ФИЛОСОФИЯ

Учебное пособие

Москва 2018

Факультет журналистики
Московского государственного университета
имени М. В. Ломоносова

УДК 1(091)
ББК 87.3
Ф56

Рецензенты:
доктор философских наук А. П. Алексеев,
кандидат философских наук Н. А. Блохина

Ф56 **Философия**: учеб. пособие / Н. В. Гоноцкая, Г. Г. Кириленко, И. В. Костикова. – М.: Фак. журн., 2018. – 548 с.

В учебном пособии, написанном преподавателями философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова, раскрываются фундаментальные проблемы философского знания. В работе прослежены основные этапы эволюции западноевропейской философии от древности до наших дней, рассмотрены проблемы онтологии, гносеологии, философии науки. Значительное место в учебном пособии уделено социально-философской и аксиологической проблематике. Наряду с традиционными для учебной философской литературы проблемами в пособии освещаются вопросы философского исследования творческого процесса, природы коммуникативной реальности, философские аспекты культурной оппозиции «мужское» и «женское». Пособие снабжено методическим аппаратом.

Учебное пособие предназначено для учащихся факультета журналистики МГУ и других гуманитарных факультетов, а также для всех, кто интересуется проблемами классической и неклассической философии.

ББК 87.3

© Коллектив авторов, 2018
© Факультет журналистики МГУ, 2018

СОДЕРЖАНИЕ

I. ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФИИ

1. Мировоззрение и философия 7
2. Философия и мифологическое освоение мира 8
3. Различные подходы к предмету философии 11
4. Особенности философского знания 19
5. Принципы классификации философских направлений 28

II. ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ ЭВОЛЮЦИИ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ

1. Античная философия 37
2. Средневековая философия 64
3. Философия в эпоху Возрождения 84
4. Европейская философия XVII–XVIII веков 92
5. Немецкая классическая философия 111
6. Становление нового типа философствования: Шопенгауэр, Кьеркегор, Ницше 136

III. ПРОБЛЕМЫ ОНТОЛОГИИ

1. Бытие, субстанция, реальность 155
2. Материя как субстанция 164
3. Онтологический поворот в философии XX века 175

IV. ДИАЛЕКТИКА И ЕЕ РАЗНОВИДНОСТИ

1. У истоков диалектики 189
2. Диалектика тождества мышления и бытия 194
3. Современные модификации диалектических идей 205

V. ПОЗНАНИЕ: МНОГООБРАЗИЕ ФОРМ

1. Сознание и познание 223
2. Классический образ познания 225

3. Неклассический образ познания..... 238
4. Познание и самосознание..... 243
5. Познание и творчество..... 249

VI. НАУКА И СОЦИУМ

1. Структура научного знания..... 258
2. Наука как коммуникативная деятельность..... 272
3. Факторы развития научного знания..... 276
4. Этика науки..... 278

VII. ПРИРОДА, ОБЩЕСТВО, ЧЕЛОВЕК

1. Природа и общество..... 291
2. Общество: многомерность социального..... 307
3. Проблема человека в философии..... 352

VIII. КУЛЬТУРА И КОММУНИКАЦИЯ

1. Философия культуры..... 371
2. Коммуникация в системе культуры..... 395
3. Религиозное освоение мира..... 418
4. Понятие морали..... 430
5. Искусство и эстетическое освоение действительности..... 446

IX. СОВРЕМЕННАЯ ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ

1. Философия экзистенциализма..... 465
2. Фрейдизм и неофрейдизм..... 477
3. Позитивизм и неопозитивизм..... 496
4. Феноменология, герменевтика, структурализм..... 508
5. Философские идеи постмодернизма..... 517

СЛОВАРЬ ТЕРМИНОВ..... 537

I ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФИИ

1. МИРОВОЗЗРЕНИЕ И ФИЛОСОФИЯ

До недавнего времени при характеристике различных форм духовного освоения мира философская мысль «обходилась» понятием мировоззрения – системы взглядов о мире и месте в нем человека. В такой рационалистической модели мировоззрения философия была ее ядром. Часто рассматривается вертикальная структура мировоззрения – по степени артикулированности, соотношению в нем рационального и эмоционального моментов, и горизонтальная – по характеру основополагающего принципа (натурализм, антропологизм, космоцентризм и т. п.), или по включенности в ту или иную форму культуры (религиозно-мифологическое, художественно-эстетическое, научное). В свою очередь, мировоззрение рассматривается как единство миропонимания, самосознания и самоопределения человека в мире. Такое понимание мировоззрения составляет достаточную базу как для программы индивидуальной активности, так и для понимания смысловой оформленности той или иной культурной деятельности.

В то же время многообразие и противоречивость духовной жизни социума требуют использования иного, более гибкого подхода к исследованию смысловых духовных образований, которые до сих пор укрывались под крышей понятия «мировоззрение». Косвенным подтверждением сказанного может служить появление многочисленных близких по смыслу, но не тождественных мировоззрению понятий: «картина мира», «исследовательская программа», «образ мира», «модель мира», «менталитет», «концепт», «самосознание», «жизненный мир». Исходя из рационалистической модели мировоззрения, данные понятия фиксируют различия в степени концентрированности на различных сторонах отношения человека к миру (на объекте, субъекте или способах его деятельности). От общих принципов мировоззрения происходит переход к индивидуальному, часто теряя в теоретической проработанности, но обрастая эмоциональной аурой («убеждениями»). В свою очередь, эти общественные модели мировоззрения рассматриваются как продукт рационализации сознания индивидуального, несистематического, тесно связанного с цивилизационными характеристиками, социальным и личным опытом.

Обращение к исследованиям в области культурной антропологии, психологии, даже к образам индивидуального сознания в современной интеллектуальной прозе позволяет увидеть достаточно серьезное расхождение между представлениями о судьбе, времени, смерти, творчестве, зафиксированными в философских представлениях, и между оценками, образами, возникающими в индивидуальном сознании. В сознании теоретика

ценности выстраиваются в строгую иерархию, противоречие рассматривается как источник развития, линейное время – как необходимое условие прогресса. Способность к выбору, риск, самотрансцендирование, способность пренебречь своим эмпирическим существованием – величайшее человеческое достоинство. Для сознания эмпирического, сознания «человека живущего» время превращается в кошмар, противоречие – свидетельство человеческой ограниченности и бессилия; ценности не ложатся покорно по полочкам, человек отнюдь не стремится к самотрансцендированию, а обеими руками держится за свое маленькое «Я». Поиск своего «подлинного» места, подлинного мира противостоит сверхчеловеческому желанию чувствовать под своими ногами весь земной шар. Отношение к миру «изнутри», с позиций индивидуального сознания, и «извне», с позиций мировоззрения как теоретической модели, до конца совместить невозможно.

2. ФИЛОСОФИЯ И МИФОЛОГИЧЕСКОЕ ОСВОЕНИЕ МИРА

Попытки преодолеть или же закрепить рационалистическую модель мировоззрения выразились в различном понимании специфики философского знания. Пожалуй, ни об одном явлении культуры мыслящее человечество не высказывало столь разнообразные и разноречивые суждения, как о философии.

В мифе диалектика как выражение основного жизненного противоречия воплощена не в системе абстракций, а в наглядно-чувственной форме. Миф всегда эмоционально окрашен, мифу чужда рефлексивность, он оперирует «мыслеобразами», слит с практическими действиями; каждый «мыслеобраз» – это еще и «действие-образ». Противопоставление человека миру (субъект-объектное отношение) не имеет четко оформленного выражения, как это осуществлено в современном мышлении. Своеобразным центром мифологического сознания является представление о сверхъестественном, которое присутствует в мире естественном, земном, и составляет как бы невидимый второй план всего существующего, «изнанку» вещей. Мифологические представления носят коллективный характер, лишены индивидуальной окраски.

Несмотря на аморфность, текучесть мышления, отсутствие в нем четких демаркаций, мифологические представления насыщены образами различного рода оппозиций. Противоречие «бытие-небытие» как основа всех оппозиций, пронизывающих жизнь архаического общества, слишком абстрактно для первобытного сознания, оно становится содержанием лишь

философской мысли. Миф как бы дробит это противоречие, разлагает его на ряды различных противопоставлений. Ведущей оппозицией, выражением основного жизненного противоречия становится оппозиция «профанное/сакральное» (мирское/священное), или в более обобщенном виде «естественное/сверхъестественное».

Вопреки традиционному мнению, будто первобытный человек живет в коллективном сне, в котором слито реальное и воображаемое, в его сознании, как показывают современные исследования, проходит достаточно резкая граница между этими двумя мирами. Эту же особенность первобытного сознания отмечал и А. Лосев: у первобытного мышления есть устремления, которые «не хотят быть мифологией»[1]. Идея неравновесия мира культуры, человеческого мира и мира природы и есть центральная «идея» мифа. Не в полном слиянии с миром заключается «цель» мифа, но в принятии человеком своей отторженности от природы. Именно в этом обособлении человек видит свой шанс, свою судьбу.

В основе всякой мифологии лежат отрицательные, «обратные» силы природы, вызванные деятельностью человека, пусть еще самой примитивной. Обратные силы вещей – это отрицательные определения растущего мира культуры. Мироощущение человека архаического общества крайне противоречиво: с одной стороны, нестерпимое чувство оторванности от мира, с другой – страх быть поглощенным миром, природой, которая уже начинает восприниматься как хаос, как нечто несовместимое с упорядоченным миром человека. Благодаря культурной провокации, воздействию человека на природу, природа как объект приобретает статус субъекта, начинает сопротивляться человеку. Магические действия, совершаемые человеком, – это и стремление овладеть природными силами, выражение «воли к власти» над ней, и искупительно-символические действия, в основе которых лежит темное осознание разлада, нарушение равновесия природы, произведенное человеком. Отсюда – роковой колорит первобытного сознания в более поздние времена, послуживший источником возникновения трагедии как художественного жанра.

Нежелание отвечать за содеянное, создание себе «алиби в бытии», признание опасности существования себя в качестве субъекта, а не простое тождество человека и мира, субъекта и объекта, составляют духовную доминанту жизни в мифе. Правила, которым должен подчиняться человек в своей жизни, еще не стали частью человека, он ощущает их как нечто внешнее. Он вынужден считаться с природой, входящей в его жизнь, но природа уже не составляет с человеком органическое целое. Противоречивость мифа вы-

[1] *Лосев А. Ф.* Философия. Мифология. Культура. – М., 1991. – С. 102.

ражается также в противоречивом единстве его нормативной и творческой сторон. Основной жизненный инстинкт человека как носителя растущего мира культуры – это «инстинкт постоянства». Однако в мифе этот «инстинкт» осуществляется с помощью воображения. Мифологическая логика сверхъестественного, чудесного утверждает ощущение постоянства, вечности, «бытия» через непостоянство: тайное явно и явное тайно, нет четкой границы между ведением и неведением; закон взаимопревращений, закон метаморфозы приобретает абсолютный характер, в мифе все известно не до конца[1].

Свобода – это не простое нарушение нормы, это не поведение «от противного», свободное действие нельзя предсказать, зная зону нормативности. Свобода в мифе – это не просто нечто, противоположное норме, устойчивости, бытию; это иное, не «небытие», а «инобытие». Такая «непосредственная» диалектика мифа оказывается осуществимой, потому что оппозиция бытия/небытия, характерная для рациональных форм диалектики, представлена как оппозиция естественного/сверхъестественного. «Бытие» мифа – это не чистая идея, а живое единство свободы и необходимости, вещественности и невещественности, единичного и общего. Сверхъестественное, составляя второй план бытия, присутствуя «за вещами», становится основой особой логики разрешения противоречий в мифе – логики оборотничества, или инверсионной логики. Для инверсионной логики характерно моментальное оборачивание явлений то одним, то другим полюсом, непосредственность соприкосновения сознания и вещей. Вещи меняются не в результате долгого процесса развертывания внутренних противоречий; они мгновенно становятся другими, как бы «принимают решение» стать чем-то иным. Французский этнограф, философ, социолог Л. Леви-Брюль назвал такие отношения отношениями партиципации (сопричастности).

Отстоять себя перед наступающим хаосом, небытием, интегрировать противоположности в составе космического целого человеку становится все труднее. Ему нужен помощник – посредник в общении с богами, культурный герой, близкий человеку. Он оказывается посредником между бытием и небытием, естественным и сверхъестественным, свободой и роком, ибо совмещает все эти качества. Действия культурного героя спонтанны, ничем не обусловлены, поскольку он – творец земных порядков (Прометей, Орфей). Но результат действий культурного героя, закрепленный в символической форме, с помощью целой системы толкований вводится в состав традиции и становится нормой повседневной жизни. Да и сами боги также являются посредниками – выражают живое равновесие между дикой оргией, хаосом и мертвым порядком предопределения, между высоким и низменным.

[1] См.: *Голосовкер Я. Э.* Логика мифа. – М., 1987. – С. 31–33.

Миф, апеллируя к богам и культурным героям, вводит правила жизни, но он же намекает на их относительность, говоря о свободной основе всех вещей, опутанных в настоящее время сетью необходимости. Неудержимая прихоть богов как выражение свободы есть дополнение к упорядоченности обыденной жизни. Миф заключает в себе и протест свободной природной стихии против жесткой узды, накинутой на нее миром человеческой культуры, и догадку о том, что стихия свободы родственна человеку. Миф – это символ ситуации, которая сложилась на границе столкновения человеческого с нечеловеческим, и попытка преодолеть ее в воображении.

Постепенно текучесть и инверсионная логика мифа уступает место особой форме упорядоченности мировых связей. Эти связи выступают в виде брачных, кровно-родственных связей между мифологическими сверхъестественными существами. Персонификация – это представленность безличного и неодушевленного в форме индивидуализированно-человеческого, в отличие от всеобщего одушевления природы. Персонификация есть уже устойчивая форма фиксации отношений между противоположностями, это уже особая логика. Древние теогонии – сказания о богах – воссоздают процесс столкновения противоположностей, их разрешения в форме сексуально-брачных связей. Отношения порождения как бы останавливают свободную стихию взаимообращения противоположностей, ограничивают инверсионную логику непосредственности. Упорядоченный космос уже не может обратиться в хаос. Хаос занимает свое место в структуре мира, все же сохраняя в себе возможность «иного», и служит основанием существующего. Данная особенность мифологического мышления (способность к персонификации противоположных начал мира и форм их объединения) послужила основанием рационализации диалектики мифа в философии Древнего мира.

3. РАЗЛИЧНЫЕ ПОДХОДЫ К ПРЕДМЕТУ ФИЛОСОФИИ

Философия – «любовь к мудрости» (от греч. phileo – люблю и sophia – мудрость) – возникает в VII–VI веках до н. э. в Древней Греции и на Востоке – в Индии и Китае. С тех пор не утихают споры о предмете философских размышлений, назначении философии, ее соотношении с другими формами человеческой духовной деятельности.

Для греческого философа Платона философия – это мышление о вечном и непреходящем. Пифагор усматривал в философии не обнаружение окончательной истины, а лишь любовь к мудрости и к нравственной жиз-

ни. Аристотель видел корень философии в удивлении, а предмет ее – в исследовании «первых начал и причин». Одновременно философия помогает познать и цель деятельности. К философии стремятся не ради пользы, «эта наука единственно свободная, ибо она одна существует ради самой себя»[1].

Рядом с уверенностью в высоком предназначении философии, с убежденностью в ее привилегированном положении в духовной жизни общества всегда существовало сомнение в ее возможностях; центр философских размышлений переносился то в сферу науки, то в область нравственности; порой философия оказывалась неотличима от поэзии. Немецкий философ И. Г. Фихте (1762–1814) считал, что философия не только всеобщая наука, но и предпосылка всякого знания, свою систему он назвал «наукоучением». В. Вундт (1832–1920) считал, что философия имеет «своей целью соединить в единую беспротиворечивую систему познания, добытые специальными науками, и свести всеобщие употребляемые наукой методы и предпосылки познания к их принципам»[2].

Современный швейцарский философ Д. Мерсье придерживается противоположного мнения. Он считает, что философия не является наукой. Наука не является ни какой-то определенной философией, ни философией вообще. Ж. Делез и Ф. Гваттари считают философию особым авторским знанием: «философия – дисциплина, состоящая в *творчестве* концептов… Их должно изобретать, изготавливать… без подписи сотворившего они ничто»[3].

В XX веке философию все чаще выводят за границы науки, за границы познания мира вообще. «Не в мире, а в человеке философия должна искать внутреннюю связь своих познаний», – писал немецкий философ, представитель «философии жизни» В. Дильтей[4].

Французский философ-экзистенциалист А. Камю рассматривает философию как форму решения человеком своих глубоко личных проблем: «Есть лишь одна по-настоящему серьезная философская проблема – проблема самоубийства. Решить, стоит или не стоит жизнь того, чтобы ее прожить, – значит ответить на фундаментальный вопрос философии. Все остальное – имеет ли мир три измерения, руководствуется ли разум девятью или двенадцатью категориями – второстепенно»[5].

Многие философы сближают философию с искусством. Испанский философ М. Унамуно (1864–1936) писал: «философия значительно ближе к

---

[1] *Аристотель.* Соч.: в 4 т. Т. 1. – М., 1975. – С. 69.

[2] *Вундт В.* Введение в философию. – М., 1988. – С. 29.

[3] *Делез Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? – М.–СПб, 1998. – С. 14.

[4] *Дильтей В.* Типы мировоззрений и обнаружение их в метафизических системах // Новые идеи в философии. – СПб, 1912. – Сб. 1. – С. 122–123.

[5] *Камю А.* Бунтующий человек. – М., 1990. – С. 24.

поэзии, чем к науке. Все философские системы, задуманные как предельное обобщение конечных результатов частных наук за тот или иной период времени, были гораздо менее содержательны и жизнеспособны, чем системы, в которых выразилась во всей своей полноте духовная страсть их автора»[1].

Такой широкий диапазон оценок статуса философии – от способности проникновения в первоначала мира до индивидуального самовыражения – свидетельствует о необходимости выяснения соотношения ее с основными формами человеческой духовной деятельности – с наукой, искусством, нравственностью, религией. Вместе с тем можно заметить, что даже в приведенных выше разноречивых суждениях присутствует нечто общее. Философия затрагивает человеческие интересы, хотя и далека от примитивной полезности. Решая проблему смысла человеческой жизни, философия решает ее как проблему смысла жизни вообще, то есть философия стремится к универсальным, всеобщим ответам. Наконец, противоречивость оценок философии также не случайна, она связана с внутренней противоречивостью самого предмета философии.

Понять специфику философского знания можно, только освоив значительный массив философских учений, а также имея свой, личный опыт философствования. Но вступить на дорогу философии невозможно, не имея предварительного, «рабочего» определения философии. В самом общем смысле *философия – это особый вид теоретической деятельности, предметом которой являются всеобщие формы взаимодействия человека и мира*.

Долгое время в отечественной философской литературе бытовало представление о существовании среди множества философских концепций одной-единственной «истинной» философии, которую можно назвать научной. В данном случае российские теоретики оказались выразителями той крайне влиятельной традиции в подходе к философии, которая начала угасать уже в XIX веке. Она выражалась в попытках представить философию либо как науку, раскрывающую общие принципы мироздания, причины появления человека и его сущность, перспективы эволюции всего существующего, либо как универсальную теорию познания, определяющую источник и критерий истинности познания, регламентирующую возможности познания, постулирующую методы познания.

Классическим примером отождествления философии с универсальной наукой о мироздании является «Философия природы» Гегеля. Гегель, исходя из своего образа мира как проекции развивающейся абсолютной идеи, считал, что его философия может диктовать свои выводы специаль-

[1] У*намуно М. де*. О трагическом чувстве жизни. – М., 1996. – С. 26.

ным наукам, оценивать их достижения, а в ряде случаев и полностью их заменять. Так, он отрицал идеи эволюции в биологии, не согласующиеся с его пониманием развития, отвергал атомизм, критиковал оптику, заново ввел древнее учение о четырех земных элементах (вода, воздух, огонь, земля).

Другие философы не пытались подменять философией весь уже сложившийся массив естественных, точных и гуманитарных наук. Философия, с их точки зрения, может стать координатором, посредником между различными областями научного знания, формой обобщения результатов научного исследования. Эта точка зрения была характерна для философов-позитивистов – О. Конта, Г. Спенсера, В. Вундта и др.

Марксизм стремился избежать как философской самонадеянности Гегеля в его взаимоотношениях со специальными науками, так и узости позитивистского подхода, отводящего философии лишь вспомогательную роль в познании мира. С точки зрения В. И. Ленина, вопрос об атомах и электронах есть вопрос, касающийся только физического знания. Философию же интересует вопрос об источнике и методах физического знания. Однако выяснить источник познания невозможно без общего представления о первооснове мира, механизмах изменений и их направленности. Поэтому Ф. Энгельс хотя и ограничил претензии философии в качестве «науки наук», но все же определил ее как науку о наиболее общих законах природы, общества и мышления. В основе этого определения лежит представление о тождестве бытия и мышления. Мышление развивается по тем же общим законам, что и окружающий мир, поскольку оно само – продукт эволюции материи. Изучив доступные человеческому познанию всеобщие формы мышления, мы тем самым получим ключ, метод к «мировой схематике».

Однако уже в XIX веке «ясный как солнце» образ философии как общей системы знаний о мире и одновременно как универсального метода познания померк. Значительный вклад в дело разрушения столь монолитного образа философии внес еще И. Кант. Разрыв между человеком, человеческим миром и природой, который не может быть преодолен с помощью философии, И. Кант выразил в известном, достаточно поэтически звучащем высказывании: «Две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, – это звездное небо надо мной и моральный закон во мне»[1]. Кант отказался от наивного тождества бытия и мышления, он увидел пропасть, лежащую между человеком и миром, осознал трагизм попыток ее преодоления. Уверенность в способности философии найти общие законы природы и мышления для Канта и его более поздних последователей есть

[1] *Кант И.* Соч.: в 6 т. Т. 4. – М., 1965. – С. 439–500.

лишь проявление непостижимой способности человека выдавать желаемое за действительное, мифологизировать свой жизненный мир.

Кажущееся и втайне желаемое единство человека и мира давно распалось, и распад этот был осознан кантовской философией со всей категоричностью. Под беспощадным светом кантовской критики «чистого разума» философия утратила ореол универсального знания. Дальнейший критический анализ философии показал, что она не только не имеет права именоваться «наукой наук», но, возможно, к ней неприменимы общепринятые критерии научности вообще.

Философские положения невозможно не только подтвердить на опыте (верифицировать), но даже опровергнуть («фальсифицировать»). Так, утверждение о том, что в основе всего существующего лежит духовное начало, или же, напротив, нечто материальное, никак нельзя сопоставить с опытом, проверить. Философия равнодушна к отдельным фактам. Исходные положения философских концепций формулируются с помощью предельно общих понятий, поэтому их истинность нельзя доказать с помощью какой-то другой теории – более общей теории просто не существует.

Несовместима с привычным образом науки и заметная порой личная пристрастность, «ангажированность» автора. Не согласуются с представлениями о философии как строгой науке и вечные споры об ее предмете, постоянное обращение к собственной истории. Создается впечатление, что философия – это постоянное «повторение пройденного». Фактически каждый философ лишь добавляет к существующей разноголосице в решении проблем свободы, истины, справедливости еще один вариант решения.

Невозможно выстроить философские учения хотя бы в какое-то подобие линейной последовательности, невозможно показать степень продвижения философии в решении своих проблем. Одновременное существование множества философских систем, направлений также ставит под сомнение возможность говорить о философии как о науке, подобной другим наукам. Тем самым рушатся претензии философии на право выдвигать общие принципы для построения специально-научных теорий, указывать наукам направления исследования, а порой даже и предвосхищать их выводы. Эти необоснованные претензии, долгое время присущие философии, можно назвать натурфилософским стилем мышления или односторонним онтологизмом (*онтология* – учение о бытии).

Существует и другая форма упрощенного понимания специфики философского знания – односторонний методологизм: сведение всего своеобразия философии к функции, не свойственной исключительно философии. Философия в качестве «всеобщей» науки лишается права на существова-

ние, но продолжает функционировать в качестве особой аналитической деятельности, в качестве регулятора научного познания, фактически – в качестве логики и методологии науки. Такая философия отвечает только на вопрос «как познавать?», но не пытается узнать, каков источник познания, его место в человеческой жизни. Другими словами, философия, будучи сведена только к учению о методе познания, к функции регулятора познания, функции «прояснения понятий», лишается своей специфики и становится не отличимой от специальных разработок методов научного познания.

Существует еще одна попытка сохранить за философией статус науки, одновременно закрепив за ней еще и социально-ориентирующие функции, – односторонне-социологический подход к философии. Односторонний социологизм – еще одна попытка лишить философское знание автономного существования. Сторонники такого подхода не останавливаются на выявлении социальных корней и социальной функции философской концепции, некоторые из них пытаются всю логику движения философской мысли вывести из социальной ангажированности мыслителя. Взгляды основоположников философии марксизма можно характеризовать как умеренный социологизм, допускающий относительную автономность в движении философского знания. Социологический подход оправдан лишь в определенных пределах, ибо длительное существование определенной философской традиции в истории культуры определяется порой не социальной полезностью этой традиции, но способностью ответить на жизненные запросы отдельного человека, независимо от его социальной принадлежности.

Так в понимании специфики философии появляется оттенок психологизма (философия как выражение индивидуальной позиции автора концепции) и аксиологизма. *Аксиология* (от греч. axios – ценность и logos – учение) – учение о ценностях, о духовных образованиях, имеющих безусловную значимость для человека, направляющих и вдохновляющих его, определяющих его поведение на протяжении всей жизни. Существуют ценности нравственные, религиозные, эстетические – благо, справедливость, добро, Бог, красота. Можно ли сблизить философию с искусством, религией, нравственностью?

Философ во многом близок художнику, поэту. По словам М. Унамуно, поэт и философ – братья-близнецы. Художнику, писателю, поэту, как и философу, близки «человеческие» проблемы. Философ порой облекает философские идеи в художественную форму. Достаточно вспомнить, например, такие произведения, как «Кандид» Вольтера, «Посторонний» А. Камю, сочинения Ж.-П. Сартра. Философский трактат «О природе вещей» древний

философ-атомист Лукреций Кар облек в форму поэмы. Диалоги Платона принадлежат как истории философии, так и истории литературы. Философской прозой являются художественные произведения Т. Манна, Р. Музиля, М. Пруста, Дж. Джойса, Фр. Кафки, Х. Кортасара, У. Эко и др. Органическим синтезом философии и литературы являются романы Ф. Достоевского и Л. Толстого. С некоторыми философскими идеями нельзя познакомиться иначе, как облекая их в художественную форму. Философские метафоры Ф. Ницше – «сверхчеловек», «воля к власти», «вечное возвращение» – утратили бы богатство смысловых оттенков, если бы были выражены по-иному.

Все же, хотя искусство и философия порой очень тесно сближаются, они не сливаются окончательно. Философию интересует всеобщее: основы бытия, назначение человека, возможности человеческого познания и преобразования мира. Искусство же порой удовлетворяется мимолетным, судьбой отдельного человека, смыслом мгновения человеческой жизни. Философ свою личную драму облекает в одежды всеобщего и делает вселенской драмой. Художник о судьбе мира говорит как о своей личной судьбе. Общие философские проблемы могут стать предметом эстетического переживания. Изображение мимолетного впечатления в искусстве может вырасти до переживания гармонии космических сфер. В этих случаях искусство и философия сближаются. Но все же большинство философских концепций существуют в разреженном пространстве предельно общих понятий, а произведения искусства принадлежат миру звуков, линий, поверхностей – миру чувственно-конкретного.

Традиционно философия всегда была близка к религии. Понятие Бога во многих философских системах является центральным. Так, без идеи Бога, по мнению Р. Декарта, философа Нового времени, невозможен сам процесс познания, ибо именно идея Бога является основой уверенности философа в познавательной силе человеческого разума. Для другого философа, Б. Спинозы, Бог – основа человеческой свободы и нравственности. Бог может выступать символом упорядоченности, законосообразности мира, символом человеческого совершенства, нравственным идеалом, источником творческой энергии, регулятивом познания.

Однако Бог философа – это не Бог верующего, чья вера не знает сомнений. Сомнение изгнало первого человека из Рая. Философское мышление критично, философ порой сомневается в основах собственной концепции. Идея Бога в философии чаще всего является абстракцией, отвлеченным понятием, символом непознаваемого, совершенного, вечного. Философия своими средствами способна обосновать не существование «Бога живого», но лишь необходимость присутствия идеи Бога в человеческой культуре,

в сознании каждого человека. М. Унамуно проводит достаточно резкое различие между философской идеей Бога и Богом как средоточием религиозной веры: «В первом случае Бог, Бог рациональный, есть проекция на бесконечность внешнего человека, как он есть по рациональному определению, абстрактной идеи человека, то есть не-человека, во втором же случае Бог, Бог чувствующий, или водящий, есть проекция на бесконечность внутреннего человека, как он есть по жизни, то есть конкретного человека из плоти и крови»[1]. Философия – это «голод по Богу», по словам М. Унамуно, это пребывание… человека в состоянии богооставленности, это «безблагодатная свобода». Философия порой разрушает наивную веру, но она может также пробудить в человеке желание обрести ее.

Многие философы видели предназначение философии в том, как человеку жить, во что верить, каким правилам, нормам следовать. В этом случае образ философии начинает двоиться. Философия как наука о мире в целом, или о способах познания мира, или о социальных источниках и социальных функциях человеческих идей – это знание о существующем, о мире, обществе, познании, человеке как они есть. Это некая общая наука о сущем, о всем существующем. В этом случае философия описывает, объясняет, даже предсказывает (что, как мы видели, несколько самонадеянно), но не предписывает.

Если же философия становится аксиологией, то есть учением о ценностях, она становится учением о должном, о том, что должно быть, она становится нормативной дисциплиной. Философ становятся пророком, учителем жизни. Философия – это, по словам современного французского философа-неотомиста Ж. Маритена, «мудрость-знание».

Философия как учение о должном может сближаться с житейской мудростью (набором оценок, правил, норм поведения, общения с другими людьми). Образ мудреца-философа гораздо ближе массовому сознанию, нежели образ утонченного кабинетного мыслителя. Сократ, Диоген, Л. Толстой, М. Ганди в массовом сознании запечатлены как персонификации, индивидуальные воплощения мудреца-философа. Для такого философа мир всегда несовершенен, он не соответствует идеальной системе ценностей. Философия как представление о должном обязательно предполагает критику всего существующего, как несовершенного, и проекты его изменения. Соблазна под видом «учения о сущем» высказать свои представления о должном не избежало большинство мыслителей прошлых эпох. «Философы лишь различным образом объясняли мир, – открыто декларирует эту точку зрения К. Маркс, – но дело заключается в том, чтобы изменить его»[2].

[1] *Унамуно М. де.* О трагическом чувстве жизни. – М., 1996. – С. 27.
[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 3. – С. 4.

Предварить реальное изменение мира, «критику оружием» должно «оружие критики». К. Маркс подверг критике все современное ему общество, И. Кант подверг критике познавательные способности человека, Ф. Ницше пытался разрушить устойчивый мир привычек и идеалов среднего человека, С. Кьеркегор и его последователи критиковали мир западной культуры – мир общего: общих идеалов, общих правил, общих законов, стандартный мир. Логический позитивизм подверг критическому анализу человеческий язык. Г. Маркузе, последователь З. Фрейда, оценил всю цивилизацию Запада как репрессивную систему, подавляющую естественные человеческие порывы и способствующую появлению «одномерного» человека.

Особенно ярко критическая позиция по отношению к прошлым достижениям человеческой культуры и безудержный утопизм по отношению к будущему проявились в русской философской мысли. Вл. Соловьев, Н. Бердяев, Н. Федоров – самые пристрастные критики «сущего» и романтические адепты осуществления «должного», возникновения «нового неба и новой земли», осуществления «сверхистории», «сверхжизни». До тех пор, пока ученое сословие философов, писал сторонник «воскрешения отцов» Н. Федоров, останется рефлексивным, а не будет стремиться превратиться в «комиссию для выработки общего плана действия, философские вопросы нравственности будут только вопросом знания, тем, что "само собою делается", а не "тем, что должно делать"»[1].

Все формы редукционизма при оценке статуса философии, то есть сведения сущности философии к чему-то иному, более простому, – односторонний онтологизм, методологизм, социологизм, аксиологизм, всепоглощающий критицизм и безудержный утопизм – можно разделить на две группы. Философия то рассматривается как знание о сущем, то как нормативная дисциплина, знание о должном. В первом случае философия сближается с наукой, во втором – с мудростью, с религией, идеологией, искусством. Наиболее яркие примеры попыток объединения этих двух способов понимания специфики философии – философская система Гегеля и философия марксизма.

4. ОСОБЕННОСТИ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

Противоречивость представлений о философии во многом определяется ее внутренней противоречивостью. Философия несет в себе нечто от науки – способность воспринимать критическую аргументацию, системный характер знания, наличие описательного, объяснительного и предсказа-

[1] *Федоров Н. Ф.* Соч. – М., 1982. – С. 89.

тельного потенциала. Но философия близка и к религии своим стремлением прикоснуться к трансцендентному, запредельному, недоступному для человека. Философия несет в себе большой эмоциональный заряд, она рассчитана на индивидуальное восприятие и тем самым близка искусству. Философ также часто выступает в роли мудреца, учителя жизни. Философы, начиная с Платона, не чуждаются причастности к политике, к планам перестройки, переделки существующего, не отказываются от возможности влиять на массовое сознание, сближаясь тем самым с идеологией.

Итак, философия говорит нечто о мире, но не является обычной наукой, решает «человеческие» вопросы, но отделяет себя от морали, не может обойтись без понятия Бога, но не является религией. Философия – авторская деятельность, но не совпадает с искусством. Философ неравнодушен к социальным преобразованиям, но не является политиком и идеологом. Философия причастна любой форме культуры, но не сливается с ней. Как писал английский философ Б. Рассел, философия, подобно теологии, состоит в спекуляциях по поводу вещей, недостижимых для разума. Но, подобно науке, философия взывает к человеческому разуму, а не к Божественному Откровению. Философия – это «Ничья Земля», подвергаемая атакам со всех сторон[1].

И. Кант противоречивый характер философии выразил в трех вопросах: «что я могу знать?», «что я должен делать?», «на что я могу надеяться?». В этих вопросах сочетается несочетаемое: сущее, должное и желаемое, возможное. Но именно это парадоксальное единство и составляет сущность человека. Недаром И. Кант пришел к выводу, что все три вопроса можно свести к одному: «что есть человек?».

Сущность человека противоречива. Ведя ограниченное пространством и временем существование, он стремится к безграничному. Философия, которая является «человеческим» знанием, отвечает глубинным человеческим потребностям, также противоречива. «Эта двойственная сила и этот двойной процесс, разрушительный и творческий, составляя сущность философии, вместе с тем составляет и собственную сущность самого человека»[2]. Если мы попытаемся понять, какой человеческой потребности отвечает философия, то мы поймем и ее особенности.

