новую притягательность приобретали наука и культура. Юность поколения, к которому принадлежал Карсавин, формировалась на иных ценностях, чем его недавних предшественников. В общественно-гуманитарной мысли, в живописи, поэзии рождались новые идеи и направления, выражающие сложный, многомерный мир личности.

С ранних лет (Карсавин родился в семье, где тесно переплелись художественно-эстетические и научно-философские

традиции) будущий историк и философ проявил большие склонности к интеллектуальному труду, к научно-исследовательской деятельности. Первые самостоятельные исследования молодого ученого, выпускника Петербургского университета Льва Карсавина были посвящены проблемам европейского средневековья — религиозному движению в Италии и во Франции XII—XIII веков. В этих исследованиях автор ставил перед собой культуроведческую задачу: реконструировать духовный, психологический мир средневекового человека, выявляя и анализируя структуры средневекового уклада, мышления, психики, — воссоздать именно тот тип культуры, на базе которого подготавливался и вскоре совершился великий поворот к Ренессансу и к Новому времени. Это дает основание считать Карсавина предтечей современных культурологов и социально-исторических психологов.

Вместе с тем и культурология для Карсавина была лишь промежуточным этапом в его творческой биографии. Интересы ученого все больше и больше перемещались в область философской методологии истории, философии религии и этики. Это были те проблемы, которые особенно занимали мысль и выдающегося предка Карсавина (его двоюродного деда ее стороны матери) — А. С. Хомякова. Философскому осмыслению происходящих событий, трех русских революций посвящена работа Карсавина «Восток, Запад и русская идея» (1922). Карсавин утверждает творческий и народный характер революции, решительно не соглашаясь с ее пессимистической оценкой в достаточно широких слоях русской интеллигенции. Суть происходящего, считает Карсавин, может быть раскрыта только с позиций религиозного опыта, сквозь призму христианских понятий и верований, что поставило мыслителя в оппозицию к большевистской власти и послужило главной причиной скорого изгнания его за пределы России. После Берлина и Парижа судьба эмигранта привела Карсавина в Литву, в Каунас, где русскому ученому была предложена кафедра всеобщей истории. С работой в Каунасском университете связана напряженная и плодотворная работа историка и философа Карсавина вплоть до его ареста в 1949 году. Но и в лагере Карсавин продолжал заниматься философией.

На философско-исторические взгляды Карсавина оказали существенное влияние как идеи Соловьева (изложенные глав-

ным образом в «Чтениях о богочеловечестве»), так и труды старых славянофилов — Хомякова и Киреевского. Из западных мыслителей наиболее близки и дороги были Карсавину Дж. Бруно и Николай Кузанский. (Дж. Бруно Карсавин посвятил большую книгу.) Еще в Берлине в 1923 году вышел объемный труд Карсавина — «Философия истории». Центральный раздел учения Карсавина — онтология, учение об Абсолютном. В этом труде Карсавин выступил как мыслитель соловьевской школы, т. е. последователь метафизики всеединства, имеющей свои глубинные корни еще в античной философии. По Карсавину, принцип всеединства характеризует реальность в динамике, движений. В основе всеединства лежит триединый процесс: первоединство — разъединение — воссоединение.

Главный труд Карсавина называется «О личности» (1929). Диалектика истории осуществляется в личности. Философия истории есть, в основном и главном, философия личности. В согласии с догматами христианства, понятие личности у Карсавина прилагается в первую очередь не к человеку, а к Богу. Человек же является личностью только в неразвитой, зачаточной форме. Но смысл его жизни заключается в том, чтобы приобщиться к полноте божественного бытия, а стало быть, и в становлении истинной личностью. Личность для человека, пишет философ, — скорее предмет стремления, чем обладания. По учению Карсавина, отдельной «души» нет; личность выступает нерасчлененною целостностью, как в своей временной судьбе, так и в вечности.

С позиций идей всеединства Карсавин отвергает провиденциализм, учение о «божественном плане истории», которая всегда есть открытый процесс бесконечного приближения к всеединству Бога, мира и человека.

Глава 4. Русская религиозная философия XIX — начала XX в.

§ 1. В. В. Розанов

Розанов Василий Васильевич (1856—1919) родился в Ветлуге, в многодетной провинциальной семье. Детские годы оставили в нем мрачные воспоминания: нищета, тяжелый труд, потеря вначале отца, потом матери. Гимназические годы пессимистичны и мечтательны, хотя именно в эти годы зарождается желание стать писателем. 1878 г. — начало учебы на историко-филологическом факультете Московского университета и увлечение историей, археологией и «всею прежним». К этому же времени относится и углубленное изучение Библии.

После окончания университета в период с 1882 по 1893 гг. Розанов учителем в гимназиях русской глубинки, а с 1893 г. получает чин в Петербурге. Здесь Розанов много и плодотворно работает на ниве журналистики. К основным его произведениям можно отнести труд «О понимании», книги «Легенда о Великом Инквизиторе», «Метафизика христианства», «Около церковных стен», «Уединенное», «Апокалипсис нашего времени», статьи и сборники «Религия и культура», «Природа и история», «Семейный вопрос в России» и многие другие. В сентябре 1917 г. Розанов перебирается из Петрограда в подмосковный Сергиев Посад, где умирает в феврале 1919 г.

Розанов — одна из самых загадочных, противоречивых и талантливых фигур в нашей культуре рубежа 19—20 веков. Его

мысль глубока и самобытна, а литературный стиль покоряет своей «магией слова». Но красота литературных оборотов, «обнаженность» чувств на бумаге — вовсе не публицистический прием. Розанов погружен в напряженные духовные искания, в которых для него открываются прежде всего истоки и смысл человеческого и его личного бытия. «Из чего?» и «Во имя чего?» — на эти вопросы Розанов отвечает всем своим творчеством, которое и начинается и оканчивается с именем Христа.

Розанов — религиозный мыслитель, таким он оставался всю жизнь, но его суждения о христианстве порою парадоксальны: это и нравственный закон, и религия вывихнутого состояния.

Что не приемлет Розанов в христианстве? Приоритет Логоса, Слова над актом творения. Слово и Плоть разорвались в историческом движении и отнеслись к разным полюсам. Сухое Слово и живая Плоть плохо понимают друг друга. Фигура Христа слишком объемна и на фоне ее все земное умалется и «тает как снежный ком».

Прошли времена, когда религия Христа питала напряженную средневековую мысль драгоценными истинами Божественной мудрости. Основую и фундаментом жизни европейского человечества, считает философ, давно уже служат экономика и знания (науки). Поневоле приходится христианству занимать только «уголок в современной цивилизации», как давно высохшей «мумии» в драгоценном саркофаге. Некосмологичность, ограниченность, искусственность прежде незыблемых истин «гасят» последние всплески христианского влияния на мир. Христианство не находит общего языка с жизнью, обращая взор к потустороннему, к загробной тайне, к земным страданиям, а жизни чужда эстетика мрачного, жизнь требует сочных красок, игры, усилия, смеха, гордости. Религия должна быть светлой и радостной, замешанной на «играющей крови», а не постной, прилизанной мозаикой слов, «плоской и ясной как доска».

В «тайно-творении жизни», по мысли Розанова, рождается все богатство мира и здесь разрешаются все его коллизии. Универсальное материнство, космическая животная теплота — стихия истории и культуры, индивидуального развития и отношения полов. По мнению русского философа В. В. Зеньковского, это всепоглощающее чувство природы у Розанова есть принципиальный биоцентризм и космоцентризм мироощущения.

Таинство жизни, чудо жизни особым образом распределя-

ет роли между мужчиной и женщиной. И здесь христианство более всего кажется ограниченным, поскольку оно не может ответить на самые законные требования жизни, будучи «сдвлено» духом оскпления и отрицания всякой плоти. Мы культивируем ум, пишет Розанов, но стоит также культивировать пол, поддерживая самые родники, источники семьи и всякого, всякого рождения. Все остальное отступает в тень перед великим процессом материнства. Даже культура наша, которая пошла «по уклону специфических мужских путей» — высокого развития "гражданства", воспитания "ума" — должна быть переосмыслена, переработана. И именно женщиной, которая одна способна овлажнить сухие черты культуры "влажностью материнства и краткую «деловитость» — негой и поэзией дитяти". Ибо какова женщина, — уверен Розанов, — такова есть или очень скоро станет вся культура.

Однако Розанов вовсе не сторонник исторических и культурных иллюзий. Путь человеческий, пишет он, есть блуждание без ясно видимой цели, — «быть **обманываемым** в истории... есть постоянный удел человека". Мы можем только надеяться, что такое блуждание не напрасно, что оно нужно, что мы не погибнем.

Развивая идеи К. Леонтьева, Розанов усматривает скрытые пружины исторического развития в смене мировоззренческих установок: переход к развитому личностному началу, индивидуализация с утверждением христианской цивилизации средневековья и повсеместное обезличивание в новых политических условиях, возникающих в Европе с конца XV века.

До сих пор народы преемственно передавали друг другу «бремя цивилизации», однако, похоже, что «труд исторический уже окончен». Кому далее подхватывать историческую эстафету? Философ считает, что «индейское, негритянское, малайское племена по самим физическим условиям своей организации не могут продолжать истории». Что же касается до остальных трех рас (монгольской, семитической и арийской), то в их среде все народы уже «перегорели в тысячелетней жизни».

Остаются славяне, как самый «поздний» из всех народов, который примет на себя бремя европейской цивилизации. Русский народ прошел три фазы своего развития: принятие христианства, политическую организацию и накопление сил для индивидуального творчества. Это та самая индивидуализация

(обнаруживаемая в поэзии, искусстве, науке и философии), которой уже достигли народы Европы, поэтому славянская нация еще полна сил.

В этих идеях ясно слышны отголоски славянофильства, так или иначе озабоченного судьбой России. Куда пойдет она? По мысли Розанова, наша история «уклонится» к юго-востоку, питаясь отрицательным отношением к прошлому. Во всяком периоде нашей истории мы разрывали с предыдущим — и разрыв, который нам предстоит теперь, есть, без сомнения, разрыв с Западом. Исторический поворот, предстоящий России, будет еще более резок и глубок.

§ 2. Л. И. Шестов

Лев Исаакович Шестов (1866—1938) родился в Киеве, в семье коммерсанта. Уже в гимназические годы участвовал в политических кружках и сходках. По окончании гимназии поступил в Московский университет (сначала на физико-математический факультет, затем перевелся на юридический факультет). Диссертация Шестова, посвященная рабочему движению, не была допущена к защите цензурой. В 1920 году, уже будучи известным литератором, покинул Россию, эмигрировав в Европу (во Францию, в Париж), сблизился с выдающимися писателями и философами Запада (Т. Манном, Э. Гуссерлем, М. Шеллером, М. Бубером, М. Хайдеггером и др.). Книги Л. Шестова переведены почти на все европейские языки.

Как философ Шестов стоит в стороне от обычно признаваемых традиций русской философии, в том числе и тех, которые связаны с именем и окружением Вл. Соловьева. Идеи Шестова никак не сближались ни с западничеством, ни со славянофильством, ни с религиозно-мистическим, ни с материалистическим или позитивистским направлениями. (Свою философию сам Шестов называл «голосом вопиющего в пустыне»). Вместе с тем Шестов всегда подчеркивал глубокое влияние, оказанное на него мировой и отечественной художественной литературой (от Шекспира и Ибсена до Достоевского и Толстого). С этим влиянием философ связывал обретение, переживание им бесценного духовного опыта — экзистенциального опыта, или опыта пограничных ситуаций, не поддающегося рациональному, рефлексивному выражению. Из западных фи-

лософов наиболее сильным было влияние на Шестова Ницше и Кьеркегора.

О последнем следует сказать особо. Шестов как мыслитель сформировался, не зная трудов и имени Кьеркегора. К идеям экзистенциальной философии Шестов пришел иным путем — через иудейские и христианские первоисточники (Ветхий и Новый Завет), осмысливая наследие Лютера и великих писателей XIX века. Датский философ открылся ему много позже, в конце жизни, когда русский эмигрант вдали от родины уже завершал свой земной путь. Но тем сильнее было потрясение, пережитое Львом Шестовым, вызванное глубоким созвучием, совпадением его собственных мыслей с мыслями и чувствами копенгагенского затворника, жившего в другой стране и в другое время. И уже до конца жизни Кьеркегор стал самым близким для Шестова мыслителем. В 1933 году, за пять лет до смерти, русский философ приступил к работе над книгой «Кьеркегор и экзистенциальная философия», которая вышла в свет в год смерти ее автора — в 1938 году. Тогда же вышла в свет и его книга «Умозрение и откровение. Религиозная философия Владимира Соловьева и другие статьи», куда была включена статья о Кьеркегоре.

Суть своего мировоззрения Шестов выразил двумя словами (они же стали названием одной из его работ): «Только верою». С этих позиций он критически рассматривает всю классическую западноевропейскую философию и теологию, дав им обобщенное обозначение «Афины» (т. е. эллинский стиль, эллинский склад мышления). «Афинам» противостоит «Иерусалим» (библейское откровение). Сам Шестов — на стороне последнего. Дух «Иерусалима», дух Библии Шестов чувствует в интуициях и прозрениях Плотина (III в.), Паскаля (XVII в.). «Афины» же, классический европейский разум — это «змей-искуситель», внушающий человеку недоверие к божественной свободе и соблазняющий человека самому стать на место Бога. Истинная же вера безоглядна, она выше всяких доводов и ухищрений самонадеянного, но в действительности всегда ограниченного разума.

Такой разум, предупреждает Шестов, опасен. Он опасен тем, что свои несовершенные мерки стремится наложить на «неразумный» мир, полагая, что его можно и должно перестроить по-своему. А это и есть путь к тирании.

§ 3. Н. О. Лосский

Николай Онуфриевич Лосский (1870—1965) родился в местечке Креславка Витебской губернии. Гимназические годы прошли в Витебске. Затем — учеба в Берне на философском факультете, а с 1891 г. — на естественно-научном отделении физико-математического факультета Петербургского университета. Приблизительно с 1894 г. Лосский систематически занимается философией, поступив на первый курс историко-филологического факультета. По окончании университета готовит диссертацию. В 1903 г. становится магистром, а в 1907 г. — доктором философии, после чего работает вначале доцентом, а потом экстраординарным профессором Петербургского университета. Выслан из России в 1922 г. В 1942 г. избирается профессором Братиславского университета, а в 1945 г. переезжает во Францию. Послевоенные годы провел в США, где вплоть до самой смерти (1965 г.) оставался профессором Духовной академии Св. Владимира в Нью-Йорке.

Лосским написано много книг, большинство из которых переведено на иностранные языки. К основным произведениям следует отнести: «Обоснование интуитивизма», «Мир как органическое целое», «Основные вопросы гносеологии», «Логика», «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция», «Бог и мировое зло», «Основы этики. Условия абсолютного добра» и другие.

Воззрения Лосского весьма своеобразны. Много занимаясь вопросами гносеологии, он называет свое **гносеологическое** направление **интуитивизмом**, в то время как **онтологические** построения склонен считать теорией **идеал-реализма**. Основопологающей, путеводной нитью в этом вопросе, определившей специфику решения метафизических проблем, выступила попытка обоснования Реального бытия Идеальным в духе метафизики платонизма. Платон — не единственная фигура в истории философии, привлекавшая внимание Лосского. В известной мере его можно назвать последователем Лейбница с его монадологией. Но, как полагает историк русской философии В. В. Зеньковский, конструкции Лосского более гипотетичны и связаны более внешними связями, чем это может показаться на первый взгляд.

Лосский принимает довольно распространенное в русской

философии положение о том, что познаваемый предмет вступает в сознание познающего индивидуума в подлиннике. Подобное живое созерцание чужого живого бытия возможно только потому, что мир есть органическое целое, в котором индивидуальное человеческое Я «интимно связано со всем миром». Мир доступен человеку рационально и интуитивно. Рационально мы ухватываем «бесконечно малую часть его», зато интуиция допускает нас в святая святых Бытия, распадающегося на 3 сферы:

идеальное бытие — содержание общих понятий, не связанных узкими рамками пространства и времени;

реальное бытие — события и все то, что имеет пространственно-временную форму;

металогическое бытие, согласующее два первых слоя в их «последней глубине».

Реальное бытие — предмет дискурсивного мышления, идеальное бытие — интеллектуальной интуиции (умозрения), а металогическое бытие доступно только мистической интуиции.

Слой идеального бытия продуцирует бытие реальное в его психических (события, имеющие временную форму, но не имеющие пространственной) и материально-телесных (события, имеющие пространственно-временную форму, а также процессы отталкивания) проявлениях. К идеальному бытию следует отнести прежде всего множество субстанциональных деятелей самой разной ступени развития, каждый из которых есть сверхпространственное и сверхвременное существо, стоящее выше различия психического и материального. Субстанциональный деятель (бытие «метапсихофизическое») творит свои проявления как реальное бытие сообразно принципам, имеющим характер отвлеченно-идеальных начал (например, принципы строения времени и пространства, математические закономерности и др.).

Динамика мировых процессов разворачивается, таким образом, как взаимоотношения субстанциональных деятелей, обладающих полнотою свободы и вызывающих к жизни многообразия процессов реального бытия. Каноны, по которым в мире запечатлевается их (деятелей) творческая мощь, обладают силой самоценных независимых регулятивов. По мысли Лосского, это Абстрактный Логос мира, потенцирующий его конкретную развитую системность.

Субстанциональные деятели строго иерархизированы. Во главе этой системы стоит высоко развитый «субстанциональный деятель — Мировой Дух». Построенную таким образом картину мироздания Лосский называет иерархическим персонализмом, считая, что этим выражено существо его концепции, близкой к лейбницеанской монадологии.

Активность и «жизненное беспокойство» субстанциональных деятелей, образующих стройное сцепление мира в систему, предполагает бытие и Сверхсистемного начала, которое трудноопределимо, и даже термин «Абсолютное» мало что скажет нашему уму. Это начало — Божественное Сверхчто, творящее мир как совершенно новое, Иное бытие, несоизмеримое с божественной глубиной, но вызванное к жизни чудом творения. С этого момента божественное Сверхчто приоткрывается миру как абсолютная полнота бытия и как высшая абсолютно совершенная ценность: Добро, Любовь, Истина, Свобода, Красота. Абсолютные ценности осмыслиют, одухотворяют мировой процесс, выступая тем ясным божественным светом, к которому неодолимо стремится каждая личность.

Путь к Царству Божию нужно пройти сообразно нормативной индивидуальной идее, координирующей прошлое, настоящее и будущее деятеля (последнее — в виде предвосхищения). Для одних этот путь короче, поскольку они сразу вступили на путь правильного поведения, согласно с нравственным законом, требующим любви только к абсолютным ценностям. Другие же вместо полноты жизни создают себе скудную обедненную жизнь. Движимые эгоизмом, они освобождаются от своих недостатков лишь путем медленной, мучительной эволюции, достигая полноты бытия сменой множества типов существования.

Инстинктивные поиски более сложных форм жизни заставляют эгоистичные существа частично отказываться от исключительного себялюбия, пока, в результате ряда метаморфоз, они не обретают полное право на воссоединение с Царством Божиим.

Творчески вырабатывая, а отчасти подражательно усваивая все более сложные типы жизни, субстанции восходят к Божественному бытию, преодолевая несовершенные связи материальных пространственных тел, содержащих процессы отталкивания (психо-материальный процесс), через сферу Души (не-

пространственные процессы, в которых творятся и усваиваются относительные ценности) к Царству Духа, где множатся те непространственные деятельности, в которых творятся и усваиваются абсолютные ценности.