Основная жизненная задача человека, как и всякого живого существа, – жить, закрепить себя в бытии. Но жизненный мир человека – это не достаточно неизменная среда обитания животного. В отличие от среды обитания животного, мир человека неопределенен, человек не наделен врожденным набором поведенческих реакций. В этом смысле человек – «плохое

[1] См.: *Рассел Б.* История западной философии. Т. 1. – М., 1993. – С. 7.

[2] *Соловьев Вл.* Исторические дела философии // Вопросы философии. – М., 1988. – № 8. – С. 125.

животное», этим он отличается от любого жизнеспособного живого существа. Но человек наделен другими способностями, правда, лишь в потенции – способностью мыслить, способностью конструировать себя и окружающий мир. Животное приходит в мир готовым или почти готовым к жизни существом. Жизненный успех человека зависит от его способности самосознания. Для этого человек должен сознательно отделить себя от всего окружающего, осознать свою жажду жизни как индивидуальную сверхзадачу. «Жить – разве это не значит как раз желать быть чем-то другим, нежели природа? – писал Ф. Ницше, – Разве жизнь не состоит в желании оценивать, предпочитать, быть несправедливым, быть ограниченным, быть отличным от прочего?»[1].

Вынужденное осознание своей обособленности у человека выходит за пределы инстинкта самосохранения. С помощью разума человек способен представить, обозреть не только опасность, грозящую ему, его жизни в данный момент. Человек способен осознать «опасность», с которой он неизбежно столкнется когда-нибудь, – собственное небытие. Осознание неотвратимости собственной смерти возможно только в том случае, если смертность рассматривается как всеобщий признак всего человеческого рода. Главное жизненное усилие, главная сверхзадача каждого человека – «продолжать быть человеком, не умирать». У человеческой мысли нет примирения со смертью, «наше страстное желание никогда не умирать и есть наша действительная сущность», писал М. Унамуно. Из этой жизненной потребности и рождается философия.

Определив границы собственного существования и не получая удовлетворения от достигнутого знания, человек стремится найти пути к достижению непрерывности и целостности своего существования – к бессмертию. Но для этого существует один способ – выявить связи между своим ограниченным в пространстве и времени существованием и той природой, миром в целом, универсумом, который обладает качеством вечности, безграничности, целостности. Свою «личную» проблему выживания человек ставит таким образом, что для решения ее ему нужен мир в его всеобщих характеристиках. Человек «ушел» от природы в ее непосредственности, чувственной конкретности, но хочет сохранить с ней связь как с целостностью, универсальностью, вечностью и обрести с ее помощью свободу и бессмертие. Далекие, казалось бы, от жизни размышления философа относительно природы, причинно-следственной связи, о формах столкновения противоположностей, о возможностях и источнике человеческого познания, уводящие от непосредственной динамики жизни, тесно связаны с решением основной жизненной проблемы человека.

[1] *Ницше Ф.* Соч.: в 2 т. – М., 1996. – С. 246.

Философия, как сказал Х. Ортега-и-Гассет, это «жизненный разум», это выражение высшей потребности разума как части человеческой жизни обосновать свое собственное существование. Философ опирается на свои собственные силы, он использует «человеческий инструмент» – разум. Он не обращается к прорицаниям, не прислушивается к авторитетам, не ждет откровения. Он знает только то, что ничего не знает. «Это знание о собственном незнании сообщает человеку особое величие, превращая его в божественное животное, отягощенное грузом проблем»[1].

Философия только к началу XIX века осознала опасности того пути, на который она встала. Уже в философии Канта осознается утопичность грандиозных задач, которые ставил перед собой философский разум, – разрешить загадку бытия, прикоснуться к первооснове мира. Ф. Ницше, указывая на необходимость стремления к недостижимому, сверхчеловеческому, говорил, что философия перестает говорить о сущем, перестает учить должному, она встает на путь «опасного может быть». «Героизм», «риск», «отчаяние», «надежда» стали с этого времени неизменными спутниками философии, ореол бесстрастия классической философии был безвозвратно утрачен. Философия – это лишь вечный поиск путей человека к источнику непрерывности собственного существования.

Философия, следовательно, это относительно автономная сфера теоретического знания, отличная от специальных наук. Философия несводима и к «практическому», нормативному разуму – к морали, идеологии, религии. Философия имеет дело с понятиями всеобщего, которые «ведут себя» особым образом. Философ просто вынужден подвергать критическому пересмотру все предшествующие философские концепции, формулируя принципы своего учения. То новое, например, что философ хочет сказать о человеке, все равно требует использования понятия «человек», ибо относится не к группе конкретных индивидов, а к человеку вообще, каким он был, каков он есть и каким будет. Но «человек» философов Ренессанса отличается от «человека» Гельвеция и Руссо, «человек» Ницше – от «человека» Маркса. Содержание предельно общих исходных принципов философской концепции нельзя найти где-то за пределами философской теории. Более общей теории не существует. Поэтому философ каждый раз должен обосновывать свои исходные положения, а не брать их «готовыми» из более широкой теоретической области. Философ в известном смысле уподобляется барону Мюнхгаузену, которому удалось вытащить самого себя из болота, ухватившись за собственные волосы.

Философия не занимается бессмысленным делом, каждый раз заново выясняя, что она понимает под свободой, причинностью, счастьем. Каждая

[1] *Ортега-и-Гассет Х.* Что такое философия? – М., 1991. – С. 121.

философская школа, каждый мыслитель находят свой угол зрения, обусловленный обстоятельствами конкретной человеческой жизни и особенностями исторической эпохи, в которую живет философ. В каждую эпоху свобода облачается в новые одежды – то предстает в облике античного стоика, бесстрастием противостоящего абсурду жизни, то поселяется в духовных проповедях средневекового мистика, то стремится вообще избавиться от стесняющих культурных одежд, став идеалом «естественного» человека просветителей. Каждая философская категория, имеющая качество всеобщности, заключает в себе бесконечный ряд смыслов. Ограниченность человеческой познавательной способности не позволяет воплотить эту бесконечность в одной-единственной, совершенной, абсолютно истинной концепции. Бесконечная глубина всеобщего реализуется в философии через бесконечное многообразие философских школ, концепций, точек зрения.

Философию можно образно представить как некое пространство вечного творения мира, где отдельные части живых существ, природного ландшафта, казалось, уже прочно соединились, другие же находятся в поисках утраченной или еще не созданной своей половины; одновременно идет появление новых частей; давно существующее целое вновь распадается на отдельные элементы.

Философия – это рациональная деятельность, но направленная не на поиск соответствующих средств для поставленных уже кем-то перед человечеством, народом или отдельным человеком целей. Философия – это рациональная деятельность по осмыслению фундаментальных человеческих потребностей и выработке на их основе жизненных целей – это «целерациональность».

Философия – не особая комиссия по выработке однозначных предписаний. Философия осознает историческую, культурную, индивидуальную ограниченность каждой индивидуальной или социальной задачи. Правда, образ «философа на троне» всегда искушал даже самых трезвых мыслителей. Если философия вырабатывает жизненные цели, формулирует общечеловеческие идеалы и одновременно подвергает их критической оценке, то она предлагает эти цели лишь как возможные варианты жизни и мысли. Философия разворачивает перед человеком лишь возможный спектр направлений, форм жизнедеятельности.

Философия, следовательно, имеет дело с особой реальностью – миром возможного. Возможность – необходимая сторона всеобщих, универсальных связей человека с окружающим. О всеобщем можно говорить в двух смыслах – об абстрактно-всеобщем и конкретно-всеобщем. Абстрактно-всеобщее – это наличие у бесконечного множества явлений какого-то

общего для всех признака. «Все люди смертны» – это вывод из области абстрактно-всеобщего, он непреложен, как сама смерть. Конкретно-всеобщее предполагает наличие бесконечных в своем разнообразии связей между явлениями, что объединяет их в подвижную, внутренне противоречивую целостность. Богатство всех возможных связей внутри противоречивой целостности «человек и мир» и составляет предмет размышлений философа. Кантовский вопрос «что есть человек?» – из области конкретно-всеобщего, ответ на него имеет бесконечное множество вариантов. Каждая эпоха, каждый мыслитель вносят в ответ на этот вопрос что-то свое.

В известном смысле адекватной формой философии как мышления о возможном является постоянное вопрошание: философ знает, что нельзя до конца исчерпать бесконечность, философия – это знание о незнании, «ученое незнание». Мыслить о возможном – это единственно корректный способ помыслить конкретно-всеобщее, вечность, которую философы называют то Абсолютом, то Бытием, то – Универсумом или Богом. Философия реализует своими средствами потребность человека в невозможном – «не умирать», поэтому умножает возможные миры, постоянно расширяет пространство возможного, решая, по словам немецкого философа Э. Гуссерля (1859–1938), «свою собственную бесконечную задачу». «Самое важное в теоретической установке философского человека – это подлинная универсальность критической позиции, – писал Гуссерль, – решимость не принимать без вопросов ни одного готового мнения, ни одной традиции. Чтобы одновременно вопрошать всю традиционно заданную вселенную»[1].

Философия, таким образом, не является исключительно учением о том, что есть, о сущем, не пытается она и изменить мир в соответствии с представлениями о должном. Она стремится преодолеть непреложность того, что есть, но не указывает единственную альтернативу миру сущего. Известный историк, академик Е. Тарле, как-то привел следующее высказывание Наполеона: «или я, или Бурбоны, остальное все – интриги». В известном смысле область философии – «интриги», «ничейная земля», лежащая между сущим и должным. Попытки слить воедино сущее, должное и возможное предпринимались неоднократно. Одной из форм отождествления трех модальностей бытия был марксизм, в котором возможное всегда было фактически единственно возможным, оно плавно вытекало из сущего и было предпосылкой реализации должного.

Рисуя возможные миры, философ при этом руководствуется не собственной прихотливой фантазией – он черпает вдохновение из реальности «сущего» и нормативной реальности «должного», он выявляет разнообраз-

[1] *Гуссерль Э.* Философия как строгая наука. – Новочеркасск, 1994. – С. 116.

ные, порой противоречивые тенденции всего массива человеческой культуры, сравнивает их, обобщает. Поэтому философию можно назвать «квинтэссенцией» человеческой культуры.

Философия, по существу, живет проблемами, формулируемыми на обычном, естественном языке. Но, чтобы привлечь внимание к необычному смыслу, выявленному в обычном, философ порой прибегает к новому, необычному языку. Однако философ неизбежно должен пояснять, чем отличается его понятие Бога, или субстанции, или красоты от смысла, вкладываемого в это понятие Платоном, Аристотелем, Гегелем... Тем самым философ постоянно занимается переводом произведений мировой философии на свой собственный «философский» язык, но сделать это можно только с помощью обычного, естественного языка.

Как видим, образ философии достаточно противоречив. Противоречивое единство характеристик и рождает то богатство мыслительных форм, источником которых является философия. Философия – теоретическая форма знания, однако она лишена привычных признаков специальных наук. Философия неотделима от собственной истории и в то же время направлена на разрыв с традицией. Об обычном философия говорит необычным языком. Философия вырастает из потребности человека обрести устойчивость, прочность бытия и сама же своим сомнением разрушает эту устойчивость. Наконец, философия говорит о всеобщем, но отвечает на запросы отдельной личности.

Это последнее противоречие, неотделимое от философии, рождает две формы ее существования, по словам М. Мамардашвили. Одна – профессиональная философия учений и систем, изложенная в систематизированном виде в книгах и учебниках. Другая – «реальная» философия: глубоко личное осмысление моих (и только моих) взаимоотношений с миром, слитое с переживанием, чаще всего адекватно не выразимое в словах. Реальная философия, «случающаяся» в душе человека, может быть разного качества. Это может быть мироощущение человека, незнакомого с философскими учениями, с историей философской мысли. Такая реальная философия далека от академической, профессиональной; формы ее выражения неустойчивы. Она может проявлять себя в сентенциях житейской мудрости, в интуиции художника, в сомнениях верующего. Но реальная философия может быть и сверхрациональным переживанием человека, уже знакомого с философией как теоретической формой осмысления взаимоотношений человека с миром. В этом случае философские категории становятся символами индивидуального мироощущения, они выступают в качестве схемы совокупности индивидуальных смысложизненных переживаний.

Некоторые философы пытались слить воедино две формы философствования. Сократ, Ницше, Толстой стали трагическими символами этого слияния. Философия, вырастая из потребностей жизни, может убить слишком рьяных своих адептов. Философская смерть – постоянное сомнение, отказ от устоявшихся форм мысли – может стать реальной смертью. Философски жить нельзя – философски можно только умереть. Однако в XX веке философия открыто признала, что под маской невозмутимого решения вопросов мироустройства скрывается метафизика конечного человеческого бытия.

В качестве теоретической дисциплины философия имеет ряд разделов. Традиционно философия включает онтологию (от греч. ontos – бытие, logos – учение) – учение о бытии, гносеологию (от греч. gnosis – знание, logos – учение) – учение о познании, аксиологию (от греч. axios – ценность и logos – учение) – учение о ценностях. Порой выделяют социальную философию и философию истории, а также философскую антропологию (от греч. antropos – человек и logos – учение) – учение о человеке. История философской мысли дает примеры преимущественного интереса того или иного философа к проблемам познавательной деятельности (Д. Юм, Э. Гуссерль, Л. Витгенштейн), к проблемам бытия (Парменид), аксиологии (С. Кьеркегор, Ф. Ницше), антропологии (А. Камю).

Не меньше примеров совмещения одним философом интереса к онтологии, гносеологии, социальной философии, этике. Так, в учении о познании Платона ясно видна связь с его учением о бытии, а его социальная философия – проекция учения о душе на социальное устройство. Проводимый Гегелем принцип тождества мышления и бытия делает невозможным в рамках его системы занятие каким-то одним разделом философского знания – онтологией или же гносеологией; они едины. Поскольку философию интересуют принципы взаимосвязи человека и мира в их целостности, то различные аспекты этой целостности, различные формы человеческой жизнедеятельности – жизнь, познание, труд, язык, творчество – нельзя развести по разным философским «квартирам». Другое дело, что каждый философ по-своему систематизирует различные аспекты человеческой целостности. Если же философ обособляет, как это делает, например, позитивизм, проблемы познания от иных аспектов человеческой деятельности, то изучение познания теряет философскую направленность, превращается в технологию познания – логику и методологию науки.

Известны попытки четкой классификации внутри философского знания. К таким попыткам относится классификация В. Вундта. Вундт разделил всю философию на совокупность генетических и систематических дисци-

плин. Генетические дисциплины включают учение о познании, которое состоит из формальной части (логика) и «реальной» (теория познания). Объединившись, они дают начало возникновению методологии науки. Систематические дисциплины – это учение о принципах всего существующего. Метафизика, с точки зрения В. Вундта, это общее учение о принципах. Специальное учение о принципах включает в себя философию природы (космология, биология, антропология) и философию духа (этика, правовая философия, эстетика, религиозная философия). В результате частичного объединения философии природы и философии духа возникает философия истории. Такая подробная и на первый взгляд ясная классификация базируется на понимании философии как всеобщей науки. Вундтовские подразделения философии – это узловые точки обобщения уже существующего специального знания. Философия в такой классификации теряет свою специфику, ее трудно отличить от специального знания большой степени общности – от абстрактно-всеобщего.

Современные философы отказываются от построения многоступенчатых классификаций философского знания. Философия берет на себя смелость прикасаться к любой сфере деятельности, к любому предмету, любому движению человеческой души – для философии нет запретных тем. Предметом размышления философа может стать обычная реклама стирального порошка или интерьер квартиры, стиль одежды (Ж. Бодрийар, «Система вещей»). Философа могут заинтересовать воспоминания художника о своей юности (М. Мамардашвили, «Лекции о Прусте»), даже способы приема пищи и фантазии душевнобольного (Э. Канетти, «Масса и власть»). Условие одно – любая тема размышлений должна быть формой поиска той целостности, осколком которой мы себя ощущаем.

Особое место в структуре философского знания занимает история философии. В отличие от истории специальных наук, знание которой далеко не всегда необходимо для решения актуальных проблем физики или биологии, история философии составляет органическую часть предмета философии. Философия – интерпретационное знание. В известном смысле «вся эта вереница философов выступает как единый философ, проживший как бы две с половиной тысячи лет, в течение которых он продолжал мыслить», писал Х. Ортега-и-Гассет. Философ каждый раз переосмысливает схемы решения «вечных» вопросов, наполняет их реалиями своей эпохи, своей культуры, своей жизни. Сократовское «я знаю только то, что ничего не знаю» в последующие эпохи становится то знаменем скептицизма и агностицизма, то превращается в формулу, выражающую христианский провиденциализм, то становится признаком внутренней свободы.

5. ПРИНЦИПЫ КЛАССИФИКАЦИИ ФИЛОСОФСКИХ НАПРАВЛЕНИЙ

Для понимания специфики философии большое значение имеют понимание ее «основного вопроса», особенности соотношения предмета и основного вопроса. В любой науке ее основной вопрос в основном совпадает с предметом. В философии дело обстоит несколько иначе.

Каждый философ выделяет те вопросы, которые он считает основными для себя и для всей философии. Для Ф. Бэкона главным был вопрос о расширении могущества человека над природой, для Гельвеция – вопрос о сущности счастья, для Руссо – вопрос о причинах социального неравенства, для Канта – вопрос о сущности человека, для Камю – вопрос о смысле жизни. Ф. Энгельс в своей работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» сформулировал основной вопрос по-иному. «Великий и основной вопрос всей, в особенности новейшей, философии, – писал Энгельс, – есть вопрос об отношении мышления к бытию»[1].

Существует ли связь между приведенной формулировкой Энгельса и иными подходами к пониманию основного вопроса философии? На первый взгляд, взаимодействие материи и сознания и стремление выяснить смысл жизни, или суть человеческого счастья, далеки друг от друга. Однако чтобы ответить, например, на три знаменитых кантовских основных вопроса «что я могу знать?», «что я должен делать?», «на что я могу надеяться?», необходимо понять человеческую природу, суть человеческих потребностей, границы его возможностей, его отношение к двум наиболее общим «родам бытия» – к материи, олицетворяющей ограниченность человеческих возможностей, предел для человеческих мечтаний, неизбежную смерть, и к царству духа – царству свободы, области реализации всех человеческих возможностей, носителей гармонии, целесообразности, бессмертия.

Решить свои «человеческие», жизненные проблемы человек как носитель философского разума может двумя способами: либо признать приоритет одной из сторон мировоззренческого противостояния, либо искать точки их объединения.

Основной вопрос философии, следовательно, это ценностно-смысловая доминанта философии как «жизненного разума». Основной вопрос философии раскрывает смысложизненную направленность философии, ее стремление найти пути к решению основной человеческой проблемы – «быть или не быть».

Основной вопрос философии не совпадает полностью с предметом философии. Предмет философии – это исследования всего многообразия

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. – Т. 21. – С. 282.

принципов взаимоотношения человека и мира в их всеобщих характеристиках, основной вопрос показывает, какой стороной это всеобщее как бы «повернуто» к человеку. Основной вопрос как бы выдает тайну философии, позволяет за бесстрастием абстракций увидеть лицо страдающего и мыслящего человека, позволяет ощутить его заветное желание «быть». Понятие «человек» не совпадает с понятием «идеальное», человек – это единство материального и идеального, тела и духа. «Мир» не совпадает с понятием «материя». Мир – это целостность, противостоящая человеку, являющаяся условием его существования, объектом его деятельности, в нем присутствуют «идеальные формы» человеческой деятельности, теории, произведения искусства. Основной вопрос выявляет основной разлад во взаимоотношениях человека с миром, скрытую исходную оппозицию, которую человек стремится преодолеть. Вопросы о счастье, о могуществе науки и о сущности человека также задают основной поисковый импульс философии. Но только осознание безнадежности раскола мира на материальное и идеальное позволяет увидеть, в чем философия видит путь к счастью, где искать сущность человека. Основной вопрос философии как бы стоит на страже «чистоты» философии, не позволяет ей раствориться в других формах духовной деятельности, поскольку он формулируется в предельно общих понятиях. Тем самым основной вопрос задает рамки философского исследования.

Обращение к основному вопросу философии помогает глубже понять отличие философии от религиозного сознания. Для религиозного человека вопрос о связи материального и идеального, тела и духа решен: высший смысл человеческой жизни – достижение синтеза этих двух начал, который уже осуществлен в Боге – Абсолютном Бытии. Если философия задается вопросом «как возможно такое единство», то религиозный человек делает достижение этого единства своей практической задачей.

Ф. Энгельс в своем определении уловил только один аспект основного вопроса философии. Он обратил внимание на различия в понимании истоков, предпосылок единства материи и духа: либо мир един в его материальности, либо основой единства мира оказывается идеальное начало, в какой-то момент «отпустившее» от себя природу. Однако Энгельс не обратил внимания на ценностный аспект основного вопроса философии, на выраженную в нем потребность в преодолении раздвоенности мира на материю и дух. В философии XX века на первый план выходит именно этот, ценностный аспект основного вопроса, в котором выражена безусловная значимость (ценность) возможности слияния материального и идеального в жизни человека. «Полнота жизни» (синтез материи и духа) – источник человеческой свободы, творчества, общения.

Основной вопрос не только определяет направленность философского исследования и его рамки, но в самом общем виде задает и структуру философского исследования. Взаимосвязь материального и идеального можно рассматривать как отношение генетическое, связь по происхождению. В этом случае мы можем говорить об онтологии, учении о бытии, о материи как проекции абсолютного духа, или же о сознании как всеобщем свойстве высокоорганизованной материи, или же о тождестве мышления и бытия. Взаимосвязь материи и духа можно рассматривать как взаимосвязь уже сформировавшихся противоположных начал. Тогда мы имеем гносеологию – учение о познании, или же праксиологию, если речь идет о практическом аспекте взаимодействия материального и идеального.

Различные формы ответа на основной вопрос, различные аспекты его решения позволяют сформулировать некоторые принципы классификации философских концепций. Проводимая на основе этих принципов классификация достаточно условна, каждая значительная философская концепция не вписывается целиком в определенную «графу». Современные философские концепции порой вообще невозможно однозначно связать с тем или иным решением основного вопроса.

По характеру решения вопроса о связи материи и духа «по происхождению» философские концепции обычно разделяют на материалистические и идеалистические. Идеализм (от греч. idea – идея) – учение, признающее исходным, первичным началом всего существующего дух, идею, сознание. Сам термин был введен немецким философом Г. Лейбницем в начале XVIII века. Образцом (и родоначальником) идеалистического направления в философии для Лейбница стал греческий философ Платон. Идеализм имеет две основные разновидности. Первая – объективный идеализм. Представители этого направления (Платон и неоплатоники, философы средних веков, Гегель и неогегельянцы) считают идеальное существующим объективно, независимо от человека. Субъективные идеалисты (Дж. Беркли, Д. Юм, Э. Мах и др.) считают идеальное формой внутреннего человеческого опыта. Крайняя форма субъективного идеализма – солипсизм (от лат. solus – один, ipse – сам, sum – существую) – предполагает, что реально лишь мое сознание, существование же всего, что меня окружает – проблематично.

Материализм также имеет различные формы. Термин «материализм» (от лат. materialis – вещественный) также введен Г. Лейбницем. Для Лейбница наиболее ярким выражением первой формы материализма, наивного материализма, был античный атомизм. Существует так называемый «механистический» материализм, основное свойство материи усматривающий в протяженности (П. Гольбах, Ж. Ламетри), вульгарный материализм, сводя-

щий все мыслительные процессы к физиологической основе, материализм естественнонаучный, обусловленный познавательной установкой ученого, и материализм диалектический (марксизм). Представители диалектического материализма, подчеркивая генетическую связь между материей и сознанием, признавали идеальное как особую реальность, существующую относительно автономно. Философов, признающих существование двух самостоятельных субстанций (первооснов), называют дуалистами (от лат. dualis – двойственный). Все вышеперечисленные разновидности материализма и идеализма являются различными разновидностями философского монизма (от греч. monos – один, единственный).

Данная классификация достаточно упрощена, однако позволяет выделить общие тенденции в развитии философии. Конкретный историко-философский анализ отдельных концепций потребовал введения более тонких классификационных принципов. Так появился термин «натурализм» (от лат. naturalis – созданный природой). Натурализм в основном совпадает с материализмом. В то же время натурализмом называют концепцию Б. Спинозы, растворявшего Бога в природе. Такая концепция получила название «пантеизм» (от греч. pan – все и teos – бог). Однако пантеизм не совпадает полностью с натурализмом, существовала иная форма пантеизма – мистический пантеизм, растворявший природу в Боге (Николай Кузанский). Существует также такое направление, как деизм (от лат. deus – бог), представители которого (Дж. Толанд, Вольтер) признавали внеприродное начало Бога, но сводили его роль в мире к минимуму. Особое место в философских учениях занимает гилозоизм (от греч. hyle – материя, вещество и zoe – жизнь), который «оживляет» материю, делает ее внутренне динамичной.

Достаточно противоречивую историю имеют такие направления философской мысли, как диалектика и метафизика. Термин «метафизика» возник случайно, но в этой случайности таится глубокий смысл. Первый издатель сочинений Аристотеля, Андроник Родосский, расположил то сочинение, в котором рассматриваются первоначала бытия, недоступные чувствам и раскрывающиеся только умозрению, после «Физики». Отсюда и происхождение термина – буквально «то, что идет после физики». В таком понимании, как умозрительная дисциплина о первоначалах, термин «метафизика» близок термину «онтология», который возник позже. Гегель, а затем философия марксизма внесли новый оттенок в понимание метафизики. Для них метафизика означала отсутствие динамизма в первоначалах, непризнание внутренней противоречивости всего существующего. Диалектика (от греч. dialektike – искусство ведения беседы, спора) – термин, впервые использованный Сократом для обозначения искусства ведения спора

с целью достижения истины путем противоборства мнений. Гегель, а вслед за ним марксисты стали рассматривать диалектику в качестве противоположности метафизике. Диалектика в этом смысле – учение о внутренней связи движения, развития с первоосновой мира. Диалектика субъективная (познание) непосредственно отражает диалектику объективную в силу тождества мышления и бытия.

В зависимости от решения вопроса о познаваемости мира философы делятся на агностиков, считающих, что мир непознаваем, и мыслителей, признающих в той или иной форме познаваемость мира. Среди последних, в свою очередь, можно выделить сторонников рационализма (от лат. rationalis – разумный), для которых ведущая роль разума в познании и его независимость от наших чувств не подлежат сомнению (Р. Декарт, И. Кант), и сенсуализма (от лат. sensus – восприятие, чувство), считающего, что чувственное познание – основной способ познания мира (Э. Кондильяк, Дж. Локк и др.).

Существует определенная связь между материализмом и признанием познаваемости мира. Вместе с тем признание материальности мира может сочетаться с элементами агностицизма, сенсуализм – с субъективным идеализмом, объективный идеализм – с верой в познаваемость мира. Невозможно построить линейную схему классификации всех философских направлений, она носит многомерный характер. Современная философия, после «коперниканского» переворота, совершенного в философии И. Кантом, стала более осмотрительной. Она говорит лишь о взаимоотношениях субъекта и объекта в рамках человеческого мира, она не пытается заглянуть в область трансцендентного (запредельного), не пытается ответить на вопрос, что является абсолютной первоосновой мира.

В современной философии больше полутонов, трудно выделить два основных противоборствующих лагеря, можно говорить лишь о сохранении определенных традиций философствования. Однако стремление к разрешению мыслительных оппозиций можно обнаружить и в философии XX века. Одна группа философов исследует мир феноменов сознания, где объективное присутствует в виде устойчивых мыслительных форм. Другие противопоставляют индивидуальное «невыразимое» Я миру культурных норм, стереотипов. Третьи исследуют стихию языка, где не материя противостоит сознанию, а лишь один фрагмент текста – другому. Основной вопрос философии, также как и сама философия, эволюционирует, меняет форму, однако всегда остается выражением человеческого стремления к целостности.

Учебные и справочные материалы

Кириленко Г. Г., Шевцов Е. В. Философский словарь. – М., 2009.

Краткий философский словарь / под ред. *Алексеева А. П.* – М., 2014.

Новая философская энциклопедия: в 4 т. – М., 2000–2001.

Философия: учебник для вузов / *Алексеев П. В., Панин А. В*. – М., 1996.

Философия в вопросах и ответах / под ред. *Алексеева А. П., Яковлевой Л. Е.* – М., 2005.

Философия: учебник / *Аполлонов А. В.* и др. – М., 2014.

Философия / под. ред. *Зотова А. Ф., Миронова В. В., Разина А. В*. – М., 2008.

Философия: энциклопедический словарь / под ред. *А. А. Ивина*. – М., 2004.

Литература

Ахиезер А. С. Об особенностях современного философствования // Вопросы философии. – М., 1995. – № 12.

Вундт В. Введение в философию. – М., 1998.

Гуссерль Э. Философия как строгая наука. – Новочеркасск, 1994.

Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? – М.-СПб, 1998.

Дильтей В. Сущность философии. – М., 2001.

Дильтей В. Типы мировоззрений и обнаружение их в метафизических системах // Хрестоматия по зарубежной философии конца XIX – начала XX столетий. – М., 1995.

Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. – М., 1989.

Мир философии: в 2 т. – М., 1990.

Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? – М., 1991.

Сантаяна Дж. Прогресс в философии // Вопросы философии. – М., 1992. – № 4.

Соловьев Вл. Исторические дела философии // Вопросы философии. М., 1988. – № 3.

Унамуно М. де. О трагическом чувстве жизни. – М., 1996.

Философское сознание: драматизм обновления. – М., 1991.

Хайдеггер М. Что такое философия? // Вопросы философии. – М., 1993. – № 8.

Хофмайстер Х. Что значит мыслить философски. – СПб, 2006.

Хюбнер К. Рефлексия и саморефлексия метафизики // Вопросы философии. – М., 1993. – № 3.

Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // *Маркс К., Энгельс Ф*. Соч. – Т. 21.

Вопросы для повторения

1. В чем сходство и различие философии и мифа?
2. Какое место философия занимает в структуре мировоззрения?
3. Какие подходы к пониманию специфики философского знания вам известны?
4. В чем особенность соотношения философии и истории философии?
5. Каковы структура и функции философского знания?
6. Чем философия отличается от религии, науки, искусства?
7. Какие формы взаимодействия философии и журналистики вы можете назвать?
8. В чем недостатки формулирования основного философии в марксизме?
9. Какие исторические формы материализма и идеализма вам известны?
10. Что такое монизм, дуализм, плюрализм? Какие формы монизма, плюрализма, дуализма существуют в философии, политике, религии, современных социальных практиках?
11. Всякую ли философию можно назвать метафизикой?

II ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ ЭВОЛЮЦИИ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ

1. АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

«Духовная Европа имеет место рождения»[1], – сказал Э. Гуссерль, немецкий философ, живший и работавший в конце XIX – начале XX века. Это место – Греция VII–VI столетий до Рождества Христова. Эту же мысль в той или иной форме высказывает большинство философов самых различных направлений. «Греки навсегда останутся нашими учителями», – писал К. Маркс. По словам Ф. Энгельса, «в многообразных формах греческой философии уже имеются в зародыше, в процессе возникновения почти все позднейшие типы мировоззрений»[2].

Древняя греческая философия является духовным истоком современной философии, всей европейской культуры. Поэтому истоки самой греческой философии также являются предметом пристального внимания. Возникновение философии – сложное взаимодействие изменившихся социальных и индивидуальных потребностей и возможностей их реализации. Взаимодействие мифологических представлений и зарождающегося научного знания, с одной стороны, особой социальной атмосферы, с другой, и привело к возникновению философии – качественно нового явления, отличного от древнего мифа, предфилософских представлений, житейской мудрости и эмпирических наблюдений.

Одни исследователи античности уделяют более пристальное внимание мифу как источнику и внутреннему содержанию философского знания (А. Ф. Лосев)[3]. Другие рассматривают философию по преимуществу как «начальную науку», знание общего характера, возникновение которого стало возможным только в результате развития эмпирического знания и которое, в свою очередь, стимулирует дальнейшее развитие научной мысли (философы позитивистской ориентации). Третьи обращаются к социально-экономическим, политическим предпосылкам возникновения философии (Ж.-П. Вернан)[4].

Конкретные причины невиданного взлета духовной жизни Греции VII–VI вв. до н. э. до сих пор являются предметом размышлений ученых. Вот что писал Э. Целлер, видный немецкий исследователь: «Подлинные причины возникновения греческой философии заключаются в счастливой одаренности греческого народа, в возбуждающем действии на него его

---

[1] *Гуссерль Э.* Философия как строгая наука. – Новочеркасск, 1994. – С. 108.

[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. – Т. 20. – С. 369.

[3] См.: *Лосев А. Ф.* История античной философии в конспективном изложении. – М., 1989.– С. 198 – 199.

[4] См.: *Вернан Ж.-П.* Происхождение древнегреческой мысли. – М., 1988. – С. 156–159.

географического положения и истории»[1]. Особое географическое положение Греции: близость моря, гористая местность, изрезанные берега, умеренно-плодородная почва – открывало большие возможности для развития морского дела, сельского хозяйства, торговли. Но эти возможности не могли быть реализованы сами собой, они требовали энергичной деятельности, планирования, расчета. Малые площади стимулировали кораблестроительство и искусство кораблевождения; греческий корабль (триера) требует искусного управления. Коммуникации стимулируют развитие торговли, интенсивный обмен. Торговля, в свою очередь, расширяет кругозор, способствует накоплению наблюдений, открывает возможности для сравнения языка, обычаев, законов, знаний, выявляет сходство несходного. Кроме того, в торговле используется всеобщий товарный эквивалент – деньги. Деньги – это «вещественное доказательство» того, что множество разнородных вещей можно приравнять к одной, многое в своей основе едино. Деньги – один из мощных факторов развития абстрактного мышления. В свою очередь, появление денег стимулирует развитие «науки вычислять» – математического знания.

Вынужденная рационализация основ повседневной жизни коснулась и городской архитектуры, и организации труда ремесленника – «демиурга». Греческий народ – полис – это и гражданская община, город-государство. Внутреннее единство полиса рождало новые отношения между людьми: их связывали уже не кровные узы, но гражданские обязанности и права. Агора – площадь, на которой собиралось народное собрание, – стала зримым символом единства граждан города-государства.

Город – это как бы единый организм, различные органы которого выполняют различные функции. Общее в сфере торговли, ремесла, политики выступает на первый план. Граждане города-государства сообща решают вопросы бюджета, военные вопросы, финансирование флота, разработку рудников. Дух свободной политической дискуссии сочетается с уважением к порядку, закону. Родственные, личностные отношения заменяются экономическими, политическими, правовыми, основанными на законе, норме, правилах – на безликом общем. Разум, способность обобщать, находить общественный образец в индивидуальных поступках, событиях становится составной частью жизни гражданина полиса. Все наиболее важные проявления общественной жизни приобретают публичный характер, выносятся на площадь, агору, на всеобщее обсуждение. Любой закон должен доказать свою правильность. В связи с этим огромную роль в жизни греческого полиса приобретает слово. Слово как элемент спора, дискуссии, обсуждения

[1] *Целлер Э.* Очерк истории греческой философии. – М., 1996. – С. 23.

лишается значения ритуального, тайного. Слово – средство выведения мысли на «площадь», на всеобщий суд.

Пробуждается индивидуальное самосознание, что отражается в лирической поэзии (например, лирика Сапфо). В Грецию математическое знание пришло из Египта и Вавилона, однако это знание перестало быть лишь уделом жрецов. Олимпийская политеистическая религия в целом не препятствовала развитию знания, распространению критического мышления, более того, она сама стала объектом критики. Сомневался в существовании богов софист Протагор. Ксенофан из Колофона считал, что религия многобожия, вера в богов, похожих на людей, – суеверие: если следовать не разуму, но вере, следует предположить, что у быков богом был бы бык. Анаксагор считал, что небесные светила не должны быть объектами религиозного поклонения, это простые камни. Боги, похожие на людей, обладающие их слабостями, склоняющиеся перед роком, были плохой поддержкой человеку в его деятельности по обустройству собственного мира по законам разума.

Вся жизнь греческого общества, следовательно, строилась на рациональной основе. Однако традиционные мировоззренческие установки, закрепленные в культуре, исходили из схемы мифа: все происходящее рассматривалось как результат борьбы противоположных антропоморфных (сходных с человеком) начал; причинно-следственные связи были облечены в форму кровнородственных связей, отношений порождения. Для человека, который уже всю свою жизнь подчинил законам разума, решение главных для него вопросов судьбы, счастья, свободы на основе мифологических образов представлялось неубедительным. Миф уже не отвечает запросам человека, реально живущего в мире общего; он не утешает, не дает надежду, не стимулирует социальную активность. Возникает настоятельная потребность всеобщее, закономерное, разумное обнаружить в самой основе мира. Философия и есть совершенно новая форма ответа на коренную «бытийную» потребность человека. Философ оказывается той фигурой, которая стоит между мифологическим прошлым и будущим человека, строящего жизнь на рациональной основе.

На этой стадии нарождающееся философское мышление открыто признает свои истоки: у греков не было иного материала, кроме старых мифов, собственной наблюдательности и здравого смысла. Так, Гераклит открыто признает, что его наблюдения над социальной жизнью прямо связаны с концепцией огня как первоначала: «Все обменивается на огонь, и огонь на все, подобно тому, как золото на товары, а товары на золото». Источники философской мысли для первых философов выступают в качестве аргументов.

Непосредственность переплетения собственно философских утверждений со специальными особенно ярко проявляется в характере обоснования древними своих идей. Демокрит вводит свои атомы на основании простой аналогии с видимыми предметами. Аристотель доказывает шаровидность Земли двумя совершенно разнопорядковыми способами: ссылается на наличие тени при затмении (то есть привлекает эмпирические данные для доказательства) и указывает на необходимость «естественного места» для всех земных элементов, или же взывает к здравому смыслу, доказывая анизотропность пространства и времени – иначе отсутствовали бы понятия «верха» и «низа», столь, по его мнению, неколебимые.

В рамках первичного комплекса знаний древних можно выделить несколько уровней:

– эмпирические разрозненные высказывания, легко сопоставимые с повседневным опытом (предсказание солнечного затмения Фалесом или землетрясения Анаксимандром);

– специальные теоретические утверждения, объясняющие некоторые наблюдаемые явления, но непосредственно не связанные с философской системой и недоступные в то же время эмпирической проверке; наряду со здравыми предположениями возникают фантастические предположения, в них легко проникают элементы мифологии (умозрительные гипотезы о происхождении града из замерзшей воды, о природе снега, затмений, молний, радуги, о появлении человека);

– непосредственное введение философских обоснований конкретных явлений, общее в форме частного (введение «четырех стихий» в физику, теория «естественного места» элементов как конечной причины, обоснование геоцентризма Аристотеля, основания классового деления общества у Платона);

– привлечение конкретных знаний, аналогий с повседневным опытом в качестве доказательства философских положений, частное в форме общего.

Общеупотребительная абстракция «единой науки» древних отражает не столько реальное состояние знания в древности, сколько способ его осознания в тот период. Такие представления делали «законной» операцию расширения до предельных философских масштабов понятий здравого смысла, умозрительной физики, биологии, метеорологии. Сама определенность, привязанность к конкретной сфере физически осязательного первоначала – воздуха, воды, огня и всех четырех «стихий» одновременно делала естественным и использование этого философского по своему значению понятия в качестве одной из основных категорий частных отраслей знания – физики и космологии, биологии и социологии.

Другими словами, процедура, при помощи которой традиционная философия заменяла еще неизвестные ей действительные связи явлений идеальными и фантастическими и замещала недостающие факты вымыслами, в данном случае происходила довольно естественно. Вымышленные связи не рассматривались как результат божественных эманаций или как следствие саморазвития абсолютного субъекта, бесконечно далеких от реальной практики и жизненного опыта, но были облечены в конкретную чувственную оболочку. В этом смысле теоретическое естествознание, основные достижения которого относятся к более поздним периодам человеческой истории, утверждает свое право на существование еще в древности в результате «освящения» своих фундаментальных принципов на уровне философского мышления.

Этим можно объяснить и поразительную проницательность древних философов. Поднятие и рациональное очищение исторически ограниченного опыта человека на высоту абсолютных философских принципов было, по-видимому, единственно возможным началом теоретического мышления. Оно дало возможность приподнять теорию над прагматизмом повседневности, извлекая тем самым из опыта все богатство связей и потенций, оставшееся скрытым для наблюдателя, погруженного в единичность опыта и озабоченного лишь непосредственно практическим результатом своей познавательной деятельности.

В истории греческой философской мысли, начиная уже с Гегеля, принято выделять три основных периода. *Первый период* – формирование греческой философии (VI в. до н. э.), философия так называемых «досократиков». *Второй период* – расцвет греческой философской мысли (V–IV вв. до н. э.), в центре его находится философия Сократа и его последователей, философия Платона и Аристотеля. *Третий период* – закат и затем упадок (III в. до н. э. – V в. н. э.), греко-римская философия.

Формирование греческой философии связано с именами *Фалеса, Анаксимена, Анаксимандра, Гераклита, Эмпедокла, Анаксагора,* с философами *Элейской школы*. «Греческая философия начинается, по-видимому, с нескладной мысли – с положения, будто вода первоначало и материнское лоно всех вещей»[1], – писал Ф. Ницше. В центре внимания первых греческих философов стоит проблема первоначала. Вода Фалеса, воздух Анаксимена, огонь Гераклита не есть просто источник всего существующего многообразия мира. Не только все происходит из воды, но все также и есть вода в своей сущности. Первоначало есть субстанция – источник всего существующего и его сущность; мир един, несмотря на видимое многообразие.

[1] *Ницше Ф.* Философия в трагическую эпоху. – М., 1994. – С. 200.

«Вода», «воздух», «огонь» лишены чувственной конкретности, это своего рода «мыслеобразы», метафоры идеи единства. Единое не является непроницаемым для разума, поскольку оно «саморазумно» или сверхразумно.

«Стихии» – первовещества – это не подобия мертвых физических тел, это идеи единства мира, облеченные в чувственную оболочку, это формы жизни космического разума. Поэтому оценка первых философов как «стихийных материалистов» не совсем верна. В вещественной оболочке живут идеи, еще не отделившиеся в сознании философа от материального мира. Связь человека – носителя разума – с разумным как всеобщим, закономерным в природе заменяет примитивный антропоморфизм взаимоотношений человека с природой как маскарадом человекоподобных богов.

Идея «непохожести» первоначала *(«архэ»)* на все земные формы наиболее рельефно выражена *Анаксимандром (VI в. до н. э.)*, младшим современником Фалеса. Не мир в своих основах похож на человека, но человек, при всей его земной, телесной ограниченности, родствен миру благодаря наличию особой, возвышающей его, но и пугающей способности – разума. Следуя разуму, человек лишается многих человеческих, «слишком человеческих» качеств. «Начало и основа всего сущего апейрон». *Апейрон* – нечто беспредельное, безграничное, бесконечное, неопределенное. В процессе вращательного движения апейрона выделяются противоположности влажного и сухого, холодного и теплого. В результате образуются земля, вода, воздух и огонь. Жизнь зарождается под воздействием небесного огня, на границе моря и суши из ила. Первые живые существа, живущие в море, постепенно перебираются на сушу. Человек зародился внутри огромной рыбы, причем родился уже взрослым, а затем выбрался на сушу.

Однако помимо этих догадок, где наряду с фантастическими образами можно обнаружить весьма здравые предположения, в сохранившемся фрагменте сочинения Анаксимандра «О природе» начинает звучать трагическая нота. «Из чего происходит рождение всего сущего, в то же самое все исчезает по необходимости», неся наказание за вину. В чем заключается «вина» всего существующего мира многообразных вещей? «Вина» – это собственная обособленность, уникальность, отдельность как отрицание беспредельного. Попытка противопоставить себя вечному, сбросить оковы необходимости – преступна. «Гордыня» отдельного должна быть сломлена. В результате всякое отдельное существование обретает подлинный покой, агрессивность вещи, стремление нарушить собственную меру уравновешивается «возмездием» безмерного. Апейрон – это выражение чуждости мира, единого человеку, погруженному в мир многого. Связь человека с миром далека от привычных для мифа форм кровного родства. Никто не

спасет человека перед лицом равнодушной вечности. Ответственность за собственное отдельное существование несет сам человек, на котором лежит проклятье становления. Но наказание – одновременно и избавление, оно похоже на награду. Для Анаксимандра небытие – необходимый посредник между миром единого и миром многого.

Гераклит (ок. 530–470 гг. до н. э.) жил в городе Эфесе, недалеко от Милета – места пребывания Фалеса, Анаксимандра, Анаксимена. Гераклит отрицал существование неизменного единого бытия, лежащего за миром многого. Становление, небытие не есть лишь форма перехода из одного мира в другой. Становление присуще самой первооснове вещей. Такой первоосновой Гераклит считал огонь – подвижное начало, подчиняющееся внутреннему закону – логосу: «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»[1]. Огонь – и первовещество, и разум, и закон, поскольку в их основе лежит «закономерное беспокойство» огня. Мир постоянно движется, меняется, но он не является хаосом. Гераклиту кажется недостаточным для объяснения единства мира обращение к первовеществу, он вводит нечто более абстрактное – порядок, закон как неотъемлемое свойство первовещества. Мир единого и мир многого уже не находятся в трагическом противостоянии. Основа мира – это «возможность всего», это неопределенная множественность бытия.

Война – отец всего существующего, говорит Гераклит. Борьба, даже борьба по правилам, подчиненная закону, несет в себе элемент свободы, ее исход не предрешен. Возможность свободы, лежащая в самой основе мира, придает уверенность и человеку – «микрокосму». Даже «мировой пожар», которым должен завершиться каждый цикл мирового движения, не есть абсолютное уничтожение. Всякая борьба, всякое соревнование, завершаясь, предполагают возможность повторения. Огонь, логос, постигается только с помощью разума, плохие свидетели глаза и уши. Разум – свидетельство силы человека, он прямо приближает его к началу мира.

Если разум у Гераклита – это вершина человеческих возможностей, пользование им – способ приблизиться к огню-логосу, не теряя себя, то разум другого греческого философа – *Парменида (VI–V вв. до н. э.)* из Элеи – рассекает человека надвое. Человек, опирающийся на свой разум, «исчезает» в своей телесности, иллюзорности, подвижности, «небытии» и рождается заново. Человек должен выбирать – либо иллюзорное бытие, по существу небытие, мир многого, мир чувственно-воспринимаемого, либо – подлинное

[1] Материалисты древней Греции. – М., 1955. – С. 44.

бытие, неподвижное, существующее вне пространства и времени, нераздельное, безначальное, единое. Что-то или есть, или не есть, говорит Парменид. Наш разум не может жить в противоречии, к чему толкает Гераклит, утверждая, что что-то есть и что-то не есть, что бессмертные – смертны, а смертные – бессмертны. Поэтому бытие можно представить как абсолютно плотный, «сплошной» шар, в котором нет пустот, нет возможностей изменения. Мыслить можно только то, что есть, а движение уже предполагает возникновение и уничтожение, небытие. Человеческая мысль несовместима с небытием – вот основной пафос учения Парменида. Мышление и бытие – тождественны. Парменид высоко поднимает человека, наделенного разумом. Однако все, что есть в человеке помимо разума, – это сфера небытия.

Знаменитые *апории* (непреодолимые логические противоречия) его ученика *Зенона* призваны продемонстрировать то, что органы чувств нас обманывают, поскольку воспринимают сущее в его множественности, конечности, движении. Так, Ахилл никогда не догонит черепаху, поскольку он сначала должен пройти половину пути, пройденного черепахой, потом – половину от половины этого пути и т. п. Движение с позиции разума никогда не начнется, хотя оно так естественно воспринимается нашими чувствами. Парменид находит абсолютную основу мира, но приносит ей в жертву человека из плоти и крови.

Для *Демокрита (V–IV вв. до н. э.)* в основе мира лежит не абсолютно плотное, «сплошное» бытие, как у Парменида, но и не подвижное текучее начало, в котором бытие и небытие слиты. Демокрит в качестве субстанции выделяет *атом* (греч. «неделимый»). Это вещественная неделимая частица, абсолютно плотная, непроницаемая, не воспринимаемая нашими чувствами, вечная, неизменная. Внутри атома не происходит никаких изменений, он соответствует характеристикам бытия, данным Парменидом. Внешне атомы отличаются друг от друга по форме, порядку и положению: бесконечное число форм обеспечивает бесконечное разнообразие мира. Атомы реально не соприкасаются, их разделяет пустота – небытие. Небытие, следовательно, такой же принцип возникновения многообразия мира, как и бытие. Но бытие и небытие не сливаются в одно, не переходят друг в друга. Мир чувственно воспринимаемых вещей несет в себе как небытие, так и бытие. Отсюда и достаточно гибкий подход Демокрита к познанию. Поскольку наш мир есть как продукт бытия, так и небытия, то мы можем иметь как верное о нем представление (знание), так и поверхностное (мнение). Уже в ощущении мы можем получить верное знание о предмете, поскольку ощущение – это копия вещи, которая отделяется от самой вещи и проникает в наши органы чувств. Ум корректирует наши знания, помогает

понять вещи, недоступные чувствам. Прежде всего, это относится к атомам, которые человек не может увидеть, не убеждается в их существовании с помощью ума.

Поиски основ человеческого существования подводят греческую мысль к опасной черте, к возможности разрыва между первоосновой мира и человеческим существованием. Разрушение гармонии, встроенности человека в мироздание особенно активно начали *софисты (V–IV вв. до н. э.)*. Софисты ищут основы человеческого существования не в мире, но в самом человеке. Софисты – учителя риторики, появившиеся в греческих городах в период возникновения выборных учреждений – народных собраний, судебных органов. Искусство ведения спора, знакомство с политическими знаниями, с правом стали необходимыми условиями активного участия в общественной жизни. Софисты («учителя мудрости») знакомили своих учеников и с общими философскими вопросами. Философия становится обоснованием активной политической деятельности. Кто пренебрегает философией, говорил один из софистов, Горгий, тот похож на женихов Пенелопы, которые, добиваясь ее, развлекаются со служанками. Среди софистов принято выделять «старших» и «младших». Среди софистов старшей группы можно назвать Протагора, Гиппия, Горгия, Антифонта.

По словам русского философа Вл. Соловьева, софистика – это «безусловная самоуверенность человеческой личности, еще не имеющей в действительности никакого содержания, но чувствующей в себе силу и способность овладеть всяким содержанием»[1]. Софисты впервые обращаются к человеческой субъективности, к человеку в его ограниченности. Софисты впервые намечают контуры особой «жизненной» философии, вдохновляющей человека как активного, деятельного, самостоятельного существа. Софисты впервые апеллируют не к космическому разуму, но к разуму человеческому, они начинают отделять разум от первоначала. Идеи софистов пронизаны оптимизмом. Человек свободен, автономен по отношению к космосу. Предшественники софистов видели опору для человека в гармоничном, упорядоченном бытии. Софисты обосновывают человеческую свободу, апеллируя к небытию.

Софисты поколебали сами основы жизни древнего грека, которые оберегали и защищали первые греческие философы. Вместе с тем софисты способствовали развитию логики, пробудили интерес к внутренней жизни человека, показали необходимость критически-рефлексивного отношения к себе и к другому человеку, к явлениям общественной жизни. Софисты –

[1] *Соловьев Вл.* Исторические дела философии // Вопросы философии. – М., 1988. – № 8. – С. 122.

ниспровергатели авторитетов, традиций. Протагор написал трактат «О богах», в котором он выразил сомнение в возможности ответить утвердительно на вопрос, есть ли боги. За это он был изгнан из Афин. Если человек рискует отвергнуть богов, если он не считается с природой, то он может критически отнестись и к общественным нормам, законам. Требования закона условны, человечество едино, варвары и эллины равны, человек – это гражданин мира, а не только того государства, в котором он живет.

Софисты еще не осознают, что рискуют, разрушая твердыню бытия. Понятия бытия и ничто в их идеях постоянно перетекают друг в друга. Нет еще личности, нет ясного осознания своего «я». Человек отделяет себя от окружающего пока еще только в форме воли – неукротимой энергии действия.

Опасность растворения человека в чистой субъективности, еще не оформленной, неструктурированной, «случайной» увидел *Сократ (469–399 гг. до н. э.)*, сам принадлежавший к «учителям мудрости» и одновременно отрицающий софистическую мудрость в чем-то существенном. Вслед за софистами Сократ отрицал поглощение человека бытием как внешним ему, отрицал зависимость человека от внешних политических авторитетов, отрицал некритическое отношение к богам традиционной религии (за что и был осужден). Но Сократ отрицал и ту хаотичную субъективность софистов, которая превращала человека в нечто случайное, единичное, необязательное даже для самого себя.

Значение Сократа для будущего всей европейской культуры Х. Ортега-и-Гассет выразил так: «Однажды на афинской площади Сократ открыл разум...»[1]. Сократ увидел, что человек внутренне «не пуст». Отсюда и знаменитое «Познай самого себя». Внутренний закон, которому подчиняется человек, отличается от законов природы, он возвышает человека над его собственной ограниченностью, заставляет мыслить: «сам бог обязал человека жить, занимаясь философией». Философия – вот истинный путь к Богу. Философия – это своего рода умирание, но умирание для земной жизни, это подготовка к освобождению бессмертной души из ее телесной оболочки. Дух и концепция Сократа обретает самостоятельное существование. Сократ не боялся смерти, поскольку человек не есть простой элемент природы. Человеческое бытие не дано человеку изначально, он может только сказать «я знаю только то, что ничего не знаю». Человек может самостоятельно прийти к пониманию своей причастности идеальному началу, которое является общим для всех людей. В центре учения Сократа – человек, поэтому его философию называют началом первого антропологического поворота в истории философской мысли.

[1] *Ортега-и-Гассет Х.* Что такое философия? – М., 1991. – С. 26.

Сам Сократ не оставил сочинений, он не брал денег со своих учеников, не заботился о семье. Главной задачей своей жизни он считал обучение человека мышлению, умению находить в себе глубинное духовное начало. По его собственным словам, он был приставлен к афинскому народу как овод к коню, чтобы тот не забывал думать о своей душе. Метод, который Сократ избрал для решения этой непростой задачи, – *ирония*, освобождающая человека от самоуверенности, от некритического принятия чужого мнения. Цель иронии – не разрушение общих нравственных устоев, напротив, в результате иронического отношения ко всему внешнему, к предвзятым мнениям человек вырабатывает общее представление о том духовном начале, которое лежит в каждом человеке.

Разум и нравственность в своей основе тождественны, считает Сократ. Счастье и есть осознанная добродетель. Философия должна стать учением о том, как следует человеку жить, философия вырабатывает общее понятие о вещах, обнаруживает единую основу существующего, которая для человеческого разума оказывается благом – высшей целью. Единая основа человеческой жизни не существует в отрыве от духовных усилий самого человека, это не равнодушное природное начало. Только когда единое станет целью человека, будет представлено в форме понятия, оно составит его счастье. Такое сближение знания и нравственности стало вызывать недоумение у мыслителей последующих эпох. Однако «*этический рационализм*» Сократа, непонятный современному человеку, был весьма уместен в эпоху разрушения патриархальных общинных связей, традиционной религии. Человек, не без помощи софистов, остался в одиночестве, он стал пленником своих страстей, своей неокрепшей социальности, он стал бояться самого себя. Греки и любили вино, и боялись его действия, поэтому разбавляли вино водой. Разум, постоянно указывающий человеку на незыблемую основу его жизни, останавливающий человека, предостерегающий, напоминающий ему о долге, стал единственным представителем социума в жизненном мире древнего грека, стал его «*суперэго*».

Отдельные стороны учения Сократа были развиты его учениками и последователями в так называемых сократических школах. Представители *Мегарской школы* (Евклид, Евбулид) считали, что истинно только общее, разум, добро, Бог – одно.

Для киренаиков, представителей *Киренской школы*, подлинной реальностью обладают лишь единичные ощущения – единственный источник знания и счастья (Аристип, Антипатр, Гегесий). Киренаики – эвдемонисты (*эвдемонизм* – учение, видящее смысл жизни в счастье). В свою очередь, счастье понимается ими как наслаждение, то есть киренаики – сторонники

разновидности эвдемонизма – *гедонизма*, усматривающего счастье в наслаждении. Главное для киренаиков – утвердить себя в мире через наслаждение, они отрицали нравственную основу человеческой индивидуальности. Желание обосновать человеческое бытие без помощи разума ведет к безнравственности. Философия киренаиков оказывала и прямое разрушительное действие на человека: поскольку невозможно достичь в этом мире всей полноты наслаждений, то лучше покончить счеты с жизнью (Гегесий).

Антисфен, Диоген Синопский *(Киническая школа)* также отрицали реальность общего, говорили только об отдельном человеке. Восприятию, учили они, доступны только отдельные вещи, теоретическое познание невозможно. Подобно философам-номиналистам XIV века нашей эры, киники говорили о невозможности существования общего, например, «лошадности». Существуют лишь отдельные реальные лошади, а слово «лошадь» – лишь общее имя для различных отдельных вещей. Я вижу стол и чашу, говорил Диоген, но не могу видеть «стольность» и «чашность».

В центре внимания киников находятся этические вопросы. Счастье не может заключаться ни в наслаждении, ни в озабоченности государственными проблемами. Главное – личная добродетель, которую можно пробудить, освободившись от условностей, пут общественного мнения. До нас дошло много рассказов о Диогене – «безумствующем Сократе», который просил подаяния у статуй, жил в бочке, искал с фонарем человека, считал себя гражданином мира. Киники выявили новую сторону нравственности. Если Сократ связывал нравственность с разумом, то киники – со способностью отдельного человека отстаивать свои принципы, с умением противопоставить себя общему как единообразию, толпе. В данном случае также происходит процесс освоения общего – через отталкивание. Сократ и киники говорят о разном общем. Киники – об абстрактно-общем, нивелирующем людей; Сократ – о конкретно-общем, связывающем различных людей единой нравственной связью. Сократ также считал, что каждый человек должен был сам найти в себе нравственное начало, а не усвоить его как готовое. Сократ призывал человека к самостоятельности мысли, киники – к самостоятельности поведения, к уникальности поступка. Высказывания Диогена экстравагантны, но он намеренно облекает свою мысль в такие формы, ведь в качестве аргумента Диоген использует собственную поведенческую уникальность: только чрезмерным поступком можно воспитать веру. Согласно преданию, Диоген даже умер по собственной воле в 90 лет, задержав дыхание.

Философская система *Платона (427–347 гг. до н. э.)*, великого ученика Сократа, основателя собственной школы – Академии, просуществовавшей

почти тысячу лет, развертывает образ мира, достойный рождающейся человеческой личности; ставит перед человеком цели, достойные гармонии Космоса. Бытие и небытие в его системе не есть два равноправных объяснительных принципа мироустройства, безразличные человеку, его целям и надеждам. Мир «центрируется» вокруг человека, у ног его клубится бесформенная материя – небытие, взор его обращен к небу – прекрасному, благому, вечному – бытию.

Философские воззрения Платона отражены в диалогах, среди которых можно выделить такие, как «Пир», «Теэтет», «Федон». Социально-философские идеи с наибольшей полнотой выражены в трактате «Государство». В своей онтологии, учении о бытии, Платон утверждает, что чувственно воспринимаемый мир, в который мы погружены, не есть единственный мир. Платон не оригинален, высказывая идею существования двух миров. Анаксимандр видел за многим единое и неопределенное начало, Парменид с помощью разума улавливал за иллюзорным миром мир подлинного бытия, Демокрит видимое богатство чувственно воспринимаемых форм сводил к комбинациям атомов. Однако предшественники Платона этот второй, «подлинный», мир оставляли в границах вещественного. Платон же впервые открыто говорит о невещественности этого подлинного мира, его идеальности. Бестелесные внечувственные сущности, постигаемые только умом, Платон назвал «*эйдосами*» – «видами», или идеями. Соответственно, учение Платона позже было названо *объективным идеализмом*.

Каждая идея ведет абсолютно независимое существование, она вечна и неизменна, не знает ни рождения, ни роста, ни гибели: «есть тождественная идея, нерожденная и негибнущая, ничего не воспринимающая в себя откуда бы то ни было и сама ни во что не входящая, незримая и никак иначе не ощущаемая, но отданная на попечение мысли»[1]. Количество идей не бесконечно, они находятся в отношении соподчинения. Платон не дает единого принципа, лежащего в основе иерархии идей. Безусловно, что на вершине пирамиды идей находятся идеи истины, прекрасного, справедливого. Венчает платоновскую пирамиду идея блага, соединяющая в себе все достоинства истины, красоты, справедливости. Благо – и самая общая идея, и одновременно самая «лучшая», превосходящая другие в нравственном отношении.

Можно обнаружить в произведениях Платона обращение к идеям физических явлений («огонь», «цвет», «звук», «покой»). Можно назвать также идеи существ («человек», «животное»), идеи искусственно сделанных руками человека предметов, идеи отношений («равенство»). Нравственная

[1] *Платон*. Сочинения: в 3 т. – Т. 3 (1). – М., 1971. – С. 493.

окраска мира идей ставит под сомнение саму возможность существования идеи зла, безобразия, невежества, болезни, хотя у Платона трудно найти однозначное мнение на этот счет. Платоновские идеи являются идеалами, образцами для творения мира вещей; идеи являются также целью стремлений чувственно воспринимаемых вещей; идеи являются сущностью вещей; идеи – источник бытия вещей. Идеи доступны человеческому познанию. Человек постигает идею в форме понятия. Понятие идеи уже приближает нас к самой идее как онтологической (бытийной) сущности: познавая идею, человек переходит на новый уровень бытия.

Помимо вечных сущностей вещей – идей – Платон выделяет в качестве второго источника существования мира то, что позже назвали «материей». Платон называет его «пространством»: «оно вечно, не приемлет разрушения, дарует обитель всему рождающемуся, но само воспринимается вне ощущения, посредством некоего незаконного умозаключения, и поверить в него почти невозможно. Мы видим его как бы в грезах и утверждаем, будто этому бытию непременно должно быть где-то, в каком-то месте и занимать какое-то пространство, а то, что не находится ни на земле, ни на небесах, будто бы и не существует»[1]. Характеристики этого «пространства»-материи – бесформенность, пластичность, недоступность человеческому восприятию, пассивность. Вместе с тем без этой материи невозможно было бы существование мира вещей, материя и есть чистая возможность, это непознаваемое небытие, его еще не коснулся Бог. Переполняющие эту первоматерию-«кормилицу» потенции оформляются с помощью мира идей в формы вещественности – стихии. Материя и растекается влагой, и пламенеет огнем, и принимает формы земли и воздуха.

Так возникает, наряду с миром идей и миром материи, мир вещей – промежуточный мир, где все возникает и погибает, находится в становлении. Мир вещей доступен не только разуму, но и чувствам. Как соотносятся вещи и идеи? Связь их неизъяснима, говорит Платон. Вещи можно представить как отпечатки, сделанные по образцам-идеям. Каждая вещь может быть отпечатком нескольких общих идей. Чувственный мир, мир становления есть единство бытия (идей) и небытия (материи). Вещи порождены идеями, однако идеи не присутствуют в вещах, они не дробятся на многое. Вещи причастны идеям, они – их подобия. Но вещи причастны и материи, поэтому вещи – лишь несовершенные подобия идей. Наконец, вещи стремятся подражать идеям, приблизиться к ним.

Платон вводит также такое понятие, как «*мировая душа*», которая является посредником между миром идей и миром вещей. Мировая душа так-

[1] *Платон*. Сочинения: в 3 т. – Т. 3 (1). – М., 1971. –С. 493–494.

же сотворена Богом и несет в себе причастность тождественному (идеям) и иному (материи). Мировая душа – это самодвижущаяся, творящая сила, с ее помощью мир становится единым, упорядоченным, живым целым – космосом. Выражением мировой души, ее противоречивости является демон Эрос (диалог «Пир»). Эрос – посредник между материей и миром идей, он стремится и отдать, и взять, раствориться в бесконечности и вобрать весь мир в себя. Демон есть выражение стремления срединного, промежуточного мира к миру идеальному – идеям-образцам. Эрос – воплощенное противоречие, он несет в себе желание объединить несоединимое, а не отказаться от земного, он сын богатства (Пороса) и бедности (Пении), «он ни бессмертен, ни смертен, в один и тот же день он то живет и расцветает, если дела его хороши, то умирает, но, унаследовав природу отца, оживает опять. Все, что он ни приобретает, идет прахом, отчего Эрос никогда не бывает ни богат, ни беден»[1].

Обращение к образам мифа при объяснении центрального момента своей теории – связи бытия и небытия – не случайно. Образ мироустройства, данный Платоном, – это мир, повернутый к человеку. Надежды, цели человека, его сила и бессилие, его творческая потенция как бы космизированы, вписаны в структуру мира. Платон идет дальше, он прямо сопоставляет творческое начало мира – Эрос – с мыслящим человеком, любящим мудрость, стоящим между знанием и незнанием, – с философом. Платон как будто смотрит на мир с двух позиций. То он выступает как бесстрастный глашатай неподвижного мира бытия, смотрит на срединный мир «сверху», видя его неподлинность и ничтожество, то в его облике проглядывает земной человек, не желающий расставаться ради любви к идее ни с красивой женщиной, ни с любимой лошадью, ни с прекрасным юношей. Чем более «человечна» философия, тем более она мифологична.

Идея Бога присутствует в учении Платона, однако его понимание Бога делает возможными различные интерпретации. Бог то выступает творцом идей, то оказывается демиургом (ремесленником), творящим мир по заранее заданным образцам-идеям. Бог то оказывается живым существом, совершенной личностью, то лишь умом, которому противостоит несотворенная им материя. Иногда Платон рассматривает идею блага и называет ее Богом. Низшим родом богов Платон называет небесные тела, Землю, сотворенные из огня Демиургом.

Учение Платона о душе занимает важное место в его взглядах на человека и общество. Тело человека создано из элементов четырех стихий; разрушаясь, оно возвращается космосу, тело – лишь временное пристани-

[1] *Платон*. Сочинения: в 3 т. – Т. 2. – М., 1970. – С. 133.

ще души. По вине тела, говорит Сократ в одном из платоновских диалогов, у нас остается мало времени для занятия философией. Душа человека состоит из трех частей. Ее разумная часть создается самим Демиургом, она независима от тела и бессмертна. Неразумная часть души создана низшими богами, она включает аффективную («гневную») часть и вожделеющую. Вожделеющее начало толкает человека к любви, заставляет его испытывать голод и жажду. Разумная часть души помещается в голове, гневная – в груди, вожделеющая – в животе. Средняя (аффективная) часть души может стать союзником разумной его части, если человек направит силу своего гнева на самого себя, на свои вожделения, рабом которых он порой себя чувствует. Души, раз сотворенные, жили на звездах, они видели мир идей, однако чистое бытие идей могут созерцать одни боги. Человеческие души хотя и бессмертны, но несовершенны: застигнутые какой-нибудь случайностью, они тяжелеют и падают на землю. Души, дольше всех созерцавшие чистые идеи, вселяются на Земле в мудреца, царя, государственного деятеля. Души, лишь на миг прикоснувшиеся к чистому бытию, вселяются в софиста, демагога, тирана. Долгое время души не могут опять вернуться на небо, должно пройти не менее десяти тысяч лет. Лишь душа философа может «обрести крылья» и воспарить к небу быстрее, через три тысячи лет, при условии, что каждый из ее «владельцев» будет искренне любить мудрость («Федр»). Количество душ ограниченно, они постоянно кочуют от одной телесной оболочки к другой.

Учение о душе помогает понять представления Платона о познании. На земле душа забывает о своем пребывании в царстве идей. Однако праведная жизнь, стремление к знанию, а порой и соприкосновение с земной красотой может пробудить в душе воспоминания, открывает путь к сознательному стремлению к Благу.

У Платона идея слепого, темного рока, управляющего человеческими судьбами, недоступного познанию уступает место идее ответственности человека за свою судьбу. Истинное познание открывает путь к освобождению бессмертной части души человека, это орудие свободы. Платон выделяет два основных качественно различных вида знания: знание «умное» и чувственное. Те, кто надеется на чувственное познание, говорит Платон в «Государстве», похожи на людей, которые с самого рождения своего живут в пещере и не видят реальных вещей, а только их тени на стенах при слабом свете. Им кажется, что это и есть подлинный мир, подлинное знание. И только философ, созерцающий истину, говорит о вещах, которые он видит при ясном солнечном свете – свете разума. Чувственное познание предполагает «веру» в существование отдельных вещей, а также наличие

чувственных образов вещей – «подобий». Чувственное знание выражается в форме мнения. Мнение не может усмотреть сущность вещи, ее «идею»; с помощью мнения можно судить о красивых телах, но не о красоте, мнение не есть знание, но и не есть незнание. Мнение не может быть истинным или ложным. Само понятие лжи появляется тогда, когда мы находим ее критерии, ее отличие от истины, то есть уже имеем знание. Могут существовать «правильные мнения», они ничего не говорят о причине и сущности вещи, но помогают в деле политического управления, добродетельное поведение также основывается на правильном мнении.

Познание интеллектуальное включает мышление (чистая деятельность ума, мышление о мышлении) и рассудок. Рассудок использует знание об идеях в качестве гипотез. К этому виду знания относится математическое знание, облекающее идеи в чувственные образы. Собственно же мышление опирается на особую интеллектуальную интуицию, непосредственное созерцание. Интуиция (припоминание) стимулируется искусством диалектики – ведением спора, выявлением противоречий в определениях, столкновением противоположных суждений.

Учение о душе переплетается у Платона с учением о государстве. Государство он понимает в широком смысле, как совместное поселение. Государство – необходимое условие личного совершенства. Основанное на разделении труда, оно способствует выявлению человеческих склонностей и их развитию. Проблемам государства посвящены трактаты «Государство», «Законы», диалог «Политик».

Совершенная форма совместного человеческого существования – в прошлом. В те далекие времена людей соединяли узы дружбы, они ни в чем не нуждались и все свободное время посвящали философским размышлениям. Управляли на земле тогда сами боги. Вернуться к золотому веку невозможно, этому мешают постоянные войны, нужда, стихийные природные бедствия. Постепенно в государстве на первый план выступают погоня за богатством, насилие, раздор, отсутствие заботы об общем благе. В каждом государстве ныне «заключены два враждебных между собой государства: одно – бедняков, другое – богачей»[1].