Проблема принятия и обоснования системы ценностей — прежде всего проблема этическая, поэтому религиозная картина мира, начертанная Лосским, внутренне выверена высшими нравственными императивами. Философ вдумчиво исследует нравственное измерение жизни, логику побуждений к радостям земным и небесным. Неопределенность субстанциональных деятелей, сопряженная с их творческой свободой, выступает такой точкой отсчета, с которой может начаться в равной мере падение во зло или восхождение к добру. Прогресс или регресс есть свободно развивающаяся личная история каждого существа. Эта личная история может быть написана дьявольской рукой, поскольку субстанции обращаются и к «сатанинской природе», восстав против Бога. Отсюда зло.

Божественное Сверхчто и Бытие тварного мира в известной мере «играют на равных», именно потому, что творение причастно Творцу и от него исходит. Но Бог рано или поздно дает понять миру, что он (Бог) сверхценен, а зло относительно и противостояние Божественному всегда обречено. Однако действительное осуществление добра вовсе не требует, чтобы рядом с ним была и действительность зла. Зло могло бы оставаться никогда и никем не осуществленной возможностью, если бы никто не злоупотреблял своей свободой, и тогда в мире было бы осуществлено только добро.

Учение Лосского в своих самых глубоких, концептуальных ориентациях есть прежде всего учение этическое и лишь затем, в своеобразной теософской форме, — религиозное. Сам же он определял свои философские задачи так: разработка метафизики, необходимая для христианского миропонимания.

§ 4. И. А. Ильин

Ильин Иван Александрович (1883—1954) — выдающийся русский философ, правовед, теоретик и историк религии и культуры, блестящий публицист, автор более 30 книг и нескольких сотен статей и очерков, родился в Москве в семье губернского секретаря Московской окружной палаты. Интеллектуаль-

ная одаренность Ильина обнаружилась еще во время учебы в московских классических гимназиях и на юридическом факультете Московского университета, по окончании которых он награждается золотой медалью и дипломом первой степени. В 1909 году Ильин получил звание приват-доцента юридического факультета и после двухлетней научной стажировки за рубежом, где он слушал лекции Г. Риккерта, Э. Гуссерля, Г. Зиммеля и др., преподавал в Московском университете вплоть до своего изгнания из России в 1922 году.

Революцию 1917 года не принял, критиковал большевизм, а в эмиграции открыто объявил себя идеологом белого движения. Главные темы его раздумий — судьба русского народа, России, природа социального и морального зла, роль государственности и православия в социальном и духовном возрождении России.

Становление философских взглядов Ильина началось с увлечения системой Гегеля. В 1918 году он пишет блестящую, но потерявшую научную ценность по сей день работу «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека». Однако в дальнейшем под воздействием идей православия, религиозно-философских и нравственных исканий русских мыслителей Ильин критически пересматривает свое отношение к философии Гегеля, выступая против построения системы и сведения философского познания к логико-теоретическим обоснованиям. Ильин приходит к убеждению, что философ должен сформировать собственный духовный опыт, прежде чем приступать к исследованиям. Так, чтобы изучать нравственные проблемы, надо, считал Ильин, самому пережить живой опыт любви, страданий, борьбы; создание плодотворной теории познания также невозможно, если философ сам не работал в качестве исследователя, не пережил акт открытия истины и ее проверки. Собственный духовный опыт необходим философу при изучении правосознания, религиозной веры, искусства. Ильин формулирует основное правило, которому должен следовать философ: «сначала — *быть*, потом — *действовать* и лишь затем из осуществленного бытия и из ответственного, а может быть, и опасного, даже мучительного делания — *философствовать*».

Свой духовный нравственный опыт, сформировавшийся в актах переживания по поводу судьбы России и вынужденной эмиграции, Ильин выговорил в работе «О сопротивлении злу

силой» (1925). «Разложению и гибели» России, утверждал он, способствовали идеологические заблуждения и предрассудки русской интеллигенции конца XIX — начала XX веков и, прежде всего, учение Л. Н. Толстого о непротивлении злу силой. Критически анализируя это учение, Ильин одновременно преследовал цель — метафизически оправдать борьбу «белого воинства» против большевиков. Зачем понадобилось такое оправдание?

Претендуя на единственно верное истолкование Христова откровения, Толстой учил, «что любовь исключает меч; что всякое сопротивление злодею силою есть озлобленное и преступное насилие; что жизненное и патриотическое дезертирство есть проявление святости...». Осуждая внешнюю борьбу со злом как «неестественную и неплодотворную», он, правда, не отрицал возможность самопринуждения, т. е. насилия «духа над плотью» в пределах только своего тела. Насилие же, направленное на другого, объявлял грехом, на том основании, что любой другой человек сам способен к верному «самоуправлению изнутри». Всякая попытка пресечь зло, исходящее от деяний других людей, рассматривалась Толстым как вторжение в Божие дело и даже прямое отрицание Бога. «Лучше умереть или быть убитым, — учил он, — чем пустить в ход насилие». Если учесть, что белогвардейцы чтили православную веру, то легко представить, какие духовно-душевные муки испытывали многие из них, приняв учение Толстого и одновременно поднимая меч борьбы. Ильин в заостренной форме ставит вопросы, передающие суть данной трагической ситуации: «Может ли человек, стремящийся к нравственному совершенству, сопротивляться злу силой? Может ли человек, верующий в Бога ...не сопротивляться злу мечом и силой?»

Чтобы дать ответ на поставленные вопросы, Ильин определяет предварительно сущность зла и его «местонахождение»: «зло начинается там, где начинается человек», и истинное местонахождение его — не человеческое тело, а «душевно-духовный мир». Сущность зла в отвращенности от Божественного. Внутренне сопротивляться злу учит всякая зрелая религия, в особенности восточное православие, которое в лице своих аскетов (Антония Великого, Макария Великого, Ефрема Сирийского, Иоанна Лествичника) дало образцы внутренней «брани» со злыми помыслами в длительном религиозно-нравственном

самоочищению души. Эти процессы духовного самовоспитания всегда сопровождаются самопринуждением. Неспособность человека к душевному и телесному ограничению с помощью самопринуждающей воли является причиной многих зол: лени, дурных привычек, азарта, запоя и т. д.

Становление внутренней культуры человека невозможно без самопринуждения. До этого пункта взгляды Ильина и Толстого совпадали. Дальше начинались расхождения: Толстой осуждал борьбу с внешним злом, Ильин признавал ее на том основании, что есть люди, которые каждым своим поступком доказывают неспособность самоуправлять своей волей и направлять ее на искоренение зла внутри себя. Это внутреннее зло (жадность, корысть, жестокость и т. д.), направляясь во вне, становится причиной горя и страданий других людей, что делает оправданным применение внешнего, вначале психического, принуждения по отношению к автономной воле «злых» людей, с целью помочь им активизировать собственные духовные усилия на борьбу с внутренним злом. Но психическое понуждение извне зачастую оказывается малоэффективным и тогда остаются два исхода: или предоставить людям свободу в их злодеяниях, или прибегнуть к физическому принуждению, которое Толстой считал злом и путем дьявола.

Всегда ли физическое принуждение является насилием, а следовательно, злом? На этот вопрос Ильин отвечал категорично: «Нет», проводя различие между принуждением и насилием. Насилие есть деяние необоснованное, произвольное, преступающее рамки дозволенного. Оно исходит из злой души и направляет на зло. Принуждение же исходит от доброжелательной души и цель его — повудить неокрепшую в моральном плане душу к благу. Нравственная ценность внешнего физического принуждения зависит «от состояния души и духа физически воздействующего человека». Ильин ни в коей мере не считал физическое принуждение главным средством борьбы со злом. Ведь зло, с его точки зрения, имеет душевно-духовную природу, а потому победить его, превратить в добро можно только из глубины собственных духовных усилий.

Но тогда возникает вопрос: оправдано ли применение физического принуждения или прав Толстой, что надо «предоставить другим — самим себе»? Ильин разъясняет, что внешнее принуждение имеет тройную цель: во-первых, предотвратить

совершение злодеяния; во-вторых, оградить других людей от злодеяния и его отравляющего воздействия на их души, избавить других от страха за свою жизнь, свободу и т. д.; в-третьих, удержать других людей от соблазна встать на путь злодеяния. Следовательно, *«физическое пресечение и понуждение могут быть прямою религиозною и патриотическою обязанностью человека»*. Исполняя эту обязанность, человек становится участником великой битвы между слугами Бога и силами дьявола. В этой битве ему придется не только обнажить меч, но взять на себя бремя человекоубийства, что христианская религия относит к несправедливым действиям. Путь меча одновременно и *обязательный и несправедливый*. *Обязательный* в том смысле, что «христианин призван идти по стопам Христа: как Он — принять мир и не принять зла в мире»; повести со злом жизненно-смертную борьбу и готовиться к приятию смерти от руки отвергнутого зла. *Несправедливый*, ибо Божья заповедь гласит: «Не убий!» Тот, кто поднялся на борьбу со злодеем, как врагом Божиим, попадает в *«нравственно-трагическую»* ситуацию: надо взять меч и применить силу и в то же время не опрокинуться в бездну греха, остаться на духовной высоте, что невозможно без непрестанной «заботы о религиозном очищении своей души и своей воли». Поэтому для сопротивления злу силой нужны *«лучшие»* люди, сочетающие в себе благородство и силу», ибо только они смогут побороть ту духовную опасность, которая подстерегает их на пути борьбы со злодеями.

Очищение души — основное условие победы в борьбе со злом. В древнерусской православной традиции возле воина, как носителя меча, всегда был монах-духовник, который помогал воину постоянно проверять цель своего служения и очищать душу. «И воин не падал под тяжестью своего бремени; и монах не отвертывался от бремени мира». «Так слагается, — писал Ильин, — один из самых трагических парадоксов человеческой земной жизни: именно *лучшие люди* призваны к тому, чтобы вести борьбу со злодеями — вступать с ними в неизбежное взаимодействие, понуждать их злую волю, пресекать их злую деятельность и притом вести эту борьбу *нелучшими* средствами, среди которых меч всегда будет еще наиболее прямым и благородным».

Поднимая вопрос о моральной оправданности, условиях и границах использования силы для искоренения социального и

морального зла, Ильин пытался возродить религиозную и государственную мудрость восточного, и особенно русского, Православия.

Развернутое исследование тех основ духовности, без которых нельзя брать меч и начинать борьбу со злом во всех его видах, Ильин дает в работе «Путь духовного обновления» (1935). Почему «обновления»? Мыслитель был уверен, что современный мир переживает глубокий религиозный, духовный и национальный кризис. Выйти из него можно, если каждый человек начнет работу по одолению соблазнов безбожной цивилизации, глубоко укоренившись в своем *«собственном, выстрадавшем и вымоленном духовном опыте...»*. «Надо самому начать быть по-новому», отказаться от соблазна видеть смысл жизни в самой жизни, обратиться на познание истины, созерцание красоты, совершение добра, общение с Богом. Размышляя о духовных основах человека — вере, любви, свободе, совести, Ильин выделяет среди них в качестве самых важных и неизменных — веру и любовь. Свобода сотворяется верой и любовью, а совесть движется ими. На вере, любви, свободе строится семья — первый естественный и священный союз между людьми, который учит их духовному единству. «Родина постигается *любовью* и строится *верою*. И национализм есть... *любовь* к своеобразной духовности своего народа и *вера* в его творческие богоданные силы». Ильин был уверен, что без любви и веры невозможно правосознание, сильная государственность, справедливая организация экономической жизни.

Показав духовные основы индивидуального и социального бытия, Ильин пишет работу «Путь к очевидности» (1954), в которой делает упор на осмыслении природы духовности, творческого акта, созидающего культуру. Будучи православным мыслителем, он понимает духовность как развитый, полный и глубокий религиозный опыт евангельской веры, в основании которого лежит «сердце», т. е. живое и деятельное чувство любви к Богу, к человеку и ко всему живому. Европейское же человечество построило культуру без «сердца», культивируя только волю и мышление. Но мышление без сердца равнодушно, машинообразно, холодно и цинично: ему все равно, что изучать, оно безучастно к священным основам жизни. Бессердечная же воля, будучи безжалостной, напористой, приводит к злему произволу в политике, искусстве, праве, экономике и

т. д., превращаясь в «злую энергию души». Кризис «бессердечной» европейской цивилизации имеет духовную природу, а потому преодолеть его можно только при условии внутреннего духовного обновления людей, о котором будут свидетельствовать исходящие от них лучи «живой доброты, сердечного созерцания, совести и мужественно-спокойной веры».

Ильин призывал людей понять, что их судьба зависит от того, *что* они сами *излучают в мир*, в какой мере они способны осваивать и накапливать духовно-нравственный опыт.

Огромное количество работ Ильин посвятил размышлениям о судьбе России в современном мире, о роли революции 1917 года, о сущности большевизма, национализма, русской идеи и т. д. Так, ставя вопрос, что будет с Россией в посткоммунистический период, он пророчески предсказывал неизбежность опрокидывания на первых порах страны в хаос. Выход из него Ильин видел в установлении «**национальной диктатуры**», задача которой быстро выделить из народа «наверх» «трезвых и честных патриотов». Демократия, введенная немедленно после тотального коммунизма, продлит хаос «на непредвидимое время и будет стоять жизни огромному количеству людей, как виновных, так и невинных». Одна из задач национальной диктатуры состоит в защите России «от врагов и расхитителей».

Живя на Западе, Ильин воочию убедился в том, что Западу «нужна слабая Россия, изнемогающая в смутах, в революциях, в гражданских войнах и в расчленении... Россия с убывающим народонаселением... Россия безвольная... Россия расчлененная». Для одних «единство» России представляется угрозой; другие «видят в национальной России — соперника»; третьи завидуют, «что у русского соседа большие пространства и естественные богатства»; четвертые негодуют, «что русский народ ... не поддается церковному поглощению». Есть в мировой закулисе и такие «зложелатели», которые будут пытаться «овладеть русским народом через малозаметную инфильтрацию его души и воли». Так, посткоммунистический хаос они будут «обманно» провозглашать высшим торжеством «свободы», «демократии», «федерализма», всячески приветствуя ими же вброшенный лозунг суверенизации народов России. В ситуации всероссийского хаоса, который ожидает Россию после падения коммунизма, открываются, считал Ильин, две возможности: «или внутри России встанет русская национальная диктатура... ко-

торая погасит этот гибельный лозунг и поведет Россию к единству, пресекая все и всякие сепаратистские движения в стране; или же такая диктатура не сложится, и в стране начнется непредставимый хаос передвижений, возвращений, отмищений, погромов, развала транспорта, безработицы, голода, холода и безвластия».

Расчленение России на суверенные слабосильные государства губительно, подчеркивал Ильин, не только для России, но и для всего человечества, ибо даже превращенная в добычу и «брошенная на расхищение», она «есть величина, которую никто не осилит, на которой все перессорятся, которая вызовет к жизни невероятные и неприемлемые опасности для всего человечества». Ильин был убежденным сторонником целостности России как сильного государства.

В центре его творческих размышлений всегда стояли проблемы, связанные с прошлой, настоящей и будущей судьбой России. Он верил в великое историческое будущее русского народа, русской культуры, мечтал о духовном обновлении своей Родины.

Глава 5. Марксистская философия в России (1883—1924 гг.)

§ 1. Г. В. Плеханов

Произведения Маркса и Энгельса стали известными российскому читателю еще в середине прошлого века. Первый перевод «Капитала» Маркса на русский язык был выполнен Г. А. Лопатиным в 1872 году. Но до Плеханова русского марксизма не было, во всяком случае его не было как организованного идейного и политического течения.

Начало общественно-политической и литературно-теоретической деятельности **Георгия Валентиновича Плеханова** (1856—1918) приходится на рубеж 1870—1880 гг., когда в России назрела революционная ситуация не менее серьезная, чем та, которая была пережита страной за 20 лет до этого — в предреформенные годы. Два пореформенных десятилетия существенно изменили Россию: российский капитализм и в городе и в деревне не только не вывел страну из положения крайней экономической и политической отсталости, но и сделал еще более тяжелым положение народных масс, не ослабив, а усилив их эксплуатацию и прежними и новыми «хозяевами жизни».

Все это не могло не питать оппозиционную идеологию — таковой в 60—70-е годы была прежде всего идеология революционного народничества. Русские революционные народники (П. Лавров, Г. Лопатин, В. Засулич) вели оживленную переписку с Марксом и Энгельсом по вопросам экономического и политического развития России. В первые годы своей общественной деятельности (до 1883 г.) в числе народников был и Плеханов.

В 1883 г. Плеханов порывает с народничеством, которое утратило в значительной мере к тому времени свой революционный заряд. Вместе с небольшим кругом единомышленников он организует в Женеве марксистскую группу — «Освобождение труда», поставившей перед собой задачу пропаганды идей научного социализма. С этого же времени Плеханов становится хорошо известен в социал-демократических кругах Западной Европы. В 1903 году, после II съезда РСДРП, произошел идейно-политический разрыв Плеханова с Лениным (до этого времени Ленин в какой-то мере считал себя учеником Плеханова), и хотя причиной разрыва между ними были расхождения политические, разногласия коснулись и вопросов философских. В спорах Ленина с теоретиками II Интернационала Плеханов в конце концов встал на сторону последних, согласившись с Каутским и Бернштейном в том, что социализм не возможен без солидных экономических и общекультурных предпосылок. В 1917 году Плеханов не принял «Апрельских тезисов» Ленина, осудил октябрьский переворот.

Но это было уже в конце жизненного пути мыслителя. Сам же этот путь (его марксистский этап) начался, как уже отмечалось, в середине 80-х годов, и начался он с критики социально-философских и экономических идей народничества. Эта критика была дана Плехановым в работах: «Социализм и политическая борьба» (1883 г.), «Наши разногласия» (1885 г.), «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю» (1895 г.). В философском отношении наиболее интересна последняя работа. Монистический взгляд — это взгляд, последовательно выведенный из одного, единого принципа (в данном случае — принципа материалистического).

Материалистическое понимание истории.

Это — центральный философский пункт учения Маркса — особенно большое внимание привлекал к себе и со стороны Плеханова. Русский марксист показывает, что великое открытие Маркса было подготовлено долгим и диалектически сложным развитием философской мысли Нового времени, особенно — французским материализмом и классической немецкой философией (Гегелем). В свете Марксова открытия глубокое преобразование должны получить все общественные науки: философия, история, эстетика. Оно же должно перестроить стратегию и тактику социалистического и социал-демократического дви-

жения, раскрыть, обнажить подлинные, глубинные интересы общественных классов и групп, определить их место в жизни современного общества.

Материалистическое понимание истории Плеханов противопоставляет субъективному методу в социологии, широко пропагандировавшемуся народниками. Народники отрицали объективный характер законов истории, а поэтому отрицали и непреложность капитализации России, идеализируя докапиталистические формы жизни. Такая критика капитализма была ненаучной, романтической. Позиция Плеханова была прямо противоположной: капитализм в России, как и в Европе, выполняет прогрессивную, цивилизующую роль, поскольку выкорчевывает архаические — феодальные и патриархальные — порядки и открывает путь для современных, более цивилизованных форм общественной жизни. Развитие капитализма — на исторически обозримый срок — в интересах не только буржуазии, но и пролетариата, который может и должен играть все более заметную роль в политическом развитии страны, в ее постепенной подготовке к социализму. Но предстоящая революция в России, подчеркивал Плеханов, может быть только буржуазной.

Историко-философские взгляды.

История философии, по Плеханову, не есть простая филиация идей, когда движение мысли осуществляется само по себе, без связи с историей общества. Философские споры, философские проблемы на своем собственном, утонченном языке воспроизводят сложные противоречия и коллизии жизни, за ними стоят интересы людей и гигантские усилия человека во всех многообразных сферах деятельности. Проследившая историю многочисленных философских идей и направлений, Плеханов не скрывал своих мировоззренческих пристрастий, а они явно были на стороне материализма, на стороне Локка, Гольбаха, Гельвеция, Маркса. (Из русских философов — на стороне Герцена и Чернышевского). Из великих философов-идеалистов Плеханов делал исключение для Гегеля: ему идеализм «прощался» за исключительные заслуги в разработке диалектики (особенно — диалектики исторического процесса).