Платон выделяет четыре формы государства: тимократию, олигархию, демократию, тиранию. *Тимократия* – власть честолюбцев – первая отрицательная форма государства. При тимократии еще сохраняются общие трапезы, физические упражнения, правители еще пользуются почетом, воины не гонятся за материальными благами. Однако уже накапливаются богатства, семья отвлекает от забот государственных, появляется тяга к роскоши.

[1] *Платон.* Сочинения: в 3 т. – М., 1971. – Т. 3 (1). – С. 210.

Олигархия – это господство немногих. Властвуют только богатые, бедные не принимают участия в правлении. В олигархическом обществе есть люди, которые в результате обнищания и распродажи имущества либо вообще ничего не делают, либо превращаются в преступников; другие не совершенствуют свои способности, данные от рождения, а занимаются различными родами деятельности сразу. *Демократия* – власть большинства – усиливает и закрепляет раскол и насилие в обществе. Зависть и злоба бедняков – бывших богачей – приводит к восстанию и «дележке» власти между победившим большинством. *Тирания* – наихудшая форма правления, вырождение демократии. Избыток свободы приводит к рабству. Тиран, вознесшийся на волне народного представительства, начинает уничтожать своих врагов, пока около него не останется никого.

Возможно и иное государственное устройство, в основе которого будет лежать идея справедливости. Государство, основанное на справедливости, представляет собой единое гармоническое целое. Такое государство охраняет покой своих граждан, защищает их от нападения извне; организует материальное обеспечение жизни граждан; направляет их духовное развитие.

Деятельность государства должна быть подчинена высшей идее блага. Поскольку каждый из членов общества имеет нужду во многих, то общество должно быть основано на разделении труда между гражданами (свободными). В основе деления граждан на особые разряды лежит учение Платона о трех частях души. Те, у кого с детства обнаружено преобладание разумной части души, предназначаются для дела управления государством; те, у кого более развита аффективная часть души, должны стать воинами; в ком доминирует вожделеющее начало, становятся торговцами, строителями, ремесленниками, скотоводами, наемниками. Каждый в таком государстве занят предназначенным ему делом, ремесленник не стремится к управлению, правитель далек от своекорыстных поступков, воин думает более о благе и безопасности государства, нежели о своей собственной безопасности. Если Платон не уделяет внимания воспитанию граждан низшего, «производительного» класса, то воспитание воинов и правителей-философов – предмет самого пристального внимания. Необходимы ликвидация личной собственности, отсутствие устойчивых браков, общественное воспитание детей. Воспитание должно быть как телесное, так и духовное. Не всякое искусство полезно: необходимо изгнать из искусства изображение порока, изнеживающие мелодии, дисгармонию, актерское «лицемерие». Правители-философы отбираются из числа будущих воинов, это самые совершенные стражи, стоящие на защите интересов целого. Правители-философы

не столько «профессионалы-управленцы», сколько мудрецы, стремящиеся к чистому благу, способные понять духовные основы общества, не замутненные политическими компромиссами, ежесекундной полезностью. Это созерцатели области идей и в силу этого как бы представители мира небесного в мире земном. Они поддерживают в обществе добродетели.

Учение Платона о добродетелях, или «доблестях», отличается от современных представлений о нравственности. Платон говорит не об автономном носителе нравственного сознания, совесть которого помогает ему в каждом конкретном случае отделить добро от зла. Для Платона подлинное благо – благо целого. Делание каждым в обществе своего дела и есть его добродетель. В благом государстве присутствуют четыре доблести: мудрость, мужество, благоразумие (или сдерживающая мера), справедливость. В отличие от современных представлений о нравственных нормах, которые носят всеобщий характер, обращены ко всем без исключения, «добродетели» не всеобщи. Нет необходимости, чтобы все в обществе были мудрыми, созерцали идеи. Это удел философов. Мужество – согласное с законом мнение о том, чего стоит бояться, а чего не стоит, – присуще воинам. Нравственность (добродетельность) работников ниже, чем правителей и воинов, но и им, как и всем другим разрядам, присуще благоразумие, выражающееся в подчинении существующим законам. Итоговая добродетель государства – справедливость, стремление, чтобы каждый «делал свое». Воины помогают правителям, как собаки пастухам, чтобы те могли без помех пасти свое стадо. «Чары Платона» оказались столь сильны, писал современный исследователь К. Поппер, что отголоски его учения об обществе до сих пор можно обнаружить в современных концепциях, социальных утопиях, политических программах.

Великий ученик Платона – *Аристотель (384–322 гг. до н. э.)* развил и видоизменил его учение. Известное всем изречение «Платон мне друг, но истина дороже», как гласит предание, принадлежит Аристотелю. Аристотель открыл в Афинах философскую школу – Ликей (школа находилась рядом с храмом Аполлона Ликейского). Поскольку на территории Ликея находились крытые галереи, по которым прогуливался Аристотель со своими учениками, то членов аристотелевской школы называли *перипатетиками* («прогуливающимися»). Наследие Аристотеля велико. Помимо общих философских вопросов он разрабатывает логику, обращается к вопросам психологии, зоологии, космологии, педагогики, этики и эстетики, физики, политической экономии, риторики.

Свою философию Аристотель развивает в полемике с платоновской теорией идей. Прежде всего, считает Аристотель, идеи Платона ничем не от-

личаются от чувственных вещей, это ненужное удвоение мира. Кроме того, идеи не являются сущностью отдельной вещи, отношение же «причастности» вещей к идеям мало что объясняет. Введение Платоном принципа иерархического взаимоотношения идей, считает Аристотель, ведет к противоречию: если неподвижная идея подчиняется другой, более общей, то что же является ее сущностью: ее собственное содержание или содержание более общей идеи? Еще одно противоречие платоновской теории идей заключается в следующем: сходство между вещью и идеей также должно иметь свою идею. Реальный человек и идея человека сходны, но идея их сходства – так называемый «третий человек» – также должна иметь еще более общую идею, объединяющую эту идею и те, которые она объединяет, и так до бесконечности. Наконец, самое существенное в нашем мире – рождение, смерть, изменение – никак не объясняется с помощью неподвижных идей. В результате Аристотель приходит к выводу, что существование единичных, конечных вещей невозможно объяснить с помощью обособленного от них царства идей.

Единичное бытие вещи – это бытие самобытное, имеющее основание в самом себе, это *субстанция*. Единичное бытие есть сочетание «*формы*» и «*материи*». Форма и материя – соотносительные характеристики вещи, они не абсолютны. Материя – возможность формы, форма – действительность материи. Если мы возьмем медный шар, говорит Аристотель, то медь – это лишь возможность шаровидности. Но по отношению к физическим элементам, из которых состоит медь, медь будет формой, а эти элементы – материей. Каждая форма может рассматриваться как материя для иной, более сложной формы. Однако перетекание друг в друга материи и формы имеет конец. Когда мы доходим до четырех первоэлементов – «стихий», то материя, из которой они возникают, уже не является формой для какой-то иной материи, это – первоматерия, чистая возможность, ни в каком отношении не являющаяся действительностью.

Для объяснения изменчивого мира единичного бытия недостаточно только материи и формы. Аристотель выделяет четыре причины изменений, происходящих в мире. С помощью материальной и формальной причин можно понять переход от возможного бытия вещи к ее действительному бытию. Существуют также *действующая* и *целевая* причины. Действующая причина указывает на источник изменения (отец – причина ребенка, приводит пример сам Аристотель), целевая – ради чего произведено изменение (цель гуляния – здоровье). В конечном итоге, говорит Аристотель, целевую и действующую причину можно свести к формальной.

Когда же Аристотель рассматривает движение не отдельной вещи, но мира в целом, он наряду с первоматерией признает существование и

некоей формы мира, находящейся за его пределами. Мир вечен, говорит Аристотель, и он находится постоянно в движении. Движение не может прекратиться, ибо тогда надо допустить, что оно остановлено другим движением, что ведет к противоречию, ибо никакого другого движения не может быть после остановки движения. Вечно движущийся мир имеет и вечную причину движения – перводвигатель. Сам перводвигатель неподвижен, бестелесен, ибо телесность есть возможность перехода в иное, то есть возможность движения. Бестелесный перводвигатель есть чистая форма. Чистая бестелесная форма – это ум (*Нус*). Ум этот – созерцающий, а не деятельный, он не направлен вовне. Деятельный ум – это ум «претерпевающий», им движет нечто иное, а перводвигателем ничто не движет. Созерцающее познание – это мышление о мышлении, «у бестелесного мыслящее и мыслимое – одно и то же, ибо умозрительное познание и умозрительно познаваемое – одно и то же»[1]. Такой бестелесный, неподвижный, вечный, мыслящий самого себя перводвигатель есть Бог. Чтобы быть первопричиной, Богу вполне достаточно мыслить, поскольку материя как возможность формы будет испытывать стремление к переходу в действительность просто в силу самого существования формы как цели.

Аристотель, обращаясь к проблемам познания, строит целую теорию науки. Знание отличается от мнения следующими чертами: доказательностью – всеобщностью и необходимостью, способностью к объяснению, единством своего предмета. Науки не сводимы одна к другой, их нельзя вывести из одной-единственной первоформы, хотя науки созерцательные, теоретические – выше других. Созерцательные науки, осуществляющие знание ради знания, дают метод наукам «практическим». Теоретические науки – созерцание «начал и причин» – согласны с философией. Практические науки идут от следствия к причине. Аристотель разработал основы логической теории, дедуктивную и индуктивную логику («Аналитики», «Топика»), методы доказательства. Аристотель, исходя из своего учения о нераздельности материи и формы, уделяет большее внимание, по сравнению с Платоном, чувственному знанию.

Душа, по мнению Аристотеля (трактат «О душе»), принадлежит только живым существам. Душа – это энтелехия. *Энтелехия* – это осуществление целенаправленного процесса, обусловленность через цель. Душа тесно связана с телом, она способствует развертыванию всех возможностей, таящихся в живом существе. Есть три вида души: растительная, животная и разумная. Душа растительная (способность к питанию) и душа животная

[1] *Аристотель.* Сочинения: в 4 т. – Т. 1. – М., 1976. – С. 435.

(способность к ощущению) неотделимы от тела и присущи также и человеку. Душа разумная присуща только человеку, она бессмертна.

С учением о душе связана этика Аристотеля («Никомахова этика»). Главная цель человека – стремление к благу. Высшее благо – это счастье, блаженство. Поскольку человек наделен разумной душой, его благо – совершенное выполнение разумной деятельности. Условие достижения блага – обладание добродетелями. Добродетель – это достижение совершенства в каждом виде деятельности, это искусность, способность самому найти единственно верное решение. Некоторые аналогии удивляют современного человека: Аристотель говорит о хорошем зрении, например, как о «добродетели глаза». Он утверждает, что добродетель всегда выбирает между избытком и недостатком, стремится к середине. Так, щедрость находится посередине между скупостью и расточительностью. «Среднее» в данном случае означает самое совершенное.

За таким «техническим» пониманием добродетели, далеким от современного понимания добра, скрывается глубокая мысль. То, что природа «находит» естественным путем, человек должен искать сознательно, он должен постоянно контролировать свое поведение, искать свою, человеческую меру во всем, помнить, что он не животное, но и не Бог. «Середина» – это и есть собственно человеческое. Человек, говорит Аристотель, родитель не только своих детей, но и своих поступков. И порок, и воздержание зависят от нас. Аристотель выделил *этические* добродетели (добродетели характера) и *дианоэтические* (интеллектуальные: мудрость, разумность, благоразумие). Этические добродетели связаны с привычками, дианоэтические требуют специального развития.

Благо человека совпадает с общественным благом («Политика»). Государство – это вид общения между людьми. Нельзя сводить роль государства только к организации хозяйственного обмена. Государство возникает как общение ради благой жизни. Человек не может существовать вне государства, он существо политическое, общественное. Однако, в отличие от Платона, Аристотель не столь пренебрежительно относится к частной собственности. Человеку свойственна любовь к себе. Чтобы это чувство не переродилось в эгоизм, необходимо любить в себе разумное начало. Такие «себялюбцы», любя великое и прекрасное для себя, способны жертвовать жизнью ради отечества.

В состав государства входят земледельцы, ремесленники, торговцы, наемные рабочие, военные. Прав гражданства, по мнению Аристотеля, не должны иметь не только рабы, но и все низшие классы, кроме воинов и тех, кто входят в законосовещательные органы. Только эти последние группы

думают не только о собственной пользе, но и об общественном благе. Они имеют право на досуг – главную социальную ценность. *Средний элемент*, «средний класс» есть, по Аристотелю, основа для наилучшего общения людей в государстве. Граждане со средним достатком не стремятся к чужому, как бедняки, им не завидуют богатые.

Формы государственного правления Аристотель делит на правильные и неправильные: в правильных власть руководствуется общественной пользой, в неправильных – личной выгодой. Среди правильных форм Аристотель выделяет *монархию, аристократию* и *политию*. Монархия (царская власть) – власть одного, первая и самая «божественная». Аристократия – это правление немногих «лучших». Полития – правление большинства или тех, кто представляет интересы большинства и владеет оружием. Средний класс – основа политии.

Эти правильные формы правления могут вырождаться в неправильные. Монархия вырождается в *тиранию*. Тиран не заботится о благе подданных, он враг добродетели, лишающий людей энергии, желания отстаивать общее благо. Аристократию может сменить *олигархия* – господство богатых. Полития может выродиться в *демократию* – господство большинства, состоящего из бедняков. И те, и другие используют государство в своих своекорыстных интересах.

С IV века до н. э. начинает складываться так называемая *эллинистическая философия*. В узком смысле к эллинистическому периоду относят IV век до н. э. и начало I века нашей эры. Завоевания Александра Македонского приводят к утрате греческими государствами политической самостоятельности, однако духовное лидерство греческой культуры сохраняется. В широком смысле к периоду эллинизма можно отнести и греко-римскую философию первых веков нашей эры. Прежде всего, к эллинистической философии относят *стоицизм, эпикуреизм, скептицизм*. Позже появляются *неоплатонизм и гностицизм*.

Эпикуреизм возникает в IV–III веках до н. э. и существует вплоть до IV века н. э. Родоначальник – *Эпикур (341–270 гг. до н. э.)*, основатель «сада Эпикура», замкнутого содружества. Над входом в сад была надпись, согласно которой удовольствие именовалось высшим благом. Счастье для Эпикура – это служение себе, это самодостаточность индивида. Вершина счастья – безмятежный покой, полное отсутствие страдания. «Живи незаметно», говорил Эпикур, – только в этом случае возможно достижение счастья. Отсутствие страданий тела и души как предел удовольствия достижимо с помощью разума.

Философия как выражение разума становится «практической» философией. Главным вопросом становится вопрос «как жить?», как найти ту

жизненную основу, которая поможет избежать страха – всеобщей формы человеческого страдания. Неискоренимая двойственность эпикуреизма – выдвижение в нем на первый план человеческой субъективности и одновременно «умаление» человека – отразилась и на понимании философии. Без философии невозможно достичь счастья, однако философия всегда выходит за рамки этой «практической» задачи – она сомневается, пробуждает в человеке неосуществимые желания. В этом случае необходимо отказаться от философии, ибо благоразумие и покой – дороже.

Человек стремится к удовольствиям различного рода. Есть удовольствия неестественные и не необходимые (жажда славы, стремление к власти). Существуют удовольствия естественные, но не необходимые (изысканные яства, красивая одежда). Этих удовольствий следует избегать, ибо они вызывают в душе пагубное для человека волнение. Стремиться же надо только к естественным и необходимым удовольствиям (утоление голода, жажды, спасение от холода и непогоды). Такие ограниченные «удовольствия» избавляют человека от многих ненужных волнений, делают его независимым, ничто не возмущает его покой. Нужно также различать удовольствия пассивные и активные. Процесс еды – удовольствие активное, много ценнее пассивное удовольствие, успокоение после еды. Также и любовь как активное наслаждение надо предпочесть дружбе – удовольствию пассивному.

Но даже если слава, власть, любовь, политика, изысканные одежды и обильный стол перестали манить к себе человека, остается страх человека перед неизбежностью смерти, перед природной необходимостью, перед наказанием за неправедную жизнь. Это лишает его невозмутимости, ведет к страданию. Но и в этом случае философия помогает человеку справиться со своими страхами. Смерть, говорит философия, это всего лишь ничто. Пока ты жив, ее нет, когда же ты мертв, она для тебя также не существует. Не стоит также бояться и наказания богов. Боги не управляют миром, они – идеал для человека, а идеал – это абсолютное блаженство, покой. Ничто не может нарушить этого состояния, поэтому контакт с человеческим миром для них исключен. Не надо бояться и превратностей судьбы, природной необходимости.

Эпикур и его последователи, обосновывая возможность избавления человека от этих «трех страхов», ссылались на атомистическую доктрину. Все состоит из атомов, душа также материальна, следовательно, смертна. Поэтому стремление к бессмертию бессмысленно. Боги, также имеющие подобие тела, занимают особое, изолированное от человека межмировое пространство. Возможность человека «уклониться» от оков необходимости

Эпикур связывает с возможностью самих атомов отклоняться от прямолинейного движения. Свобода заложена в самих основаниях мира, но это свобода «ухода», отклонения, случайности. В этом пункте особенно ярко видна двойственность эпикуреизма, двойственность эллинистической философии в целом. Стремление отстоять свою самостоятельность перед лицом необходимости, природы человек выражает с помощью тех же аргументов «от природы». С помощью свободы-случайности человек готов «обыграть» природу-случайность. Хотя нити, связывающие человека с природой, социумом, ослабли, он все же не решается окончательно их порвать.

Скептицизм (от греч. исследующий) основан *Пирроном (IV в. до н. э.)*. Скептицизм просуществовал вплоть до III века н. э. Скептики одно время стояли во главе платоновской Академии. Видный представитель позднего скептицизма – *Секст Эмпирик*. Невозмутимость, покой, безмятежность, предельный случай которых – смерть (абсолютный покой), также являются идеалом для скептиков. Главный противник человека, ищущего покоя, не столько его собственные вожделения, не в меру развитые потребности, как считали эпикурейцы, но его тяга к знанию. Познание – разрушительная сила. Всякие утверждения и отрицания вредны. Тот, кто хочет достигнуть счастья, стремится ответить на следующие вопросы: из чего состоят вещи, как к ним относиться, какую выгоду мы получим от этого. На первый вопрос ответ невозможен. Ответом на второй вопрос будет воздержание от всяких суждений о вещах. В результате мы достигнем основной «выгоды» – покоя, таков ответ на третий вопрос. Надо просто отдаться жизни, «следовать жизни без мнения», надо отказаться от философии. Образ такого безмятежного, немыслящего человека, плывущего по течению, только отдаленно напоминает человека. Однако скептики сами внесли определенный вклад в изучение познавательной деятельности. В русле скептицизма разрабатывались идеи вероятностного характера наших знаний, анализировался ряд логических процедур.

Стоицизм (название связано с афинским портиком) возник в конце IV века до н. э. и просуществовал до III века н. э. В стоицизме принято выделять три периода: *Древняя Стоя* (Зенон, Клеанф, Хрисипп), *Средняя Стоя* (Посидоний), *Поздняя Стоя* (Эпиктет, Сенека, Марк Аврелий).

Двойственность, противоречивость эллинизма рельефно проявляется в стоицизме. Этика непосредственно соседствует с «физикой», учением о природе. Человеческая субъективность становится коррелятом Космоса, *волюнтаризм* (от лат. voluntas – воля) соседствует с *фатализмом* (от лат. fatalis – роковой). Согласно стоикам, Бог не отделен от мира, он наполняет мир, как мед пчелиные соты. Но это не личный Бог, это и огонь, и душа, и логос. Бог – пневма, огненное дыхание, пронизывающее мир. Мир – это

единый организм, части его – «органы» – не ведают единого плана строения этого организма, он для них выступает как судьба, слепой и неотвратимый рок. Мир един, гармоничен, целостен, он наделен смыслом и подобием самосознания, он как бы постоянно погружен в себя, сосредоточен на себе, занят самоуглублением.

Человек, чтобы быть достойным прекрасного и гармоничного целого, должен во всем следовать природе – отрешиться от житейских волнений, хаоса жизни, уйти в себя. Идеальное состояние мудреца – *апатия* (от греч. apatheia – отсутствие страданий, бесстрастие). В результате длительного самовоспитания мудрец становится способным управлять собой, следовать лишь разуму. Он не должен радоваться тому, чему радуются все, и не должен печалиться по поводу утраты имущества, болезни, даже собственной смерти. Идеал мудреца для стоиков – Сократ, спокойно принявший собственную смерть. Если мудрец не может упорядочить жизненный хаос, он должен добровольно уйти из жизни. Не только чувство любви, но и дружба не должна нарушать его спокойствие. Сочувствие не должно нарушать стоическую апатию. Мудрец добровольно повинуется року, неразумного же судьба тащит. Никакая внешняя сила не может лишить человека права на принятие свободного решения. Не во власти человека отменить смертный приговор, но он может выслушать его достойно. Все, что совершает человек, он должен делать осознанно и по собственной воле; в этом и заключается высшая добродетель, в этом он становится подобным Богу-логосу. Прежде всего, человек должен осознать, что он причастен мировому логосу, он – часть целого. Его естественное стремление к самосохранению должно трансформироваться в идею блага социального целого, идею мирового государства – *космополиса*. Душа человека, причастная Богу-логосу, после смерти покидает человека и сливается с мировым целым, к чему осознанно должен стремиться мудрец в течение всей жизни.

Философия *неоплатонизма* (III–VI вв. н. э.) возникает как развитие и систематизация идей Платона. Однако взаимодействие с философскими школами этого периода, сложные взаимоотношения с христианством придают неоплатонизму особую философскую значимость. Деятельность этой философской школы была прекращена в 529 году, когда император Юстиниан издал декрет о закрытии языческих философских школ. Неоплатонизм представлен такими именами, как Плотин, Прокл, Порфирий, Ямвлих, Гипатия и др.

Первоначало неоплатонизма, исходное первоединство, Бог недоступен разуму, он «сверхбытиен». Постичь это Единое можно, только встав на путь *апофатизма* – абсолютной отрицательности, осознания невозможности приписать *Единому* какие-то конкретные свойства. Постичь это перво-

единство можно только путем мистического *экстаза,* исхождения из тела. Единое можно представить в виде источника света, излучения, истечения которого («*эманация*») и есть путь творения разнообразных сфер бытия, находящихся в строгом соподчинении. Убывание света – нарастание тьмы и хаоса. Творение мира не есть целенаправленный процесс, Единое не похоже на Бога-творца христианства. Вторая нижестоящая ступень – это умопостигаемое бытие, это *Ум*. Он раздваивается на субъект и предмет. Одна сторона обращена к Единому, другая направлена вниз, на многое. Ум заключает в себе как бы чистую структуру мира многого. Следующая ступень эманации – *Мировая Душа*. Она также имеет две стороны, одной она обращена к Уму, другой – к чувственному миру, к Природе. Душа относится к идеям как внешним по отношению к ней, она существует во времени, но нематериальна, она является источником изменений. *Природа* своей высшей стороной выступает как затененная сторона души, низшая же ее сторона рождает материю. *Материя* – это угасание света, исходящего от Единого, это недостаток добра, тепла. Материя не ведет абсолютно самостоятельное существование, о ней можно говорить только как об абсолютном недостатке света. Душа человека также имеет две стороны, также стремится к свету и может упасть во мрак.

Древние греки объективировали основные философские категории, основные типы философского мышления. В Греции было почти все. Но «добродетели» античной этики никак не могли стать «добром», «свобода» никак не могла отделиться от «необходимости». В греческой философии была и категория «иного», «инобытия», ставшая одной из центральных в современной философии. Однако это «иное» было присуще первоначалу, не было человеческой характеристикой. В греческой философии, в отличие от более поздних периодов, человек не казался себе «царем природы», что не так уж плохо. Но в античной философии не было и Абсолютной Личности – Бога. Абсолютен лишь Космос – чувственно осязаемый, живой, одушевленный. Греки не могли подойти к человеку как к неприродному, «неестественному» существу, как к личности. Хотя саму природу они наделяли человеческими характеристиками, антропоморфизировали ее, но человек эти свои отчужденные характеристики воспринимал натуралистически, как природные. Вот почему можно согласиться с Х. Ортегой-и-Гассетом, который сказал, что хотя Европа до сих пор околдована Грецией, но «наше ученичество у греков кончилось: греки не классики, они просто архаичны – архаичны и, конечно же... всегда прекрасны... Они перестают быть нашими учителями и становятся нашими друзьями. Давайте станем беседовать с ними, станем расходиться с ними в самом основном»[1].

[1] *Ортега-и-Гассет Х.* Что такое философия? – М., 1991. – С. 154.

2. СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

Термин «средние века» впервые был использован гуманистами эпохи Возрождения для обозначения эпохи, отделяющей Античность, объект их восхищения, от современного им времени. В XVII веке профессор Галльского университета Христофор Целлариус (Келлер) в работах, посвященных рассмотрению истории сквозь призму развития науки и техники, определил место Средневековья как промежуточного этапа всемирной истории, находящегося между Античностью и Новым временем. Просветители XVIII века придали более очевидный уничижительный смысл понятию «средние века», сделав его синонимом «темного времени», времени господства «самых подлых и бессмысленных суеверий» (Вольтер). Серьезные исторические исследования XIX века изменили эту точку зрения, а уничижительное отношение к философии как служанке богословия сменило взвешенное понимание того, что с одной стороны, установленная тесная связь философии и богословия в это время была необходима, а с другой стороны, произошло расширение философской проблематики за счет включения в ее орбиту новых проблем, которых не знала еще Античность. Средневековая философия – это своеобразное сближение христианства с достижениями античной мысли: «Христианские авторы поступали с язычниками подобно евреям в книге Второзакония, которые своим пленницам брили головы, стригли ногти, обряжали в новое платье, а затем брали в жены»[1].

Примерные временные рамки средневековой философии составляют период с II–VI века по XIV век. Если время «исчерпания» средневековой схоластики все исследователи единодушно датируют XIV веком, то в определении времени ее возникновения существуют расхождения. Если брать за точку отсчета 529 г. – закрытие языческих философских школ императором Юстинианом, то средневековая философия начинается с VI в. Если же принимать во внимание возникновение первых попыток философского осмысления христианского вероучения, то начало средневековой философии следует отнести ко II веку. В этом случае первым периодом Средневековья – II–III вв. – является *апологетика* (от греч. apologia – защита, оправдание). В это время «апологеты» защищали христианское вероучение перед лицом античной традиции. Именно в апологетический период первые осуществляются попытки синтеза философии и христианства.

Следующий период – III–VI вв. – *патристика* (от лат. pater – отец). Это время деятельности так называемых «Отцов Церкви», основоположников

[1] *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада. – М., 1992. – С. 107.

христианского вероучения. Носители этого почетного звания засвидетельствовали своей жизнью и трудами приверженность истине христианского вероучения и заслужили признание Церкви. «Отец» в данном случае – это наставник, учитель истины, «слово» Отца Церкви имело большой вес, было непоколебимым авторитетом. Труды Отцов Церкви внесли большой вклад в разработку и утверждение основ христианской догматики, а также канона – списка Священных книг Библии, иерархической организации, богослужения Церкви. Так, в 325 г. первый Никейский Вселенский собор принял Символ веры, в IV в. окончательно сложился корпус канонических книг Библии, в 390–406 гг. Библия была переведена на латынь св. Иеронимом.

Последний период Средневековья – VI–XIV вв. – *схоластика* (от греч. scholastikos – школьный, ученый). Философия и теология, которые преподаются в церковных школах и университетах, получают общее название «схоластики». Формой занятий были лекции и диспуты (семинары), темы которых предлагались студентами, а итогом теологических штудий были «Суммы» – сводные сочинения, в которых всесторонне разбирались различные теологические проблемы. До XIII в. школы были монастырскими, епископальными (при кафедральных соборах) и придворными. Образование в университетах, распространившихся по Европе уже к XIII веку, выстраивалось по двум моделям: Болонской – студенческая корпорация и Парижской – корпорация магистров и студентов.

На интеллектуальную жизнь первых христианских веков оказал значительное влияние знаменитый александрийский Мусейон (от греческого museion – храм муз – покровительниц искусства и науки). В эллинистический период Мусейон прославился как научный центр, где преподавание обнимало все известные тогда науки, включая также и элементы религии и греческой философии. Именно в Александрии появился первый греческий перевод Ветхого Завета – так называемая Септуагинта, или перевод Семидесяти толковников. Здесь жил и известный мыслитель Филон Александрийский, в произведениях которого нашел свое выражение синтез ветхозаветного учения и греческой философии. Для толкования Ветхого завета Филон пользовался аллегорией – излюбленным методом греческих философов для толкования мифов и басен о богах.

Христианские мыслители александрийской богословской школы усвоили этот метод, ибо среди них господствовало убеждение, что во многих случаях буквальное толкование Библии «ниже его божественного достоинства». Они ссылались на то, что аллегорическим методом иногда пользовался и апостол Павел. Священное Писание в понимании представителей аллегорической школы толкования (экзегезы) было чем-то вроде крипто-

граммы для непосвященных, имело эзотерический смысл, доступный лишь избранной элите образованных интеллектуалов, но не простым непосвященным смертным. В 190 г. н. э. на должность наставника, профессора школы был приглашен *Тит Флавий Климентий (150 – ок. 215)*. Основной задачей Климента Александрийского было сделать христианство доступным языческому миру. Основной задачей Климента было «проложить мосты» между христианской верой и греческой философией, объяснить соотношение между верой и знанием, доказать превосходство христианства над язычеством, в то же время сохраняя положительное отношение к греческой философии. Он говорит, что философия полезна для развития религии «как подготовительная дисциплина» и, возможно даже, «философия была дана грекам непосредственно, ибо она была "детоводителем" эллинизма ко Христу» (Гал. 3:24), приготовлением человека к совершенной личности Христа. Греческая философия его интересует не сама по себе, но только в качестве подготовки к усвоению христианских истин. Стремление Климента к объединению веры и знания («нет веры без знания и знания без веры») нашло отражение в искусстве: на некоторых фресках его времени на Афоне среди ветхозаветных святых изображены Платон и Аристотель. Этот сюжет возрождается в европейском искусстве XV века, но авторства идеи уже никто не помнит.

Преемником Климента на посту наставника александрийской школы стал *Ориген (ок. 185–214)*. По воспоминаниям современника, Ориген установил в школе атмосферу «интеллектуального рая». Ученики «пользовались возможностью узнать всякое слово, варварское и эллинское, тайное и явное, божественное и человеческое... пользуясь благами всего и наслаждаясь богатствами души»[1]. Убежденный, пламенный христианин, он принял мученическую смерть за веру, так никогда и не став в ряд с канонизированными католической церковью святыми мучениками. Пытаясь дать систематическое объяснение христианства в категориях греческой философии, он «вводит» ее в дела веры. В личном плане этот эксперимент для него закончился церковным осуждением, однако мысль Оригена оказала значительное влияние на все последующее развитие христианской богословско-философской мысли.

Ориген утверждал, что есть два способа причащения Христу: через вкушение Плоти и Крови Спасителя и через Слово Божие. Полагая, что истолкование Св. Писания есть основа христианской жизни, он, углубляя Климента, первым осуществляет попытку критического анализа Библии, которую толкует, выделяя различные уровни смыслов. Буквальное толко-

[1] Из «Обращения» св. Григория к Оригену.

вание Библии соответствует уровню «плоти» в человеке. Это самый низший уровень толкования, который доступен простым верующим, он несет в себе назидательный смысл. Следующий уровень толкования наделен нравственным значением и соответствует уровню «души» человека. Не все места в Св. Писании обладают этическим смыслом, не имеют и буквального значения. Их следует толковать аллегорически. Этот уровень толкования соответствует уровню «духа» человека. Ориген считал, что такой путь экзегетики, истолкования более «достоин Бога» и тех, кто «обладает ученостью». Метод экзегезы, введенный Оригеном, в уточненном и расширенном виде до сегодняшнего дня является важнейшей стороной религиозно-философской деятельности.

Многоплановость оригеновского истолкования, попытка определенного «синтеза» богословия с греческой философией рождали такие двусмысленности, что на него будут ссылаться и еретики, и отцы Церкви, и философы. В частности, в своей основной работе «О началах» Ориген делает попытку примирения библейской идеи сотворенности мира с платоновским учением о реальности вечных идей. Ориген настаивает на вечности сущего, но не в эмпирическом, а в идеальном плане: поскольку Бог вечен, следовательно, мир так же вечен (не мог же Бог «когда-то стать» творцом – Он им был всегда). В мире есть не только многообразие, но и разнообразие, «неравенство» (есть прекрасное и безобразное, добро и зло, совершенство и несовершенство), которые не объяснишь «всеблагостью Бога». Бог не творит несовершенства и неравенства. Причины их – не в Боге и не в первозданной твари, но – в ее свободе. Согласно Оригену, совершенство «различных тварей» состояло в их духовности, бестелесности. Будучи наделенными свободной волей, они «забыли» о своем предназначении, в этом и состояло грехопадение. «Отсюда следует, что всякая тварь за свои дела и за свои побуждения получает начальство, или власть, или господство, что различные силы по заслугам, а не по преимуществу природы превознесены и поставлены над теми, над которыми они начальствуют и властвуют»[1]. Единственное живое существо, не злоупотребившее свободой, – Иисус Христос. Тем самым он сохранил свое неразрывное единство с божественным Логосом, являясь Его тварным носителем. Роль Христа в спасении мира у Оригена не искупительная, но нравственно-педагогическая. Подражание совершенству, а также система «увещеваний» способны привести мир, не нарушая его свободы, к совершенному единству с абсолютным Добром.

По логике Оригена, это будет не застывшая, статичная гармония, поскольку свобода опять повлечет возможность нового «грехопадения», за-

[1] *Ориген.* О началах. – Самара, 1993. – С. 72–73.

тем – нового «восстановления». Весь мир у Оригена оказывается вечным круговращением истории. В этом вечном творении круговорота «начало» становится «концом» и «концы – началом»[1]. События теряют смысл, сам Бог лишается собственной свободы, говоря современным языком, растворяется в «дурной» бесконечности абсолютного детерминизма. Мысль Оригена о том, что при условии восстановления в себе «начал» все примут состояние, «равное Христу», в дальнейшем время от времени проповедовалась в различных религиозных и религиозно-философских сектах. Отголоски оригеновской идеи просматриваются, в частности, в философских сочинениях Л. Толстого, в «Чтениях о богочеловечестве» Вл. Соловьева.

Популярность оригенизма, множество появившихся к IV в. ересей, перетолковывающих христианские идеи на свой лад, ставили перед богословием философскую задачу. Отцы Церкви (святые Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский, Иоанн Златоуст и др.), по их собственному признанию, начинают «богословствовать по-философски». За всеми спорами того времени (о Святой Троице, личности Спасителя и т. д.) стояли мировоззренческие вопросы о бытии и небытии, сущности и существовании, времени и вечности, логике истории.

Если до IV в. изгибы греческого ума вели к ересям в христианстве, то уже на первых Вселенских Соборах произошло «воцерковление» эллинской мысли. Совершенно «безликие» философские категории, выражающие собой вечность, холодность космоса и безразличие логики, стали насыщены трепетом эмоционального христианского разума. Церкви надо было найти новый язык для «новой неизреченной истины». Во имя выражения новых истин необходимо было «перековать» античные формы мышления. Для этого, прежде всего, необходимо было определить целый ряд понятий, и главные среди них – понятия «сущность», «существование», которые в древней философии в разных школах получали разные оттенки. В частности, для платонизма и неоплатонизма «сущность» обозначает общее, так же – и у стоиков: под «сущностью» понимается общий и бескачественный субстрат в противоположность различающимся формам. Для Аристотеля и перипатетиков, напротив, «сущность» означает неделимое, индивидуальное бытие, индивидуальную и единую вещь во всей полноте ее непреложных определений. И только вторично можно назвать сущностью общий род, объемлющий и объединяющий единичные существования, – «вторую сущность». Однако у самого Аристотеля понятие «сущность» не имеет точно ограниченного значения и иногда сливается по смыслу с понятием бытия

[1] Идея Оригена послужила основой замысла книги русского религиозного философа XX века Льва Шестова «Начала и концы». – СПб, 1914.

или «подлежащего». При этом понятие сущности для Аристотеля связано с понятием о возникновении или становлении. К IV в. в широком словоупотреблении за понятием «сущность» утвердился именно узкий аристотелевский смысл: «сущность» есть и «существо». Это значит, что исповеданием «единосущия» утверждается совершенное «тождество сущности» в Боге-Отце и Сыне. Значит, если Бог-Отец как сущность мира предшествует его существованию, то и «невозможная возможность» совершенного Человека, личности Христа предшествует каждому конкретному индивиду, взывает к нему. В этом смысле все «чудо» раннехристианской Церкви заключалось в предельном одухотворении понятий, категорий греческой философии настолько, они стали основой новой онтологии и антропологии, незнакомой грекам.

Например, разрабатывая учение о сущности Бога и трех Его ипостасях (тринитарная проблема), Церковь использует философский аппарат Античности: диалектику целого и частей, триадную логику мира чувственного, телесного, сверхчувственного – сверхединого. В основе решения тринитарной проблемы – пять категорий: бытия, различия, тождества, покоя, движения. Как «равноценные и равновеликие» они развиваются Платоном в его «Тимее»; как только умопостигаемые эти категории толкует Плотин. Идя путем греческой философии, христианство к IV в. пришло к тому, что сущностью мира является диалектика его «самотождественного различия», в основе ее – «ставшесть и текучесть», «покой и движение», «бытие и тождество». На основании этих же «равновеликих и равноценных» категорий доказывалось, что, наряду с тождеством Лиц в Боге, существует их субстанциональное (не внешнее, а реальное) различие. Три Лица троичности и тождественны (по бытию), и реальны (по ипостаси, субстанционально). Теория троичности есть «неоплатоническая диалектика минус эманация, или минус иерархийная субординация»[1]. Таким путем вырабатывался христианский Символ Веры.

Живший во времена ожесточенных богословских споров крупнейший мыслитель *Августин Аврелий (354–430)*, признанный в католическом мире святым, был близок неоплатонизму. Четкого разграничения между философией и богословием Августин не проводил, – это характерно для позднего Средневековья, однако именно в связи с Августином принято говорить о начале новой эры – о «философствовании в вере». Августин создал яркую и законченную богословско-философскую концепцию, которая повлияла на последующую западную мысль в целом и, вместе с тем, породила тре-

[1] *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. – М., 1992. – С. 58.

щину, приведшую к разрыву между западным и восточным христианством. В своих трудах «О Троице», «Исповедь», «О Граде Божьем», ставшими впоследствии основой латинского богословия, Августин предвосхищает ряд современных проблем философии бытия и человека (на него ссылаются такие разные философы, как М. Хайдеггер, К. Ясперс, Э. Фромм, М. Мамардашвили).

Отправной точкой размышлений о Боге для Августина является его вера. Для него как для верующего существование Бога очевидно. Доказательство бытия Бога в проработанном виде в трудах Августина не встречается, поэтому и приводимые им «аргументы» – не рациональные обоснования, а лишь рассуждения в подтверждение существования Бога для уже верующих, – тех, для кого, как и для самого Августина, бытие Всевышнего несомненно. Наличие вечных истин, неизменных оснований, в противовес изменчивым чувствам или воображению, позволяет заключить, что существует вечный, неизменный источник их, это и есть Бог. Вечные истины, которые не рождены человеческим умом, которые не могут быть изменены по прихоти человеческого разума, лишь указывают на то, что существует и их Создатель.

Августин определяет Бога как «неизменную Сущность, Существо». В латинской терминологии «сущность» – эссенция (essentia), «существо» – лицо (persona). Бог есть абсолютная личность. В свою очередь, это означает, что человеческая личность есть единственная сущность в этом мире, его начало и завершение. Следовательно, следуя логике Августина, у человека нет более совершенного знания, нежели знание собственного «я» и сущности как своей же абсолютной возможности; значит, круг моего бытия беспредельно расширяется в акте осознания собственного «я»: «Не стремись к внешнему, возвратись в себя самого: истина обитает во внутреннем человеке... а если ты найдешь свою природу изменчивой, превзойди и свои пределы... Стремись туда, откуда возгорается самый свет разума»[1]. Человеческое бытие у Августина становится реальностью сознания. Греческая онтология природы, космоса заменяется онтологией сознания. Только имея основанием эту реальность, человек предстает как «внутренний человек» (ап. Павел), как человек, обладающий свободой и осмысленно действующий в пространстве собственной свободы. «Первородный грех», по Августину, есть свидетельство свободы человека, выбравшего зло, точнее, «создавшего» его. Зло не онтологично, факт его существования связан с ущербностью, несовершенством человека в «даре свободы». Иными словами, зло – результат высокомерия человека, пытающегося стать вровень с Богом. Желание абсолютизировать собствен-

[1] *Аврелий Августин.* Исповедь. – М., 1991. – С. 33–34.

ную, всегда присутствующую неполноту знаний, ограниченность своих возможностей, восприятий, по Августину, есть мировоззренческая основа зла.

Задаваясь вопросом о существовании зла в этом мире, Августин подчеркивает непричастность Бога ко злу, происходящему в мире. А то зло, которое человек совершает, – умаление божественного начала в нем же самом. Свободная воля как божественный дар человеку – добро, но человек волен сам решать, на что направлять свою волю. Если бы не было свободной воли, невозможно было бы и оценить поступки человека. Произнося фразу: «Без Цезаря не было бы Катилины, без болезни не было бы здоровья», Августин рационализирует мысль современника Григория Богослова, повторявшего, что за искушения надо благодарить Бога, ибо «отыми искус и спасаемых не будет». Оправдание Бога за зло, существующее в мире, получило позднее название *теодицеи* (от греч. theos – бог, dike – справедливость; букв. – богооправдание); сам термин был введен Лейбницем в начале XVIII в., но несмотря на позднее происхождение самого понятия, его содержание было известно еще в Античности, а средневековая христианская мысль в целом являет собой пример *теодицеи*.

Развивая идею человеческого несовершенства, Августин произносит знаменитую фразу: «верую, чтобы понимать». В соответствии с духом того времени это значит, что человек должен осознать слабость и «немощь» своего ума и не рассчитывать на всесторонний анализ бытия Бога. Решение вопроса вне компетенции разума, оно – дело веры. У верующего есть уверенность в том, что Бог с ним, что Он его поймет и поддержит в познании. В развитом виде идея попечительства Бога, Его поддержки позже получила название *провиденциализма* (от лат. providentia – провидение, теологическая концепция истории и промысла божьего).

Человек не Бог, он слаб, способен ко греху, но если в нем есть «сущностное», личностное, божественное начало, значит, есть силы преодолеть все трудности. Человек, который не застывает в своем высокомерии духа, непременно сомневается, падает и идет дальше от небытия к бытию. Поэтому Августин и произносит: «сомневаюсь, следовательно, существую». Человек сомневающийся и есть действительное божье создание, самосознающее, рефлексирующее сознание. «Сомневаюсь – существую» – ответ христианской мысли на призыв Античности «познай самого себя». Не праведность, но путь поиска, признание собственной ошибки характеризуют христианина. Поэтому Августин говорит: «полюби и делай что хочешь», что является по сути дела нравственным принципом, санкцией его же гносеологической формулы «верую, чтобы понимать». Августин расширяет сложившиеся традиции христианской мысли. Его «полюби...» означает не

просто любовь к Богу как к некоей непознаваемой, а поэтому абстрактной сущности, но – любовь к сущности человеческого, божественного, личностного, которая есть у каждого, т. е. «любовь» к собственным способностям, возможностям. Поняв это, человек, если он «добрый христианин», обязан, как заботливый садовник, культивировать в себе ростки божественного, личностного. Каждая человеческая душа, разъясняет Августин, уникальна, она создается Богом – абсолютным творцом, художником, только один раз и в единственном экземпляре. Поскольку она неотделима от тела и вместе с тем бессмертна, задачей человека является быть творцом-художником собственной жизни. Августиновская идея полной гармонии материального и идеального, тела и духа на все времена становится залогом человеческого совершенства.

Понимая трудность осуществления своих идей, Августин говорит о сложности внутреннего мира человеческой души, которая состоит из триединства памяти, ума, воли. На основе памяти человек идентифицирует себя; ум анализирует поступки; воля направлена на коррекции собственного несовершенства. Но триединство, говорит Августин, из-за слабости человека постоянно нарушается. Вместо того чтобы находиться в состоянии координации, способности души организуют субординацию: одно подавляет и подчиняет другую. Единственное «живое» и состоявшееся свидетельство гармонии как «невозможной возможности» – Бог, – ум, память, воля которого составляют совершенство абсолютной божественной личности, то есть – Троицу.

Оригинальной и во многом опережающей свое время представляется субъективная концепция времени, которую излагает Августин в 11 книге своей «Исповеди» (на нее будут ссылаться Витгенштейн и Рассел, Сартр и Хайдеггер). Бог создал время, – это часть его творения. Но что же такое время? Прошлое – это то, чего уже нет, будущее – это то, чего еще нет. Для времени остается только настоящее. Но настоящее же не имеет никакой длительности. Таким образом Августин показывает, что время не есть нечто объективное, существующее «вовне». Прошлое существует в памяти, будущее – в ожидании. Нельзя сказать, что существует прошлое, настоящее и будущее. Правильнее было бы сказать, что есть три времени – настоящее прошлого, настоящее настоящего и настоящее будущего. Фактически Августин объясняет время в терминах умственных функций – памяти, внимания и ожидания, поэтому его концепция времени получила название *психологической*.

Перспективы человечества Августин «проигрывает» в учении о «двух градах». Две разновидности любви, пишет он, порождают два града: любовь к себе, вплоть до презрения к Богу, рождает град Вавилон. Любовь к Богу,

вплоть до полного самозабвения, рождает град Иерусалим. Первая возносит самое себя, ищет людскую славу, вторая – устремлена к божественному совершенству Личности. На этой земле гражданин первого царства выглядит повелителем, господином мира; гражданин небесного града – пилигримом, странником. В конце сотворенного мира и Страшного Суда «град божий» возродится вновь и «в конце не будет конца».

Труды Аристотеля были неизвестны христианскому Западу в раннем Средневековье. Благодаря *Боэцию (480–542)* стали доступны 5 частей «Органона»: «Категории», «Первая Аналитика», «Вторая аналитика», «Об истолковании», «Софистические опровержения»; также он перевел «Введение» (к «Категориям» Аристотеля) неоплатоника Порфирия. Автор известного «Утешения философией» внес весьма важный вклад в развитие средневековой богословской мысли, обогатив латинский язык логическими терминами. В VI в. его ученик Кассиодор разделил семь свободных искусств на две группы. «Трехпутье» – грамматика, риторика и диалектика; «четырехпутье» – арифметика, геометрия, музыка и астрономия, – две группы свободных искусств стали образовательным базисом в Средние века. Диалектика в то время была практически тождественна логике, понимаемой как «вообще» философия. Осуществляемая в институализированных формах школы, позже университета, программа поиска логических структур, систематических конструкций, помогающих аргументированно объяснить библейские тексты и откровения отцов Церкви, путь рационального постижения христианских истин, стала называться схоластикой.

До IX в. логика, диалектика – только «искусство мышления верного». В IX в. *Иоанн Скот Эриугена (ок. 810–877)*, живший в Ирландии, получает монастырское образование, изучает греческий язык и переводит труды Платона, Аристотеля, Плотина, Прокла и под влиянием своих учителей возвращает диалектике античный смысл. Диалектика – не только наука о правильном мышлении, но и учение об общих принципах бытия. «Никто не восходит на небо иначе, чем через философию», – утверждал он. Это означало: чтобы «правильно», по-христиански жить, надо правильно познавать, но для этого необходимо «правильно» мыслить.

Спор об универсалиях (от лат. universalis – общий) имел большое значение для средневекового богословия и схоластики как специфической формы рационализации истин веры. В самом общем виде он может быть сформулирован как вопрос: «являются ли универсалии словами или вещами?». Статус универсалий принципиально значим для христианской мысли в связи с догматом о триединстве Бога. Богословы должны были доказать, что единый Бог существует в трех ипостасях.

Уже Августин пытается решить эту серьезную проблему в трактате «О троичности». Одноименное сочинение есть и у Боэция, он же и вводит термин «универсалия» для обозначения общих имен. Определение статуса универсалий касается не только христианской догматики, но и затрагивает христианство как религию в целом. Ведь если Бог как общее начало мира имеет лишь номинальное значение, т. е. является всего лишь именем и знаком, то и божественная сущность Христа есть пустой звук, а не реальность. С этой позиции Христа можно воспринимать лишь как отдельного человека – сына некой Марии. Поэтому средневековые схоласты-реалисты (от лат. realis – вещественный) исходили из положения о том, что универсалии реально существуют. Иоанн Скот Эриугена был в их числе. Он решает этот спор в пользу реального существования универсалий. Для Эриугены только на высоком уровне абстракций все наиболее общее, важное, а потому фиксированное в общих понятиях, совпадает с сверхобщим понятием Бога. Общие понятия как бестелесные сущности, «универсалии» предсуществуют единичным предметам. Согласно такой методологии, получившей впоследствии название «реализм», индивид существует постольку, поскольку он приобщен к виду, а вид – к роду.

Средневековый *реализм* движется в кругу предельно общих, а потому часто «пустых» понятий. Если реально существует «единое» и «общее», то все многообразие мира лишь по видимости дробится на единичности. С другой стороны, если «общее» всем существом своим содержится в каждом единичном, следовательно, между ними не может быть различий. Например, если всеобщая духовная сущность человека полностью присутствует в Сократе, следовательно, ее ни в ком другом просто не может быть. Если же она присутствует и в Платоне, следовательно, Платон должен быть и самим собой, и Сократом, а Сократ также должен быть и на месте Платона. Поэтому методологическая позиция реализма вызвала критику со стороны ее противников – *номиналистов* (от лат. nomina – имя, наименование), объявлявших общее, «универсалии» не существующими вообще, просто звуковой оболочкой мысли, «дуновением звука». Эта позиция была четко сформулирована *Росцелином (ок. 1050 – ок. 1122)*. О его взглядах нам известно по работам Ансельма Кентерберийского (1033–1109), его собственные сочинения не сохранились.

Вершиной спора между реалистами и номиналистами стала дискуссия между *Гильомом* из Шампо и его учеником *Пьером Абеляром (1079–1142)*. Гильом был приверженцем крайнего реализма, согласно которому универсалии обладают самостоятельным онтологическим статусом. Позиция Абеляра же получила название «концептуализма» (от лат. conceptus – мысль,

понятие). Он отрицал возможность существования общего вне человеческого ума, до вещей или в самих вещах. Общее находится в уме познающего, универсалии возникают в чувственном опыте, путем абстрагирования от индивидуальных свойств вещи происходит «собирание» свойств, сближающих различные вещи.

Проблема универсалий была центральной в богословских диспутах, в рамках которых все больше выкристаллизовывался круг вопросов, связанных с соотношением веры и разума. В обсуждении данного вопроса на европейскую мысль значительное влияние оказали переведенные на латынь сочинения арабских философов аль-Фараби, аль-Газали, ибн-Сины (Авиценны), ибн-Рушда (Аверроэса). Арабы с завидной любознательностью впитали в себя греко-римскую культуру и доктрины древней философии. Незыблемость Корана («если веришь в то же, во что верил Мухаммед, можно ли философствовать так, как это делал Аристотель?»), вынуждала их работать над установлением перемирия между философским знанием и верой ислама.

Персидский ученый, врач, философ *ибн-Сина (Авиценна) (980–1037)*, выстраивая систему естественной теологии, убедительно сглаживает противоречия между Кораном и философией. Арабский мистик и теоретик суфизма *аль-Газали (1059–1111)*, обнаружив серьезные расхождения между учением ибн-Сины и Кораном, опровергает мыслителя в книге «Опровержение философов».

Живший примерно в то же время *Ибн-Рушд (Аверроэс) (1126–1198)* в сочинении «Опровержение опровержения» утверждает, что истина – в аристотелевской философии и «к этому добавить ничего нельзя». «А если выводы Аристотеля противоречат религиозным сложившимся представлениям?» – размышляет он в трактате «Согласие религии и философии». Откровение, Коран предписывает размышлять, чтобы мыслью воспарить к сущности, к Богу. Следовательно, философствовать – долг человека. Чтобы философствовать, надо знать греческую философию. Философ – единственный человек, который выполняет свои религиозные обязанности в соответствии с предписаниями Корана. Однако если божественная воля предписывает искать Его с помощью философии, зачем тогда Откровение?

В поисках ответа Аверроэс обращается к авторитету Аристотеля. В соответствии с тремя классами аргументов, которые выделяет Аристотель – риторические, диалектические, просто необходимые (например, математика) – он предлагает разделить людей на три класса: тех, кого можно убедить, воздействуя красноречием (простые люди); тех, кто имеет диалектический

склад ума (это люди, которые хотят верить, имея доказательства, почему надо верить в одно, а не в другое); наконец, немного людей, которых может удовлетворить только язык математики и философии. По результату, говорит Аверроэс, подходы совпадают. Толпа имеет веру, теологи приходят к ней умозрением, а для философов истина, добытая доказательствами чистого разума, становится верой. Надо это понять и принять, чтобы впредь не было трений между теологами и философами. Разъяснив свою идею коллегам-философам, Аверроэс советует держать ее при себе и не будоражить толпу, которая ничего не понимает. Быть может, считает Аверроэс, имеет смысл запретить широкое использование философских книг, ибо при «мгновенном» переходе из «тьмы» (незнания) к «свету» (истинам) можно ослепнуть окончательно. Аверроэс в своих рассуждениях прямо касается проблемы столкновения веры и знания. Обнаруженный им факт разрыва двух реальностей – эмпирической и сверхэмпирической – стал причиной того, что собрание богословов осудило его учение.

Латинские последователи Аверроэса (Сигер Брабантский, Боэций Дакийский) пытались выработать к обсуждаемому вопросу решение, которое было бы приемлемым для Церкви. Перерабатывая труды Комментатора (имя Аверроэса не фигурировало по обыкновению, равно как и Аристотеля, которого было принято именовать просто Философом), аверроисты пришли к признанию существования двух истин. Истина, открываемая разумом, который исследует естественный порядок вещей, – незыблема. Даже если она не согласуется с выводами теологии, с этим сделать ничего нельзя: такова природа философии.

С другой стороны, представление о том, что творение мира произошло в какой-то конкретный момент времени, с точки зрения философии является абсурдом. Но если мы поверили во всемогущество Бога, почему не верить в то, что для Бога такое «одномоментное» творение не является возможным? То, что истинно с точки зрения философии, может быть ложным с точки зрения Священного Писания, и наоборот, однако последнее слово, тем не менее, оставалось за христианской истиной. Тем не мене, следствия, которые вытекали из аверроистской концепции «двойственной истины» шли в разрез с догматами христианской доктрины. Понимая Бога по аналогии с аристотелевским перводвигателем, аверроисты в итоге приходили к тому, что христианский Бог – не Творец, который по своей воле создал мир из ничего. Бог – это перводвигатель, который противостоит материи, он не свободен – его деятельность его подчинена необходимости. Отрицание Бога как Личности, творящего этот мир в акте свободной воли означало также и отрицание догмата святой Троицы, отрицание божественного Про-

видения. Созерцающий сам себя Бог, оторванный от материального мира, не обещает и личного спасения – идея индивидуального бессмертия в аверроизме также пересматривается в пользу бессмертия человеческого рода в целом, которое возможно в силу его причастности единому активному интеллекту.

Несоответствие двух миров – материального, чувственно воспринимаемого, и идеального, божественного, духовного мира осмыслял и *Роджер Бэкон (1214–1292)*, францисканец из Оксфорда, диапазон интересов которого был чрезвычайно широк – будучи богословом, он увлекался не только философией, но и алхимией, астрологией, оптикой. Следуя Аверроэсу, он конкретизирует его учение, когда утверждает, что «духовные вещи познаются через телесные следствия и Творец – через творение»[1]. Принципиальный вопрос своего времени об универсалиях, о познании общего он решает в пользу номинализма. По Бэкону, универсалии как родовые и видовые сущности укоренены в единичных вещах: познавая эмпирическую единичность, мы сразу же познаем общее, присущее данному классу вещей. Философия у Бэкона становится натуральной, опытной наукой, а математика, в противовес аристотелевской логике, служит опорой в изучении природы. Видимо, он впервые вводит понятие «scientia experimentalis» (экспериментальная наука) применительно к философии, точнее – «натуральной философии», натурфилософии.

Если основой жизни и познания является эмпирия, значит, для возвышенной области духовных «предметов» просто нет места. Нет места Богу, сущности бытия, сущности человека, а значит, нет места и сущности любви, добра, справедливости. Понимая это, Бэкон говорит о необходимости «внутреннего опыта», «божественного вдохновения» в постижении духовных сущностей, без которых остаются неясными вопросы, относящиеся к сфере телесного, чувственного мира. Бэкон, оказавшись «между» знанием и верой, в итоге все больше склонялся к мистицизму. Восприятие духовной реальности через непосредственное единение с Богом в мистическом опыте оказывается возможным благодаря «божественной иллюминации» (от лат. illuminatio – освещение), т.е. божественному озарению.

«Золотой век» схоластики также связан с именем *Фомы Аквинского (1224–1274)*, осуществившего синтез нехристианской, языческой мысли, по преимуществу представленной философией Аристотеля, с христианской верой. Труды Фомы Аквинского собрали в себе огромный массив материала, тщательно переработанного и систематизированного их автором («Сумма теологии», «Сумма против язычников»). Несмотря на кажущуюся неори-

[1] Антология мировой философии: в 4 т. – Т. 1. – М., 1969. – С. 869.

гинальность текстов Фомы, его попытка рационализировать христианское вероучение, дать предельно обоснованные ответы на вопросы в рамках схоластической традиции, достойна высшей оценки: «Учение Аквината – титанический толчок, подобный взрыву готики, и сила его от Бога, творящего все новое»[1].

В соответствии с христианской догмой о творении Фома размышляет о Боге и мире, однако в этом процессе безликие космологические категории аристотелевской философии у него насыщаются полнотой человеческих смыслов. Рассуждая в «Сумме против язычников» о проблеме «Бог и разум», Фома говорит, что бытие Бога недоказуемо, и оно воспринимается только верой. Но, тем не менее, человек нуждается хотя бы в косвенных доказательствах Его бытия – они «успокаивают» и подготавливают человека к восприятию божественных истин. В свою очередь, истины эти ставят человека перед фактом, что жизнь без Бога невозможна, что мир, лишенный идеала, направления к совершенству, стремления к истине, благу, красоте, – такой мир бесчеловечен. На что же ориентироваться человеку, на веру или разум?

Предшественники Фомы допускали возможность существования двух истин, поскольку наука познает одни объекты, теология – другие. Рациональная мысль Фомы предлагает иное решение. Центральный объект познания человека – это Бог. Наука и теология направлены к одному и тому же, но идут разными путями, поэтому функции их и методы различны. Истины теологии имеют своим источником Откровение, истины науки – чувственный опыт. Теология идет «от Бога» к миру, к человеку. Ученый, напротив, идет от фактов к их сути в теории и постепенно восходит «к Богу». С разных сторон, разными путями и средствами теологи и ученые приходят к одному и тому же. Все, что нельзя доказать или проверить с помощью опыта, относится к сфере теологии. К истинам, не подлежащим вообще суду разума и науки, относятся догматы веры. В вероучении имеется ряд важнейших догматов, которые нуждаются в философском обосновании – не потому что они не могут без него обойтись, но потому что доказательство делает их ближе человеку как мыслящему существу и тем самым укрепляет веру. Не все догматы доказуемы. Можно представить доказательства бытия Бога, Его единства, бессмертия души. А Троица, творение мира во времени из ничего, первородный грех, воплощение Христа, Страшный суд, воскрешение тел из мертвых, вечное блаженство и наказание доказаны быть не могут, – полагал Фома Аквинский.

[1] *Честертон Г. К.* Святой Фома Аквинский / *Г. К. Честертон.* Вечный человек. – М., 1991. – С. 271.

Фома выводит пять «апостериорных», т.е. происходящих из опыта, доказательств бытия Бога, противопоставляя их доказательству Ансельма Кентерберийского, позднее получившему имя «онтологического аргумента». Ансельм исходит из того, что «без сомнения, нечто, больше чего нельзя себе представить, существует и в уме, и в действительности»[1]. Фома полагает это доказательство несостоятельным, поскольку Ансельм лишь доказывает, что Бог существует для нашего рассудка, но не в реальности. Идея бытия не тождественна самому бытию. На вопрос «очевидно ли то, что Бог существует?» Фома дает отрицательный ответ. Если бы было так, не было бы сомневающихся, еретиков и неверующих. Знание о Боге не является и знанием врожденным, как полагал, в частности, Иоанн Дамаскин. Врожденным является только естественный свет разума, который позволяет возвыситься до Первоначала. По природе же нам присуще лишь туманное стремление к Благу. Поскольку человек имеет дело только с божественными творениями, со «следствиями» Бога, постольку и доказательства могут быть только происходящими из опыта. От творений мы возвышается к самому их Творцу. Фома, выводя пять доказательств, опирается на аристотелевский аргумент от движения, с помощью которого он обосновывает необходимость начала и причины движения – Бога-перводвигателя. Пять доказательств Фомы имеют идентичную структуру, однако сведены к одному – к доказательству через существование перводвигателя – они не могут, поскольку каждое из них проистекает из уникального природного опыта, и каждое из них является вместе с тем самодостаточным доказательством.

Первое доказательство – доказательство через движение. Все движущееся приводится в движение чем-то иным, для объяснения движения одного, нужно обратиться к другому. Движущее некую вещь само находится в движении, оно в свою очередь движется каким-то иным двигателем, тот – иным, и так далее. Но это не может продолжаться до бесконечности, ибо в таком случае не было бы перводвигателя, а значит – и вообще никакого двигателя. Для того чтобы объяснить наличие движения, необходимо прийти к неподвижному перводвигателю, т. е. к Богу.

Второе доказательство – доказательство через производящую причину. В чувственно-воспринимаемом мире мы обнаруживаем упорядоченную последовательность производящих причин. Опять же, уход в бесконечность в упорядоченном ряду производящих причин невозможен, поэтому необходимо полагать наличие производящей первопричины, называемой Богом.

[1] *Ансельм Кентерберийский.* Прослогион. 102:3.

Третье доказательство – доказательство через необходимость. Есть вещи, которые возникают и разрушаются, а, следовательно, могут быть или не быть. Их существование случайно, но не необходимо. Вечное бытие всех вещей в этом мире невозможно. Случайное существует не само по себе, но в силу производящей причины, которая сообщает ему бытие. Нельзя сказать, что все сущее лишь возможно, приходится признать наличие чего-то необходимого, причина необходимости которого не заключена в чем-то ином. Оно само является причиной необходимости для иного, и это сущее все называют Богом.

Четвертое доказательство – доказательство от степеней бытия. В этом мире существует более или менее благое, более или менее благородное, более или менее истинное и т. д. в отношении всех однородных качеств. Но большее или меньшее сказывается о вещах лишь в соответствии со степенью их приближения к тому, что есть эта вещь в высшей степени. Следовательно, существует нечто в высшей степени истинное, благое и благородное и поэтому представляющее собой высшую степень бытия, это – Бог.

Пятое и последнее *доказательство* – доказательство через целевую причину. Невозможно, чтобы противоречивые и не связанные между собою вещи всегда или почти всегда приходили к согласию и примирению в рамках одного порядка, если не существует некто руководящий ими и направляющий все вещи в совокупности и каждую в отдельности к определенной цели. Однако обладающие разной природой сущие согласуются в едином порядке, причем не случайно и не время от времени, а всегда или почти всегда. Следовательно, есть некто, чьим провидением управляется мир, это – Бог.

Путь богопознания оказался камнем преткновения в споре реалистов и номиналистов. Фома выбирает путь умеренного реалиста. Универсалии существуют изначально в божественном разуме, затем в уме человека, а после – в самих вещах. Бог – это абсолютное общее, которое вместе с тем и единичность, в которой совпадают все единичности, т. е. абсолютная неединичная единичность. К Нему можно прийти по дороге познания, которое вписывает, укореняет человека в мире и, в конце концов, приводит к его Источнику.

Человек есть «самое совершенное в природе», каждый человек – особая мысль Бога, «осуществленная в особом творческом акте создания души». Значит, всякий акт богопознания есть познание человеком себя в соотнесенности с абсолютным божественным совершенством. Бог есть абсолютное бытие. Человек не обладает качеством абсолютного бытия, он – лишь «аналог» бытия, он причастен бытию. Поскольку основой человека является разум, постольку осознание цели и движение к ней является свободой как необхо-

димостью обладания человеческой полнотой, необходимостью себя. В рамках христианства для человека здесь нет, и не может быть никакого выбора. В такой свободе как необходимости себя или необходимости свободы, что то же самое, нет ни фатализма, ни детерминизма – все делается в силу внутренней необходимости, то есть – свободно. В земном измерении, говорит Фома, разум человека знает не только добро, но и зло. Поэтому человек, «видящий свою неполноту, возможное совершенство», нуждается в воле, которая часто становится первичной по отношению к разуму и желаниям, побуждая их к осуществлению необходимости свободы как необходимости себя. Так в мире схоластики, в котором кроме «зерен» были и сорняки, Фома Аквинский строил «ступеньки», ведущие в «дом человеческого бытия». Идеи его дали импульс последующей мысли Лейбница и Шеллинга, Гегеля и Витгенштейна, Хайдеггера и Маритена, концепциям персонализма и экзистенциализма. Учение Фомы было во многом неприемлемо для его современников, но после канонизации Фомы в 1323 г. враждебные нападки пошли на убыль, а в 1879 г. Римско-католической церковью он был признан в качестве наиболее авторитетного католического теолога.

XIII–XIV вв. – время жарких дебатов между богословами и философами. Кризис официальной теологии вызвал к жизни популярную в массах апофатическую теологию (от греч. apophaticos – отрицающий) немецкого философа и богослова *Мейстера Экхарта (1260–1327)*. *Апофатическое богословие* – отрицательное богословие, запрещающее переносить на Бога понятия земного мира, поэтому это, вместе с тем, и мистическое богословие. Идея единения Бога и человека – основной мотив учения, изложенного Экхартом в своих духовных проповедях и рассуждениях. Обращаясь к Евангелию от Иоанна: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Бог был Слово», Экхарт комментирует: «Слово воплотилось в человеке, чтобы узнал он в себе Бога», ведь сказал же Христос: «Царство Божие внутри вас».

Экхарт критикует Фому за то, что «он говорит, будто бы лучше созерцательной жизни – деятельная». Богопознание, считает Экхарт, достижимо в акте «делания себя в Боге… в созерцании», в котором «жизнь находит завершение и покой». Отрешаясь от всего временного, индивидуального, человек в мистическом акте познает мировую волю. В ее глубине, из которой рождается сама жизнь, «необходимость и свобода становятся одно». «Поэтому отрешенность самое лучшее, ибо она очищает душу, проясняет совесть, зажигает сердца и пробуждает дух, дает желаниям быстроту; она превосходит добродетели: ибо дает нам познание Бога; отделяет от твари и соединяет душу с Богом»[1]. Постигнув Бога, человек теперь не только следу-

[1] *Экхарт Мейстер*. Духовные проповеди и рассуждения. – М., 1991. – С. 66.

ет закону мира, но и сам творит его. С другой стороны, человек является в мире некоей единичностью: он все находит в себе и себя – во всем.

В основе интуиций Экхарта – абсолютизированная односторонность апофатического богословия. К VII веку отцами Церкви было выработано учение о двоякой постижимости и описуемости Бога: либо через резкое и решительное противоположение Его миру, т. е. через отрицание в Нем всяческих определений, либо через возвышение о Нем всяческих определений, прилагаемых к земному миру, всем и каждому. Так открываются два пути богопознания – путь положительного (катафатического) богословия и путь богословия отрицательного (апофатического). Путь апофатики – высший, только он вводит в «Божественный мрак», каким является для человека Свет неприступный (Бог). Согласно авторитету предания, в богопознании абсолютно необходимы два пути, причем катафатика предшествует апофатике, одно необходимо дополняет другое. Забвение этого правила либо закрывает человеку перспективы богопознания (только катафатика), либо, уверовав в закономерность схождения к нему благодати (только апофатика), человек начинает поклоняться не Богу, не Идее совершенства, но – самому себе как Богу. Как говорили церковные авторитеты, душевное самодовольство заканчивается богооставленностью, смертью души.

Негативная теология Экхарта выходит за рамки канона: строго говоря, даже нельзя сказать, что есть Творец и творение. У него божественное начало возникает вместе с миром и пронизывает его. Поскольку Бог растворен в природе (позже такое учение стало называться *пантеизмом* – греч. pan – все, theos – бог), постольку он абсолютно безлик; Бог здесь – «колодец без дна», это «божественное ничто», которое можно постичь в отрешенном созерцании, в уединенном молчании. Результатом такого познания, по Экхарту, становится ощущение тождественности себя с Богом. Если «я – бог», значит, не нужны не только церкви, ритуалы, традиции, но и какие-либо социальные установления вообще. «Я – бог», значит, все позволено. Такова в пределе логика мистического пантеизма Экхарта, завершившая себя во множестве ересей и восстаний в рамках религиозного движения XIII–XIV вв.

Учение Экхарта получает «второе дыхание» в пантеистических концепциях мыслителей и философов уже с XV века. Философски обоснованную интерпретацию учения впервые дал Николай Кузанский. Значительно позже, с начала XIX века, мистика пантеизма («я во всем и все во мне»), облагороженная художественным гением писателей, художников, композиторов, дала импульс немецкому романтизму в лице И. Гете, Ф. Гельдерлина, Э. Т.-А. Гофмана, Р. Шумана, У. Уитмена и многих других.