Материализм и идеализм — основные, противоположные направления в философии. Их синтез или даже сближение невозможны. Сила марксистской философии, по Плеханову, —

органическая связь в ней материализма и диалектики. Именно диалектика позволяет понять, выразить в логике понятий внутреннюю противоречивость мира, найти «законное» место для социальных революций — наряду с развитием постепенным, эволюционным. Для Плеханова была несомненной связью между материализмом и социалистическим учением: если внешний мир первичен по отношению к миру духовному, то надо так организовать, устроить общество, чтобы человек чувствовал в нем себя достойно. Русский философ-марксист убедительно выступил против недооценки материалистической традиции в нашей отечественной мысли. Перу Плеханова принадлежат выдающиеся исследования творчества русских революционеров-демократов (В. Г. Белинского, А. И. Герцена, Н. Г. Чернышевского, Н. А. Добролюбова, Д. И. Писарева). Эти темы были обобщены автором в большом труде «История русской общественной мысли» (1912—1916).

Эстетика.

Вершину домарксистской эстетики Плеханов видел в трудах русских революционных демократов: Белинского и Чернышевского. Особенно высоко ценил Плеханов мысль Чернышевского о том, что у различных классов общества различные идеалы красоты. Важнейшую задачу марксистской эстетики Плеханов усматривал в отыскании жизненных корней искусства, в выведении его из общественного бытия. Из материалистической теории искусства вытекала и защита, отстаивание Плехановым художественного реализма. Проблемам эстетики посвящены труды Плеханова: «Письма без адреса» (1899—1900), «Искусство и общественная жизнь» (1912—1913 гг.), а также статьи о литературно-художественных взглядах русских и французских материалистов.

Художник, писал Плеханов, воспроизводит явления действительности в свете своих классовых воззрений. Но тождества его художественных и социально-политических взглядов может и не быть. Художественная правда нередко берет верх над политическими пристрастиями писателя (как это было, например, у Бальзака). В русской литературе о том же говорит анализ творчества талантливых писателей-народников (сочинений Гл. Успенского).

Интересным было обращение Плеханова к первобытным формам искусства, где с наибольшей наглядностью выражена

связь искусства с трудовой деятельностью людей, с образом их жизни. Эстетическое, показывает Плеханов, вырастает из утилитарного. Но по мере дальнейшего развития искусства его связь с трудовой деятельностью человека становится все более и более сложной, опосредованной. Движущей силой искусства выступают общественные отношения. Но вместе с тем усиливается и обратное воздействие искусства на жизнь человека.

В «Письмах без адреса» Плеханов рассматривает вопрос о специфике художественного изображения действительности. Эту специфику он видит в образном постижении действительности. С этих, реалистических позиций он критиковал формализм и мистицизм, становившиеся модой в художественных опытах декадентов на рубеже XIX и XX веков. По Плеханову, хотя и нет абсолютного критерия «прекрасного» (это понятие развивается вместе с развитием культуры), но критерий художественности есть — он состоит в соответствии формы содержанию. А это значит, что у художника исполнение должно соответствовать замыслу. Высокое искусство — это искусство высокой идеи. Ложная же идея в искусстве сковывает кругозор и возможности художника, снижает эстетический уровень его произведения. Эпоха революций, обновления жизни — благодатная эпоха и для развития искусства.

§ 2. В. И. Ленин

Владимир Ильич Ленин (1870—1924) известен всему миру. Но известен прежде всего не своими книгами, а своими делами — как создатель большевистской партии, вождь социалистической революции в России, создатель советского государства. Пожалуй, нет сегодня людей равнодушных к Ленину. Есть его горячие сторонники и не менее решительные противники.

Научно-публицистическая деятельность Ленина началась в 1893—1894 годах, его полемическими выступлениями против идеологов либерального народничества — К. Н. Михайловского и др. В этой полемике (ее начал до Ленина Плеханов) речь шла о применимости или неприменимости к России социально-экономического учения марксизма: пойдет ли Россия по пути к капитализму? Это было продолжение старой темы, давнего спора западничества и славянофильства, но в новых условиях. Роль западников теперь на себя взяли марксисты, наследника-

ми славянофилов выступили народники. (Вскоре к этой полемике, как более подробно будет показано в следующем параграфе, присоединились и «легальные марксисты».)

В отличие от Плеханова, у которого в молодости был подготовительный — домарксистский — этап духовного и интеллектуального роста, Ленин почувствовал себя марксистом уже в гимназические годы, когда впервые ознакомился с «Капиталом» и другими произведениями Маркса и Энгельса. С юных лет Ленин обладал огромной волей и целеустремленностью, не давая себя «сбить» никакими другими идеями, которые он марксистскими не считал. В этом, безусловно, была сила Ленина, но и определенная его ограниченность. В полемике со своими оппонентами, тем более идеологическими и политическими противниками (если он их признавал таковыми) Ленин был крайне резок, даже груб и прямолинеен.

К 1898—1899 годам Ленин был уже автором крупных социально-экономических трудов, из которых следует особо выделить большую книгу «Развитие капитализма в России». Влияние на автора этой книги «Капитала» Маркса несомненно. В этой и других работах 90-х годов Ленин собственно философские темы еще не затрагивает. Ими он вплотную занялся десятилетием позже — после поражения первой русской революции, т. е. в 1908—1909 годах. В мае 1909 г. под псевдонимом Вл. Ильин выходит книга Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» — основной его труд по философии (не считая «Философских тетрадях» — ленинских конспектов философской литературы, для печати не предназначавшиеся).

В центре «Материализма и эмпириокритицизма» — проблемы теории познания (гносеологии). Марксизм, настаивает Ленин, имеет свою философию — диалектический материализм. Попытки «дополнить» марксизм другими философскими построениями отвергаются Лениным как теоретически несостоятельные и политически реакционные. Непосредственным объектом ленинской критики является эмпириокритицизм — философская теория, ставившая себя «над» противоположностью материализма и идеализма, но в действительности являющаяся одной из разновидностей субъективного идеализма.

Буквально эмпириокритицизм означает «критика опыта». Под такой «критикой» сторонниками эмпириокритицизма понималось «очищение» опыта (данных органов чувств) от призна-

ния объективной реальности, т. е. реальности, находящейся вне сознания и независимой от него. Материализм, с точки зрения такой философии, страдает «метафизикой»: он ищет за непосредственной данностью ощущений еще какой-то мир, отличный от чувственно-воспринимаемого, т. е. «удваивает» действительность — на чувственную и сверхчувственную. В критике материализма эмпириокритики пытались опереться и на новейшие (для того времени) открытия естествознания, на проникновение научной мысли в область атома, атомного ядра и околосветовых скоростей движения.

Это была подлинная революция в науке, в корне изменившая человеческие представления о веществе, энергии, пространстве и времени, об их взаимосвязи друг с другом. Но эта же революция обернулась и противоположной своей стороной — глубоким методологическим кризисом. Естественнонаучный материализм, стихийно господствовавший в естествознании на протяжении последних столетий, уже стал слабой, ненадежной опорой для того, чтобы выдержать напор новых, совершенно непривычных идей и открытий, явно не укладывающихся в старую, классическую картину мира. А так как другого материализма, кроме естественнонаучного (метафизического) естествоиспытатели, в массе своей, не знали, крушение этой, исторически ограниченной и преходящей формы материалистической философии, было принято многими учеными-естественниками, прежде всего физиками (эпохальные открытия в науке того времени были сделаны именно в этой отрасли знания), как опровержение материализма вообще. Сама наука якобы требовала отказа от материализма в пользу идеализма — в этом и была сущность «физического идеализма», анализу и критике которого автор «Материализма и эмпириокритицизма» посвятил значительную часть своей книги.

Гносеологический корень методологического, философского кризиса в физике Ленин видит в незнании учеными диалектики, в неумении перейти от одного уровня знаний к другому, более глубокому. Метафизика, рассуждающая по формуле или-или, знает только две крайности: догматизм и релятивизм. Релятивизм (взгляд на научное знание только как на знание временное, относительное, условное, субъективное) неминуемо вел к субъективному идеализму и агностицизму — отрицанию в

наших знаниях объективного содержания вообще, к отрицанию объективной реальности — материи.

Долгие века и даже тысячелетия под материей понималась либо «возможность вещей» (Аристотель), либо инертное вещество, которому еще надо придать движение. Всякие иные формы проявления материи (энергетические поля, излучения), с которыми столкнулась новейшая физика, истолковывались физическими идеалистами как «исчезновение» материи, «дематериализация» мира и, тем самым, как «научное» опровержение материализма. Раскрывая несостоятельность подобных рассуждений, Ленин указывал на его истоки: сведение философского понятия материи к естественнонаучному представлению о ее свойствах.

Материя и каждая ее частица — неисчерпаемы, и по структуре, и по свойствам. Процесс познания физических, химических, биологических свойств материи бесконечен. У материи нет неизменных свойств, кроме одного: быть объективной реальностью, существовать независимо от сознания и быть познаваемой сознанием. Но это свойство — не физическое и не химическое, а гносеологическое, и оно не может «исчезнуть». Поэтому, заключает Ленин, с расширением границ познания, с открытием наукой новых, ранее неизвестных свойств материального мира исчезает не материя, а тот предел знаний о материи, который у нас был раньше. Передвигаются, изменяются границы познанного. Вместе с ними передвигаются границы между субъектом и объектом, свободой и необходимостью.

Интересным и глубоким является замечание Ленина о том, что кризис, реакционные поползновения в науке — это обратная сторона самого научного прогресса. Выход из кризиса Ленин видит в сознательном усвоении естествознанием (в лице своих творцов — естествоиспытателей) марксистской диалектики. Но это проблема уже не только философская (гносеологическая), не и социальная, так как она предполагает широкую перестройку сознания. Но последнее невозможно без преобразования общественного строя, общественного бытия. Буржуазное сознание не способно, по Ленину, «справиться» с объективной диалектикой мира, оно антидиалектично, так как страшится, сопротивляется социальной революции. Буржуазные философы скрывают, маскируют свой узкий, классовый интерес, под видом мировоззренческой «нейтральности» проповедуют реак-

ционные (в том числе и «поповские») идеи. Все они, по характеристике Ленина, — «ученые приказчики», «лакеи» правящего класса — буржуазии.

Основной философский труд Ленина (как и другие его теоретические труды) несет яркий отпечаток личности автора, отнюдь не кабинетного мыслителя. Ленин — партийный вождь и революционер. В этом сила его пера. Но в этом же и издержки ленинского стиля. У современного читателя ленинских книг и статей поневоле складывается впечатление, что Ленин смотрел на вещи глубоко, но видел мир как бы без оттенков, в черно-белом измерении. Или-или: или революционер или реакционер, или воинствующий материалист и атеист или мракобес или прислужник буржуазии. С таких же, максималистских позиций Ленин давал оценку трудов и идей выдающихся представителей русской культуры — Л. Н. Толстого, Ф. М. Достоевского, А. И. Герцена.

В статье, написанной специально к 80-летию Л. Н. Толстого — «Лев Толстой как зеркало русской революции» (1908 г.), Ленин жестко противопоставляет Толстого-художника и Толстого-мыслителя: как художник Толстой велик, как христианский моралист — жалок и убог. «Юродивой проповедью» называет Ленин учение Толстого (но в действительности это учение Христа) о непротавлении злу насиллием, относя самую гуманную идею, которую выстрадало человечество на протяжении тысячелетий, к числу наиболее глубоких и непротавительных заблуждений идеолога патриархального крестьянства.

В 1909 г. Ленин гневно выступил против «отступников» от марксизма (каковыми он считал авторов сборника «Вехи») — против молодых русских философов, действительно бывших «легальных марксистов», увидевших «изнанку» революции 1905 года и не принявших ни теории, ни практики политического радикализма.

Нередко Ленин в своей критике политических и теоретических оппонентов не останавливался перед откровенной грубостью, заменяя ею необходимые аргументы. Такова, например, статья Ленина «Пролетарская революция и ренегат Каутский» (1918 г.).

Сегодня мы видим, что Ленин не был прав во многом: ни в огульном презрении к немарксистской философии (XX век явил миру великих мыслителей Запада и России — отнюдь не «уче-

ных приказчиков буржуазии»), ни в осмеянии идей ненасилия (вспомним М. Ганди и М. Л. Кинга — практикой ненасильственных действий достигнуто многое, в том числе и обретение национальной независимости Индией, расового равенства в США), ни в перепалке с Каутским по вопросу о классовой диктатуре и демократии — прав был Каутский: любой террор, в том числе и «пролетарский», не имеет никаких оправданий. Не сбылся и главный ленинский прогноз — об историческом превосходстве социализма над капитализмом.

Но ошибки Ленина — это и «ошибки» истории, которая в XX веке (точнее — во второй половине его) избрала для себя непростой и нелегкий, но единственно возможный в условиях глобального «сжатия» социального пространства, реально грозящих военных и экологических катастроф путь, — конвергенции, сближения, вольного или невольного взаимного переплетения и, как следствие, — выравнивания социального уровня жизни внутри общества, образование и рост «среднего класса» как основного субъекта современной истории. Все это существенно, качественно отличает социальную картину нашего времени от эпохи классического классового противостояния не только времен Маркса, но и времен Ленина. Но и все это было за пределами ленинской мысли. Более того, всех западных социал-демократов (видных деятелей II Интернационала), ставивших еще на рубеже веков под сомнение оправданность жестких идей классовой борьбы, диктатуры, гражданской войны, Ленин клеймил как «ревизионистов» и «рenegатов», злейших врагов рабочего класса, и т. д.

Накануне Октябрьского восстания, в августе—сентябре 1917 года, Ленин написал книгу, которую ценил едва ли не выше всех других своих произведений, — «Государство и революция». В этой книге ее автором изложена классическая Марксова концепция социализма (низшей фазы коммунизма) — концепция, которую в это время полностью разделял Ленин и от которой он через несколько лет фактически отказался. В «Государстве и революции» социализм рисуется как нерыночный, нетоварный способ хозяйствования. Социалистическое государство Ленин сравнивает с хорошей фабрикой или хорошей мастерской: все работают, все вносят свой трудовой вклад в общую «копилку», а потом все из этой «копилки» получают — по формуле: от каждого — по способности, каждому — по труду. (Предполагается.

что уровень сознательности и морали у всех людей достаточно высок, чтобы трудиться с полной отдачей сил.) Но все же, подчеркивает Ленин, социализм — это «контроль и учет». Ясно, что такой общественно-экономический строй означает максимально централизованную систему распределения, сосредоточение его монопольно в руках государства (в действительности — в руках государственных чиновников — контролеров и учетчиков). «Опробованием» такой социально-экономической модели на практике и был «военный коммунизм» — главная причина гражданской войны в России, вогнавший страну во «мглу» (по известному выражению Г. Уэллса).

Страна должна была пережить трагедию величайшей междоусобицы и величайшего кровопролития, прежде чем жизнь заставила отойти от ортодоксии марксизма и отказаться от «безрыночного» социализма в пользу таких будничных, неромантических вещей, как цена, прибыль, хозрасчет. В 1921 году, после Тамбовского восстания крестьян и Кронштадтского восстания матросов Ленин вынужден был отступить, надеясь, однако, что ненадолго. Но как теоретик он признал, что с введением НЭП приходится произвести «коренную перемену всей точки зрения нашей на социализм»*.

В марте 1922 года, т. е. в конце жизни, Ленин написал статью «О значении воинствующего материализма», справедливо считающуюся ленинским философским завещанием. (Несколькими месяцами раньше им было написано политическое завещание — письмо XII съезду партии.)

В русской философской и общественной мысли, считает Ленин, есть солидная материалистическая традиция. Крупные философы-материалисты могут быть и из некоммунистов. И те и другие (коммунисты и некоммунисты) должны объединить свои силы «в борьбе с философской реакцией и с философскими предрассудками так называемого «образованного общества»** — под последним Ленин подразумевает общество буржуазное. Такое общество, как и его культура, насквозь реакционны, что особенно видно, по Ленину, по той поддержке, которую буржуазия как правящий класс оказывает религии и религиозной философии. Идеалистической реакции Ленин требует

* Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 45. С. 376.

** Там же. С. 24.

противопоставить философию *воинствующего* материализма, т. е. материализма активного, наступающего. Таким материализмом может быть только марксистский, т. е. диалектический, материализм, органически слитый и с воинствующим *атеизмом*.

Другой пункт программы (Завещания) Ленина — союз материалистической философии с современным естествознанием, без чего «воинствующий материализм не может быть ни в коем случае ни воинствующим, ни материализмом»*. Но философия нужна естествознанию не меньше, чем естествознание философии: «... без солидного философского обоснования никакие естественные науки, никакой материализм не может выдержать борьбы против натиска буржуазных идей и восстановления буржуазного мирозерцания»**. Это необходимо потому, что «естествознание прогрессирует так быстро, переживает период такой глубокой революционной ломки во всех областях, что без философских выводов естествознанию не обойтись ни в коем случае»***.

В этих высказываниях — весь Ленин. Он глубок, когда говорит о взаимопроникновении науки и философии, о свершившихся и новых, назревающих переворотах в естествознании. Но монополию на философскую истину Ленин сохранял за собой. В те самые дни, когда Ленин-теоретик писал свою статью для журнала «Под знаменем марксизма», Ленин-политик изгонял из России инакомыслящих философов, элиту русской культуры. Теория не только проверялась, но и «дополнялась» практикой.

§ 3. «Легальный марксизм»

На рубеже XIX—XX веков марксизм в России привлек к себе внимание и интерес не только леворадикальной, но и либеральной интеллигенции, выступившей с обоснованием и изложением своих взглядов в легальной печати (отсюда и название этого течения). Эта интеллигенция (совсем еще юная по возрасту) была заражена общей атмосферой своего времени — духом

* Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 45, С. 29.

** Там же. С. 29—30.

*** Там же. С. 31.

приближающейся революции, которую она себе тогда представляла в идеализированном, романтическом облике. В 90-е годы народничество, с его утопической верой в небуржуазный путь развития России, потерпело окончательное поражение. Эту веру сменила вера в общественный прогресс, который — теперь это уже было видно многим — нес с собой капитализм, создавая промышленность и перестраивая сельское хозяйство.

Революционные марксисты (Плеханов, особенно Ленин) в капитализации России выше всего ценили социально-классовый процесс — становление, самовоспитание пролетариата; развитие капиталистического хозяйства для них не имело самодовлеющего значения. Для «легальных» же марксистов — **Н. А. Бердяева** (1874—1948). **С. И. Булгакова** (1871—1944), **П. Б. Струве** (1870—1944) — развитие капиталистической промышленности, т. е. буржуазная цивилизованность, были самозначимы, а «революционно-классовая сторона марксизма отходила на второй план»*. Для этих мыслителей «легальный марксизм» был только этапом их интеллектуальной и гражданской биографии, пришедшимся на 1894—1900 годы. Но уже в 1901—1902 гг. они резко меняют свои взгляды — от марксизма к идеализму, как достаточно ясно сформулировал суть такой эволюции взглядов Булгаков. В то же время все «легальные марксисты» (в особенности Бердяев) до конца жизни продолжали ценить Маркса как гениального, великого мыслителя и ученого, глубоко проникшего в сложную диалектику своего времени, но бесосновательно абсолютизовавшего свои выводы.

Но и в период своей марксистской юности Бердяев относил себя к «критическим марксистам»: он разделял социальные идеи Маркса (их масштабность, широту исторических перспектив), оставаясь идеалистом, религиозно настроенным человеком в философии**. Свой идеализм русский философ защищал бескомпромиссно, с пафосом. Самая высшая ценность мира — свобода, только она может оправдать и революцию. Но если под флагом борьбы за свободу выступают силы тоталитаризма, подавляющие свободу личности, Бердяев отказывался быть революционером. Подлинная революция — революция духа, открывающая безграничный простор для творчества. Истина, добро

* Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 84.