В XIV в. тесные связи между философией и теологией стали разрушаться под напором номиналистической критики. Если XIII в. можно было бы по праву назвать вершиной философской мысли Средневековья, то XIV в. стал преддверием новой эпохи и в то же время веком разрушения схоластики. Конец средневековой схоластики связан с именем оксфордского францисканца *Уильяма Оккама (ок. 1285–1349)*. Схоластический спор о статусе универсалий он решает в пользу номиналистической концепции. Основой познания служит непосредственное постижение отдельных вещей. Реально существуют только индивидуальные вещи, существование же универсалий вне вещей и вне человеческого ума для Оккама представляется абсурдным. Наряду с интуитивным познанием вещей, есть и такая форма познания, как абстрагированное знание. На этом уровне познания рождаются универсальные понятия, они вторичны по отношению к непосредственному постижению индивидуальных объектов. Выступая с критикой аргументов предшествующей метафизики, Оккам вводит принцип экономии, или бережливости: «Без необходимости не следует постулировать многое» или «То, что можно объяснить посредством немногого, не стоит объяснять посредством многого».

Позднее этот методологический принцип будет назван «*Бритвой Оккама*», хотя сам Оккам не употреблял этого словосочетания, так же, как и не считал себя номиналистом, поскольку номинализм был признан ересью еще в 1092 г. Тем не менее, оккамизм весьма благоприятствовал развитию эмпирической науки, а к концу XIV столетия прочно утвердился в европейских университетах.

Средневековая философская и богословская мысль, выраженная в средневековом реализме наиболее последовательно, была направлена на установление связи между Богом и человеком, Богом и миром, созданным им. Альфой и омегой средневековой схоластики была нить, соединяющая божественное и мирское. В конечном итоге эта нить обрывается. Принципы, лежавшие в основе философии и теологии, такие как *монотеизм* (Бог един, Бог – абсолютная Личность, Бог трансцендентен миру), *креационизм* (Бог создал мир из ничего в акте свободной воли), *теоцентризм* (Бог – это абсолютное, совершенное, наивысшее бытие, источник всей жизни и всякого блага), *провиденциализм* (история – проявление воли Бога, осуществление заранее предусмотренного божественного плана «спасения» человека, имеет начало и конец), – будут пересмотрены в дальнейшем. Средневековый синтез философии и богословия распадается, равно как и союз Церкви и государства, и Западная Европа вступает в новую эпоху, эпоху Возрождения.

3. ФИЛОСОФИЯ В ЭПОХУ ВОЗРОЖДЕНИЯ

Философская мысль Возрождения представляет эпоху XV–XVI вв. Эпилог приходится на начало XVII в. Кампанелла и Шекспир были последними представителями Возрождения. Философия этого времени противостоит системе схоластического знания. Она строится на иных основаниях, растет и развивается независимо от схоластической традиции.

XV–XVI вв. – время, когда все в круговороте страстей, общечеловеческих побуждений и расчетов. В разных ситуациях люди выпутываются умом и личной сметкой. Ценится выше всего умелость: смех возбуждает неумелое ханжество монаха или наивность супруга. Идеал удачи царит над всем. Поклонение обычаю заменяется культом удачи. Мораль всех новелл Дж. Боккаччо: скрытый грех наполовину прощен, надо достигать своей цели, не раздумывая над средствами, и скрывать пути, чтобы достичь цели наверняка.

XV–XVI вв. – время мануфактур, географических открытий, торговли, личной предприимчивости, высвобождения человека от сословных ограничений. Все это рождает в Италии новое качество культуры. Понятие «гуманизм» появляется в середине XV в. и означает то, что Цицерон в свое время выразил термином «humanitas», который означал целостность человеческого духа, совокупность качеств свободного гражданина, необходимых для активного участия в жизни общества. Разрушение цехово-корпоративной структуры организации человеческой деятельности способствовало возникновению светской интеллигенции. Она складывается из купцов, знати, юристов, преподавателей, даже из ремесленников и крестьян. Так появляются кружки гуманистов, не связанных с университетами, в которых обучение шло в рамках средневекового схоластического стиля мышления. Гуманисты-интеллигенты не связаны определенной профессией. Они представляли новую аристократию – «аристократию духа». Этико-философской доминантой их деятельности является стремление к целостности человека в противовес средневековой раздробленности духовной жизни личности. Их внимание было направлено на изучение классической (древнегреческой и латинской) литературы, философии, которые становятся эталоном культурной деятельности.

Сами гуманисты говорили о «воскрешении, обновлении» образцов античного мира в противоположность Средневековью, которое ими понималось как «время бедных умами ученых» (Лоренцо Валла), как «время темного тумана», время грубости и несоразмерности (Дж. Вазари). Однако нельзя сказать, что Возрождение есть полный возврат к принципам антич-

ной культуры. Скорее, это попытка синтеза античной культуры и христианских ценностей, пронизанного духом социального активизма. Когда творческой дух Возрождения угас, понятие гуманитарности осталось в культуре в качестве обозначения научных дисциплин, занятых осмыслением культуры, внутреннего мира человека. Так появляется термин «гуманитарные науки».

Мысль эпохи Возрождения направлена на постижение самого человека, его возможностей в освоении природы и бесконечного самосовершенствования. Божество не отрицалось, но земное заслонило его. Первостепенную задачу титаны Возрождения видели не в обретении Царства Божия, но в устроении Царства Человека. *Антропоцентризм* – основная мировоззренческая доминанта Ренессанса. Нагляднее всего он проявлялся в живописи. Так, в «Крещении» А. Верроккьо, по словам искусствоведа Г. Вельфлина, Христос выглядит как скромный учитель. «Бегство в Египет» – это путешествие в неведомые края. «Тайная вечеря» – это просто торжественная трапеза, за которой обнаруживается предательство одного из присутствующих. Постоянные сюжеты картин «Распятие», «Снятие с креста», «Оплакивание», говорят о неумолимой жестокости смерти, о горе близких, нежном сострадании женщин, а не о встрече с потусторонним.

Непомерное возвышение человека основано на сближении природы и Бога. Специфическая черта философии Возрождения – пантеизм, деперсонализация Бога, слияние Бога, природы и человека. Либо Он растворен в природе («природа есть Бог в вещах», – повторял Дж. Бруно, автор концепции натуралистического пантеизма), либо мир погружен в Бога (Николай Кузанский, выразитель идеи мистического пантеизма). *Пантеизм* и *гилозоизм* наделяли природу способностью к бессознательному творчеству, наделяли ее собственным «языком», понимание которого вселяло надежду на познание и изменение этого мира. Само познание оказывается магической процедурой по овладению миром. Развивается «натуральная магия», весьма популярны астрология, алхимия.

Пантеизм и призыв к опытному знанию, сенсуализм и магия, обожествление природы и возвышение человека представляют собой черты единой традиции философии Возрождения.

«Первый философ Возрождения» *Николай Кузанский (1401–1464)*, кардинал, создает концепцию христианского универсализма как форму мистического пантеизма. В основе концепции Кузанца лежит божественное бытие-потенция как абсолютная возможность всего, которая парадоксальным образом есть и абсолютная действительность. Непреодолимая грань между Творцом и его творением стирается, «творец и творение суть одно и

то же». Мир «свертывается» в Боге и развертывается из Бога. Рушится представление о мире как неподвижной иерархической структуре, грани между элементами которой непреодолимы. Мир однороден, поскольку Бог присутствует везде. Мир бесконечен, поскольку бесконечен Бог. Вселенная – сфера, центр которой – везде, а граница – нигде.

Познание Бога, в котором абсолютный максимум совпадает с абсолютным минимумом, сходно с познанием бесконечности в математике: окружность становится прямой, параллельные пересекаются, стороны треугольника в бесконечности становятся параллельными прямыми. Попытки познать такого деперсонализированного Бога рациональным путем, с помощью приписывания Ему определенных свойств, обречены на неудачу. Путь познания Бога – апофатический («отрицательный»), он сродни «ученому незнанию». «Божье мы должны познавать не по человеческому обычаю, но целиком и полностью от самих себя отступившись и всецело перейдя в Бога».

Идеи Николая Кузанского непосредственным образом повлияли на натурфилософию Джордано Бруно, который с энтузиастическим восторгом ставил его «выше Пифагора, Коперника и Аристотеля». *Дж. Бруно (1548–1600)* продолжил традиции вольномыслия итальянских гуманистов в философии природы, в натурфилософии. Важнейшее положение, сформулированное Бруно, состояло в утверждении бесконечности природы. Бесконечное могущество Бога, по Бруно, не может ограничиться созданием конечного мира. Бесконечные свойства Бога Николая Кузанского превратились у Бруно в бесконечность природы. Однако учение о бесконечности природы у него, в отличие от Кузанца, не осталось лишь умозрением.

Опираясь на открытие Николая Коперника, Бруно стремился дать физическую и астрономическую конкретизацию этого натурфилософского принципа. Переосмысляя его теорию, Бруно освободил ее от традиционных представлений о конечности мироздания, замкнутого сферой неподвижных звезд, от взгляда, согласно которому Солнце составляет абсолютный центр Вселенной, а потому неподвижно. Любое небесное светило можно рассматривать в качестве центра мироздания, потому что центр этот находится повсюду и нигде. Так он обосновывал идею бесконечности Вселенной и возможной множественности миров.

Развитие материи подчинено закономерностям, развертывающимся из некоего единого субстанциального принципа через многочисленные диалектические переходы, борьбу противоположностей, являющихся результатом деятельности «мировой души». Опираясь на гилозоистские представления, Джордано Бруно делает вполне конкретные выводы о не-

обходимой заселенности иных миров. Одушевление природы позволяло овладеть субстанциальными началами природы в целях ее практического использования.

Само понимание природы как единства противоположных начал добра и зла (Я. Беме), единичного и всеобщего (Т. Кампанелла), тепла и холода (Б. Телезио) предполагает овладение магией противоположностей, выражающих неуловимую душу природы. «Кто хочет познать наибольшие тайны природы, – пишет Бруно, – пусть рассматривает и наблюдает максимумы противоположностей и противоречий. Глубокая магия заключается в умении вывести противоположность, предварительно найдя точку объединения»[1]. Естественным следствием такого хода мысли оказалось прямое, минующее весь сложный путь овладения объектом, воздействие на «философское всеобщее» через ту конкретную форму, в которой оно себя проявляет. Это обратная сторона натурфилософского мышления, ведущая уже к прямому вмешательству философии в ход экспериментального действия. Опыт (эксперимент) оказывается лишь символическим выражением преобразования не самих материальных сил, а стоящих за ними мировых сил. Философия природы теперь стремится распространить свое влияние не только на построение картины мира, но и на саму опытную основу знания, поэтому мистически трактуемый опыт переплетается с реальными опытными исследованиями. Примеры этому можно найти не только у Бруно, но и в работах Везалия, Сервета, Кеплера.

Центральная тема размышлений гуманистов Возрождения – человек. О безмерных творческих возможностях человека писал один из самых всеобъемлющих умов своего времени *Дж. Пико делла Мирандола (1463–1494)*. Свое учение о человеке Мирандола изложил в «Речи о достоинстве человека», прославившей его среди современников и оказавшей влияние на формирование гуманистической мысли XVI века. По мысли философа, Бог, сотворив человека, специально дал ему «неопределенный образ» и поставил в центр мира: «Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочтешь. Ты можешь переродиться в низшие, неразумные существа, но можешь переродиться по велению своей души и в высшие, божественные… О, высшее и восхитительное счастье человека, которому дано владеть тем, что пожелает, и быть тем, кем хочет!»[2].

[1] *Бруно Дж.* Диалоги. – М., 1949. – С. 291.

[2] *Пико делла Мирандола Дж.* Речь о достоинстве человека // Эстетика Ренессанса. – М., 1981. – С. 249.

Человек у него есть связующее звено между материей и духом, он – узел мира, способный возвыситься к Богу или опуститься до состояния животного. Природа человека не определена изначально и этим близка к природе Бога. Высшее предназначение человека – насладиться величием мироздания. Достижение такого счастья невозможно без философии. «И если ты увидишь философа, все распознающего правильным разумом, уважай его, ибо небесное он существо, не земное. Если же видишь чистого созерцателя, не ведающего плоти и погруженного в недра разума, то это не земное и не небесное существо. Это – более возвышенное, божественное, облаченное в человеческую плоть[1].

Смещение акцента с теологии на философию, на науку, восхвалению которой посвящено немало страниц, оказывается закономерным завершением рационалистических тенденций в возрожденческой мысли XV века. Достоинство человека, согласно Пико, проявляется только в свободной деятельности разума на путях науки и знания. Для самого философа целью жизни было отыскание единой истины, источником которой могли служить совершенно разные религиозно-философские системы. Поиски единой истины покоились на убеждении в единстве и универсальности логоса, т. е. слова, доступного знанию, интерпретации. Главное было найти «ключ», метод к постижению логоса. Поэтому Пико делла Мирандола искал его в символике каббалы, в мистике пифагореизма, в античной и средневековой мысли. Много времени он посвятил магии, которую считал практической частью науки о природе, «завершающей ступенью философии природы».

Космологические идеи Пико делла Мирандолы проникнуты пантеизмом, отчетливо просматривающимся в его произведениях «О Сущем и Едином» и «Гептапл». Бог как некое единство и абстрактная целостность присутствует повсюду. Как «чистое существование» Бог исключает всякую определенность, поэтому Он непознаваем. Сам мир, одушевленный разумным началом, может быть познан. «Повсюду, где есть жизнь, – там есть и душа, а там, где душа, есть и разум». Числа-принципы заключены в душе, разумно оживляющей мир. Душа человека, равнозначная по своей рациональной сущности душе мира, в общении с вещами раскрывает их смысл. Пантеизм Дж. Пико дела Мирандолы лег в основу его концепции величия человека, органически переходя в *антропоцентризм*.

Пантеистическое мироощущение способствовало утверждению идеи о нераздельности души и тела, личности и индивидуальности. Вместо царства Божия все более выдвигалась идея «царства человека», которому до-

[1] *Пико делла Мирандола Дж.* Речь о достоинстве человека // Эстетика Ренессанса. – М., 1981. – С. 250.

ступно мировое могущество. Человек в понимании гуманистов – деятель, творец, созидатель.

У *Никколо Маккиавелли (1469–1527)* часто встречается термин «фортуна», т.е. обстоятельства, в которых живет человек и с которыми он должен бороться. Фортуна, судьба, обстоятельства властны над человеком лишь наполовину, влияя на ход событий, так что человек может и должен бороться с ними. Поэтому результат во многом зависит от человеческой энергии, таланта. Нельзя терять время. Необходимо постоянно улучшать собственную природу, ибо «Бог раздает людям время как деньги, строго затем заставляя отчитываться за него» (Манетти). Бог «не до конца» создал человека. Человек обязан постоянно совершенствовать себя и все окружающее, уподобляясь Богу. Интерес к созданию различных механических игрушек, чем не брезговал сам Леонардо да Винчи, тяга к переустройству жизни (возрожденческий утопизм) – явления одного порядка. В своем творчестве индивид свободен по отношению к любым культурным образцам, он черпает знания отовсюду. Деятели Ренессанса строили свою жизнь на принципах *активизма, культурного релятивизма.*

Культ человека ведет к *гуманистическому индивидуализму.* Выдвинутый Лоренцо Валлой этический принцип, отождествляющий наслаждение с полезностью, основывается на идее гармонии человека и природы, индивида и общества. Полезность – естественная цель действий человека, всей его жизни и в то же время – важнейший критерий его поступков. Жить добродетельно – значит жить с пользой для себя. И хотя, по мысли Валлы, люди, если они не злодеи и не глубоко несчастны, не могут не радоваться благу другого, он сам же пишет: «Я нисколько не обязан умирать ни за одного гражданина, ни за двух, ни за трех и т. д. Почему же я обязан умирать за отечество, которое состоит из всех этих граждан?» Так принцип пользы, столкнувшись с идеей общественного блага, рождает индивидуализм.

В эпоху Возрождения предпринимаются неоднократные попытки реформировать христианство. М. Фичино выдвинул идею всеобщей «естественной» религии. Религиозные идеи необходимо черпать отовсюду – из христианства, иудаизма, эллинизма, с Востока. Происходит *паганизация* христианства, его «оязычивание». Н. Макиавелли одобрял даже жертвоприношения, которые пробудят в человеке доблесть, стремление к великим целям, которые поднимут дух человека.

Важной характеристикой эпохи является почти религиозное отношение к знанию. М. Фичино возжигал лампаду перед скульптурой Платона, о Платоне читались проповеди в церкви. В совершенном знании человек уподобляется Богу, становится «смертным Богом». (Манетти) «Кто не философ,

тот не человек», говорил Дж. Пико делла Мирандола. Дорога познания – это дорога, ведущая к бессмертию.

Героический энтузиазм, дух доблести проявлял себя как в политических трактатах («Государь» Н. Макиавелли), так и в утопических проектах. Свои мечты о возможном благоденствии человечества *Джованни Доменико Кампанелла (Томмазо в монашестве) (1569–1639)* выразил в утопии «Город Солнца». В идеальной общине упразднены собственность, семья (детей воспитывает государство). Рабочий день длится 4 часа, все люди принимают участие в военном деле, земледелии и скотоводстве, никто не уклоняется от тяжелых работ, даже женщины. Обучение ведется на основании наглядного метода: «Во всем городе стены, внутренние и внешние, нижние и верхние, расписаны превосходнейшей живописью, в удивительно стройной последовательности, отображающей все науки». Другой принцип обучения – игровой.

Город-государство Кампанеллы гармонично встроен в Космос, он сам космичен. Семь концентрических городских стен соответствует известным на то время планетам. В центре города находится храм Солнца, на его алтаре находятся модели Земли и небесного свода. Через отверстия в куполе верховный жрец направляет энергию космоса на благо жителей города. «Естественная религия» Кампанеллы, по его мнению, тождественна религии христианской.

Особое место во всем корпусе идей Ренессанса занимает «общеевропейский» лидер гуманизма первой половины XVI века *Эразм Роттердамский (1469–1536)*. Его идеи развивались в русле так называемого «христианского гуманизма». Мыслитель пытался очистить христианство от схоластических, обрядово-догматических наслоений с тем, чтобы вернуть ему первоначальную чистоту. Он стремился доказать, что лишь возврат к истокам христианства, к античной философии, к искусству, образованности эллинистического мира, а также реформа воспитания способны дать современному человеку мудрое понимание жизни. Свое учение он называл «философией Христа». «Что иное есть учение самого Христа, которое он сам именовал возрождением, как не возвращение наше природе блага творения?». «Возрождение» в его понимании и есть возрождение подлинных идей Христа. Лучшие книги язычников содержат «все то, что находится в соответствии с учением Христа». Стремясь к гармоничному сочетанию античных и христианских нравственно-философских идеалов, Эразм Роттердамский фактически приравнивает Сократа к Христу, он говорит о «христианском возрождении» всего лучшего, созданного человеческим гением. Выявление морального, а не догматически-обрядового содержания христианства – такова программа, изложенная Эразмом в «Руководстве христианского воина», которой он оставался верен до конца жизни.

Наиболее известное сочинение Эразма, «Похвала глупости», написано в форме «похвального слова», которую культивировали античные писатели. Произведение имеет несколько семантических пластов. Помимо религиозно-морализаторского аспекта, помимо социального критицизма в произведении присутствует подход, развенчивающий мир социальных видимостей, «превращенных форм». Универсальная власть Глупости порождается не иллюзиями разума, а эмоциональной сферой, «волнением страстей». В ней скрываются причины войн и научных открытий, бедности и богатства, любви и лицемерия, человеческого счастья и ненависти. Видимая определенность жизни скрывает двуликость ее проявлений: под мощью скрывается убожество, под ученостью – невежество, под благоразумием – низость, под весельем – печаль, под преуспеянием – неудача, под пользой – вред. Философия с ее преклонением перед разумом, очищенным от примеси чувств, от Глупости все дальше отдаляется от жизни и не может помочь человеку разобраться в ее противоречиях. Разум без чувств, коим руководствуются мудрецы, создает «нового бога», «мраморное подобие человека». Интеллектуальное высокомерие философии – еще одна маска Глупости.

Существует еще одна форма Глупости – говорить от имени Глупости, одновременно как бы смотря на человеческие поступки со стороны. За каждым «да» может скрываться «нет». Фактически Эразм предвосхитил приемы многих современных философов, чьим способом быть «внутри» и одновременно «вовне» является ирония.

Наконец, Эразм говорит о Глупости в евангельском ключе. «Христианская вера сродни некоему виду глупости и с мудростью совершенна несовместна». Христос тоже с точки зрения большинства был «сумасбродом», но эта «трижды блаженная Глупость достается на земле немногим». Не только человеческие душевные качества теряют цельность под взором мыслителя; сам мир лишается монолитности. Только точка, из которой человек смотрит на мир, определяет меру глупости каждого человеческого поступка.

Основные иллюзии Возрождения – убеждение в величии человека, вера в рациональное объяснение красоты, попытка объединения религий – к XVI веку в значительной степени оказались утраченными. Скептические настроения сменили веру в безграничные возможности человека-Бога. Единство Бога, человека, государства, искусства уже представляется недостижимым. Гуманистический индивидуализм обернулся ничем не прикрытым эгоизмом. Философская эссеистика *Мишеля Монтеня (1553–1592)* – это осмысление Возрождения как неудачи и одновременно – ренессансная попытка увидеть величие человека в его одиночестве, противоречивости, смертности.

4. ЕВРОПЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ XVII–XVIII ВЕКОВ

Европейскую философию XVII века условно принято называть философией Нового времени. Данный период отличается неравномерностью социального развития. Так, например, в Англии происходит буржуазная революция (1640–1688). Франция переживает период расцвета абсолютизма, а Италия вследствие победы контрреформации оказывается надолго отброшенной с переднего края общественного развития. Общее движение от феодализма к капитализму носило противоречивый характер и часто принимало драматические формы. Расхождение между силой власти, права и денег приводит к тому, что сами жизненные условия для человека становятся случайными.

Происходит «расслоение» человека на частного и родового, на эмпирического и абстрактно-всеобщего индивида. Мировоззрение человека окончательно потеряло былую цельность и непротиворечивость, но зато приобрело глубину, сумев осознать противоречивость бытия, мироздания и самой жизни. Формируется новый тип сознания, для которого бытие открыто для всевозможных изменений, превращений, столкновений. Философское сознание XVII века во всем видит не согласие, единство, гармонию, но – противоречие, разорванность и противостояние духовного и материального, рационального и эмоционального, общественного и индивидуально-личностного. Мир воспринимается как нечто противостоящее человеку, отсюда – неизбежность размышлений не только о путях познания этого мира, но и о собственных познавательных возможностях.

Философия Нового времени представляет собой процесс острых дискуссий и борьбы сенсуализма и рационализма, индуктивного и дедуктивного способов познания, столкновения эмоционального и рационального в осмыслении самой сущности человека.

Принципиальная новизна философии Нового времени заключается в том, что она выделила два слоя в освоении мира человеком. Первый – это неистинное знание, отклонения и заблуждения, связанные с несовершенством конкретного человека, ограниченностью его рассудка, ослепляющими его страстями. Второй – совершенное знание, открывающее перед человеком неограниченные возможности. Этот разрыв не только пронизывает философию XVII века и определяет философскую мысль последующего времени, но и стимулирует поиски путей, методов, направлений, следуя которым, конкретный эмпирический человек приблизится к собственной абстрактно-идеальной сущности.

Полюсами, создавшими в Европе пространство для ищущей мысли, были два научных сообщества. Первое – Лондонское Королевское обще-

ство (оформилось к началу 60-х гг. XVII в.), девизом которого было весьма красноречивое: «Ничего со слов!», т. е. – ничего «на веру» и никакой ориентации на авторитеты и умозрения, но только на опытно-экспериментальные исследования, на эмпирию. На почве этого сообщества и при его поддержке развивался *эмпирико-сенсуалистский* материализм Бэкона, Гоббса, Локка. Почти одновременно с Лондонским обществом кардиналом Ришелье была создана Французская Академия, на базе которой было открыто множество других (естественнонаучная, живописи и скульптуры, архитектуры и др.) академий.

В философии этого периода выделяются три теоретически обоснованные концепции познания и проникновения в тайны природы и самого человека. Первая из них – философия Р. Декарта, картезианский *рационализм,* оказавший влияние на последующую европейскую мысль и явившийся теоретической основой эстетики и искусства классицизма.

Вторая разрабатываемая концепция, вступавшая в прямую полемику с картезианством, получила название *эмпирического, сенсуалистского, метафизического материализма* (Бэкон, Гассенди, Локк, Гоббс).

Третья творческая концепция, представленная в мысли XVII века, – философия *мистического рационализма* Блеза Паскаля, точнее, философия человека как совпадения противоположностей «величия и ничтожества», духа и материи, разума и страстей, истины и заблуждения, вечности и конечности. Его мысль, пытающаяся найти ключи к объяснению бесконечных противоположностей, сходящихся в человеке, в определенной мере послужила теоретическому обоснованию нового формообразующего стиля барокко в культуре XVII–XVIII вв.

Франция была классической страной абсолютизма, где он в XVII веке выступил «как цивилизующий центр, как объединяющее начало общества» (Маркс). Попытки непокорной части дворянства воспротивиться централизующей власти потерпели крах. Упрочение абсолютизма означало победу принципа универсализма во всех сферах жизни. Регламентирующая, ограничивающая сила выступает в форме безличного разума, которому должен подчиняться индивид, действовать, следуя его велениям. В новое время социальное научное исследование занимает все более значительное место в познании природы. Развитие астрономии, математики, механики, во многом определяемое потребностями нового общественного уклада в развитии кораблевождения, военного дела, мануфактурного производства, ирригационных работ, дало блестящую плеяду ученых, среди которых имена Браге, Галилея, Галлиса, Гюйгенса, Декарта, Виета, Коперника, Непира и др. Становление экспериментальных наук требовало теоретического осмысле-

ния, исследование природы нуждалось в выработке основ своей деятельности, мышлению ученого необходимо было очиститься от схоластических догм и примитивного эмпиризма.

Обращение к античной традиции или к трудам непосредственных предшественников не могло служить фундаментом развивающегося естествознания. Так появляется необходимость построения новой философии, которая может дать научному мышлению эффективные инструменты познания.

Одним из пионеров в деле создания новой философии – фундамента «великого восстановления наук» – был английский философ и политический деятель *Ф. Бэкон (1561–1626)*. Все труды мыслителей прошлого относятся к периоду «детства наук», считал Бэкон. Их мудрость богата словами, но бесплодна в делах. Не менее бесплодно и опытное знание, не опирающееся на теорию. До бесконечности разрослась груда опытов. Ученый уподобляется то пауку, ткущему паутину из самого себя, то муравью, собирающему в кучу все, что попадается под руку. Очертив противостояние рационализма и эмпиризма, Бэкон, традиционно относимый исследователями к эмпирикам, хочет отмежеваться и от тех, и от других. Существует «единый общий корень» для всех видов знания, выражающий единство природы и единство человеческого познания. Истинный ученый похож на пчелу, которая, хотя и собирает нектар с различных цветов, имеет орган для переработки его в нечто единое – в мед. Идея единства природы, созданной Творцом, единства человеческого знания и единства человечества доминирует в теоретическом наследии Ф. Бэкона. Его главный труд – «Новый Органон, или истинные указания для истолкования природы». Глубже понять основную направленность идей Бэкона, их социокультурный пафос помогает его философская утопия – «Новая Атлантида».

Познание важно не ради знания, но ради пользы человечества, считает Бэкон. На вымышленном острове Бенсалем есть одна власть – власть знания. «Новая Атлантида» – первая технократическая утопия. Во главе идеального общества стоит Дом Соломона – научно-техническое сообщество, коллективный разум. Экспериментальное естествознание, лежащее в основе технических изобретений, для Бэкона основа общественного и индивидуального богатства. Наука на острове Бенсалем регулирует размеры животных, обеспечивает изобилие, удлиняет человеческую жизнь, даже может оживить после смерти. Хотя Бэкон не был естествоиспытателем, но он предвосхитил множество изобретений: появление подводной лодки, микрофона, телефона. Среди необходимых, по мнению Бэкона, изобретений должны быть также вечный двигатель и прибор для получения новых

мыслей. Богатство, изобилие, мир, здоровье, бессмертие – основные составляющие человеческого счастья – достижимы лишь с помощью науки. Однако все на счастливом острове заняты одним – добыванием знания. Во все концы света уходят экспедиции «охотников за знаниями», знание – вот подлинная цель жителей этого счастливого острова. Средство на деле становится самоцелью.

Дело великого восстановления наук крайне сложно. Необходимо очистить познающий разум от «предрассудков», найти правильный метод познания, создать единую систему наук. «Первая философия» есть выражение целостности природы, «это собрание таких аксиом и принципов, которые были бы применимы как общие и основополагающие в различных науках»[1]. Программа «очищения» познания выражена Бэконом в его учении об идолах, или призраках, затемняющих процесс познания. Одни ошибки познания возникают в ходе индивидуального развития или социальных условий и поэтому устранимы, другие же устранить невозможно.

Призраки пещеры возникают в результате индивидуальных склонностей, привычек, они связаны с условиями воспитания: каждый смотрит на мир из своей индивидуальной «пещеры». Эти ошибки можно устранить, сравнивая различные типы опыта.

Призраки рынка или площади возникают в результате неправильного употребления языка. Слова часто принимают за вещи, и человек погружается в фиктивный мир. Европа долго жила, погруженная в вымышленный мир, созданный схоластами. Однако обнаружить отсутствие вещи, стоящей за словом, не столь трудно, считает Бэкон. Гораздо труднее правильно пользоваться языком, использующим слова, смысл которых неопределенен, двойственен. Необходима серьезная работа по прояснению и очищению смысла понятий, находящихся в научном обиходе. Эта идея позволила некоторым представителям неопозитивизма считать Бэкона своим предшественником.

Призраки театра – это вера в авторитеты. На сцену «философского театра» прошлого выходили самые различные «актеры», покоряя своим искусством, убеждая неискушенную публику. Софистика, схоластическое философствование и эмпиризм, голый практицизм долгое время владели умами. Еще опаснее суеверие. В делах познания человек должен опираться только на опыт: «Человек, слуга и истолкователь природы, столько совершает и понимает, сколько постиг в порядке природы делом или размышлениями, и свыше этого он не знает»[2]. Правда, в делах веры для него существует единственный авторитет – Священное Писание.

[1] *Бэкон Ф.* Сочинения: в 2 т. – Т. 1. – М., 1972. – С. 212.
[2] Там же. – Т. 2. – М., 1972. – С. 12.

Призраки рода – самые устойчивые, неискоренимые, они присущи всему роду человеческому. Человек склонен желаемое выдавать за действительное, к природе вещей примешивать свою собственную природу. Там, где царит лишь механическая причинность, человек усматривает цели. «Порча» познания связана также со стремлением человека все новое сводить к старому, известному, текучее мыслить как постоянное, искать единство там, где его нет.

Борьба с призраками еще не гарантирует правильного познания. Необходим правильный метод – медленное, осторожное восхождение к общему. Прежде всего, необходимо расчленение, анализ природных явлений. Следующий этап – нахождение «простых природ» – свойств явлений. Только в результате тщательного исследования всего, что можем обнаружить опытным путем с помощью индуктивного метода, мы поднимаемся от менее общего к более общему, фундаментальному знанию, всеобщим категориям и принципам. Беспристрастный разум, движимый только самим собой, страстью к истине, способен разгадать загадки природы. Наука не зависит от религии, дело которой – нравственные отношения.

Эмпиризм Бэкона далеко не во всем совпадает с традиционным образом эмпирической философии, ставящей чувственный опыт в центр познания. Познающий разум Бэкона достаточно самостоятелен. Свидетельство этому – принципы классификации наук. Классификация человеческого знания основывается на трех способностях разумной души. История основывается на памяти, поэзия – на воображении, философия – на рассудке. Не природа, доступная нам только через наши ощущения, но человеческие духовные способности определяют наш опыт. Философия, под которой понимается фактически весь комплекс наук, включает в себя как теоретические, так и практические науки. Эмпиризм Бэкона вдохновляется не столько идеями «данности мира в ощущениях», сколько задачами борьбы со схоластикой, некритическим обыденным сознанием и идеей социальной пользы.

Своеобразным символом идеи познания Нового времени был французский мыслитель, создатель алгебры и аналитической геометрии, один из творцов механики, оптики, физиологии *Р. Декарт (1596–1650)*. Его главный труд – «Рассуждения о методе». Главная задача Декарта – найти единственно правильный путь познания истины.

Декарт, как и Бэкон, начинает с процедуры очищения главного познающего инструмента – разума – от всего, что мешает ему двигаться к истине. Декарт, однако, более радикален, он начинает с универсального сомнения, сомнения во всех истинах, даже истинах математики. Это сомнение носит методический характер, его цель – не разрушить, а укрепить человеческую

уверенность в возможности познания. Прежде всего, говорит Декарт, весьма сомнительно все то, что имеет отношение к познанию с помощью чувств. Мы не знаем, спим мы или бодрствуем, видим ли мы то, что видим, или нас обманывает какой-то демон. Мы поддаемся иллюзиям чувств. Можно сомневаться, говорит Декарт, и в аксиомах математики, и в законах физики, если предположить, что этот демон, злой гений занимает то место, которое мы отводим Богу. Что же остается человеку, брошенному Декартом в пучину сомнения? «Отбросив, таким образом, все то, в чем так или иначе можем сомневаться, – говорит Декарт, – и даже предполагая все это ложным, мы легко допустим, что нет ни Бога, ни неба, ни земли и что даже у нас самих нет тела, – но мы все-таки не можем предположить, что мы не существуем, в то время как сомневаемся в истинности всех этих вещей. Столь нелепо предполагать несуществующим то, что мыслит, в то время, пока оно мыслит, что, невзирая на самые крайние предположения, мы не можем не верить, что заключение: я мыслю, следовательно, я существую, истинно и что оно поэтому есть первое и важнейшее из всех заключений, представляющееся тому, кто методически располагает свои мысли»[1]. Мышление Декарт понимает столь широко, что дает основания сомневаться в отнесении его к узко понимаемому рационализму. Мышление для Декарта – это и воображение, и желание, и чувство.

Декарт «отстоял» существование человека как мыслящего субъекта. Но можно ли отстоять содержание нашего разума? Самонаблюдение должно помочь ответить на этот вопрос. Человек ясно осознает собственное несовершенство, ясно осознает собственное «я». Но если мы понимаем, что несовершенны, что можем ошибаться, значит, в нас самих, в нашем мышлении имеется идея существа совершенного – Бога. Из идеи Бога вытекает и другая идея – сам Бог вложил в наш разум идею существования внешнего мира как предмета нашего познания. Ведь Бог не может быть обманщиком! Все наиболее ясные и отчетливые идеи, которые мы можем обнаружить в своем сознании, врождены нам, вложены в нас Богом и постигаются с помощью интеллектуальной интуиции. Врождены также идеи протяженности, на которой базируются аксиомы геометрии.

Как же в таком случае возникают заблуждения? Наша мыслительная деятельность включает не только мышление, но и воление – способность утверждать и отрицать. Наши заблуждения и есть результат нашей свободной воли. Представления, которые мы в себе обнаруживаем, сами по себе не истинны и не ложны, но они становятся таковыми, когда мы оцениваем их, судим о них. Мы пользуемся в данном случае свободой воли, данной че-

[1] *Декарт Р.* Избранные произведения. – М., 1950. – С. 428.