** См.: Бердяев Н. А. Самосознание. М., 1990. С. 108, 115.

и красота, писал Бердяев, не зависят от социальной среды или борьбы классов. Не может быть классовой истины: истина одна. Но может быть классовая ложь: классы, как и люди, могут лгать по-разному. Бердяев отказывался мыслить «как все» (а такую тенденцию в марксистской идеологии он уже разглядел). Это находило свое отражение и на политической позиций философа. «Я не согласовался и не сливался ни с какими социальными группами»*, — писал он.

Разрыв «легальных марксистов» с революционным (большевикско-ленинским) марксизмом, происшедший накануне, углубился в разгар первой русской революции, с ее кровью и насилием. Вину за разинско-пугачевский, бессмысленный и жестокий путь в пропасть, который представлял собой разгул низменных страстей человеческих (именно так теперь оценивают Бердяев, Булгаков, Струве, Франк реальный лик событий 1905—1907 годов), русские философы, в недавнем марксисты, во многом возложили на радикальную, нигилистическую интеллигенцию, которая уже на протяжении нескольких десятилетий шумно и агрессивно пропагандировала в массах народа вседозволенность, аморализм в выборе средств для достижения сомнительных целей. Свою позицию по этому вопросу группа молодых русских философов изложила в сборнике статей «Вехи» (1909 г.), вызвавшем далеко не однозначное отношение к себе со стороны различных общественно-политических сил общества. Так, Ленин отозвался о «Вехах» резко отрицательно, охарактеризовав книгу как «энциклопедию либерального ренегатства», увидев в ней «отречение от освободительного движения недавних лет»**. И не один Ленин так тогда думал.

Не один Ленин, а почти вся демократическая публицистика выступила против основной идеи бывших «легальных марксистов». А эта идея заключалась в том, что путь народников и революционеров-демократов ведет и приведет Россию к гибели, ибо только к гибели может привести идеология зла и насилия. Но в России были не только Бакунин и Ткачев, Чернышевский и Нечаев. Россия — это страна еще и Чаадаева, Достоевского, Вл. Соловьева. Русская интеллигенция должна осознать всю меру ответственности перед своим народом, своей

* Бердяев Н. А. Самосознание. М., 1990. С. 117.

** Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 19. С. 168.

страной. Она должна сделать выбор — между жизнью и смертью, между духовным просветлением и самоубийством (физическим и моральным).

Но с каким бы пафосом ни провозглашали Бердяев и его единомышленники примат общечеловеческих ценностей над соблазнами и искушениями ближайшей минуты, будучи реалистами, они понимали, что их голос вряд ли будет услышан в массах, жаждущих немедленного равенства и перераспределения земных благ. Уже в начале века Бердяев предсказывал победу именно большевикам — прямым наследникам не только Желябова и Перовской, но и Пугачева и Разина. Но в отличие от прошлых веков, когда массовые движения были стихийны, в XX веке массовое, стихийное сознание «соприкоснулось» с сознанием интеллигентским, теоретическим, каковым в то время выступил марксизм, вышедший «из берегов» теории в непосредственную практику идеологической и социально-политической жизни. Такое сложное духовно-психическое образование обладало огромной взрывной силой, хотя сам марксизм был изменен почти до неузнаваемости: из науки он превратился в . . . религию! Массам предлагалось в него просто верить .

Такую же точку зрения на марксизм (и на самого его основоположника — К. Маркса) высказывал и Булгаков, опубликовавший в 1906 г. статью с весьма характерным названием: «Карл Маркс как религиозный тип». Уважая и ценя стремление Маркса к защите обездоленных в классово-антагонистическом обществе, перестроить само общество на началах равенства, справедливости и свободы, Булгаков не закрывает, однако, глаза и на «теневую сторону Марксова духа» — человекобожие, т. е. низвержение святынь, высших идеалов и ценностей для того, чтобы на их место поставить «самого себя»*.

В теоретическом отношении критика марксизма его бывшими сторонниками интересна и поучительна тем, что это есть критика философских идей как бы «изнутри» самих этих идей, т. е. их самокритика .

* Булгаков С. Н. Героизм и подвижничество. М., 1992. С. 105.

Глава 6. Философия в Советской России

§ 1. Общая характеристика

История философии XX века включает в себя такой большой и пока мало исследованный период, как философия советской эпохи. В течение более чем шестидесяти лет огромная страна Советский Союз, занимавшая одну шестую часть земной суши, не только жила, воевала, трудилась, ставила на себе величественный и страшный социальный эксперимент, но и философствовала. Нынешние критики нередко утверждают, что в Советском Союзе философии не было, что интеллектуальная жизнь умерла или замерла на долгие десятилетия, и только на столичных кухнях непризнанные гении высказывали друг другу свои прекрасные запретные мысли. Однако это неправда, и на самом деле все было гораздо сложнее и драматичней.

После того как советскую землю покинул печальный «философский пароход», увозящий в вынужденную эмиграцию целую плеяду талантливых философов-идеалистов, не согласных с идеологической доктриной большевистской партии, философская жизнь не прекратилась. Ей и ее носителям-философам, старым и молодым, уже живущим и только рождающимся в мир, предстояло пройти через многие испытания, работать в жестких политических тисках, жертвовать свободой самовыражения, комфортом, а порой и жизнью, и все-таки философствовать. Все не могли стать диссидентами, а многие вполне искренне были убеждены в философской правоте марксизма и

вели свой поиск на его достаточно обширной интеллектуальной территории.

Жизнь диктовала свои суровые условия, мысль должна была выживать в тех обстоятельствах, которые есть, и она выживала, то деформируясь, изгибаясь и приспосабливаясь, то распрямляясь и идя в бурный рост, когда внешний пресс ослабевал. Давайте очень коротко, насколько позволяют страницы этого учебника, рассмотрим, через какие основные этапы прошла философия в СССР и какие темы, проблемы, сюжеты она затрагивала.

Первый этап можно условно датировать 1922—1930 гг. Это время, когда идеологические тиски уже были, но еще не сжались, и в рамках материалистических представлений оставалось место для дискуссий и споров. Основной настрой этого времени задает вышедшая в марте 1922 года работа В. И. Ленина «О значении воинствующего материализма». Названная впоследствии философским завещанием Ленина, эта статья призывает разоблачать и преследовать всех идеалистов — «дипломированных лакеев поповщины», руководствоваться воинствующим атеизмом, крепить союз с представителями передового естествознания и систематически изучать гегелевскую диалектику с материалистических позиций. Поскольку идейно-философские вехи обозначены четко и предназначены для всех, в обществе стремительно формируется стиль мышления, характерный для всякой страны, опирающийся в идеологии на совокупность догм, будь то догмы православные, мусульманские или большевистские: запретного не преступать! Отныне на многие годы советская философия может работать только в диалектико-материалистической парадигме, всякое отклонение от которой считается ересью со всеми вытекающими последствиями. Но внутри принятой за эталон системы представлений еще допустимы расхождения (догматики любой веры всегда спорят между собой о том, как правильной понимать догмы!).

Итак, в 20-е гг. в философской жизни происходят многочисленные и бурные дискуссии. Одна из них посвящена соотношению в жизни человека и общества биологических и социальных факторов. Ряд авторов рассматривают психическую жизнь как проявление чисто биологического уровня. В. М. Бехтерев создает «коллективную рефлексологию», которую другие философы трактуют в качестве научного метода социологии.

Возникают зоосоциология и фитосоциология, ведется поиск единых «социальных механизмов» всего живого. Из среды биологизаторов выделяются «философские нигилисты», пытающиеся объединить естествознание с классовым подходом, они утверждают, что надо избавиться от философии как служанки эксплуататорских классов, психика и мировоззрение — это выдумка эксплуататоров, и на место психологии должна прийти физиология. Нигилисты получили резкую отповедь со стороны философствующих историков культуры.

Другая дискуссия разворачивается вокруг марксистского понятия базиса. Третья ведется вокруг представлений об азиатском способе производства. На фоне теоретических баталий тех лет особо выделяется неординарная фигура Александра Богданова — врача, писателя, философа-позитивиста, старого оппонента В. И. Ленина по ряду теоретических и практических вопросов. Богданов вместе с Н. И. Бухариным получил наименование «механиста», так как опирался в своих трудах не на идею диалектического противоречивого развития, а на идею организации, предполагающей сохранение в обществе равновесия. А. Богданов создал организационную науку «тектологию», которая предвосхитила основные идеи современной теории систем. Он считал тектологию фундаментом пролетарской культуры, и полагал, что пролетариат не должен браться за изменения в обществе, пока не овладеет в совершенстве этой наукой. Богданов был одним из основателей и теоретиков пролеткульты и считал, что главная роль искусства в обществе — сплачивать пролетарские массы для борьбы и труда.

Тогда же, в 20-е гг., в России работают такие ставшие впоследствии знаменитыми авторами, как Михаил Бахтин (его работа «К философии поступка» была написана в 1921 г.), Алексей Федорович Лосев (с 1927 по 1930 г. им написано восемь томов произведений), Густав Густавович Шпет, Лев Семенович Выготский, создавший культурно-историческую теорию развития психики, и другие.

1930 г. — начало политического, идеологического ожесточения режима и развернутых репрессий против всякой попытки самостоятельного решения. До 1929 г. ведущую роль в философской жизни страны играла группа исследователей, возглавляемая А. М. Дебориным (1881—1963) и сложившаяся вокруг журнала «Под знаменем марксизма». Это были ученые и

партийные деятели, принимавшие активное участие в революционных и послереволюционных событиях, совмещавшие руководящую работу с изысканиями в сфере философии. А. М. Деборин активно следовал заветам Ленина: создавал «Общество воинствующих материалистов-диалектиков», участвовал в издании «Библиотеки материализма» и «Библиотеки атеизма», боролся с механистами Богдановым и Бухариным. Однако после того как в 1929 г. Деборин был избран академиком (так же, как и Н. Бухарин), на него и его группу обрушивается гнев Сталина.

Сталин заявил, что необходимо разворошить весь философский хлам, написанный деборинской группой, и приклеил ей ярлык «меньшевиствующий идеализм». От Деборина потребовали публично разгромить своих учеников на собрании Института красной профессуры и назвать их врагами народа. Деборин отказался. Вскоре на посту редактора журнала его сменяет М. Б. Митин, который уже в 1936 г. в одной из своих работ называет деборинцев «бандой» и «прямой агентурой троцкизма». Все ученики и соратники Деборина были арестованы и уничтожены.

С этого момента в советской философии на долгие годы утверждается один авторитет — Сталин. В 1938 г. выходит «Краткий курс истории ВКП(б)», где содержится написанный им философский раздел, ставший непререкаемым каноном для всех, работающих в философии. С каждым годом все более нарастает догматизация философского знания, душится всякое живое движение мысли. И тем не менее даже во второй половине 30-х гг. создаются философские труды, хотя ни один из них в тот период не мог стать достоянием читающей публики. Михаил Бахтин пишет работы «Формы времени и хронотопа в романе» и «Рабле в истории реализма». Кета Романович Мегрелидзе создает книгу «Основные проблемы социологии мышления», на которой впоследствии учились философскому раздумью целые поколения советских философов. Напряженно работает над темой ноосферы Владимир Иванович Вернадский. Его «Размышления натуралиста» задумывались и писались именно в это время, хотя увидели свет только в 1975 г. К началу 40-х годов в полной мере складываются философские идеи крупнейших психологов С. Л. Рубинштейна и А. Н. Леонтьева, связанные с применением в психологии принципа деятель-

ности, развивается теория установки Д. Н. Узнадзе. Пытливая мысль продолжает работать, хотя это становится все труднее.

Второй этап в истории советской философии — 1930—1953 г. Он печален и бесславен. Хотя в это время возникает целый ряд формальных философских структур: на базе МГУ и ЛГУ создаются философские факультеты, с 1947 г. начинает выходить существующий поныне журнал «Вопросы философии». Тем не менее, это время теоретического упадка, вынужденного участия многих людей в политических кампаниях по травле то одного, то другого автора или целых изданий. Так разгрому и гонениям был подвергнут третий том «Истории философии», написанный авторским коллективом под редакцией Г. Александрова, Б. Быховского, М. Митина и П. Юдина. Авторам инкриминировалось слишком большое уважение к идеалистической диалектике Гегеля, что затушевывает отличие от нее материалистической диалектики и пролетарского мировоззрения. Главные обвинения, звучащие в идеологических кампаниях, — недостаточно определенное проведение классового подхода. Ни одна из работ того периода не выдержала испытания временем.

Третий этап существования философии в СССР длился с момента смерти Сталина до конца 80-х г. Разумеется, в нем были свои более мелкие периоды. Явное оживление философской мысли начинается примерно с 60-х г., хотя предшествующие семь лет тоже имели значение. С 1956 г. философию преподают как самостоятельный предмет не только в гуманитарных вузах и университетах. В 1958 г. возникает еще один журнал «Философские науки», погибший впоследствии в начале 90-х годов в результате коммерциализации интеллектуальной жизни, а ныне вновь возрожденный, хотя и в значительно меньших масштабах. С конца 50-х гг. советские философы начинают принимать участие в международных философских конгрессах.

Итак, предпримем попытку взглянуть из середины 90-х гг. на интеллектуальный процесс, который шел в нашей тогда еще большой и единой стране на протяжении четверти века. Выявим главные линии, главные темы работы советских философов, освобожденных «хрущевской оттепелью» от жестокого прессинга догматизированного марксизма-ленинизма.

Прежде всего философы обнаружили, что кроме марксиз-

ма-ленинизма в его сталинском проявлении есть еще и сам Маркс, которого можно и нужно читать. С начала 60-х гг. одна за другой выходят книги, посвященные раскрепощенному творчеству прочтению классиков. Это работы М. М. Розенталя, Э. В. Ильенкова, Л. А. Маньковского, Б. М. Кедрова, Н. И. Лапина, В. В. Кешелавы, В. А. Вазюлина. Рассматривается проблема соотношения идей раннего и позднего Маркса, анализируется внутренняя логика и диалектика «Капитала», изучаются гуманистические аспекты «Экономическо-философских рукописей 1844 г.».

Новое свободное чтение классиков дает толчок развитию диалектической логики. По всей стране возникают группы «диалектиков», единых в своих взглядах на то, что диалектическая логика — сердце марксизма и здесь не существует национальных различий: диалектические школы мы находим в Москве (Э. В. Ильенков, Г. С. Багичев, В. С. Библер), в Казахстане (Ж. М. Абдильдин), в Азербайджане (З. М. Оруджев), в Ростове-на-Дону (А. М. Минасян), на Украине (В. А. Босенко). С начала 70-х гг. выходит целый сериал исследований, посвященных диалектике и ее роли в общественной жизни, это многотомные издания, в которых диалектика анализируется как объективный процесс и метод познания.

Наряду с диалектикой и в то же время активно используя ее формируется отечественная *методология науки*. Работы В. А. Штоффа, В. С. Швырева, Е. А. Мамчур, Е. Я. Режабека, В. С. Степина, А. И. Ракитова являются важной составной наследия прошедших десятилетий. Большим успехом у специалистов пользовались книги Э. Г. Юдина «Системный подход и принцип деятельности» (М., 1978) и В. П. Кузьмина «Принцип системности в теории и методологии К. Маркса» (М., 1980). Обе эти работы стремились соединить системные представления и диалектику, показать, что системный подход не должен как прежде носить клеймо «буржуазного» и является важным научным методом.

Как можно заметить, философы продолжали работать в марксистской парадигме. Она, с одной стороны, сковывала, а с другой — задавала четкие теоретические «правила игры», расставание с которыми в наши дни повлекло за собой немалую мировоззренческую растерянность и эклектическое смешение методологических установок. Впрочем, на Западе это смешение про-

изошло давно, еще во второй половине прошлого века, однако до поры до времени пестрый мир западной философии был для нас почти закрыт, и знакомство с ним происходило лишь благодаря теоретическим работам авторов, которые под видом суровой марксистской критики (а без критики писать было нельзя) все-таки рассказывали советскому читателю, над чем в течение полутора последних веков работают коллеги за рубежом.

Работы Н. С. Автономовой, Ю. К. Мельвиля, Н. П. Мотрошиловой, Т. А. Кузминой, П. П. Гайденко, В. М. Лейбина, А. С. Богомолова, И. С. Нарского, К. Н. Любутина, В. Н. Кузнецова, Б. Э. Быховского, А. В. Михайлова и многих других помогали советскому читателю хоть как-то прикоснуться к западной философской культуре.

Огромное место в отечественной философии прошлых лет занимали *проблемы гносеологии и теории сознания*. Здесь прежде всего необходимо назвать Павла Васильевича Копнина — блестящего ученого и организатора науки. Книги Копнина, посвященные гносеологическим и логическим основам науки, его работы по теории познания, написанные ясно и четко, и сегодня не утратили своего значения. Рядом с Копниным стоят имена В. А. Лекторского, А. М. Коршунова, В. С. Швырева, целый ряд интересных украинских исследователей, занимающихся проблемой культурных контекстов познания: С. Б. Крымский, В. Г. Табачковский, М. В. Попович и др.

В 70-е гг. активно обсуждается *проблема сознания*. Выходят нашумевшие книги А. Г. Спиркина (автора популярного учебника по философии) «Сознание и самосознание» и В. П. Тугаринова «Философия сознания. Современные вопросы». В. П. Тугаринов ставит в своей работе не характерную для марксистских представлений проблему онтологии сознания. Тогда же начинается идти многолетняя и бурная *дискуссия об идеальном*, вовлекшая в себя многих авторов. Главными фигурами в этой дискуссии являются Эвальд Васильевич Ильенков — один из самых блестящих философов, порожденных идеологической «оттепелью», и Давид Израилевич Дубровский, работающий на грани философии и психофизиологии. С точки зрения Ильенкова, сознание — исключительно социальное образование, а любые способности и таланты могут быть развиты обществом у любого человека; идеальное — объективная реальность в рамках общества, это схема предметной деятельности, форма вещи,

существующая лишь в действиях человека. Для Дубровского сознание тесно связано с психофизиологией людей, и человек появляется на свет, уже обладая определенными закодированными в нем задатками, которые потом разовьются в способности. Идеальное Дубровский считает субъективной реальностью, оно не существует вне психики человека и обладает сложной многомерной структурой, которая может быть описана в терминах теории информации.

Дебаты об идеальном велись не только в философских журналах и на научных конференциях, они продолжались в студенческих аудиториях и дружеских беседах. Какое-то время вся интересующаяся философией публика была поделена на «ильенковцев» и «дубровцев». Дискуссия пережила Э. В. Ильенкова и продолжилась после его смерти. Тема сознания поднималась и с разных сторон обсуждалась такими авторами, как Ф. Михайлов, В. Библер, М. Мамардашвили и др. Советская философия 60-х и 70-х гг. — это философия, активно обсуждающая прежде запретную *тему ценностей*. Тон задают здесь «Лекции по марксистско-ленинской эстетике» М. С. Кагана, утверждающие право на существование и применение аксиологического подхода к сознанию. Проблемными, спорными явились работы О. Г. Дробницкого. О ценностных формах сознания пишут Б. Т. Григорьян, Т. А. Кузьмина, Ю. Н. Давыдов, В. Г. Федотова, украинские авторы В. П. Иванов, В. И. Шинкарук, А. И. Яценко, в Грузии темой ценностей занимается Н. З. Чавчавадзе.

Можно сказать, что на достаточно долгий отрезок времени в центр философских интересов выдвигается комплекс взаимосвязанных проблем «деятельность-культура-человек». Проблеме деятельности и практики были посвящены труды А. П. Огурцова, Б. А. Вороновича, М. С. Кагана, А. М. Гендина, К. Н. Трубникова, А. И. Яценко, известного психолога А. Н. Леонтьева.

Тема культуры, как и тема идеального, постоянно вызывала большие разногласия и дискуссии в философской среде. Сформировались противоположные точки зрения, между сторонниками которых шли письменные и устные дебаты. Одна «деятельностная» или технологическая позиция отставалась Э. С. Маркаряном, В. Е. Давидовичем и Ю. А. Ждановым, другая, «нормативно-ценностная» — В. М. Межуевым, Л. Н. Кога-

ном и Н. С. Злобиным. Впрочем, острая полемика не мешала оппонентам оставаться друзьями и совместно искать в споре истину.

Однако философская культурология не замыкалась на дискуссиях вокруг характера культуры. Московско-тартуской семиотической школой развивался свой особый подход, при котором культура выступает как язык. Эту школу возглавлял неординарный интересный исследователь, философ, лингвист, литературовед Юрий Михайлович Лотман. В Ростове-на-Дону вели культурологические исследования М. К. Петров, в большинстве своем они увидели свет только после его смерти. Активно работали авторы-культурологи, обладающие одинаковой фамилией, но различной сферой интересов: А. Л. Гуревич дал нам блестящий анализ массовой средневековой культуры, в то время как П. С. Гуревич освещал и анализировал современную массовую культуру и сознание.

Наши философы уже четверть века назад стали изучать *тему человека*. Здесь были свои ограничения, которые диктовались идеологическими официальными установками, например, экзистенциальные проблемы обсуждать не разрешалось, и все-таки человек не остался без внимания. Первой ласточкой в этом отношении была еще в 1964 г. работа Марии Петросян «Гуманизм». Затем пошли работы А. Г. Мысливченко, Б. Т. Григоряна, С. С. Батенина, В. Е. Давидовича, К. А. Абулхановой-Славской, Ю. Н. Давыдова, И. В. Бычко. В них обсуждались темы сущности человека, его свободы, истории, диалектики его жизни, ставились вопросы философской познаваемости человека и единства человечества. Нельзя не упомянуть богатое творчество И. С. Кона, постоянно работающего на грани философии и психологии и раньше других коснувшегося проблем возраста, пола, самоидентификации человека в обществе.

Немалое место в обсуждениях прошлых лет занимали темы, *связанные со спецификой философского знания*. Философия определялась, кто она: наука или не наука, выяснялось, как она соотносится с другими видами сознания. Немалую роль здесь сыграли работы академика Т. И. Ойзермана, таких авторов, как П. В. Алексеев, В. Н. Сагатовский и др.

Не стоит забывать и тех, кто в ситуации существенных ограничений пытался *осмыслить социальную жизнь*, строил раз-

ные интерпретации марксистских положений, стремясь сделать предписанную схему как можно более гибкой, позволяющей вмещать и охватывать те феномены, о которых специально не задумывались классики марксизма. Это В. Ж. Келле и М. Л. Ковальзон, Ю. К. Плетников, В. С. Барулин, А. К. Уледов, В. М. Межуев.

Ныне уже не в СССР, а в России философы продолжают работать, думать, творить. Освободившись от жестких рамок официального марксизма, мы ищем новых путей в теории, нового понимания, открываем для себя и для читателей прежде неведомые пласты бытия, переживания, мышления. Думається, эта книга — тоже один из путей такого поиска.

§ 2. В. И. Вернадский

Подводя в конце жизни итоги своему 60-летнему пути в науке и философии, **Владимир Иванович Вернадский** (1863—1945) писал, что все его поиски и все раздумья были сосредоточены вокруг одной великой проблемы: тайны живого вещества, роли его на Земле и в космосе. Это величайшая проблема естествознания и философии. Она затрагивает глубинные интересы человека, который сам является частью живого и даже бессознательно переживает свою глубинную связь с живой и неживой природой в целом.

Вместе с тем в историю науки В. И. Вернадский вошел как ученый-универсал: почвовед и кристаллограф, минералог и петрограф, геолог и биолог, как основоположник новых синтетических дисциплин: геохимии и биогеохимии, как создатель обобщающих концепций — учения о биосфере и ноосфере. Широта идей и взглядов ученого почти не имеет аналогов в XX веке, для которого, напротив, более характерна все более и более дробная дифференциация, специализация в работе естествоиспытателей, их замкнутость вокруг частных проблем той или иной отрасли науки. У Вернадского широта и глубина научного охвата мира (включая в него и человека) диалектически предполагают и дополняют друг друга. Так, прикладная, казалось бы, отрасль знания — почвоведение (им Вернадский занялся еще в молодые годы под руководством своего учителя В. В. Докучаева) — в глазах будущего автора «Биосферы» имеет широкое, общенаучное значение: почва есть уникальная связь живого и

неживого, Земли и Космоса, в ней идут непрерывные химические реакции, атомные перемещения (миграции), образуются минералы — все это поддерживает существование жизни на планете. От почвоведения мысль исследователя обращается к минералогии («История минералов земной коры»). И уже от минералогии — к геохимии, науке о законах атомной миграции в земной коре и околопланетном пространстве.

Геохимия изучает миграцию химических элементов в земной коре и в космосе. Ее продолжение — биогеохимия — включает в рассмотрение атомных маршрутов живое вещество (совокупность живых организмов — от простейших до самых развитых). Геохимические и биогеохимические исследования показали, что на пути миграционных циклов атомов и изотопов обязательно встает область живого. Это открытие — исключительно важного значения, так как оно указывает на *неслучайность* жизни в космосе. По отношению к неживой природе живое вещество ничтожно мало (по весу и объему). Но по геохимической функции — по функции материально-энергетического воздействия на природные объекты оно ни с чем не сравнимо. Благодаря живому веществу энергия космоса не рассеивается, не исчезает в мировом пространстве, а концентрируется и преобразуется в силу, придающую нашей области вселенной черты упорядочности, организованности.

Осознание роли живого вещества как глубочайшего и могущественного проявления сил космоса придает науке XX века (и здесь огромна заслуга русского ученого) существенно иной характер, чем тот, который характеризовал классическое (ньютонианско-галилеевское) естествознание XVII—XIX веков. Современная наука скорее возвращает нас к мирозерцанию античности, идеям ранне-греческой философии о живом космосе. Но жизнь — это и разумная жизнь. Разум (ум) — это тоже явление космоса, о чем догадывались древние философы (Анаксагор).

Современная наука, считает Вернадский, открывает нам три фундаментальных проявления реальности: атом, космос и живое вещество. В человеческую мысль и в человеческую культуру они вошли 2, 5 тысячи лет назад — как на Западе, так и на Востоке. Но древние идеи в XX веке получили вновь подтверждение и развитие — теперь уже не интуитивно-умозрительное, а эмпирическое и строго математическое.

В ходе геологического времени глубина и интенсивность воздействия живого вещества на среду обитания, на всю неорганическую природу постоянно возрастает. Биологическая эволюция идет в сторону увеличения биогеохимической миграции атомов — а это значит, что возрастает геохимическая энергия жизни, а вместе с ней возрастает доля космической (солнечной) энергии, идущей на геохимическую перестройку планеты. Благодаря этому биосфера (планетная оболочка, охваченная жизнью) является сложнейшей самоорганизованной системой, со своими специфическими чертами пространства-времени. Динамическое равновесие в биосфере поддерживается миллиарды лет, жизнь геологически вечна.

В понятие живого вещества — в самом широком смысле слова — входит и человек. Человек — самая большая геологическая сила, а в геохимическом смысле — сила универсальная; технология человеческой деятельности и культуры охватывает практически всю менделеевскую таблицу. Мощнейшим орудием человеческой деятельности на зрелых этапах ее истории является наука — («планетное явление, по выражению Вернадского).

Наука и демократия — два решающих фактора перехода биосферы в ее высшее состояние — ноосферу (сферу разума), когда деятельность человека носит уже не стихийный, а глубоко осознанный и организованный характер, разумно перестраивая природные процессы в нужном человеку направлении. История науки поэтому есть история подготовки и становления ноосферы.

От других форм духа наука отличается однозначностью, строгой обязательностью своих положений и выводов, что не отменяет права ученых на поиск, гипотезу, предположение. Но аподиктическое ядро научного знания (эмпирические обобщения и математический аппарат) уже не зависит ни от каких идеологических (религиозных, философских) «привесов». Напротив, все вненаучные формы знания должны признать приоритет науки и считаться с ним. В 30-е годы, когда государственная монополия на идеологию и мировоззрение не оставляла, казалось бы, никакой возможности для своемыслия, Вернадский публично (в полемике с А. М. Дебориным) причислял себя к «философским скептикам», отвергающим примат над наукой

любой философии (читай: марксистской, диалектико-материалистической — тоже).

Вместе с тем Вернадский был глубоким знатоком истории мировой философии — от древней до современной. Без философии, считал он, невозможна сколько-нибудь плодотворная, значительная работа ученого. Именно философия, где должны свободно конкурировать различные идеи и теории, создает, творит интеллектуальный климат, прививает любовь к мышлению, что так необходимо ученому.

Вернадский не был отвлеченным мыслителем. Он был активным общественным деятелем, глубоко переживал трагедию культуры, трагедию своего народа и своей страны — революции, гражданскую и Отечественную войны. Оппозиция царизму еще в предреволюционные годы привела его в ряды Конституционно-демократической партии, членом ЦК которой он оставался до января 1919 года, до выхода из рядов партии в связи со своим избранием Президентом Украинской Академии наук (ученый считал, что эта должность несовместима с партийными пристрастиями любого направления). В 30—40-е годы, как свидетельствует переписка ученого (хранящаяся в Архиве РАН), Вернадский, активно поддерживая устремление советского государства к научно-техническому прогрессу (и сам во многом способствуя этому своими научными трудами), не принимал и не мог принять практики тотального террора и тотального принуждения, на чем строился «социализм» на его родине.

Но главную опасность для человечества ученый видел в фашизме (гитлеровском нацизме). Однако даже в самые тяжелые годы войны, когда фашистские армии стояли у стен Москвы и у окраин Сталинграда, Вернадский непоколебимо верил, что война закончится полным поражением тех сил, которые противопоставили себя глубинным и неодолимым тенденциям перехода биосферы в ноосферу, т. е. победой разума над безумием и жестокостью слепой стихии.

Вернадский был одним из первых ученых (в России и на Западе), кто предвидел атомную эпоху — обретение человеком колоссальной силы, таящейся в атоме. Сумеет ли человек употребить эту силу во благо себе? Или она будет употреблена во зло, на гибель человечества? В XX веке невиданно возросла ответственность ученых перед своим и грядущими поколениями.

Библиография трудов В. И. Вернадского огромна. Его специальные труды переведены на многие языки мира. Философские и социальные идеи ученого обобщены в книгах: «Научная мысль как планетное явление» (1937—1938) и «Химическое строение биосферы Земли и ее окружения» (1940—1944). Обе книги увидели свет уже после смерти их автора.

§ 3. Г. Г. Шпет

Судьба **Густава Густавовича Шпета** (1879—1940) трагична, как и судьбы многих других выдающихся мыслителей, ученых и художников России первой половины XX века. Родной город философа — Киев (родной город и Н. А. Бердяева, и С. Н. Булгакова). По окончании Киевского университета (историко-филологического факультета) молодой ученый переехал в Москву, начав преподавательскую деятельность в Московском университете и на Женских курсах. Шпет жил и работал в Англии и Германии, защитил диссертацию у Гуссерля, идеи которого оказали неизгладимое влияние на русского ученого. После революции Шпет избирался действительным членом и вице-президентом Государственной академии художественных наук (ГАХН). Но с конца 20-х годов новатор-философ попадает под пристальное идеологическое подозрение, его работы запрещаются к печати, лишается возможности он вести и полноценную педагогическую работу. Некоторое время ему еще удается работать в качестве переводчика философской и художественной литературы (Шпет практически владел всеми европейскими языками). Но в 1940 году философ был арестован и умер в лагере.

За десять с небольшим лет (1914—1927) Шпет опубликовал ряд крупных и глубоких исследований: «Явление и смысл» (1914), «Сознание и его собственник» (1916), «История как проблема логики» (1918), «Очерк развития русской философии» (1922), «Введение в эстетическую психологию» (1927), «Эстетические фрагменты» (1922—1923).

На многообразии явлений духовной, культурной жизни Шпет смотрит глазами феноменолога: для него данный нам мир складывается из «явлений» и входимых в них «смыслов». Только таким образом (через феноменологическую редукцию) в «глубине явлений» открывается нам мир «идей» или «эйдосов». Вслед

за Гуссерлем Шпет утверждает «единство вещи», как оно дано в опыте, и отвергает саму мысль о возможности дуализма мира явлений и мира «вещей в себе». На этом основании традиционная «метафизика», категория внеопытного «Абсолюта» философом отвергается. На этом же основании сложился достаточно ироничный взгляд Шпета на христианство, презрение его по сути ко всякой религии.

Из всех философов феноменологического направления Шпет первым обратился к проблемам истории, поставив их даже в центр своего внимания. Феноменологические идеи Шпет дополняет идеями герменевтики: историческая наука есть наука истолкования.

Концепция Шпета может быть названа герменевтической феноменологией. Выбор этого термина требует пояснения. Основной герменевтический труд Шпета «Герменевтика и ее проблемы» был закончен в 1918 году. В это время под герменевтикой обычно понимали искусство постижения смысла текста. Причем, искусство было весьма специфично. Оно представляло собой прежде всего совокупность психологических приемов «проникновения» во внутренний мир автора текста, эмпатию, вчувствование, сопереживание, вживание в историко-культурный мир, творческий арсенал автора. Так понимаемая герменевтика была психологически нагруженным методом исследования.

Основные устремления Шпета связаны с идеей соединения герменевтики и феноменологии. Искусство постижения смысла текста (герменевтика) должно неизбежно включать в себя семиотические методы ввиду знаково-символической природы языка, логические и феноменологические приемы. Они направлены на постижение (изучение, исследование, не «охватывание», не «вчувствование») объективного, внутреннего смысла текста. Все остальные моменты смысловой структуры текста, навеянные психологическими особенностями автора текста, историческими и социальными условиями, являются внешними факторами, они своеобразно влияют на смысл текста под общим названием «условий понимания», постижение которых обеспечивается историческим методом.

В начале XX века, с возникновением семиотики, современной логики, семантики, феноменологии, была преобразована и герменевтика, в которой психологические приемы стали играть

свою четко определенную роль в системе методологических средств, обслуживая внешние моменты понимания смысла текстов.

Сам же автор «Герменевтики и ее проблем» термина «герменевтическая феноменология» не принял, но логика развития его идей шла как раз в этом направлении. Именно феноменология должна быть обогащена новыми герменевтическими приемами постижения смысла. С другой стороны, следует отметить, что герменевтика освежает свое содержание за счет феноменологической, семиотической и логико-семантической экспликация понятия «смысл текста», за счет методологической рефлексии над всем полем гуманитарных наук и выхода в философские сферы. Синтез двух методов взаимовыгоден.

Шпет четко уловил движение герменевтической проблематики к преобразованию в новое философское направление со своей особой логикой, с собственными приемами исследования. Это философское направление, по его мнению, адекватно соответствует природе философии, а философское знание приобретает значимость «строгой науки», а по своей форме функционирует аналогично «строгой науке». Что же обеспечивает такое сходство? Использование в философии теоретических рассуждений — вот признак, по которому можно судить о близости философии и науки.

Разрабатывая различные аспекты термина «теория». Шпет не принимал философский сциентизм Канта, суть которого заключалась в том, что единственным образцом для всего научного знания признается математическое естествознание со всеми вытекающими отсюда последствиями. Шпет считает, что необходимо вернуться к положительной философии, ее задачам, предмету, необходимо восстановить прерванную традицию и утраченный авторитет философии и гуманитарных наук. А сделать это следует путем введения в проблематику положительной философии вопроса о месте, сущности и бытии познающего разума. Таким образом будет осуществлен возврат к исконному предмету философии, но уже на новом уровне, критически воспринявшем крупное достижение Канта: «особое, не эмпирическое и не действительное бытие субъекта познания».

До 1914 года (до публикации работы «Явление и смысл») философ полагал, что создание подлинной положительной философии фактически уже осуществлено Э. Гуссерлем. Сле-

дует лишь несколько «подправить» его феноменологию, и мы получим «основную науку философии», которая является базисной как для философии в целом, так и для всех частных наук. Но уже в процессе написания книги «Явление и смысл» у ее автора закрадывается сомнение в безупречности методологической техники феноменологии, в абсолютней ясности всех приемов исследования. И эти сомнения связаны с проблемами постижения смысла, со структурой понимающей деятельности, которая не зависела бы от психологических особенностей познающего субъекта. Поэтому он предпринимает систематическое исследование проблем герменевтики с целью выведения ее проблематики на философский уровень указанного пробела в аппарате феноменологии.

Синтез герменевтики и феноменологии — в формуле: «понимание есть постижение смысла. Принципиальным анализом понимания занимается герменевтика. Она отвечает на вопрос: «Как возможно понимание»? Принципиальным анализом смысла и методов его постижения занимается феноменология. В герменевтике понятие «смысл» обычно не определяется. Смысл дан (явлен, существует) как нечто внешнее. Это — идеальное бытие, эйдетический мир, на который направлен герменевтический интерес. Основное понятие герменевтики считалось либо интуитивно ясным, либо заимствовалось из других областей. В феноменологии аналогичная картина была относительно понятия «понимание». Поэтому синтез герменевтики и феноменологии был теоретически предопределен, обе дисциплины должны были взаимно дополнять друг друга.

Понимание как познавательный акт структурно состоит из познающего разума и объекта понимающей деятельности, который может быть назван текстом. «Текст» в этом случае предполагает очень широкое толкование. Это не только письменный источник. Тексты — это знаково-символические информационные системы произвольной природы, они являются результатами познавательно-созидательной деятельности живых существ. Текст есть порождение языка и определенного стиля мышления, которые суть объективные, природные свойства, преломленные в созидательной деятельности творца текста.

Для проблемы понимания в герменевтике важно, что язык имеет независимое, внешнее бытие, оказывает давление на человека, по словам Шпета, это порождается «внешней необ-

ходимостью общения» и «чисто внутренними потребностями человечества, лежащими в самой природе человеческого духа». Язык служит для развития духовного мира человека и несет в себе мировоззренческое начало. Так проблематика языка смыкается с проблематикой сознания и возникает фундаментальное для герменевтики Шпета и для его философии культуры понятие — «языковое сознание».

Поскольку тексты — продукты человеческой деятельности, на которых запечатлено влияние языкового сознания, постольку понимание текстов должно опираться на принципиальный анализ языкового сознания. Последнее, в конечном итоге, согласно Шпету, выступает как «всеобщее единство сознания», оно есть, таким образом, не что иное, как «единство культурного сознания».

Далее для решения проблемы понимания существенно выполнение двух условий: 1) должна быть раскрыта историческая природа текста; 2) вскрыта суть процесса понимания и интерпретации.

В дошпетовской герменевтике раскрытие исторической природы текста относилось к центральному ядру герменевтического метода, являясь главным содержательным моментом понимания. Шпет выводит всю проблематику, связанную с психологическим, историко-культурным контекстами, за рамки процесса понимания, помещая ее в условия понимающей деятельности. Понимание и интерпретация поэтому и требуют определения тех специфических обстоятельств, при которых употреблялось писателем подлежащее пониманию слово. Это было оправдано феноменологической структурой слова. За скобки выносилось все, что не имеет отношения к смыслу слова, к его идее. Эйдетические моменты структуры слова понимаются (только здесь имеет место собственное понимание), интеллектуально со-смыслятся.