ловеку. Грех, свобода воли, религиозная вера – все эти понятия, выражающие драматизм взаимоотношений человека с Богом, становятся гносеологической драмой.

Учение Декарта о двух независимых друг от друга субстанциях – протяженной и мыслящей – позволяет назвать его дуалистом. Однако причиной и взаимосвязью этих двух конечных субстанций выступает субстанция бесконечная – Бог. Наличие двух независимых субстанций в концепции Декарта выполняет важную функцию, оно призвано обосновать автономность познающего субъекта от природы, и одновременно – неразрывность «я» и Бога. Бог – основная поддержка человеку в деле покорения природы. Природа лишена субъективности, в ней действуют механические законы. Она может быть подчинена власти человека. Животные не чувствуют боли, они – машины.

Учение Декарта о методе он сам систематизировал в *четырех правилах* для руководства ума. Первое правило учит, что нельзя принимать за истинное то, что не является очевидным. Универсальное сомнение и обнаружение врожденных идей с помощью естественного света разума выражают следование этому правилу. Второе правило требует делить исследуемую проблему на множество частей, подвергать ее тщательному анализу. Третье правило предполагает вести исследование от простого к сложному. Четвертое правило требует постоянно составлять детальные перечни и обзоры исследуемых явлений, чтобы не было возможности что-либо упустить из виду.

Как видим, большинство требований метода Декарта связаны с использованием *энумерации* (индукции). «Рационалистическая дедукция» знаний о природе из общих философских положений при внимательном рассмотрении оказывается не строго логическим выведением. Аристотелевскую форму силлогизма Декарт признает непригодной для этой цели. Рациональная дедукция выступает, скорее, как общая поисковая матрица, дающая руководящую нить в эмпирическом исследовании, направляющая исследователя на поиски общих связей. Декарта, как и Бэкона, вдохновляет идеал единства научного знания. Корни древа знания составляет метафизика, ствол – физика, ветви – механика, медицина, этика.

При всей несхожести стиля, масштабов теоретических обобщений «рационализм» Декарта и «эмпиризм» Бэкона имеют много общего. Одного интересует польза человечества, другого – самопознание, один ориентируется на экспериментальное естествознание, другой – на точные науки. Подлинный кумир Бэкона и Декарта один – это разум. Человеческая индивидуальность сжимается до непространственной точки, человек становится

простым носителем познавательной активности. Однако сама познавательная активность человека необычайно возвышает его. Союзником человека в деле познания оказывается Бог. Бог – гарант возможности постижения истины, Бог санкционирует дальнейшее использование результатов познания в деле преобразования окружающего мира.

Если для Декарта Бог опосредствует познавательную деятельность человека, то для другого представителя философии Нового времени – *Баруха (Бенедикта) Спинозы (1632–1677)* главной оказывается проблема взаимоотношений человека с Богом. Познание, разум – посредник в стремлении человека приблизиться к Богу, сама любовь к Богу носит интеллектуальный характер. Главные труды Спинозы – «Богословско-политический трактат», «Этика».

В «Богословско-политическом трактате», помимо удивительно смелой рациональной реконструкции Ветхого завета, его аллегорического истолкования, были выражены важные философские идеи, развитые затем в «Этике». Бог – неисчерпаем, бесконечен. Он может принять любое обличье, нести Свое Слово в форме, доступной людям определенной эпохи. Отождествление бесконечного Бога с одним из конкретных его проявлений – суеверие, считает Спиноза. Подлинная религиозная вера неотделима от правильного познания.

Образ Бога в философии Спинозы далек от Бога традиционных религий. Бог лишен антропоморфных характеристик. Прежде всего, Бог – это причина самого себя, это совпадение свободы и необходимости, сущности и существования. «Под причиною самого себя (causa sui) я разумею то, сущность чего заключает в себе существование, иными словами, чья природа может быть представлена не иначе, как существующею»[1]. В единичных вещах сущность не совпадает с существованием, единичная вещь непосредственно определяется другой единичной вещью, она несвободна. Бог Спинозы – это субстанция – первооснова мира, имеющая основания своего бытия в самой себе. Спиноза – пантеист, его Бог *имманентен* (внутренне присущ) природе. Поэтому природа, с одной стороны, является природой творящей (natura naturans), субстанцией, с другой – природой творимой (natura naturata).

Основной трудностью для натуралистического пантеизма является объяснение связи между Богом и природным миром, «природой творящей» и «природой творимой», поскольку они – одно. Бог Спинозы не похож на христианского Бога, на Абсолютную Личность. Скорее, Бог – это безличная сущность мира, поэтому и отношения между Богом и миром Спиноза пы-

[1] *Спиноза Б.* Избранные произведения. – Т. 1. – М., 1957. – С. 361.

тается пояснить с помощью математической метафоры. Взаимоотношения множества отдельных вещей и их единой первоосновы Спиноза сравнивает с взаимоотношением бесчисленных точек, лежащих на одной бесконечной прямой. Пантеизм Спинозы не позволяет ему вынести Бога-субстанцию за пределы мира, поэтому для пояснения взаимоотношений Бога и вещей он прибегает к еще одной математической аналогии.

Бог-субстанция аналогичен пустому пространству, в котором расположены все отдельные вещи – «*модусы*». Особенности вещей определяются свойствами «пространства»-Бога. Неотъемлемые свойства Бога (*атрибуты*) можно представить как «измерения» пространства. Таких «измерений» у Бога бесчисленное множество. В силу человеческой ограниченности лишь два атрибута субстанции доступны человеческой мыслительной способности: мышление и протяженность. Отдельные вещи (модусы) распределяются по этим двум сферам. Но Бог отдельные вещи непосредственно не создает, они являются его «вечными следствиями». Единичная вещь следует из другой единичной вещи, иначе она обладала бы всеми свойствами Бога. Используя математическую аналогию, можно сказать, что пространство не есть действующая причина геометрических фигур. Также и Бог не есть действующая причина вещей. Существует два типа вещей-модусов: одни относятся к сфере мышления (идеальные образования), другие – к сфере протяженности (материальные тела). Они между собой никак не связаны, но существуют строго параллельно: порядок и связь вещей та же, что и порядок и связь идей (можно и наоборот). Если человек обнаруживает у себя телесный недуг, значит, следует искать и недуг душевный, поскольку Бог одинаково проявляется в различных рядах модусов.

Как из абсолютной свободы рождается несвобода и наоборот, можно ли вырваться из мира несвободы? Бог является причиной самого себя, в нем свобода совпадает с необходимостью. В мире вещей-модусов свобода и необходимость расходятся. Каждая вещь – это ограничение бесконечности, это подчинение внешнему воздействию, это необходимость, понимаемая как несвобода. Проявления свободы в мире модусов – это попытки преодоления собственной ограниченности, расширение сферы своего существования за счет другого модуса, это насилие, основанное на стремлении к самосохранению. Человек – эгоистическое существо, стремление к самосохранению перерастает в нем в стремление к власти: в политике каждый имеет столько права, сколько силы. Насилие никогда не освободит человека, но для него существует еще одна возможность. В процессе активной борьбы за самосохранение человек актуализирует все свои душевные силы: разум, слитый с волей, освобождается от страстей («аффектов»),

мешающих добиваться цели. Другими словами, процесс самосохранения вынужденно ведет к самосовершенствованию, к развитию познающей способности. Человеческий разум неизбежно формирует идеал свободы и обнаруживает, что единственным для него является Бог. В Боге стремление к самосохранению полностью реализовано, свобода Его никем и ничем не ограничивается, он – причина самого себя, Его свобода есть Его необходимость. Радость от познания Бога столь велика, что человек отказывается от всех иных земных благ, обуреваемый страстью к познанию, интеллектуальной любовью к Богу как основателю его собственной свободы. «Сверхэгоизм» Бога завершается любовью к нему человека, модуса Бога-субстанции. Для мудреца, философа свобода как проявление Бога становится необходимостью.

По-разному можно классифицировать идеи Спинозы: можно назвать его концепцию пантеизмом, или же натурализмом, или, даже теоцентризмом, но во всех случаях рационализм – неотъемлемое качество его идей. Рационализм и в более тонких последующих модификациях надолго утвердил понимание человека как духовно-телесного, биосоциального существа, природа которого как бы распадается на две части, два этажа – душу и тело.

Великого французского математика, физика, философа *Блеза Паскаля (1623–1662)* не интересует интеллектуальная сторона знания о человеке. В центре его внимания и собственного мучительного переживания – противоречивый образ человека, данного в зеркале самопознания, человека как «я». Казавшаяся монолитной «идея человека» распадается на бесконечную множественность единичных существований, каждое из которых не только является самостоятельным миром, но и оказывается точкой схождения абсолютно несходного: духа («ангельского») и материи («животного»), добра и зла, разума и страстей, истины и заблуждений, бесконечного (творческой мысли, тонкости и одухотворенности чувств) и конечного (ничто – жертва собственного «я», злобы, глупости, тщеславия), жизни и смерти.

Универсальное сомнение Декарта носит методический характер, оно отбрасывается им после обретения твердой познавательной почвы под ногами. Паскалевское сомнение является жизненно-онтологическим принципом. Утверждению «я мыслю» с необходимостью сопутствует вопрос: «действительно ли я мыслю», или, забывая о «немощи собственного разумения», следую мнению большинства уверенных в собственной врожденной мудрости, а потом являющих собой «пример человеческой способности к самым бессмысленным заблуждениям». Философия Паскаля является формой критического, доходящего до скепсиса, рационализма. Но не проблемы поиска единственно правильного метода познания волнуют Паскаля.

В центре его внимания находится сложная гамма переживаний, связанных с поиском человека смысла жизни, с осознанием своего величия и ничтожества. Позже этот комплекс проблем назван «*аксиологическим*».

В своем основном труде «Мысли» Паскаль писал, что опасно убедить человека в его величии, умолчав о его же низменности; не менее опасно убедить его в подобии животному, не показав одновременно и его величие. Еще опаснее – не раскрыть ему глаза на двойственность человеческой натуры. Человек должен знать, каков он в действительности. Так появляется знаменитое паскалевское определение: «Человек – всего лишь тростник, слабейшее из творений природы, но он – тростник мыслящий. Чтобы его уничтожить, вовсе не надо всей Вселенной: достаточно дуновения ветра, капли воды. Но пусть даже его уничтожит Вселенная, человек все равно возвышеннее, чем она, ибо сознает, что расстается с жизнью и что слабее Вселенной, а она ничего не сознает»[1].

Человек подвешен «на грани двух бездн – бездны бесконечности и бездны небытия». Он преисполняется трепетом и ужасом перед вечным безмолвием этих пространств. Если разуму поставлен предел познания, тогда все абсолютно рождает «тревогу и смятение», ибо самому разуму надо знать, «чего держаться». По мнению мыслителя, бесконечная бездна может быть заполнена лишь чем-то бесконечным и неизменным, то есть Богом. Что же может служить доказательством Его существования?

Паскаль предлагает игровой аргумент, получивший название «пари Паскаля». Разум здесь ничего не определяет, считает он: «Между нами и Богом – бесконечность хаоса. Где-то на краю этой бесконечности идет игра – что выпадет, орел или решка». Разум молчит, не играть нельзя, «вас уже втянули в эту историю». Ставя «на решку» (отсутствие Бога), мы теряем свою конечную жизнь, которая и так обречена. Ставя «на орла» (существование Бога), мы имеем шанс выиграть бесконечную блаженную жизнь. Поэтому выбор Бога разумен, т. к. мы ничего не теряем. Каков ущерб в случае ошибочности выбора? Быть честным, искренним, справедливым, следовать добру – значит распрощаться со своими пороками. Велика ли потеря, если есть понимание, что ставка «поможет вам обуздать страсти – огромные камни преткновения на вашем пути к вере».

Такая «игра» – целиком продукт разума. Но только «игрой» без веры, замечает Паскаль, никому еще не удалось стать счастливым. Разум не является основной дорогой, по которой человек приходит к Богу. Гносеологические аргументы Декарта в пользу существования Бога признаются

[1] Ларошфуко Ф. Максимы. Паскаль Б. Мысли. Жан де Лабрюйер. Характеры. – М., 1974. – С. 169.

Паскалем недостаточными. Исчерпав все возможности разума, он приводит человека к непосредственности веры, к мистическому пути постижении Бога, Паскаль переходит от критического рационализма к концепции, соединяющей рациональный расчет и непосредственность религиозного чувства, к «мистическому рационализму».

Человек не только беседует со своей душой и Богом. Человек живет в обществе, постоянно общается с себе подобными. Как может уживаться с другими людьми человек с его эгоизмом, жаждой насилия? Эта проблема стала центральной для английского философа *Томаса Гоббса (1588–1679).*

Гоббс – *деист*, Бог практически не присутствует в его концепции. Человеческий организм – это совокупность частиц (*корпускул*), двигающихся по законам механики. Душевная жизнь человека – это взаимодействие разума и воли. Воля направляет, поддерживает человеческий эгоизм, стремление к самосохранению. Гоббс солидарен со Спинозой, утверждая, что для индивида нет понятия добра и зла, свобода есть безудержная жажда самосохранения, направляемая волей. В своей «природности» все люди равны. Из равенства способностей вытекает равенство надежд на достижение целей. Если два человека желают одной и той же вещи, которой, однако, они не могут обладать одновременно, они становятся врагами. Наступает такое состояние общества, которое можно назвать войной всех против всех. Над человечеством нависает угроза самоуничтожения.

Помимо неразумной воли, выражающей стремление человека к самосохранению, в человеке присутствует и разум, который также стоит на страже интересов человека, но не непосредственно. Разум более дальнозорок, он думает не только о сегодняшнем дне, но и о будущем человека, поэтому разум выходит за рамки естественного человеческого эгоизма. Естественный закон разума, говорит Т. Гоббс, «есть предписание или найденное разумом общее правило, согласно которому человеку запрещается делать то, что пагубно для его жизни или что лишает его средств к ее сохранению, и упускать то, что он считает наилучшим средством для сохранения жизни»[1].

Разум говорит о необходимости заключения общественного договора, по которому люди передают свою силу и естественное право искусственному человеку, Левиафану – государству. Взамен государство, основанное на естественных законах разума, способствует самосохранению человека. Естественное состояние общества переходит в гражданское. Государство обслуживает человека и порождается им. Нет ничего глупее, говорил Гоббс, государства, основанного актом высшей воли. Но государство требует от человека многого. В нем должна господствовать единая воля, наиболее

[1] *Гоббс Т.* Избранные произведения: в 2 т. – Т. 1. – М., 1964. – С. 149.

совершенной формой правления является абсолютная монархия, которая должна совмещать силу и право. У власти есть предел – это вынуждение граждан к самоубийству. В самом крайнем случае допустимо восстание, если власть перестает выражать естественное право, и каждый подданный вынужден защищать себя сам.

Гоббс считал, что власть государства распространяется и на духовную жизнь общества. Злейшими врагами государства являются «частные» мнения. Инакомыслие крайне опасно. Не менее опасен для государства и религиозный фанатизм, поскольку фанатик не видит связи религии и государственного интереса. Религия – чисто социальное, земное образование. Религией может стать любое суеверие, отвечающее интересам государства. По мнению Гоббса, нравственность, представления о добре и зле целиком принадлежат социальной сфере. Государство с помощью разума как бы одевает человека в социальные одежды, одежды религии и нравственности.

Разум философии XVII века – это еще не одинокий человеческий разум. Это разум-Бог, разум-государство, разум-природа. Философию XVIII столетия называют философией Просвещения, сам XVIII век именуют «философским столетием», «веком Просвещения». Новое время, XVII век, еще не решается дать разуму полную свободу. В эпоху Просвещения разум уже сам хочет предписывать законы человеческой деятельности, выступать диктатором по отношению к природе. Век Просвещения определяют как время между двумя революциями – английской и французской (1688–1789). Человеческий разум стал рассматриваться как основная «мера» существующих порядков, как принцип критики существующего, если оно не соответствует меркам, эталонам разумности. Все должно быть вынесено на суд разума: религия, нравственность, наука, общество, сам человек.

Идеи Просвещения начали развиваться в Англии; затем они распространяются во Франции и Германии. Одной из центральных проблем английского Просвещения была проблема познания. Прежде чем искать наиболее эффективные методы познания, необходимо выяснить, что собой представляет познание, каковы его источник, содержание, критерии.

Джон Локк (1632–1704) – сенсуалист, он считает, что только чувственные данные обладают качеством непосредственной истинности, все знание должно быть выведено из чувственного восприятия. *Сенсуализм* – необходимая составная часть более широкой концепции – эмпиризма. *Эмпиризм* в процессе познания рассчитывает только на опыт, прежде всего – чувственный. Кроме того, опыт обязательно носит личный, индивидуальный характер.

Врожденных идей не существует, утверждает Локк, поскольку не у каждого человека можно обнаружить представления о причинно-след-

ственной связи, о необходимости запрета противоречия (их нет у детей и слабоумных). Представления о Боге, о добре и зле разительно отличаются друг от друга в различных культурах. Душа человека – «чистая доска» (tabula rasa), на которой опыт посредством единичных восприятий пишет свои знаки.

Есть два вида опыта – внешний и внутренний. Первый опирается на ощущение, второй – на рефлексию. Внешний опыт более фундаментален, поскольку дает толчок рефлексии – источнику внутреннего опыта. Однако внешний опыт не монолитен, он включает в себя «идеи» первичных и вторичных качеств. («Идеей» для Локка является не только теоретическая конструкция, но и представление, основанное на ощущении).

Первичные качества, по мнению Локка, находятся в самих телах и адекватно представлены в наших ощущениях. Это плотность, протяженность, фигура, движение или покой, число. *Вторичные качества* не находятся в самих вещах, они лишь кажутся нам таковыми, на самом же деле являются продуктом движения частиц, недоступных человеческому восприятию. Это цвет, вкус, звук, тепло или холод. «Идеи», полученные из внешнего и внутреннего опыта, – лишь материал знания. Только после обработки их с помощью определенных процедур (сравнения, сочетания, абстракции) возможно знание. Однако знание определяется как правильным комбинированием идей, так и отбором исходных, «простых» идей. Ошибки возникают как в результате несоблюдения правил комбинирования идей (чем сложнее идея, тем больше риска, тем вероятнее ошибка), так и в результате использования не только идей первичных, но и вторичных качеств.

Все общие идеи – произведения разума, реально существуют только единичные вещи. «Дружба», например, это комбинация более простых идей – идеи любви, действия, человека. Идея субстанции – тоже сложная идея, в ней обобщены многие сходные характеристики самых различных вещей. Мы не знаем, что такое субстанция, считает Локк, но нет у нас и оснований сомневаться в ее существовании. Истина представляет собой согласие представлений друг с другом, правильное сочетание представлений. Истинным можно назвать только то знание, которое обработано с помощью разума. Исключительно опытное знание носит вероятностный характер, это не знание, но мнение. «Разум ставит человека выше остальных чувствующих существ и дает ему то превосходство и господство, которое он имеет над нами»[1].

Теорию познания Дж. Локка исследователи называют выражением здравого смысла, философией, лишенной крайностей. Разум, предостав-

[1] *Локк Дж.* Сочинения: в 3 т. Т. 1. – М., 1985. – С. 91.

ленный сам себе, боится потерять ориентиры, становится удивительно осторожным. Он сомневается в понятиях традиционной метафизики, и в то же время не решается от них отказаться. Он опирается на чувственный опыт и в то же время видит его ограниченность. Разум еще верит в саму возможность самообоснования, но уже начинает ощущать необходимость «иного», отличного от человеческого разума бытия. «Подводные камни» рационалистического сенсуализма очень точно обнаружил и попытался обойти Дж. Беркли.

Джордж Беркли (1685–1753) – английский теолог, философ, математик, физиолог. Основные работы: «Трактат о принципах человеческого познания», «Опыт новой теории зрения», «Три разговора между Гиласом и Филонусом». Критически оценивая теорию Дж. Локка о первичных и вторичных качествах, Беркли пришел к выводу, согласно которому нет никакого сходства между «простыми идеями» и вещами. «Первичные» качества столь же мало говорят нам о действительных качествах вещей, столь и «вторичные». Более того, размеры, форма, расстояние – «первичные» качества – требуют от человека гораздо большей работы воображения, синтезирования восприятий, чем простое восприятие цвета и звука. Следовательно, воспринимаемый нами мир для нас, нашего восприятия существует таким, каким мы его видим, слышим, осязаем. Каков мир вне данности нашему восприятию – знает только Бог, единственный организатор и координатор наших ощущений. Только благодаря Ему, различные люди имеют одинаковые чувственные восприятия.

Беркли не солипсист, он не считает, что существует лишь мое воспринимающее сознание. Мир не превращается в ничто с исчезновением человека, – в уме Бога всегда присутствует мир как сумма идей. Для человека же любая вещь существует в таком виде, в каком она им воспринимается: «существовать – значит быть воспринимаемым». Все существующее – установленный Богом порядок представления. Заблуждение – это неправильная комбинация «простых идей», сообщенных Богом. В мире нет абсолютно необходимой причинно-следственной связи, в мире возможно чудо. Человеческий разум в таком случае не имеет права выходить за рамки восприятий даже способом, предложенным Локком. Общие идеи, и прежде всего, идеи субстанции, в лучшем случае – бесполезное удвоение мира, в худшем – это химеры разума, замыкающие человека в призрачном мире и отвращающие его от Бога.

Другой английский философ, психолог, экономист *Дэвид Юм (1711–1776)* не принимает идею Беркли о Боге как единственном источнике человеческих взаимосогласованных восприятий, но и доверия к человеческому

разуму у него почти не осталось. Только об объектах математики можно говорить как об источниках достоверного знания. Все остальное знание, основанное на опыте, может быть оценено только с точки зрения его практической полезности. Законы сочетания «простых» идей – это законы не логики, а, скорее, психологии. Все внешние впечатления координируются на основе памяти, память воспроизводит их в том порядке, в каком они возникали. Впечатления внутреннего опыта (рефлексии) связываются с помощью воображения (свободного сочетания впечатлений).

Существуют ли общие идеи, например, идея причинной связи, спрашивает Юм. О действительном ее существовании сказать ничего нельзя, однако люди ведут себя так, как будто она существует. Причинная связь, основа и цель науки, базируется всего лишь на «привычке». Только привычка, опирающаяся на память, связывает разрозненные единичные восприятия в единую картину мира. Люди живут по логически ошибочному, но психологически оправданному принципу: «после этого, значит, вследствие этого». Уже не мощь мирового, абсолютного Разума, а косная сила привычки служит поддержкой человеку. Разум, лишенный опоры, хватается за нечто более прочное, нежели он сам, – предрассудок, он начинает утрачивать собственное привилегированное положение в мире.

Для французского Просвещения основой человеческого разума выступала природа. Следовать разуму и означало следовать природе. Зазор между природой и человеческим разумом порой был неразличим. Что же понимали под природой французские просветители?

Для создателя «Системы природы» (эту работу называли «библией материализма») *Поля Гольбаха (1723–1789)* природа есть совокупность движущихся атомов. Гольбах – материалист. Материя для него – это объективно существующие отдельные вещи. Ни на минуту не прекращающееся движение частиц вызывает постоянное действие и противодействие тел, происходящее по законам причинно-следственных связей.

Дуализм души и тела – мнимый, поскольку душа – это также движение атомов в нервах и мозге. Мышление также является функцией мозга, человеческая свобода – иллюзия. В мире все происходит по необходимости, случайность – лишь результат нашего незнания, переплетения причин и следствий чаще всего скрыты для человека. Если бы существовал всемогущий демон, он мог бы, поднявшись над миром, одним взглядом охватить все мировые связи и проследить движение каждой пылинки. Человеку же это недоступно. Поэтому малые, незаметные причины порой ведут к грандиозным следствиям: войнам, природным катаклизмам, жизненным катастрофам. Причинность (все имеет свою причину) отождествляется с не-

обходимостью (то, что произошло, должно было обязательно произойти). Так материализм переходит в *фатализм* – представление о предопределенности всего, что происходит в мире. «В вихре пыли, поднятой буйным ветром, как бы хаотичным он нам ни казался, в ужаснейшем шторме, вызванном противоположно направленными ветрами, вздымающими волны, нет ни одной молекулы пыли или воды, которая расположена случайно и не имеет достаточно причины, чтобы занимать то место, где она находится, и не действовать именно тем способом, каким она должна действовать»[1]. Человек должен покориться природе, которая, в свою очередь, снимает с него ответственность за дурные поступки. Человек – вещь среди других природных вещей; природа во всем оправдывает человека, но она же – залог бессмысленности его жизни.

Между человеком и животным нет принципиальной разницы, у человека лишь более тонкая нервная организация, больший объем памяти. Человеческая «природа» предполагает наличие определенного круга «телесных» потребностей, стремление к их удовлетворению. Люди «по природе» равны, имеют одинаковое право на счастье. В каждом заложена способность к развитию разума.

В этике, учении о нравственности, просветители стоят на позициях разумного эгоизма. Цель человека, как и всякого живого существа, – счастье. Нравственность не может требовать иного, чем природа. Поэтому эгоизм – это норма поведения. Все движения человеческой души носят материальный характер, в трудный момент надо прибегать к помощи врача, а не духовника. Человек не должен жертвовать своим счастьем ради химер потусторонней жизни. Образование развенчивает предрассудки, которые стоят на пути человека, стремящегося к счастью. Угрызения совести – это форма самоистязания. Честность, по мнению *Клода Гельвеция (1715–1771)*, это привычка каждого к полезным для него поступкам. Другой просветитель, *Жюльен Ламетри (1709–1751)*, выступал против наказаний, так как считал, что преступление – это разновидность безумия, за него человек не отвечает. Эгоизм, личный интерес лежит в основе человеческого поведения. Но эгоизм разумный отличается от «грубого» эгоизма. Разумный эгоист думает о своем счастье, но понимает, что путь к нему лежит через определенное самоограничение. Так его стремление к выгоде приобретает форму нравственного поведения.

Искусство, по мнению французских философов-просветителей, целиком основано на подражании природе. В самой природе нет эстетического идеала, нет прекрасного и безобразного, нет должного, но лишь одно «су-

[1] *Гольбах П.* Избранные произведения: в 2 т. – Т. 1. – М., 1963. – С. 100.

щее», голая необходимость. Природа – не результат чьего-то замысла, в ней нет порядка и цели. Искусство должно быть копией природы, главное в нем – истина. Классицизм с его идеалами чужд просветителям. Искусство должно научить человека следовать природе. В «Разговоре Даламбера с Дидро» *Дени Дидро (1713–1784)* писал: «Мы инструменты, одаренные способностью ощущать и памятью, наши чувства – клавиши, по которым ударяет окружающая нас природа». Воздействие искусства на человека должно быть подобно действию природы. Искусство не рисует высокие идеалы, оторванные от действительности. Искусство дает образ человека как «копии природы», лишь выделяя в нем типичные черты. Искусство – простое увеличительное стекло, помогающее человеку видеть то, что есть на самом деле. Идеал как бы скрыт, дан как природная необходимость. Подражая идеалам, выраженным в искусстве, человек лишь следует природной необходимости. Природа становится своеобразным аргументом в процессе идеологического воздействия.

Все просветители стремились воздействовать на общество, изменив массовое сознание, «мнения». Мнение правит миром, говорили Вольтер, К. Гельвеций и Ш. Монтескье. «Исправьте мнения людей, и нравы их сами собой сделаются чище», – говорил Ж.-Ж. Руссо. В прошлом в мнениях людей царили полное невежество и предрассудки. Мнения формируются в социально-политической среде и, в свою очередь, влияют на взгляды воспитателей-идеологов (философов, художников, педагогов). «Воспитатели» формируют взгляды правителей, те же, издавая законы, влияют на общественную среду. Общество может оказаться либо расширенным воспроизводством невежества, либо торжеством просвещения, поскольку ошибка может прокрасться в любое звено цепи. Причиной ошибок могут быть климат («власть климата сильнее всех властей»), случай, рост народонаселения. Во избежание ошибок воспитание должно быть не домашним, а публичным, открытым, государственным.

Ограниченность Разума Просвещения, предоставленного самого себе, начала проявляться уже в XVIII веке. Иррациональные измерения действительности начинают подчинять себе разум. Разум природен, но природа, история иррациональны, абсурдны, античеловечны. Человек уже не может «покориться природе». Современный французский писатель А. Моруа писал: «Современные писатели открыли, что наш мир абсурден. Но все, что можно было бы сказать по этому поводу, уже сказано, и очень умно, Вольтером в "Кандиде"»[1].

Противоречия философии Просвещения особенно рельефно проявились в идеях *Жан-Жака Руссо (1712–1778)*. Руссо – самый радикальный пред-

[1] *Моруа А.* От Монтеня до Арагона. – М., 1983. – С. 89.

ставитель Просвещения и одновременно – его враг. Как он полагает, изначально человеческая природа склонна к добру. Культура противоположна природе. Культура связана с разделением труда, которое толкает человека к неравенству как источнику всех бед. Сказав «это мое», человек разрушает счастливую гармонию с природой и с себе подобными. Следует только сожалеть о распространении образования и изобретении книгопечатания, писал Руссо. Можно быть людьми, не будучи учеными. Астрономия произошла из астрологии, геометрия – из скупости, физика – из любопытства. Науки и искусства не принесли никакой пользы человечеству, лишь сделали людей несчастными. Воспитание – это развитие природной индивидуальности, но отнюдь не разума.

Руссо был против сенсуализма: в человеке главное не ощущения, а чувства, душа. В религии тоже главное чувства, поэтому традиционная религия с ее сложной символикой, догматами должна быть заменена доступной всем безыскусной «религией чувства». Так иррациональное входит в жизнь каждого человека. Иррациональное не противостоит человеку в качестве бездушной абсурдной природы, но находится в его сердце – это его чувства, побуждения. Все страхи, суеверия, предрассудки толпы реабилитируются Руссо. Вместо долга, добра, совести у него на первом месте находится «чувствительность», с помощью которой сам Руссо в своей «Исповеди»[1] оправдывает свои самые неблаговидные поступки.

Взгляды Руссо на общество, на государственное устройство изложены в его трактате «Об общественном договоре». Государство должно быть таким, чтобы человек сохранил свою свободу. Это возможно только в том случае, если искоренить частный интерес – источник неравенства. Для Руссо свобода – это растворение человека в общей воле, отчуждение всех частных прав в пользу общества. В результате ни у кого не может быть интереса покушаться на права другого члена общества. Всеобщая воля – это коллективное удовлетворение индивидуального интереса, она всегда права. «Каждый из нас передает в общее достояние и ставит под высшее руководство общей воли свою личность и все свои силы, и в результате для нас всех вместе каждый член превращается в нераздельную часть целого»[2].

Частная воля отдельного человека всегда стремится к преимуществам, суверенитет народа – осуществление общей воли – только к равенству. Свобода возможна только в условиях полного равенства: мы заставим гражданина быть свободным, говорит Руссо. Править может только воля всего народа, поэтому выборы должны быть только прямыми, возможно

[1] См. *Руссо Ж.-Ж.* Исповедь. – М., 2004.
[2] *Руссо Ж.-Ж.* Трактаты. – М., 1969. – С. 161.

радикальное изменение строя, устранение правительства, нарушившего общую волю. Даже выбор религии определяется народным большинством. Ничто не может противостоять решению народа, в том числе и образованное меньшинство. Развитие общества в интерпретации Руссо теряет стабильность, история грозит превратиться в tabula rasa (чистую доску, чистый лист), на котором прихоть толпы будет писать свои письмена, свои законы. В концепциях просветителей фатализм соседствует с волюнтаризмом.

5. НЕМЕЦКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Немецкая философия конца XVIII – первой половины XIX века есть завершение традиции классической европейской философии в целом. Хотя все представители этого этапа развития философии – самобытные и яркие мыслители, их объединяет общность разрабатываемых проблем и единство исследовательских принципов. Традиционно немецкую классическую философию связывают с именами Иммануила Канта, Иоганна Готлиба Фихте, Фридриха Вильгельма Шеллинга, Георга Вильгельма Фридриха Гегеля. С известными оговорками к немецкой классической философии можно отнести и ее критиков – Людвига Фейербаха и Карла Маркса.

Все представители этого направления европейской философии поставили философию в «сердце» культуры, показали неотделимость философии от духовной жизни общества, критически-рефлексивную функцию философии рассматривали как ее социальную миссию.

Человек в немецкой классической философии перестал быть статичной фигурой, немецкая философия антропологична в широком смысле этого слова. Для Гегеля человек – это необходимое завершение развития идеи, для Фейербаха главное – эмоциональная жизнь человека. У Канта человек предстает в трагической разорванности его духовной деятельности. Но в любом случае человек – не пассивный отпечаток природы; немецкая классическая философия – это философия деятельности Активный субъект познания, переживания, преобразования и творения мира – центр немецкой философии.

Духовный мир наполняется нравственными, эстетическими, религиозными ценностями; жизнь духа – это не только жизнь рассудка. Бессознательное, миф, иллюзия, воображение уже не изгоняются из предмета исследования. Сфера социальной жизни, истории предстает как целостное и подчиненное объективным законам явление. Труд, прогресс, свобода и насилие отныне прочно входят в орбиту философского исследования.

Иммануил Кант (1724–1804) – самый старший из блестящей плеяды немецких философов, именно к его идеям чаще всего обращается философская мысль XX века. Вопросы, поставленные им, были столь глубоки и нетривиальны, что из поисков ответов на них выросла вся современная философия, такие различные направления, как позитивизм, феноменология, экзистенциализм. «Откуда и куда бы ни шел мыслитель по философской дороге, он должен пройти через мост, название которому – Кант... Леденящий ветер безнадежности пронизывает на нем мозг путника... мост под ним колеблется и качается»[1].

Творчество Канта делится на два этапа – докритический и критический. В работах докритического периода Кант – эмпирик, в работе «Всеобщая естественная история и теория неба» он выдвинул знаменитую гипотезу о происхождении Солнечной системы из вращающихся туманных масс частиц. Кант изучал взаимосвязь приливов и вращения Земли, разрабатывал систему классификации животного мира, выдвинул идею естественной истории человеческих рас.

Критический период в творческом развитии Канта начинается с 70-х годов. Основные работы критического периода – «Критика чистого разума» (1781), «Критика практического разума» (1788), «Критика способности суждения» (1790). Вопреки традиционным взглядам на познание в философии Нового времени, Кант пришел к выводу, что знание неоднородно, есть разные объекты познания, которым соответствуют различные типы познавательной деятельности, не сводимые друг к другу. Более того, есть духовные способности, не сводимые к познанию, а само познание не есть пассивный отпечаток природы или простое созерцание врожденных идей.

Кант, таким образом, находит «третий путь» в споре рационализма и эмпиризма, разума и чувств: «Ни одну из этих способностей нельзя предпочесть другой. Без чувственности ни один предмет не был бы нам дан, а без рассудка ни один нельзя было бы мыслить. Мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы»[2]. Мысли изначально «заражены» чувственностью, чувственность «нагружена» особыми внечувственными структурами. Как же протекает в таком случае процесс познания, как возможно познание?

Прежде всего, Кант различает не зависящий от наших ощущений и мышления мир – мир «вещей в себе». Для теоретического познания мир вещей в себе закрыт. Однако существует мир феноменов, явлений – мир

[1] *Голосовкер Я. Э.* Достоевский и Кант. – М., 1963. – С. 35.
[2] *Кант И.* Соч. Т. 3. – М., 1964. – С. 155.