Но в структуре слова имеются также моменты, сопровождающие смысл, сопутствующие ему, окружающие, как некий фон, центральное ядро — смысл — структуры слова. В основе их восприятия лежит «симпатическое понимание», которое Шпет называет «пониманием в основе своей без понимания», так как периферийные моменты структуры слова нужно не со-мыслить, а со-чувствовать, переживать симпатически. Если и употребляют термин «понимание» по отношению к психологическим

актам, то это является данью старой традиции. «Культурное явление», как выражение смысла, объективно, но в нем же, в этом выражении, есть сознательное или бессознательное отношение к этому «смыслу», оно именно — объект психологии. Не смысл, не значение, а со-значение, сопровождающее осуществление исторического; субъективные реакции переживания отношения к нему — предмет психологии.

Герменевтика, с точки зрения Шпета, не должна являться простым собранием практических правил и советов, как следует осуществлять толкование текстов, а должна быть научным развитием законов понимания. Философской задачей герменевтики должен стать анализ самого акта понимания. Цель герменевтического метода — понимание смысла текста в его социокультурном контексте. Область смысла — это область особого бытия, «добраться» до которого позволяет аппарат феноменологии.

§ 4. А. Ф. Лосев

Алексей Федорович Лосев (1893—1988) — последний философ и филолог-классик Серебряного века русской культуры. Творческий путь его охватывает более 70 лет — с 1915 года и до конца жизни. Круг интересов, область фундаментальных исследований ученого исключительно широки: философия, история и теория культуры, эстетика, логика, языкознание, мифология, музыка, математика.

В творческой судьбе Лосева — два особенно плодоносных пика: годы молодости (1923—1930 гг.) и поздние годы (1953—1988). Между ними — вынужденное молчание: арест, заключение, «отлучение» от философии (ученому разрешили преподавательскую деятельность, но только как филологу).

За несколько лет (во второй половине 20-х годов) из-под пера Лосева, одна за одной, выходят книги: «Античный космос и современная наука», «Музыка как предмет логики», «Философия имени», «Диалектика художественной формы», «Диалектика числа у Плотина», «Критика платонизма у Аристотеля», «Очерки античного символизма и мифологии», «Диалектика мифа». Уже в этот период определяется центр исследовательской мысли ученого: античность как фундамент, колыбель западной и мировой культуры, а в античности — самые притяга-

тельные для него фигуры: Платон, Аристотель, неоплатоники. В античности, в ее способе духовного бытия Лосев открывает еще не осознанную, но глубокую, животворящую диалектику имени, мифа, числа и звука — именно она, показывает в своих работах Лосев, вдохновила в Новое время Шеллинга и Гегеля на их гениальное философское творчество.

Книга «Диалектика мифа» сыграла печальную роль в жизни ее автора, посмеявшего объявить мифом сталинскую идею социализма в одной стране. Эта «крамола» стоила Лосеву нескольких лет северных лагерей и, как следствие заболевания там, потери зрения.

После двадцатилетнего перерыва (до смерти Сталина Лосева не печатали) русский философ, уже будучи пожилым и незрячим, вновь заработал с исключительной интенсивностью. Среди многочисленных трудов, созданных Лосевым в последние десятилетия жизни, — 8-томная «История античной эстетики», «Эстетика Возрождения» и объемная монография о его любимейшем учителе и соотечественнике — Владимире Соловьеве.

«История античной эстетики» есть не что иное, как история античной философии (или даже еще шире — история античной культуры). Но Лосев выбирает такое название для своего гигантского труда не просто в силу внешних обстоятельств (из-за запрета работать в области философии), но и по внутреннему убеждению. Вся античная философия, показывает ученый, эстетична. Прекрасное, гармония, красота — это и антропологические и космологические характеристики античного мира.

Иначе отнесся Лосев к ренессансному типу культуры, осудив его за «человекобожие», т. е. фактически за богоборчество (а следовательно за антихристианство). Лжи человекобожия Лосев, вслед за Вл. Соловьевым, противопоставляет Богочеловечество — идею постепенного, но неуклонного восхождения человечества к идеальному мироустройству, где будут воплощены высшие заветы и заповеди Бога человеку.

В конце жизни Лосев себя, как философ, считал «соловьевцем», т. е. сторонником идей всеединства и цельного знания. Но были, конечно, и другие источники, повлиявшие на формирование философского мирозерцания Лосева. Сам он указывал на имена Бергсона, Гуссерля и Достоевского (хотя ни бергсоцианцем, ни гуссерлианцем себя не признавал). Идея «твор-

ческой эволюции» Бергсона произвела на русского философа глубокое и сильное впечатление тем, что ярко и образно выразила драматизм жизни: ее вечное и неустанное борение с мертвым, враждебным ей космосом и победу над ним. Феноменология Гуссерля — тем, что предложил новый взгляд на феномены сознания, представив их в строгой логической последовательности, свободной от какой-либо психологической случайности (именно в таком ключе построена лосевская «Философия имени»). С Достоевским же Лосева, как и многих других русских мыслителей и художников, сближало и роднило сопереживание с «бедными людьми», загнанными на обочину жизни и брошенными под пресс темных и бездушных сил общества.

Не отрицал Лосев и влияния на собственное мировоззрение философии марксизма (материалистической диалектики), не принимая, однако, социально-политической стороны марксистского учения — насильственной революции, диктатуры и пр. Не принимая «социализм» тоталитарной системы, Лосев верил в социализм гуманный, который должен прийти, сменив собою общество, основанное на индивидуализме. Коллективизм — это цель, к которой движется человечество. Но это будет «такой коллективизм, который не подавляет личность, а помогает ей развиваться, предоставляет ей возможности и стимулы для самораскрытия»*. Индивидуализм, господствовавший в Европе последние пять столетий, сделал свое дело. Наступает новая эпоха, писал незадолго до смерти Лосев, — эпоха подлинного единения людей на основе синтеза великого многообразия социального и духовного опыта наций, народов, цивилизаций.

§ 5. М. М. Бахтин

Бахтин Михаил Михайлович (1895—1975) — русский философ и культуролог, филолог и литературовед, получивший мировую известность. Труды Бахтина «Автор и герой в эстетической деятельности», «Формы времени и хронотопа в романе», «Проблемы поэтики Достоевского», «Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса» и др. переведены на многие языки. В 20-х — 30-х годах Бахтин, как и другие его выдающиеся современники, подвергся репрессиям,

* Лосев А. Ф. Страсть к диалектике. М., 1990. С. 67.

однако во все периоды своей нелегкой жизни он продолжал вести исследовательскую творческую работу. Настоящая известность пришла к М. М. Бахтину только в 60-е — 80-е годы, однако в России до сих пор нет собрания сочинений этого интеллигентного и многогранного автора.

В работе «К философии поступка» (1920—1924 г.) М. М. Бахтин выступает против тотальной теоретизации и рационализации нравственного поведения и за конкретную личностную ответственность.

Даже самая прекрасная по содержанию теоретическая истина недостаточна, чтобы ее суждение было долженствующим для человека. Долженствование невыводимо из абстрактных всеобщих положений, и потому теоретический мир не должен выдавать себя за «мир в целом». Во всех великих системах философии преобладает не абстрактное, а «участное мышление» — мышление единственного, конкретного, открытого события, ответственно поступающего человека. При реальном «участном мышлении» продукт поступка неотделим от самого поступка (как он отделим даже в эстетической деятельности). «Участно мыслить» трудно, потому что современный человек уверен в себе лишь там, где говорит от лица автономного безликого «мира культуры», от лица «логики» и «смысла», но вовсе не уверен, когда имеет дело с самим собою. Однако, рациональность — лишь момент ответственности, логическое стихийно и темно вне ответственного сознания. Реально поступающему человеку все моменты и грани поступка даны не как отвлеченный закон, а как конкретные и целостные. Только изнутри поступка сам ответственно поступающий знает ясный и отчетливый свет, в котором он и ориентируется. Поступку всегда свойствен эмоционально-волевой тон, который приобретается не в контексте культуры, а в контексте живой жизни.

Бахтин говорит, что поступать определенным образом меня заставляет не содержание обязательства, а «моя подпись под ним». Я занимаю единое и единственное место в бытии, и это единственное место влечет мое единственное долженствование. Это факт «не-алиби в бытии». «Не-алиби» не узнается и познается, а утверждается самим индивидом в силу единственности места, которое он занимает. Мое место занимаю только я, и потому поступать для меня нудительно-обязательно, даже если я могу поступать только мыслью. Я отвечаю не за теоретичес-

кий «смысл в себе», а за воплощение смысла, за его утверждение моей жизнью. Расширение нашего мира происходит не через приобщенность к бесконечному теоретическому контексту, а изнутри маленького, но нудительно-действительного мира. Современный кризис — кризис поступка. Теория оторвалась от поступка, а он без нее деградирует. Но теория и мысль — лишь моменты поступка.

В работе «К философии поступка» Бахтин ставит также вопрос о том, как сочетаются миры-события многих индивидуальных «я», центров поступка, какова «правда» каждого участника. Эта тема органично продолжается в его работе «Автор и герой в эстетической деятельности», которая писалась параллельно с «Философией поступка».

В центре внимания Бахтина находятся здесь две крупных проблемы:

1) Проблема специфики художественного эстетического отношения (что может быть объектом эстетического взгляда, а что — не может?);

2) Проблема коммуникации, понимания себя и понимания Другого. При этом Бахтин рассматривает взаимодействие личностей через образы автора и героя. Отсюда возникают вопросы: кто я по отношению к себе — автор или герой сочинительства Других? Могу ли я быть героем собственной жизни, или героями всегда являются Другие?

В работе анализируется восприятие человеком самого себя и восприятие Другого.

Бахтин показывает, что индивид никогда сам себя не видит извне, он не знает даже собственного лица, оттого все автопортреты, написанные с помощью зеркала, так неестественны. Моя наружность переживается мной лишь через взгляд Другого. Именно поэтому человек сам для себя не может быть эстетическим объектом. Эстетичен всегда Другой, видимый нами извне. Наша эстетическая нужда в Другом абсолютна.

Себя мы воспринимаем изнутри и не входим в живописно-пластический мир внешнего, находясь на границе кругозора собственного видения. Только Другой — весь в объекте, его границы очерчены для нас на фоне мира. И поэтому лишь Другой может, в свою очередь, завершить меня до целостности, придать мне форму (отнестись ко мне эстетически) и, стало быть, ограничить меня.

Точно так же со временем. Для себя я бессмертен и бесконечно изменчив, в то время как Другой существует во времени — на моей памяти он может и родиться, и умереть. Другой дан мне под формой вещи, извне, и потому я не вижу в нем той открытости бесконечным переменам, которую естественно ощущаю в самом себе.

Мое единство — смысловое единство (трансцендентность дана в моем духовном опыте), единство Другого — временно-пространственно. Когда я переживаю себя изнутри, я являюсь духом, а дух — внеэстетичен. Только в мире других возможно эстетическое, сюжетное, самоценное движение — движение в прошлом, которое ценно помимо будущего, в котором прощены все обязательства и долги, и все надежды оставлены. Художественный интерес — внесмысловый интерес к принципиально завершенной жизни. Нужно отойти от себя, чтобы освободить героя для свободного сюжетного движения в мире. Таким образом, для Бахтина я сам никогда не могу быть героем своей жизни, ибо я спонтанен, открыт и внеэстетичен. Только другие являются для меня героями, также как я являюсь героем для них, ибо даже моя биография подарена мне другими — теми, что глядят извне и способны отнестись к моей жизни как к завершеному целому. Всякая память прошлого эстетизирована, память будущего — всегда нравственна.

В своей важнейшей работе «Проблемы поэтики Достоевского» М. М. Бахтин продолжает развивать тему автора и героя, ставит вопрос о возможностях соприкосновения с чужим сознанием, с сознанием Другого, который дан нам «в ряду вещей». Тем не менее, подчеркивает Бахтин, человек не есть вечное бытие. И Достоевский изображает человека не как объект, а как самосознание. Произведения Достоевского — полилог самосознаний. Каждый из героев изменчив, его внутренний мир незавершен, и в общении происходит столкновение разных «правд» Другой у Достоевского не «он» и не «я», а «ты». Чужие сознания, подчеркивает М. М. Бахтин, нельзя созерцать, анализировать, определять, с ними можно лишь диалогически общаться, говорить.

Сравнивая труды Л. Н. Толстого и Ф. М. Достоевского, Бахтин говорит о «монологическом мире» первого и «диалогическом мире» второго. У Толстого автор — Бог, его идея довлеет над сознанием всех действующих лиц и персонажей, его

видение — тотально. С точки зрения автора-Бога у героев есть позиции верные и неверные, единственный принцип индивидуации — ошибка. Смысловое единство произведения задано одной точкой зрения — авторской. У Достоевского, напротив, главная идея произведения не задается в авторском монологе, а складывается из полифонии голосов, из диалога равноправных позиций и мнений. Идея — живое со-бытие многих точек зрения. Единая истина, считает М. М. Бахтин, может быть выражена лишь демократически — во множестве сознаний, находящихся в живом общении друг с другом.

§ 6. В. В. Налимов

Налимов Василий Васильевич (1910—1997) — один из наиболее оригинальных и необычных российских авторов XX века. Физик по образованию, он пришел к философии через сложный интеллектуальный поиск и нелегкие жизненные коллизии (в 1936 году был репрессирован и до 1954 года пребывал в тюрьме, а затем на Колыме и в ссылке в Казахстане). Доктор технических наук, профессор Московского университета В. В. Налимов занимался вначале математической статистикой и математическими методами планирования эксперимента, а затем разработкой вероятностной модели языка, наукометрией, философией науки и, наконец, философией человека, которая стала важнейшим делом его жизни. Работы В. В. Налимова переведены на многие языки. Он был одним из первых в нашей стране, кто ввел в оборот идеи С. Грофа, Ф. Капры, Ч. Тарта, К. Уилбера, познакомил российскую интеллектуальную общественность с положениями трансперсональной психологии, дав им собственное необычное прочтение. Важнейшие работы Налимова: «Вероятностная модель языка». М., 1976, «Непрерывность против дискретности в языке и мышлении». Тбилиси, 1978, «Реальность нереального» (в соавторстве с Ж. А. Дрогалиной), 1982 (книга вышла в США), «Спонтанность сознания». М., 1989.

Методологической установкой В. В. Налимова является вероятностное видение мира, которое он противопоставляет жестко-детерминистической картине действительности. Вероятностное описание не стремится найти причины поведения исследуемых объектов, оно лишь описывает их поведение, спонтан-

но развертывающееся перед наблюдателем. Поэтому вероятностное описание не может иметь той точности, которой обладают традиционная логика и математика. Вероятность — суть мира, поэтому мир может быть описан прежде всего метафорически.

В. В. Налимов исходит из представления о космической природе сознания. Сознание помимо человека существует как некий семантический континуум (континуум смыслов), но смыслы в нем до соприкосновения с людьми не распакованы. Это вечная и бесконечная смысловая потенциальность, таящая в себе все мыслимые и немыслимые богатства содержания. Человеческая личность — есть текст, через который происходит распаковка семантического континуума. Личность возникает из совокупности смыслов, которые она актуализирует, становясь неким «фильтром», пропускающим одни смыслы и отторгающим другие. Целостность смыслов задается на вероятностном языке, ибо у смыслов нет жестких границ, и наше сознание всегда до некоторой степени размыто. Изменение фильтра влечет за собой смысловую перестройку и изменение личности. Особенности личности могут быть с точки зрения Налимова выражены через вероятностную функцию распределения. Так, график вероятностей будет совершенно различным у одномерного фанатика и у человека, обладающего гибкостью ума и широкими взглядами.

Новые фильтры и перестройка полученных в прошлом смыслов возникают в результате новых жизненных ситуаций, но возможны и спонтанные смысловые перемены.

Человеческое я, согласно Налимову, включает в себя два начала — дискретное и континуальное. Как дискретное существо человек «капсулизирован» в границах своего тела, он знает себя как отдельную единичность, однако капсулизация эфемерна, ее разрушает сон, гипноз, экстаз карнавальности и т. д. Именно тогда мы соприкасаемся с другим своим началом — континуальностью, которая вневременна и тотальна. Человек, находящийся в бодрствующем состоянии на уровне аристотелевой логики, нередко не осознает, что он — лишь щепка в океане континуальности. Под логическим аристотелевым уровнем есть уровень предмышления, описываемый вероятностной «бейесовской логикой», затем — подвалы сознания, наполненные образами, ниже — телесность, поддержи-

вающая сознание. Как бы «над» нашим обычным мышлением (если пользоваться пространственными образами) существуют «подвалы космического сознания» — то самое «коллективное бессознательное», наполненное юнговскими архетипами. Еще «выше» на метауровне простирается космическое сознание — целостность всех возможных смыслов, источник творчества. Если обратиться к этой системе, оказывается, что создать нечто новое означает понять то, что уже существует в космическом сознании (распаковать наличные смыслы). Понимание же в этом случае становится «перепониманием», пониманием заново уже наличных смыслов.

Континуальность как фундаментальная черта личности позволяет нам изменяться во времени, генерировать нетривиальные фильтры — творчески переосмысливать окружающий мир и свой опыт. Личность — текст, способный к самоинтерпретации, микродемиург. Личность — не только капсулированное эго, но «метаэго» — творческая изменчивость. При этом Налимов подчеркивает, что смысл, творчество и трагизм тесно связаны между собой. Лишь отказавшись от смыслов, от избирательной фильтрации (а значит, от своего конечного «я») мы можем обрести великий покой.

Связь дискретного «я» с континуальностью Налимов показывает через понятия «многомерности личности» и «гиперличности».

Многомерность личности — существование в нашем сознании «второго я», без которого невозможен внутренний диалог, а также обнаружение «субличностей» — нескольких «я», не совпадающих друг с другом по мироотношению (так, герои художественного произведения представляют собой субличности автора). Многомерность — не болезнь, с ее осознанием связано расширение личностной семантики. В патологических случаях многомерность переходит в расщепление личности.

Гиперличность — межличностная структура, слияние двух «я» в одно. Это происходит под влиянием сильного чувства любви, в гипнозе, при тантрических и других духовных практиках. Гиперличность стихийно создается в возбужденной толпе, когда собственные ответственные «я» теряются, и рождается стихийно действующий неконтролируемый монстр.

Однако что же есть личность? — ставит вопрос В. В. Налимов. Это — не предметность, а способность к открытости запре-

дельному, к самообогащению, к многомерности. Важнейшая черта личности — умение быть иллюзорной как всякий текст, поддающийся множеству интерпретаций, а личность — это еще и текст, изменяющий сам себя. Иллюзорность личности — в ее спонтанности, в ее открытости вселенской потенциальности. Проявлением спонтанности личности выступает перестройка смыслов.

Спонтанность, подчеркивает Налимов, — одна из самых трудных философских категорий, так как она всегда забегает вперед, является трансличностным началом, связывающим личное со вселенским. В то же время мы чувствуем спонтанность внутри нас.

Кроме понятия спонтанности очень важно понятие трансценденции. Трансценденция — выход личности за пределы жесткой смысловой капсулизации, путь поиска связи со вселенским началом. Это путь преодоления жесткой культурной парадигмы, не способной вместить разные личности. Налимов перечисляет несколько путей трансценденции. Вот некоторые из них: развитие воображения, медитация, создание гиперличности, реинкарнация (создание надвременной гиперличности). Трансценденция, пишет Налимов, это не только обращение к смыслам, но и восстание против них. Это путь в nirvanu (самадхи), это путь угасания привязанностей, полное освобождение от смысловой капсулизации, достижение запредельного состояния «нераспакованного семантического континуума». Это интеграция без предпочтений.

Впрочем, в понимании самого автора трансценденция — это все-таки не преодоление смыслов, а борьба за обретение способности к их обновлению, за открытость себе, другим и миру (нетерпимость — удел одномерной личности, личности малой размерности). Трансценденция — это прикосновение к космическому началу жизни, раскрепощение своего Метаэго.

§ 7. Л. Н. Гумилев

Гумилев Лев Николаевич (1912—1992) — русский философ и этнограф, доктор исторических и географических наук, создатель теоретической дисциплины этнологии. Сын знаменитых родителей, поэтов Николая Гумилева и Анны Ахматовой, Л. Н. Гумилев прошел трудный жизненный путь, был

репрессирован, многие годы провел в сталинских лагерях. Десятилетиями его произведения не могли увидеть свет. Лишь в конце 70-х — начале 80-х гг. началась широкая полемика по его концепции этногенеза в связи с философией истории, которую он разрабатывал.

Лев Гумилев написал два десятка монографий и более трехсот статей по истории и культуре разных народов Евразии. Одной из наиболее ярких его работ, где последовательно излагаются основные идеи автора, является книга «Этногенез и биосфера земли». Она была написана в середине 70-х годов и депонирована в ИНИОНе. Только в 1989 году этот интересный труд стал известен широкому читателю. Концепция Гумилева находит свое выражение и в таких его работах, как «Этносфера. История людей и история природы», «Ритмы Евразии» и др.

Находясь на границе естественно-научных и гуманитарных исследований, Гумилев стремится применять к гуманитарному материалу естественно-научную методологию. Собственно, этнология для него, это наука, обрабатывающая гуманитарные материалы методами естествознания. С этой точки зрения он и пересматривает понятие этноса, принятое в советской этнографии 70-х—80-х годов. Этнoсом считалась группа людей, объединенная территориально, а также собственно-культурными факторами — единством языка, самосознания, традиций. Не отбрасывая идею о культурном единстве этноса, Гумилев стремится вскрыть под этнической целостностью биологическую основу, которая и приводит к культурному единству и своеобразию. В своих взглядах он опирается на идеи классического географического детерминизма, на концепцию В. И. Вернадского, применяет энергетические представления. История предстает в его изложении не как собственно-социальный, но как социоестественный процесс, укорененный в природных закономерностях.

Этнос для Гумилева — это устойчивый коллектив особей, противопоставляющий себя всем прочим аналогичным коллективам, имеющий своеобразное внутреннее строение и динамический стереотип поведения. Этнос имеет сложносоставную структуру. Он включает в себя субэтнoсы и может создавать с другими этносами суперэтнос. Так гасконцы, бургунды и норманны являются субэтнoсами в рамках французского этноса, а

французы, немцы и англичане в единстве образуют европейский суперэтнос.

Разные этносы обладают разными полевыми вибрациями, не похожими друг на друга. Характер этнического поля передается от матери к ребенку.

Формирование нового этноса происходит в результате следующего из космоса энергетического толчка, который сообщает группе индивидов избыточную энергию, называемую Гумилевым «пассионарностью». Это слово происходит от *passion* — страсть. Пассионарность проявляется в том, что приобретшие ее индивиды неодолимо стремятся к некоей деятельности, связанной с достижением намеченной цели. Эта цель может быть как разумной и полезной, так и губительной для преследующих ее субъектов. Однако пассионарным личностям достижение этой цели представляется более ценным, чем собственная жизнь.

Пассионарии — это мутанты, у которых не работает инстинкт самосохранения, свойственный обычным людям. Однако именно они являются той «закваской», без которой не может развиваться этнос и сложиться новая культура. Пассионарии — экстремальные особи, ими движет бессознательное стремление. Вообще, люди для Гумилева часто действуют под влиянием мощных бессознательных влечений, вытекающих из их биофизической природы. Они бросаются в созидательную или разрушительную деятельность, ведомые мощным инстинктом, подобно туче саранчи, которая снимается с места, гонимая слепым импульсом.

Л. Н. Гумилев описывает образы пассионариев. Это, в основном, крупные полководцы, войны, политики. Он говорит об Александре Македонском, Наполеоне, Яне Гусе, Жанне д'Арк, Сулле. Пассионарность, по Гумилеву, заразительна. Он выдвигает гипотезу пассионарного поля (подобия электромагнитного поля), благодаря которому пассионарность передается и один человек способен «наэлектризовать» десятки и сотни других людей. Так под влиянием пассионария-полководца полк действует беззаветно-храбро как единое целое. Пассионарная индукция проявляется повсюду. Гумилев говорит о пассионарности писателей и музыкантов, личное общение с которыми производит неизгладимое впечатление и заставляет людей следовать им. Передача пассионарности требует достаточно близ-

кого контакта. Пассионарии — не обязательно знаменитые люди, этим качеством могут обладать самые на первый взгляд рядовые граждане.

Кроме пассионариев, которых в обществе всегда не так уж много, в состав этноса входят гармонические личности, не обладающие особым энергетическим зарядом, и субпассионарии. Гармонические личности, у которых пассионарный импульс и инстинкт самосохранения уравновешены, спокойно живут без пассионариев, пока не появляется внешний враг, для борьбы с которым нужно добровольное самопожертвование и пассионарная одержимость. Тогда без пассионариев гармонические личности оказываются слабы и беззащитны.

Субпассионарии — это люди с «отрицательной пассионарностью», ими управляют примитивные эгоистические импульсы, они не способны на страстное целедостижение и тем более самопожертвование. Они согласны продаваться за малые блага, быть наемниками любому тирану, плакать, ругаться и остеречь, но не сопротивляться насилию.

Пассионарии, усилиями которых создается монолитность и своеобразие этноса, быстро гибнут, ибо не стремятся к сохранению своей жизни. Однако в силу своей энергетичности они успевают за короткую жизнь произвести на свет бастардов и таким образом рассеивают свой генофонд, позволяя этносу сохранять и поддерживать пассионарность.

Всякий этногенез, идущий в результате пассионарного толчка, это более или менее интенсивная утрата системой пассионарности, гибель пассионариев и их генов. Возникнув, пассионарный толчок прокатывается по определенной территории и локализуется в результате естественных географических границ — гор, водных препятствий и т. д. На этой территории разворачивается теперь этническая история, полная разнообразных конкретных событий, но подчиненная определенному закону.

Первая фаза — фаза подъема; это появление и увеличение числа пассионариев. Она длится около 300 лет и переходит в фазу акмэ — расцвета, когда складывается социокультурное своеобразие этноса. Вторая фаза тоже занимает около 300 лет. В этих первых периодах своего существования этнос практически неистребим и непокорим, он имеет тенденцию к экспансии и руководствуется лозунгом «Надо исправить мир, ибо он плох». Впрочем, избыток энергии может приводить к «пассионарному

перегреву», что выражается, в частности, в кровопролитиях внутри системы и ослабляет этнос. Затем происходит переход к фазе надлома, которая длится от 150 до 200 лет, и в это время начинается падение пассионарности. Оно продолжается в инерционной фазе и фазе обскурации, когда идет процесс замены пассионариев субпассионариями. Эти фазы сильно варьируют по времени. Наконец, следует либо гибель этноса под ударами внешнего пассионарного врага, либо его неопределенно-долгое пребывание в состоянии «реликта» — вялая дремота без творческих сил вплоть до завоевания соседями. Таким образом, для Гумилева жизнь этноса во всем подобна жизни живого организма, проходящего все этапы от рождения до смерти.

§ 8. Ю. М. Лотман

Лотман Юрий Михайлович (1922—1993) — философ, филолог, культуролог, один из основателей и лидеров Тартуско-Московской семиотической школы (семиотика — теория знаковых систем). Тартуско-Московская семиотическая школа провела свой первый симпозиум в 1962 году и вскоре начала регулярно издавать «Труды по знаковым системам». Этот союз лингвистов и литературоведов, просуществовавший много лет, ставил своей задачей найти и описать язык там, где это только возможно.

Ю. М. Лотман как глава семиотической школы создает в своих произведениях семиотическую концепцию культуры — он рассматривает культуру как особого рода язык, как знаковую систему, исследует, каким образом эта знаковая система моделирует мир. Реальный мир для Лотмана есть «текст», а задача культуры — прочесть посланное миром сообщение и постичь его смысл. Ведущими понятиями концепции Лотмана являются «семиосфера» и «модель культуры». Модель культуры — это самосознание культуры, ее основная схема, дающая возможность понимать культуру и интерпретировать ее. Семиосфера — это реализация коммуникации в культуре, ее живая интерпретация. Среди многочисленных и разнообразных произведений Ю. М. Лотмана — «Лекции по структуральной поэтике» (1964), «Структура художественного текста» (1970), множество статей, ныне изданных в трехтомнике «Ю. М. Лотман. Избранные статьи», книга «Культура и взрыв» (1992).

Стремясь понять особенности культуры как языкового семиотического образования, Лотман говорит, что «интеллектуальное поведение» — это не только хранение и передача информации и алгоритмизированные операции по правильной ее передаче, но и способность к созданию новых сообщений. Новые сообщения всегда выступают как выходящие за рамки алгоритма — «неправильные». В культуре они выступают, однако, как полезные и необходимые, ибо являются по сути творческими. Представим себе, говорит Лотман, два языка — континуальный (язык живописи XIX века) и дискретный (обычный естественный язык). Если переводить некое содержание с естественного языка на язык живописи, а потом обратно, мы получим в результате переводов текст, не совпадающий с исходным — новое сообщение. Оно адекватно исходному тексту лишь условно. Структура условно-адекватных переводов является, по Лотману, упрощенной моделью творческого интеллектуального процесса и функционирования культуры в целом.

Человеческая культура неоднородна и многоязычна, так же, как любое интеллектуальное устройство. Яркой чертой двойственности (дуализма) в любых культурах выступает наличие словесно-дискретных и иконических (изобразительных) языков, которые выступают как взаимоподобные символы. Хотя на разных этапах человеческой культуры одна из систем может претендовать на всеохватность, структура в целом принципиально биполярна (двуполусна), как биполярен двуполушарный человеческий мозг. Человеческое переживание мира всегда строится как постоянная система внутренних переводов и перемещения текстов из линейно-словесного в мифологически-образное мышление и обратно. Точной передачи содержания быть не может и речь идет лишь о смысловой эквивалентности.

Интегрировать противоположные семиотические структуры в единое целое должна человеческая личность. Если общение между данными языками оказывается невозможным, наступает распад культурной личности данного уровня и она семиотически (а иногда и физически) просто перестает существовать.

Механизмы интеграции бывают двух родов. Во-первых, это метаязык, позволяющий описывать два различных языка как один. Во-вторых, это креолизация, когда принципы одного из языков оказывают глубокое воздействие на другой, несмотря на совершенно различную природу грамматик. Так в немом кино

принцип «слов» и «фраз» был перенесен на движущееся изображение, в результате чего возникла поэтика монтажа.

В толще культуры всегда идут два противоположных процесса: каждый культурно-активный язык расщепляется на два, в результате чего общее количество языков культуры растет, однако одновременно пара языков интегрируется в целостные семиотические образования. Такие интегрированные семиотические пары языков, обладающие способностью не только хранить информацию, но и вырабатывать новую, выступают как «культурные индивидуальности». Интегрируясь между собой, они в конечном счете образуют индивидуальность культуры.

Индивидуальные различия с точки зрения Ю. М. Лотмана принадлежат к самой основе бытия человека как культурно-семиотического объекта. Условием же существования индивидуального сознания выступает неопределенность. Если представить некое устройство, которое отвечает только «да» и «нет», то оно не является сознанием, так как обладает: 1) бедным и неэффективным «всезнанием», отбрасывающим как несущественное все, кроме утверждения и отрицания, 2) отсутствием сомнений и колебаний, 3) полным пониманием между отправителем и получателем сигнала. Однако, такое устройство не могло бы развиваться. О сознании и о развитии можно говорить, только если у нашего «устройства» появится пустая клетка для будущих, еще не определенных пока состояний. Но тогда дешифровка информации внешнего мира перестанет быть данной раз и навсегда.

С введением «пустых клеток» реагирующий механизм станет гибким, способным развиваться, создавать более действенные отображения внешних ситуаций, но вместе с тем он утратит всезнание, отсутствие колебаний, а реакция на внешнюю ситуацию уже не будет следовать однозначно, автоматически, а превратится в поступок, включающий в себя оценку и выбор. Незнание и неуверенность сопровождают развитие интеллекта, сознания, культуры. Именно поэтому появление феномена мысли было сопряжено с появлением религии — средства возместить неуверенность через обращение к покровительствующим существам, обладающим всезнанием. Другим средством преодолеть неуверенность является обращение к коллективному разуму — культуре. Культура — сверхиндивидуальный ин-

теллект — представляет собой механизм, восполняющий недостаток индивидуального сознания.

Если бы мы могли представить себе существо, действующее в условиях полной информации, то оно не нуждалось бы в обращении к сверхиндивидуальности культуры. Однако нормальный человек действует в условиях недостатка информации. По мере роста знания незнание не уменьшается, а увеличивается, в этих условиях недостаток информации компенсируется ее стереоскопичностью — возможностью получать совершенно иную проекцию той же реальности, перевод ее на совершенно другой язык. Польза партнера по коммуникации заключается в том, что он — д р у г о й . Коллективная выгода участников коммуникативного акта состоит в том, чтобы развить нетождественность тех моделей, в форме которых внешний мир отображается в их сознании. Это достигается при несовпадении кодов, образующих сознание каждого из них. Чтобы быть взаимно полезными, участники коммуникации должны «разговаривать на разных языках». Своеобразие индивидуальностей должно увеличиваться, что компенсируется метаязыковыми механизмами и возникновением общего языка — смеси специализированных подязыков.

Соединяя в высшее единство языки (семиотические структуры), Культура соединяет в мыслящее целое и различные индивидуальности. При этом входя в целое как часть, человеческая индивидуальность не перестает быть целым. Поэтому отношение между частями не имеет автоматического характера, а каждый раз присутствует семиотическое напряжение и коллизии, принимающие порой драматический характер. Богатство внутренних конфликтов обеспечивает Culture как коллективному разуму исключительную гибкость и динамичность.

§ 9. Э. В. Ильенков

Ильенков Эвальд Васильевич (1924—1979) — выдающийся русский философ, крупный специалист по теории диалектики и истории философии. Высказал ряд оригинальных идей в области педагогики, психологии, эстетики, теории культуры. После участия в Великой Отечественной войне — студент, аспирант философского факультета МГУ. С 1953 г. и до конца

жизни работал в Институте философии Академии наук СССР сначала младшим, а затем старшим научным сотрудником. Лауреат Академической премии им. Н. Г. Чернышевского. В течение всей своей творческой жизни подвергался систематической, необоснованной критике и травле за «гносеологизм», «гегельянство» и т. п.

Основные работы: «Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса». М., 1960, «Об идолах и идеалах». М., 1968; «Диалектическая логика». М., 1974; «Ленинская диалектика и метафизика позитивизма». М., 1979; «Искусство и коммунистический идеал». М., 1983; «Философия и культура». М., 1991; «Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении». М., 1997.

В центре научных интересов Э. В. Ильенкова была разработка проблем диалектики как Логики и теории познания. Он внес большой вклад в создание диалектико-логической концепции мышления, связанной прежде всего с выявлением таких всеобщих характеристик научного знания, как принцип противоречия в мышлении, восхождение от абстрактного к конкретному, соотношение исторического и логического, истины и заблуждения и др.

Э. В. Ильенков сформулировал оригинальные идеи, касающиеся категорий «идеал» и «идеальное». Последнее он понимал как отражение внешнего мира в формах деятельности человека, в формах его сознания и воли. При этом Э. В. Ильенков подчеркивал, что идеальное есть не индивидуально-психологический, тем более не физиологический акт, а факт общественно-исторический, продукт и форма духовного производства.

Философ обосновал фундаментальную роль идеального в процессе личностного становления индивида. Он считал, что основанием этого процесса является способность человека действовать в идеальном плане, т. е. осваивать всеобщую меру бытия вещей. Как всякий основательный мыслитель, Ильенков тайну творческой способности человека связывает с природой идеи, идеального. Идеи, по его мнению, это не предельные абстракции нашего рассудка, а своего рода «образцы», нормы бытия. Идеи выводят нас в реальность, сообщающую, генерирующую, инициирующую через нас смысл нашей же активности — как внутренней, так и внешней.

Ильенков считал, что творчество только в той мере есть открытие вечности и свободы, в какой оно есть обретение идеальности и объективного смысла. Бессмысленная деятельность суживает человеческие возможности и, тем самым, непосредственно несет в себе фальшь и несправедливость. Предметы, создаваемые человеком в акте творчества, должны внутренне соответствовать своему предназначению. Только в этом случае они получают эстетическую и этическую значимость. Ильенков был убежден в том, что науку и искусство мы именно потому относим к высоким сферам творчества, что выявляемые ими ценности — истина и красота, — суть всеобщие характеристики, атрибуты вечной и единой реальности.

В последние годы жизни Э. В. Ильенков много внимания уделял анализу теоретических и методологических проблем формирования высших психических способностей человека, особенно в связи с выдающимися исследованиями А. И. Мещерякова по становлению и развитию психики слепоглухонемых детей. В решении этих вопросов особенно ярко обнаружились возможности тонкой историко-философской реконструкции проблемы личности, выявленные Ильенковым.

Проблема психического (личностного) развития слепоглухонемого ребенка не содержит, в понимании Ильенкова, ни грана дефектологической специфики, скорее, наоборот, она высвечивает всеобщие нормы индивидуального развития человека в «чистом виде».

Важнейшей задачей педагогики Ильенков считал такое построение процесса обучения и воспитания, чтобы это был не тренаж памяти, не простое накопление информации и тому подобные упражнения, но с самого начала и до конца был процессом формирования самой способности мыслить, процессом воспитания. «Школа должна учить мыслить», — неоднократно подчеркивал Ильенков, а важнейшей «школой мышления» считал историю философии. Разумеется, он был далек от того, чтобы рассматривать суть педагогического процесса как механическое приложение готовых философских категорий и принципов. Это в равной мере и процесс уточнения последних, выявление их гибкости, изменчивости и взаимосвязи.

Публикации Э. В. Ильенкова и его выступления отличались широкой эрудицией, глубокой содержательностью и беском-

промиссной страстностью изложения, ясностью, доступностью и образностью языка, блестящим литературным стилем. Для него были характерны смелость мысли, нестандартность подходов и оригинальность в решении сложнейших философско-методологических и социально-жизненных проблем.

Влияние Ильенкова в той или иной степени испытали многие гуманитарии, особенно того поколения, которое принято называть «шестидесятниками». До последних дней жизни он был окружен молодежью, которая вдохновлялась его идеями. Работы Ильенкова издавались в Германии, Италии, Великобритании, Греции, Японии и в других странах.

§10. М. К. Мамардашвили

Мамардашвили Мераб Константинович (1930—1990), доктор философских наук, профессор, преподавал в Московском и Тбилисском университетах, был сотрудником Института философии Академии наук СССР. Живя в эпоху, когда доминирующей техникой и практикой философского мышления был язык марксизма, Мамардашвили попытался показать, что существуют проблемы, для решения которых необходим не только иной язык, но и иное понимание философии. Сознание и мышление и были теми проблемами, осмыслению которых посвящены практически все труды мыслителя.

Разрабатывая философию сознания, Мамардашвили обращался прежде всего к истории философии, и наиболее значимыми для него были фигуры Маркса, Гегеля, Декарта, Канта, Гуссерля, Кафки. Но он не стал ни картезианцем, ни кантианцем, ни гегельянцем, ни марксистом, ни гуссерлианцем. Он дерзнул быть **Мыслителем**. Следуя европейской традиции трансцендентального анализа сознания, Мамардашвили пытался понять, что есть мысль, как можно мыслить мысль, т. е. помыслить то, чем мыслишь. Акт «промысливания мысли» реализован в философии Платона, Декарта, Канта. Эти философы, утверждал Мамардашвили, каждый раз заново в процессе мыслительной работы с самой же мыслью выявляли некие «первоэлементы мысли», обеспечивающие познавательные способности человека. Поэтому философию он и определял как

мысль мысли. Парадокс же заключается в том, что хотя «реальная» философия работала с мыслью, «технология» такой работы не была прояснена в текстах. Мамардашвили ставит перед собой задачу неимоверной трудности: реконструировать процесс работы мысли с самой же мыслью.

Этой теме посвящены работы: «Классический и неклассический идеалы рациональности» (1984), «Кантианские вариации» (1989), сборник его статей под общим названием «Как я понимаю философию» (1990), «Беседы о мышлении» (1991), «Картезианские размышления» (1993), «Необходимость себя» (1996), «Лекции по античной философии» (1997) и др.

Вслед за Парменидом, Мамардашвили утверждает, что вопрос о мышлении обращается всякий раз в вопрос о бытии, которое в отличие «от просто эмпирических фактов» нам неизвестно. Оно «прежде всего дано нам в чувстве той отрешенной тоски, которую мы все хоть на миг, хоть раз в жизни испытали», когда вдруг ощутили свою чуждость этому миру и почувствовали свою принадлежность иному, неизвестному, таинственному, но внезапно и вдруг ясно для нас проступившему иному миру. Мысль, считает Мамардашвили, возникает в том зазоре, который образуется между нашим «зависанием» над пропастью неизвестного нам мира и отсутствием природных естественных механизмов нашего осуществления в нем. Например, мы можем эмпирически испытать доброе намерение. Но оно возможно только в силу существования того, что называется «добром самим по себе» и что не совпадает с нашим эмпирическим переживанием.

Мысль начинается со способности отличить психологические переживания добра от добра «как такового», не доступного эмпирическому его «испытыванию». Поэтому-то Платон объяснял акт мысли как акт «воспоминания» идей, бытийствующих во вневременном, сверхчувственном мире. Античная мысль начинается с удивления, о чем свидетельствуют сами античные философы. Связано оно, считает Мамардашвили, прежде всего с осознанием того факта, что эмпирическое бытие людей построено так, что в нем не могло быть и не должно было быть ни добра, ни справедливости, ни любви, а тем не менее они есть. Из удивления по поводу того, что в чувственном мире есть не-

что, что из него не выводимо, из него не следует, родилась философская мысль.

Мамардашвили неоднократно подчеркивал, что мыслить очень трудно, «мысль — это ад»: она всегда совершается «**на пределе человеческого возможного**». Он относил мышление к ряду «метафизических невозможностей», т. е. событий, которые не являются само собой разумеющимися: «оно может случиться, а может и не случиться», «события мышления почти что невозможны, но бывают — и это удивительно». Но удивление есть начало мысли, и в данном случае мысль мыслит свою возможность быть. Удивляться тому, почему, например, мысль, добро, справедливость, любовь и т. д. не могут спонтанно возникнуть в человеческом эмпирическом бытии, но все-таки в нем присутствуют, думать об этом — это значит мыслить.

Мамардашвили разводит понятия «думать» и «мыслить». «Думанье» внешне абсолютно похоже на мысль: оно оперирует абстрактными представлениями, «возвышенными идеями», но можно *думать не мысля*. Мысли нет там, где думанье превращается в средство прославления себя, украшения себя, компенсации своих недостатков, самоутверждения, передачи внутренних переживаний и т. д. Если есть мысль, то в ней «отсутствуешь ты», ибо она может быть, по мнению Мамардашвили, «только чистой мыслью». И потому, когда, например, человек рассуждает так: «Покажите мне добро и я буду добрым», — его «думанье» не есть мысль, ибо мысль «рождается из душевного потрясения», а не из следования внешним нормам и стандартам, если даже они исходят от авторитета.

Думая о чем-то, часто не имеют предмета, о котором можно и нужно думать, предупреждал Мамардашвили. Например, можно много думать и говорить о смысле жизни, приводить различные аргументы, которые, как правило, никого ни в чем не убеждают и уводят спор в бесконечность. Здесь нет предмета мысли. Он появится, если ввести тему смерти, принять в жизнь смерть «как ее конститутивный момент, а не случайность». Чтобы мыслить смысл жизни, надо уметь отрешиться от всяких частных, земных обстоятельств жизни и заглянуть в бездну бытия, которое, в отличие от эмпирических фактов дано нам не в чувственных образах, а в нашем чувстве «отрешенной тоски». Но тогда мысль не определима через понятия отраже-

ния, движения по логике вещей. Она не есть эмпирически для нас достоверное состояние, а потому позитивные науки, в том числе и логика, не могут справиться с проблемой мысли и мышления. К такому выводу приходишь, читая работы М. К. Мамардашвили.

§11. М. К. Петров

Петров Михаил Константинович (1923—1987) — родился в городе Благоещенске в семье учителей. Участник Великой Отечественной войны. Учился в Ленинградском кораблестроительном институте, в Военном институте иностранных языков, в аспирантуре Института философии АН СССР. С 1962 года работал в Ростовском университете вначале на кафедре иностранных языков, а затем на философском факультете. В июле 1970 года уволен из университета по идеологическим мотивам. С сентября этого же года и до кончины М. К. Петров работал сотрудником Северо-Кавказского научного центра высшей школы. Его научные интересы охватывают проблемы истории философии, культурологии, философии науки и философской антропологии.

В годы застоя М. К. Петров был почти полностью лишен возможности публикаций. Его рукописное наследие огромно. Только монографические исследования составляют более 17 тыс. машинописных страниц. На сегодняшний день опубликовано шесть книг: *Язык, знак, культура*. М., 1992; *Самосознание и научное творчество*. Ростов н/Д, 1992; *Социально-научные основания развития современной науки*. М., 1993; *Искусство и наука. Пираты Эгейского моря и личность*. М., 1995; *Историко-философские исследования*. М., 1996; *Античная культура*. М., 1997.

Мнообразие философских интересов М. К. Петрова фокусировалось на проблеме творчества. Все написанное им проникнуто пафосом критики социального фетишизма, в условиях которого возникает убеждение, будто бы человек обязан различным институтам, знаковым системам и структурам всем, а сами они могут обойтись без человека, обладают способностью к саморазвитию. Такое убеждение порождает социальную пассивность, упование на «колесо истории», притупляет чув-

ство личной ответственности за все, что делается здесь и теперь. М. К. Петров неизменно подчеркивает монополию человека на творчество. Это исключает апелляцию к внечеловеческим сущностным силам и предполагает свободу от любых форм фетишизма. Наличная социальная структура хотя и является необходимым моментом, который обеспечивает преемственность развития, но одновременно она и объект преобразований со стороны индивидов. Социальная реальность в отличие от природной является альтернативной. Это означает, что близкие по смыслу задачи могут решаться различными способами, но выбор целей и средств всегда остается за индивидами. Взятая сама по себе, ни одна социальная структура не содержит имманентного вектора или цели, которые независимым от людей способом заставили бы ее перейти в другой тип структуры.

М. К. Петров различает в рамках социума поведение (социум сотворенный) и общение (социум творящий). Именно сфера общения оказывается ответственной за движение и обновление репродуктивной основы жизни общества. Творческое начало не только связывается с индивидом, но включено в систему определенных культурных и социальных связей, что представлено, прежде всего, типом хранения и обновления социально-необходимых знаний и умений. Выделяются три исторических типа кодирования и обновления: индивидуально-именной (первобытное общество), профессионально-именной (общества земледельческого типа), универсально-понятийный. Последний тип рассматривается при исследовании становления европейской цивилизации.

При анализе знания, полагает М. К. Петров, следует различать содержание (этой стороной дела занимается наука) и способы его кодирования (это предмет философского исследования). Философия охватывает научное творчество, искусство, все механизмы обновления и трансляции — обучение, образование, ориентирование человека в жизни; она есть средство теоретического обоснования критического отношения к наличному состоянию.

История философии была первой и быть может самой сильной философской привязанностью М. К. Петрова. Он начинал свою философскую биографию диссертацией по исто-

рии античной философии. Поиск специфики этой философии привел к поиску специфики античной культуры, к созданию оригинальной культурологической концепции, составляющей ядро его варианта материалистического понимания истории. Античная философия рассматривалась им конкретно-исторически, а не как наивный подход к решению некоторого набора проблем, научное решение которых дано марксизмом-ленинизмом. Античная философия — это прежде всего попытка осмысления проблем, специфических именно для античности.

Обращение к науковедческим вопросам дало М. К. Петрову новый стимул для историко-философских исследований. Вопрос о происхождении современной науки, существующей в дисциплинарной форме, ставил проблему происхождения дисциплинарности как формы существования знания. Такой предначальной дисциплиной, в лоне которой зародились современные опытные науки, оказалась естественная теология средневековья. Последняя явилась результатом применения форм мышления, выработанных античной философией для своих задач, к задачам, поставленным христианской догматикой. Эта связь средневековой теологии с античной философией демонстрирует, по мнению М. К. Петрова, то отношение между традицией и творчеством, которое существует в реальном историческом процессе. В традиции не предопределен способ ее использования. Традиция не несет ответственности за то, как она была использована и истолкована. Платон и Аристотель не несут ответственности за Августина и Фому Аквинского, Кант за Гегеля. Учение Аристотеля не порождает из себя учения Фомы, как учение Канта — учения Гегеля. Историю философии, как и историю вообще, творят конкретные люди, опираясь на традиции, используя наследие. Но само наследие не предопределяет направление и цели его использования.

Пытаясь осмыслить проблематику научного творчества, М. К. Петров привлекает труды мыслителей Нового времени, особенно Канта. Актуализируя наследие последнего, используя ход его мыслей для описания ситуации переднего края науки, М. К. Петров осознает, что такой постановки вопроса у самого Канта не было. Но конкретно-историческое изучение его собственной проблематики, сравнение с результатами конкретно-исторического изучения Гегеля показывает, что для ре-

шения проблем научного творчества, для описания действий субъекта на границе познанного и непознанного, актуализация наследия Канта более эффективна, чем актуализация наследия Гегеля. Кант ближе к этим вопросам, чем Гегель. Поэтому в современных условиях использование традиции в собственном философском творчестве должно опираться на конкретно-историческое изучение этой традиции. Мы можем задавать философу прошлого свои вопросы, но мы должны учитывать, какие вопросы он задавал сам себе.

Таким образом, к концу 60-х годов за М. К. Петровым стоял опыт самостоятельных историко-философских исследований, опыт преподавания историко-философских курсов в РГУ, который можно, на наш взгляд, выразить следующим образом. Чтобы эффективно и творчески использовать философское наследие для решения актуальных мировоззренческих проблем, необходимо конкретно-историческое знание философских учений прошлого — знание тех специфических задач, которые стояли перед творцами этих учений, тех подходов, которые они использовали. Для этого следует изучать их творчество в его реальной обусловленности их положением в культуре своего времени, их отношением к проблемным ситуациям этой культуры, к философским традициям этой культуры.

Для этого необходим взгляд на историко-философский процесс как на такой, который реализуется через акты индивидуального творчества и не имеет предзаданной цели. Принятое же изложение истории философии как предыстории того комплекса утверждений, который получил название «марксистско-ленинская философия», внушает ложное представление об историко-философском процессе, как якобы имеющем имманентную цель, запрограммированную на predeterminedный результат. А такой взгляд, усвоенный в процессе обучения, препятствует конкретно-историческому анализу и оценкам результатов философского творчества, не способствует эффективному использованию философского наследия в развитии духовной культуры. Именно эта позиция была представлена в статье «Предмет и цели изучения истории философии» («Вопросы философии», 1969, № 2), что вызвало большое количество критических оценок, многие из которых — идеологичес-

кие и политические обвинения. В итоге — М. К. Петров отстранен от преподавания философии.

Не прошло и трех лет после попытки отстранить его от философии, как в одной из рукописей М. К. Петров адресует читателю следующие слова: «Если мы кому и обязаны из предшественников, то не отступникам от истины, а тем, кто шел до конца».

Заключение

Великие истины, открытые и выстраданные философией, как будто бы просты. И самая «простая» из них — это та, что жизнь человека, как и *жизнь человечества, самоценна*. Природа — лоно, из которого вышли и человеческая культура и человеческая история. Но мир человека — это уже не природный, а самосотворенный им, над-природный мир, со своими «правилами» жизни, со своими ценностями.

Философия, в целом, есть оправдание добра, оправдание гуманизма, но и раскрытие перед человеком всей меры ответственности за безостановочный ход истории. Быть или не быть? — теперь это зависит уже от самого человека.

Из всех ценностей жизни философия выше других ставит ценность *свободы*. Но к ней ведет лишь тяжкий путь *познания*, который может одолеть лишь самая великая сила — сила *любви*.

«Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его» (Маркс). Сегодня к этому можно добавить: мир на Земле нужно сохранить и защитить — как чудо, как оазис жизни, мысли, любви во Вселенной.

Литература

Александров Г. Ф. История западноевропейской философии. М.-Л., 1946.

Алексеев П. В., Панин А. В. Хрестоматия по философии. М., 1997.

Античность как тип культуры. М., 1986.

Антология мировой философии. В 4 т. М., 1969—1971.

Асмус В. Ф. Античная философия., М., 1976.

Бакрадзе К. С. История новой философии // Избр. филос. труды. В 4 т. Т. 4. Тбилиси, 1977.

Бакрадзе К. С. Очерки по истории новейшей и современной буржуазной философии. Там же. Т. 3, 1973.

Богомолов А. С. Английская буржуазная философия XX века. М., 1973.

Богомолов А. С. Античная философия. М., 1985.

Богомолов А. С. Буржуазная философия США XX века. М., 1974.

Богомолов А. С. Немецкая буржуазная философия после 1865 года. М., 1969.

Введение в философию: В 2 ч. Ч. 2. М., 1983.

Виндельбанд В. История философии. Киев, 1997.

Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. В 3 кн. С.-Пб, 1993—1994.

Горфункель А. Х. Философия эпохи Возрождения. М., 1980.

Гулыга А. В. Немецкая классическая философия. М., 1986.

Джохадзе Д. В. Основные этапы развития античной философии. М., 1977.

Зеньковский В. В. История русской философии. В 2 т., 4 кн. Л., 1991.

Ильенков Э. В. Философия и культура, М., 1991.

Иовчук М. Т. История философии как наука, ее предмет, метод и значение. М., 1960.

- История античной диалектики. М., 1972.
- История диалектики XIV—XVIII вв. М., 1974.
- История диалектики: немецкая классическая философия. М., 1978.
- История марксистской диалектики: От возникновения марксизма до ленинского этапа. М., 1971.
- История марксистской диалектики: Ленинский этап. М., 1973.
- История современной буржуазной философии: компаративный подход. С-Пб, 1977.
- История философии в кратком изложении. М., 1991.
- История философии. В 6 т. М., 1957—1965.
- История философии: Запад — Россия — Восток. В 3 кн. М., 1996.
- Коплстон Ф. Ч.* История средневековой философии. М., 1997.
- Краткая история философии. М., 1976.
- Краткий очерк истории философии. М., 1981.
- Кузнецов Б. Г.* История философии для физиков и математиков. М., 1974.
- Кузнецов В. Н.* Немецкая классическая философия второй половины XVIII — начала XIX века. М., 1989.
- Кузнецов В. Н.* Французская буржуазная философия XX века. М., 1970.
- Кузнецов З. Н., Мееровский Б. В., Грязнов А. Ф.* Западноевропейская философия XVIII века. 1985.
- Курбатов В. И.* История философии: конспект. Ростов н/Д, 1997.
- Левицкий С. А.* Очерки по истории русской философии. М., 1996.
- Липовой С. П.* Курс лекций по истории новоевропейской философии. Ростов н/Д, 1996.
- Лосев А. Ф.* История античной эстетики. В 8 томах. М., 1963—1988.
- Лосев А. Ф.* Дерзание духа. М., 1988.
- Малинин В. А.* Теория истории философии. М., 1976.
- Мельвиль Ю. К.* Пути буржуазной философии XX века. М., 1983.
- Мир философии: Книга для чтения. В 2 ч. М., 1991.

Мотрошилова Н. В. Рождение и развитие философских идей: Историко-философские очерки и портреты. М., 1991.

Нарский И. С. Западноевропейская философия XVII века. М., 1974.

Нарский И. С. Западноевропейская философия XVIII века. М., 1973.

Нарский И. С. Западноевропейская философия XIX века. М., 1976.

Ойзерман Т. И. Проблемы историко-философской науки. М., 1969.

Ойзерман Т. И. Главные философские направления. М., 1971.

Ойзерман Т. И. Диалектический материализм и история философии.

Рассел Б. История западной философии. В 2 т. М., 1993.

Рассел Б. Мудрость Запада. М., 1998.

Реале Дж., Антисери Д., Западная философия от истоков до наших дней. В 4 т. С-Пб., 1994—1997.

Русская философия: Словарь. М., 1995.

Современные зарубежные концепции диалектики. М., 1987.

Современная западная философия: Словарь. М., 1991.

Современная философия: Словарь и хрестоматия. Ростов н/Д., 1997.

Соколов В. В. Средневековая философия. М., 1979.

Соколов В. В. Европейская философия XV—XVII веков. М., 1984.

Сумерки богов. М., 1989.

Тарнас Р. История западного мышления. М., 1995.

Фейербах Л. История философии. В 3 т. М., 1967.

Фишер К. История новой философии. В 8 т. С-Пб, 1901—1909.

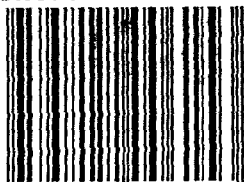
Хрестоматия по философии. Ростов н/Д, 1997.

Целлер Э. Очерк истории греческой философии. С-Пб., 1996.

Чанышев А. Н. Курс лекций по древней и средневековой философии.

Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии // Сочинения, М., 1989.

ISBN 5-222-00615-8



9 785222 006153

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ
Учебник для высших учебных заведений

Технический редактор *И. Ю. Жиликов*
Редактор *Н. Передистый*
Художник *Т. Неклюдова*
Корректоры: *О. Милованова, Бибикина*

Лицензия ЛР № 065194 от 02 июня 1997 г.

Формат 84x108/32. Бум. тип. № 2. Гарнитура CG Times.
Печать высокая. Усл. п. л. 30,24.
Тираж 0000 экз. Зак. № 251.

Издательство «Феникс»
344007, г. Ростов-на-Дону, пер. Соборный, 17

Отпечатано с готовых диапозитивов в ЗАО «Книга»
344019, г. Ростов-на-Дону, ул. Советская, 57

Торговая фирма

ФЕНИКС

предлагает широкий ассортимент
бумажно-беловых товаров

- ✓ ежедневники
- ✓ деловые блокноты
- ✓ записные книжки
- ✓ отрывные календари разнообразной тематики,
составленные известными авторами
- ✓ перекидные настольные и настенные календари
- ✓ тетради, альбомы
- ✓ папки для черчения, цветную бумагу, цветной картон и
другие виды товаров.

Обращаться по адресу:

344007, г. Ростов-на-Дону, пер. Соборный, 17

Тел.: (8632) 62-58-40, 44-19-03, 44-19-04;

факс: (8632) 62-45-94, 62-57-97.

*Ждем Ваших предложений и надеемся
на взаимовыгодное сотрудничество*

.....
Торгово-издательская фирма

ФЕНИКС

имеет представительство в г. Москве на территории
Издательского Торгового Дома «КноРус».

Вы можете приобрести наши книги и получить
информацию о них по адресу:

г. Москва, Б. Переяславская, 46,
м. «Рижская», «Проспект Мира»,
тел./факс: (095) 280-02-07, 280-72-54,
280-91-06, 280-92-13.

E-mail: office@knorus.ru

Мелкооптовый магазин «Литэк»

г. Москва, ул. Николаямская, 45, под. 2 (м. «Таганская»),
тел.: (095) 911-98-63, 911-97-42

Сервер в сети Интернет: <http://www.book.ru>