чувственных предметов, мыслимых рассудком. Человеческая способность познания феноменов безгранична, считает Кант. Согласно его концепции, в нашем знании всегда присутствуют априорные и апостериорные элементы.

Априорное (от лат. a priori – из предшествующего) знание предшествует опыту и независимо от него. Априорное знание нельзя отождествить с врожденными идеями, поскольку оно не существует само по себе, а лишь «оформляет» чувственность. Кроме того, само понятие «врожденности» уже предполагает источник возникновения априорного знания, что выводит нас за рамки феноменов, невольно обращает к «вещам в себе».

Апостериорное (от лат. a posteriori – из последующего) знание – знание, получаемое из опыта. Однако апостериорное знание также не существует в чистом виде. Мир явлений, феноменов – не хаос, он упорядочен с помощью всеобщих и необходимых форм чувственного созерцания и категорий рассудка.

Характеризуя взаимоотношение нашего опыта с миром «вещей в себе», Кант пользуется понятиями «трансцендентальный» и «трансцендентный».

«*Трансцендентальный*» (от лат. transcendens – перешагивающий, выходящий за пределы), в понимании Канта, это относящийся к познанию, которое интересуется не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание возможно априори. Трансцендентальный – это выходящий за пределы эмпирического опыта и организующий этот опыт с помощью априорных форм.

«*Трансцендентный*» означает «выходящий за пределы любого возможного опыта, находящийся по ту сторону теоретического познания»; это не столько предмет знания, сколько веры; непознаваемый.

Синтез чувственности и рассудка осуществляется с помощью силы воображения. Она проявляется в присоединении различных представлений друг к другу, в создании единого образа. Репродуктивная сила воображения проявляется в воспроизведении в памяти однажды созерцаемого. Синтетическая способность проявляется также в апперцепции, в «узнавании» человеческих представлений как тождественных соответствующим феноменам. Процедура узнавания применяется к самому себе как единому субъекту всех познавательных актов – Кант назвал единство человеческого познающего Я *трансцендентальным единством апперцепции*. Процесс познания оказывается не воспроизведением «вещи в себе», а конструированием мира явлений: «рассудок не черпает свои законы (a priori) из природы, а предписывает их ей»[1].

[1] *Кант И.* Соч. Т. 4. – М., 1965. – С. 140.

Кант ставит задачу выявить, исходя из общих представлений о природе познания, особенности различных видов познания, лежащих в основе различных наук. В «Критике чистого разума» он задает три вопроса: «как возможна математика?»; «как возможно естествознание?»; «как возможна метафизика?».

Математика опирается на *априорные формы чувственного созерцания – пространство* и *время*. Возможность устанавливать положение различных предметов, перемену мест, отношения последовательности, одновременности связана с тем, что человек обладает как бы особыми «очками», сквозь которые он смотрит на мир, – особыми «ощущениями» пространственности и временности или, как говорит Кант, чистыми формами чувственного созерцания.

Теоретическое, «чистое» естествознание основывается на рассудке. *Рассудок* – это способность оперировать понятиями. Понятия есть продукт синтеза данных опыта и категорий. *Категории* – это как бы схемы мышления, это априорное содержание понятия, не зависящее от опыта. Любое опытное содержание может быть подведено под категории *количества* (единство, множество, совокупность); *качества* (реальность, отрицание, ограничение); *отношения* (субстанция и акциденции, воздействующее и подвергающееся воздействию); *модальности* (возможность – невозможность, существование – несуществование, необходимость – случайность). Деятельность рассудка предполагает выделение в познании субъекта и объекта. Однако это лишь структурирование мира феноменов, в значительной степени условное. Рассудок не выявляет абсолютные, безусловные характеристики субъекта и объекта, не говорит о «вещах в себе». Они трансцендентны рассудку. Рассудок – это способность создавать единство явлений, феноменов посредством правил.

Существует и другая познавательная способность, которая является основанием «метафизики» – философии как особой познавательной деятельности. Это *разум* – способность вносить единство в сами правила, стремление к безусловному синтезу. Разум воплощается в философском размышлении. Однако действовать разум может по-разному. Разум – регулятор познания, он высшая и направляющая инстанция для рассудка. Разум порой подталкивает рассудок к выхождению за пределы самого себя в область трансцендентного. Познание оказывается в плену иллюзий, мнимых величин. Поскольку разум стремится к «безусловному синтезу», он закономерно приходит к трем идеям: *идее души, идее мира, идее бога*. Идея, по Канту, это понятие о безусловном, о том, что ничем не обусловлено, что является причиной самого себя, «вещью в себе». Все, что дано нам в

опыте, – обусловлено. Содержание идей, следовательно, находится за пределами человеческого опыта.

Первая идея – идея абсолютного единства субъекта, идея души. Вторая – идея абсолютного единства явлений, идея о мире как о безусловной целостности. Третья – идея абсолютного единства всех предметов мышления, идея бога. Первая и третья идеи не противоречивы, так, мы ничего не можем сказать об их предметах. Вторая идея порождает четыре *антиномии* (противоречия). Возможны диаметрально противоположные ответы на один и тот же вопрос: мир безграничен – и мир ограничен; все в мире просто – и все сложно; в мире есть причинность через свободу – в мире нет причинности через свободу; все в мире необходимо – все случайно. Эти противоречия свидетельствуют о том, что философия как мышление о мире, о вещах в себе невозможна. Философия должна быть лишь «критикой» разума, должна устанавливать границы познания, демонстрировать неоднородность человеческой познавательной деятельности. С помощью философии можно уловить необходимость перехода от «чистого» разума, теоретического, к разуму «практическому» – нравственности.

Для понимания человека особенно важна третья антиномия. За ней скрываются два измерения человеческой жизни: человек принадлежит к миру явлений (*феноменов*), в этом мире нет свободы, это мир обусловленного. Но человек одновременно и «вещь в себе» (*ноумен*). Когда он относится к себе как к единственному основанию своего собственного поступка, тогда он действует свободно. Соответственно, человек имеет два характера – эмпирический и ноуменальный. Ноуменальный характер обладает «свободной причинностью», он действует сообразно идее свободы, он обнаруживает себя не как само действие, но как правило в действии. Сами же действия человека в эмпирическом мире всегда можно объяснить с помощью внешней причинной связи. Когда мы смотрим на человека «со стороны», с точки зрения внешнего наблюдателя, мы никогда не сможем определить, какая сторона человеческого поведения – продукт свободы, а какая – «природы». Заслуга и вина человека остаются для нас скрытыми. Кант приходит к выводу, что человека как свободное и ответственное существо нельзя познать с помощью «чистого» разума, к человеку нельзя подходить как к «явлению», объекту. Человека можно познать только «изнутри», как субъекта свободного, самообусловленного действия. Но это особая познавательная способность.

Практический разум – это основание воли, он говорит человеку о необходимости действия вне зависимости от возможных последствий этого действия. Субъект практического разума (нравственного сознания) как бы намеренно выключает себя из цепочки причинно-обусловленных дей-

ствий, он может действовать в условиях полной познавательной неопределенности. Для него подлинной реальностью оказывается его бессмертная душа, Бог, свобода. Практический разум уже не просто регулятивен, он конститутивен, он формирует априорные понятия о «вещах в себе». Практический разум автономен.

Позиция Канта крайне радикальна. Все философы до Канта пытались вывести нравственность из природы или показать ее обусловленность Божией волей. Кант же, напротив, считает, что сама идея Бога приобретает для человека безусловность благодаря практическому разуму. Нельзя пытаться обнаружить причины нравственности, считает Кант, ибо это нарушает границы автономии человека, его свободы, ведет в мир феноменов. Находясь в рамках практического разума, можно лишь обнаружить *императивы* (повеления) в душе человека, заставляющие его действовать независимо от неблагоприятного результата, часто толкающие его к поступкам, противоречащим даже его собственным желаниям. Удовольствие, счастье, желание, традиционно относимые мыслителями к целям нравственного поведения, Кантом в качестве таковых отвергаются. Нравственный поступок ценен сам по себе, он не зависит от человеческих желаний, которые приковывают человека к миру феноменов.

Нравственный императив – это *императив категорический*, он заставляет человека действовать несмотря ни на что, ни на какие условия. Его следует отличать от императивов гипотетических, предполагающих обусловленность поступка целью.

Гипотетический императив может выступать в форме правила уменья (в том случае, если цель ясна и нужны хорошие правила для ее достижения) или советов благоразумия (если цель, такая, например, как счастье, неопределенна и зыбка). Практический разум существует независимо от философии. Однако с помощью философии практический разум может лучше реализовывать себя. Наделенный умением отделять гипотетические императивы – от категорического, долг – от желания, нравственный закон – категорический императив Канта – не содержит конкретных предписаний, он апеллирует к автономному субъекту, поэтому ничего не навязывает ему. Он говорит лишь о необходимости относиться к себе и к себе подобным как к субъектам свободной воли: «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла всегда стать и принципом всеобщего законодательства». Кант формирует категорический императив и несколько по-другому: «относись к человечеству в своем лице и в лице всякого другого только как к цели, но никогда – как к средству».

Иоганн Готлиб Фихте (1762–1814) отказывается от кантовского дуализма «рассудка» и «разума», свободы и необходимости, сознания и «вещи

в себе». Тот, кто исходит из независимого существования внешнего объекта, является, по Фихте, «догматиком», а кто, напротив, исходит из субъекта – идеалистом: «Спор между идеалистами и догматиками сводится в основном к вопросу, надо ли жертвовать самостоятельностью субъекта в пользу самостоятельности объекта или, наоборот, самостоятельностью объекта в пользу самостоятельности субъекта».

Фихте становится на позицию идеализма. Сознание должно объяснить все свое содержание из самого себя, не прибегая ни к каким внешним обстоятельствам; «философия учит отыскивать все в Я», – утверждал он. Речь идет о «чистом», общечеловеческом, всеобщем «Я». Именно в его отвлеченности, всеобщности и соответствующих этому объекту методах исследования Фихте видит возможность установления принципов философии как наукоучения. Для Фихте процедура вхождения в мир этого всеобщего «Я», позволяет в нем и через него раскрыть важные структуры познания как процессы теоретического и практического полагания «не-Я», его «выхождения» из мира «Я» в «чувственные данности», природу, несвободу. Фихте признает, что он создает новую форму идеалистического понимания связи человека и мира.

В терминологии Фихте «Я» противостоит «не-Я» как граница его деятельности, человеку противостоит мир. «Не-Я» существует не субстанционально, но лишь в той мере и тогда, когда «Я» бездействует или останавливается в своей деятельности. Субстанциальность деятельности субъекта является доминантой философского учения Фихте.

Абсолютно непознаваемая «вещь в себе» теряет свой смысл. Она оказывается всего лишь продуктом предположения субъекта: «вещь на меня действует – означает: я мыслю действующую на меня вещь». Но это значит, что «вещь в себе» растворяется в мышлении и предметом сознания становится само сознание как «последняя сущность», как «вещь в себе. Превращение сознания из «вещи в себе» в «вещь для себя», в самосознание и есть, по Фихте, раскрытие его подлинной природы как свободной деятельности. Такое учение о свободе как «последней сущности мира», как «метафизика свободы» есть собственно «наукоучение» Фихте. «Я» должно в конце концов понять, что произведенное им «не-Я», т. е. объект, есть продукт его же собственной деятельности; когда мы мыслим, то вместе с этим творим себе собственный мир. Этот процесс Фихте назвал «прагматической историей человеческого духа».

Однако это творение не является абсолютно произвольным, ибо мы осознаем, что представления, существующие в нашем мышлении, не возникли в результате нашей самостоятельности, а составляют ограничения

нашей мыслительной деятельности, какие-то неосознанные ограничения нашего «Я». Иначе говоря, то, что побуждает нас к мышлению, побуждает предполагать отличный от нас мир («не-Я»), есть необъяснимая интенция нашего мышления. Откуда бы ни происходили эти ограничения, мы всегда воспринимаем их как свойство нас самих, а не как нечто существующее вне нас. И, вместе с тем, будучи абсолютным, «Я» возвышается и над субъективностью сознания, и над объективностью бытия. Преодоление независимости объекта субъектом осуществляется Фихте в пределах «теоретического разума».

Средоточием интересов мыслителя является практический разум, «практическое наукоучение» – этика. Именно здесь развертываются все возможности объекта. Практический разум – это целеполагающая деятельность человека, преобразующего мир сущего («наличного бытия») в соответствии с определенными идеалами («должного»). Для Фихте природа, объект есть всего лишь средства для реализации внешних для них целей, заложенных в нравственном сознании. Поскольку человек как разумное существо есть сам по себе цель и самоцель (он не существует ни для чего другого: «человек должен быть тем, что он есть, просто потому, что он есть»), постольку все его существование должно определяться исключительно его сознанием как чистого «Я». Теряя эту свою сущность, человек перестает существовать как человек. Поэтому человек как разумное существо должен сам себя определять. Отсюда следует формула: «действуй так, чтобы ты мог мыслить закон своей воли как вечный закон». Это значит, что «Я», несмотря на воздействия на него со стороны, должно всегда оставаться собой. Для этого оно должно так видоизменять воздействующее на него «не-Я», чтобы достигнуть единства между «Я» и «не-Я». Процесс согласования неизменно разумного «Я» с миром чувственным Фихте называет культурой. «Она – последнее и самое высшее средство для достижения конечной цели человека – полного согласия с самим собой».

Из концепции «субстанции как субъекта» следует, что в культуре нет ничего, что было бы просто дано: все есть результат деятельности субъекта, перерабатывающего внешнюю данность объекта. Этот аспект понимания культуры («субстанции как субъекта») впоследствии полностью разделял Гегель. Однако у самого Фихте речь идет о том, что борьба противоположностей на каждой ступени достигает лишь определенного синтеза. Окончательным победителем разумное «Я» не может быть ни на какой ступени этого процесса, ибо без противостоящего «не-Я» просто невозможно сознание самого «Я». Поэтому деятельность «Я» в борьбе со своей противоположностью «не-Я» имеет перед собой лишь идеал победы в качестве руко-

водящего принципа. Разумное «Я» осуществляет посредством «не-Я» свою цель – движение к «высшему человеку», вокруг которого «облагораживаются души; чем больше кто-либо – человек, тем глубже и шире действует он на людей, и то, что носит истинную печать человечности, будет всегда оценено человечеством, каждому чистому проявлению гуманности открывается каждый человеческий дух и каждое человеческое сердце... Высший человек с силой подъемлет свой век на более высокую ступень человечества»[1]. Так Фихте, положив в основу «Я» свободу, вменяет каждому в обязанность быть свободным и ориентироваться на человечество как целое.

«Все индивиды заключаются в Едином великом Единстве чистого Духа... Единство чистого Духа для меня недосягаемый идеал, последняя цель, которая никогда не будет осуществлена в действительности», – этими словами Фихте завершил свою лекцию «О достоинстве человека», заканчивая ею свои философские лекции 1794 года[2].

Взгляды Фихте послужили обоснованием романтической концепции творческой субъективности художника, единственно наделенного даром претворять хаос в космос, организовывать, формировать действительность, следовательно – восприятие, вкусы, идеалы большинства.

Отталкиваясь от идей Фихте, полемизируя с ними, *Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг (1775–1854)* наполнил жизнью абстрактные формулы мыслителя. В философской эволюции Шеллинга можно выделить периоды: «философии природы» (натурфилософии – 90-е гг. XVIII в.), «трансцендентального идеализма» (1800 г.), «философии тождества» (10-е гг. XIX в.) и «философии откровения» (от сер. 10-х гг. до конца жизни).

По словам Шеллинга, для Фихте мир природы есть то, что не существует, но должно существовать как необходимая преграда для «Я», которая подлежит уничтожению и служит средством утверждения свободы. Между тем о достоинстве философии надо судить по тому, насколько совершенны ее представления о природе, ведь именно они открывают путь науке. Философии разума должна предшествовать философия природы, поскольку сознание есть продукт развития природы. Поэтому у Шеллинга природа – ступень, предшествующая духу.

Для Шеллинга природа – единый организм, целостность которого обусловливается «мировой душой», понятием, идущим от традиций неоплатонизма. Начало вещей – в продуктивной, производящей (но не мыслящей) деятельности. На основе естественнонаучных открытий XVIII века Шеллинг

[1] *Фихте И.-Г.* О достоинстве человека // *Фихте И.-Г.* Сочинения: в 2 т. – Т. 1. – СПб, 1993. – С. 439.

[2] Там же. – С. 441.

в своей «Философии природы» рассматривает природу как силовое динамичное единство противоположностей, развивающееся по определенным ступеням, на одной из которых появляется человек, его сознание.

Начало жизни природы – медленное пробуждение духа, бессознательное явление разума. Учение Шеллинга о природе – скорее величественная поэма о природе, нежели доказательная научная система. В ее образах эстетическое мироощущение находит отклик, созвучие своей душе. В целом фихтевская субъективная диалектика сознания у Шеллинга трансформируется в концепцию диалектического развития природы. Поскольку же природа у Шеллинга стала продуктом разума, его учение о природе является «физическим» идеализмом.

Ответив на вопрос о возникновении сознания из деятельности бессознательно-духовной природы, Шеллинг исследует проблему: как субъективное становится объективным, как сознание *(«интеллигенция»)* становится объектом, который существует вне субъекта и с которым согласуются представления последнего. Осмыслению этого посвящена «Система трансцендентального идеализма». Подобно тому, как натурфилософия Шеллинга была учением о возникновении и становлении «Я», трансцендентальный идеализм должен быть учением о «Я» и его функциях.

Развивая идеи немецкого романтизма, Шеллинг предельно сближает интеллектуальную интуицию с эстетическим созерцанием. Субъектом такой интуиции является гений как бессознательно-сознательная деятельность «Я», свободное осуществление которой становится наслаждением для сознания. В этом Шеллинг, следуя Канту и Фихте, выходит за пределы их учения.

Параллели теоретического и практического разума, которые пересекаются у Канта и Фихте где-то в бесконечности, у Шеллинга «встречаются» в «Я» художника, создающего эстетическую реальность – мир, в котором уравновешены влечения мышления и влечения воли. Само произведение искусства есть не просто воплощение гармонии, но главное – совершенное выражение вопроса и ответа, точнее – вопроса, содержащего в себе решение, которое лишь только и сможет формировать философское мышление.

Если Кант с осторожностью говорил о гении и реальных последствиях случающегося «гения без вкуса и вкуса без гения», то Шеллинг убежден в «интеллигенции гения», действующего как природа, которая дает правила человеку. Гений творит «безотчетно», «удовлетворяя здесь лишь неотступную потребность своей природы». Художественное произведение, созданное по «наитию природы», всегда содержит больше того, что художник намеревался сказать. Поэтому само произведение приобретает характер

«чуда», которое, «даже однажды совершившись, должно было бы уверить нас в абсолютной реальности высшего бытия»[1]. Из этой особенности гения Шеллинг выводит отличительное свойство произведений искусства: «бесконечность бессознательности». Гений вкладывает в произведение «некую бесконечность», не доступную ни для какого «конечного рассудка».

Искусство у Шеллинга становится первоосновой и завершением мировой жизни, а эстетика – не только завершением философии, но и вершиной знания вообще. Из кантовского и фихтевского идеализма у Шеллинга развивается эстетический идеализм. Эстетическая концепция Шеллинга оказалась настолько впечатляющей, что стала фундаментом романтических и неромантических теорий XIX–XX вв.

Если интеллектуальная интуиция направлена на Абсолют, то и дух, переживающий эту интуицию, представляет собой функцию и явление Абсолюта. Отсюда вытекает тождество субъекта и объекта в абсолютном разуме: он есть совершенное и неразличимое их единство. Абсолют ни идеален, ни реален, он – ни дух, ни природа, но нейтральность обоих определений. То, что в Абсолюте тождественно, вечно и совершенно, в мире вещей, напротив, множественно, раздельно и развивается как процесс. Целесообразное развитие Абсолюта на одном полюсе дает материю, на другом – истину познания. Однако их безотносительное существование немыслимо: субъективность включает, подразумевает объективность. Поскольку целое, единое возникает раньше своих частей, постольку абсолютное тождество предшествует природе и мыслящему сознанию.

Таким путем концепция абсолютного тождества в философии Шеллинга становится эстетическим пантеизмом, превращающим весь мир в живое, трепещущее и неразложимое целое, свидетельствующее собой абсолютное совпадение истины и красоты. Точнее, это уже не объективный, грубо вещественный мир с его бестолковыми и ужасными социальными катаклизмами, а видимая, слышимая музыка космического разума. В таком мире истина и красота – суть одно и то же, ибо они не заключают в себе ничего другого, кроме как идеи в явлении. И в этом смысле они являются синтезом природного и духовного, чувственного и сверхчувственного, конечного и бесконечного, видимого и невидимого, слышимого и неслышимого.

Построения Шеллинга завершаются «Философией откровения», где он наряду с историко-критическим анализом религии все более уходит в мистику, как «особый опыт», недоступный разуму. Творчество Шеллинга, его лекции, публикации оказали значительное влияние на русскую фило-

[1] *Шеллинг Ф.* Система трансцендентального идеализма. – Л., 1936. – С. 380.

софию (славянофилов, Чаадаева, переписывавшегося с мыслителем), но – прежде всего, на Гегеля.

Вершиной немецкой классической философии является философская система объективного идеализма *Георга Вильгельма Фридриха Гегеля (1770–1831)*. Система, которую выстраивает Гегель, подчинена единому принципу, из которого выводится абсолютно все: «Все действительное – разумно, все разумное – действительно». Принцип тождества бытия и мышления, лежащий в основе гегелевской системы, позволяет рассмотреть мышление не как неподвижную и неизменную первооснову, а как непрерывный процесс познания, восходящий от одной ступени к другой, более высокой. Мышление представлено не как индивидуальная способность человека разумно познавать мир, но как независимая от человека и человечества абсолютная сущность природы, человека, всемирной истории. Вместе с тем, мышление находится не вне мира, а в нем самом как его внутреннее содержание, проявляющееся во всем многообразии явлений действительности.

Для достижения охвата всего существующего в понятии, Гегель идет дальше аристотелевской логики, выстраивая свою систему знания, – он предлагает новый способ мышления, получивший название «диалектическое мышление». Задача, которую ставит перед собой Гегель – познать все, не удовлетворяться противоречивостью реальности, не останавливаться на полпути, когда в конечном итоге оказываются разведенными в стороны философия и религия, или протяженная и мыслящая субстанции, или феноменальный и ноуменальный миры: «знанию нет необходимости выходить за пределы самого себя»[1]. Таким образом, система, понимаемая в гегелевском значении – это не философская концепция наряду с другими отличными от нее концепциями, но такая концепция, которая содержит в себе принципы всех различных философских учений, представляет собой логически упорядоченный свод определений разума[2]. В понятии должно быть схвачено все, то есть в конечном итоге должно быть достигнуто абсолютное знание: «Истинной формой, в которой существует истина, может быть лишь научная система ее. Моим намерением было – способствовать приближению философии к форме науки – к той цели, достигнув которой она могла бы отказаться от своего имени *любви* к *знанию* и быть *действительным знанием*»[3]. Философия, представленная как наука, есть система связывающих воедино всю совокупность определений мышления, определений природы и определений духа (человечества). Достижение абсолютного знания является

[1] *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа. – М., 2000. – С. 49.
[2] *Гегель. Г. В. Ф.* Наука логики. § 146.
[3] *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа. – М., 2000. – С. 10.

результатом длительного процесса самопознания разумной субстанции. Изначальное чистое бытие содержит в себе свою противоположность – небытие. Такое бытие (=идея) тождественно ничто, поскольку не проявило себя еще в ходе развития, т. е. познания, а точнее – самопознания.

Путь к абсолютному знанию составляет суть гегелевской концепции саморазвивающейся идеи. Гегель идет дальше классического представления о самотождественности А=А. Диалектическое мышление не статично, оно динамично. Установление тождества – это не механическая процедура, это органический процесс, включающий в себя противоречие, обнаруживаемое в самом начале пути саморазвития идеи. Используя в качестве примера органический образ, в предисловии к «Феноменологии духа» Гегель поясняет: «почка исчезает, когда распускается цветок, и можно было бы сказать, что она отвергается цветком; точно также при появлении плода цветок признается ложным наличным бытием растения, а в качестве его истины вместо цветка выступает плод. Эти формы не только различаются между собой, но и вытесняют друг друга как несовместимые. Однако их текучая природа делает их в то же время моментами органического единства, в котором они не только не противоречат друг другу, но один так же необходим, как и другой; и только эта одинаковая необходимость и составляет жизнь целого»[1]. Идея, сущность которой в том, чтобы иметь свой предмет, быть мыслью о чем-то, необходимо содержит в себе свое иное – предмет мысли, которой она сама и является. Таким образом тождество А=А перестает быть простым статичным тождеством, но становится тождеством диалектическим, в котором А определяет себя через то, что и есть А, и не есть А, одновременно. Установление тождества включает в себя процесс снятия. Термин Aufheben (нем. снятие) имеет двоякий смысл: и сохранение, удержание, и в то же время устранение, прекращение. Снятое есть всегда нечто опосредствованное процессом развития. По сути, вся гегелевская диалектика может быть обобщена в одной категории – категории снятия. Это целенаправленное движение от себя через иное к себе, в конечном счете, устанавливает торжество всеобщности, в котором все единичное, частное, индивидуальное растворяется, т. е. подлежит снятию.

Абсолютная идея не только составляет основу философской системы, она лежит в основе каждой ее части. Каждая часть гегелевской системы содержит полный круг определений, принадлежащий отдельной науке, и образует в итоге его уникальную «Энциклопедию философских наук»: «В *обычной* энциклопедии науки описываются эмпирически, в том виде, в каком они существуют. В ней они должны быть представлены полностью и, кроме

[1] *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа. – М., 2000. – С. 9.

того, приведены в такой порядок, когда все сходное и подпадающее под одни и те же определения ставится рядом соответственно аналогичному родству. *Философская* же энциклопедия есть наука, раскрывающая необходимую, определенную понятием взаимосвязь, и философское происхождение основных понятий и принципов наук»[1]. «Энциклопедия» состоит из трех частей: «Наука логики», «Философия природы», «Философия духа».

В процессе своего диалектического саморазвития идея проходит три этапа: идея-в-себе, идея-в-ином, идея-в-себе-для-себя. Первый этап –логический, когда она действует в своем «доприродном» бытии, в «стихии чистого мышления» и развивается в форме чистых логических сущностей. На этой ступени она выступает как система логических категорий и понятий, как система логики. Эта часть учения Гегеля изложена в самой абстрактной из его книг, в «Науке логики». Логика – наука о чистой идее, т. е. наука об идее, постигаемой в абстрактной стихии определений самого разума. Другими словами, предмет логики – мышление как таковое, чистое мышление, лишенное всякого эмпирического наполнения, т. е. абстрактное, надчувственное мышление. На первом этапе всеобщие определения вещей – категории, устанавливаются мышлением в их неповторимости. На следующем шаге мышление выявляет диалектику категорий и устанавливает их противоположность и переход друг в друга: качество и количество, форма и содержание, субстанция и акциденция и т. д. На третьем этапе преодолевается отрицательное единство категорий и устанавливается их единство в третьей категории, а также прослеживается связь со всеми другими категориями. Гегелевская логика состоит из трех частей: *учение о бытии*, *учение о сущности*, *учение о понятии*.

«Наука логики» строится на следующих принципах: продвижение от абстрактных, содержательно бедных категорий – к конкретным, содержательно богатым категориям; разделение логики на этапы развития – на первом этапе определяется предмет по его внешности, на втором – по его внутренним чертам, на третьем – формируется понятие предмета путем соединения его внешних и внутренних определений; единство анализа и синтеза в познании через обнаружение противоположных категорий и разрешение конфликта в третьей категории; единство логического и исторического – логическая последовательность категорий совпадает с исторической последовательностью их выявления в ходе истории (например, *бытие* Парменида, *количество* Пифагора, *становление* Гераклита, *сущность* у Аристотеля, *действительность* в философии Нового времени). «Наука логики» в конечном итоге позволяет Гегелю логически извлечь идею, которая в дальнейшем привносит ясность в *определения природы* и

[1] *Гегель Г. В. Ф.* Работы разных лет. Т. 2. – М., 1971. С. 148.

определения духа (человечества): «Мы теперь возвратились к понятию *идеи*, с которой мы начали. И вместе с тем это возвращение назад есть продвижение вперед. Мы начали с определения бытия, с *абстрактного* бытия… Теперь мы имеем определение *бытия* идеи. Идея, обладающая бытием, есть *природа*»[1]. «Природа и дух составляют реальность идеи, первая – как внешнее наличное бытие, второй – как знающий себя. (Другими словами: логическое есть вечно простая сущность в себе самом; природа есть эта же сущность как отчужденная (entaubert); дух же есть возвращение этой сущности в себя из своего отчуждения.)»[2].

На втором этапе своего развития идея превращается («отчуждается») в природу, которая, по Гегелю, является «инобытием абсолютной идеи». Учение о природе изложено во второй части «Энциклопедии» – в «Философии природы». Природа – та же идея, но в своем инобытии. Все знания о природе можно вывести из одного понятия «абсолютной идеи», но делать этого не стоит, – полагает Гегель. Поскольку существуют конкретные естественно-научные дисциплины, постольку необходимо скорректировать все существующее знание (химии, физики, биологии и т. д.), чтобы четче выявить движение идеи в этом мире. В учении Гегеля философия природы в большей степени уязвима для критики. С одной стороны, его натурфилософия по своему принципу является самым крайним панлогизмом, стремящимся из абсолютного разума вывести общие законы природы и формы. С другой стороны, Гегель вынужден признать, что в природе остается нечто необъяснимое, аналогичное кантовским «вещам в себе». Гегель объясняет это так: природа слишком слаба, чтобы получать определения понятий; она есть царство случайностей, «природа – это скучное многообразие форм». Для Гегеля природа – то место, где зародится человек, общественная жизнь, где идея будет освобождаться от своей ставшей ненужной материальной оболочки и с помощью сознания человека опять вернется в свое чистое духовное бытие.

Третью и главную часть системы Гегеля составляет «Философия духа», последняя ступень развития абсолютной идеи. В ней заключены наиболее важные и всеобъемлющие стороны его учения. На этой ступени развития идея, обогащенная всем предшествующим развитием, возвращается к себе и получает необходимую конкретность. Форму конкретизации идея получает в облике субъективного, объективного и, наконец, абсолютного духа, носителем каждого из которых является человек: «Природа, как таковая, в своем стремлении к своему внутреннему углублению не доходит до этого

[1] *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. – М., 1975. – С. 424.
[2] *Гегель Г. В. Ф.* Работы разных лет. Т. 2. – М., 1971. – С. 149.

для себя бытия, до сознания самой себя; животное – совершеннейшая форма этого внутреннего углубления – представляет собою только чуждую всему духовному диалектику перехода от одного единичного, всю его душу собой наполняющего ощущения, к другому столь же единичному ощущению, столь же исключительно в нем господствующему. Только человек впервые поднимается от единичности ощущения к всеобщности мысли, к знанию о самом себе, к постижению своей субъективности, своего "я", – одним словом, только человек есть мыслящий дух и этим – и притом единственно только этим – существенно отличается от природы»[1].

Субъективный дух – сознание субъекта, не выходящего за грани индивидуального опыта. Субъективный дух подразделяется на 1) *дух в себе*, или непосредственный; в этом смысле он есть душа, или природный дух; предмет антропологии; 2) *дух для себя*, или опосредствованный, понятый еще как тождественная рефлексия внутри себя и по отношению к другому; дух в отношении или обособлении; сознание – предмет феноменологии духа; 3) *себя внутри себя определяющий дух* как субъект для себя – предмет психологии. Три главные формы субъективного духа – это: 1) душа, 2) сознание и 3) дух как таковой. В качестве души дух имеет форму абстрактной всеобщности; как сознание – форму обособления; как для себя сущий дух – форму единичности[2]. Учение о субъективном духе, состоящее из *антропологии*, *феноменологии* и *психологии*, посвящено духовному развитию индивида в связи с интеллектуальным развитием всего человеческого рода. *Антропология* в гегелевском понимании – это наука о душе человека. Душа – та часть духовной деятельности человека, в которой еще сильно сказывается связь с телесностью человека. Душа, во-первых, это природная душа, во-вторых – это чувствующая душа, и в-третьих – действительная душа. Душа существует в действительности тогда, когда внутренний элемент тождествен с телесностью, материальностью, внешностью и подчиняет последнюю себе как средство. На этой ступени возникает то, что Гегель называет сознанием. Дух, как молния, озаряет душу, и возникает сознание, мыслящее «Я», или субъект. Этим заканчивается антропология и совершается переход к феноменологии. В *феноменологии* душа, посредством отрицания своей телесности, поднимается уже до чистого идеального тождества с собой, становится сознанием, становится «я», в противоположность к своему другому существует для себя. Сознание имеет три ступени развития: а) сознание, б) самосознание и в) разум. Все эти ступени рассматриваются как феномены сознания, и потому сама наука называется «Феноменологией духа».

[1] *Гегель Г. В. Ф.* Философия духа. § 222.

[2] См.: там же. § 223.

На ступени сознания человек считает себя как бы противостоящим объекту. На ступени самосознания человек имеет предметом самого себя, но познает самого себя через другое сознание, изучает свою личность через личность другого человека. На ступени разума человек приходит к открытию своего тождества с духовной субстанцией мира; он «распредмечивает» объективный мир, раскрывая его идеальность; он раскрывает духовную сущность определений всей действительности и приходит к точке зрения идеализма, выраженной в философской системе Гегеля. *Психология* подразделяется на 1) теоретический дух, в котором рассматриваются восприятия, представления и мышление (как психическая функция), 2) практический дух, в котором рассматриваются явления воли и эмоции, и 3) свободный дух, служащий логическим переходом к объективному духу.

Объективный дух – человеческий родовой разум, получивший историческое выражение в организациях общественной жизни. Это та реальность, в которую включена личность и которая противостоит ей (государство, право, семья, мораль, политика, общество, экономика и т. п.). Объективный дух здесь выступает как закономерность, стоящая над людьми и проявляющаяся через различные их связи и отношения. Объективный дух в своем саморазвитии проходит три ступени: абстрактное право, мораль, нравственность. На первой ступени развития объективный дух реализует себя в правовых отношениях. На второй ступени право сменяет мораль – совокупность прав субъективной сознательной воли. Поскольку в нравственности совпадают правовое и моральное, постольку она становится высшей формой объективного духа. Нравственность, будучи наиболее адекватным воплощением объективного духа, развивается в формах семьи, гражданского общества и государства. Поскольку государство примиряет все противоречия, оно как закон и порядок есть высшая форма пребывания объективного духа, оно является сферой свободы духа.

Абсолютный дух – дух свободы, стремящийся познать себя и выразить свою сущность. Он развивается от внешнего и чувственного созерцания к представлению и от него к мышлению в понятиях. Формами абсолютного духа, в которых преодолевается противостояние субъективного и объективного духа, являются искусство, религия и философия – высшие достижения человечества. По Гегелю, дух, созерцающий себя в полной свободе, есть *искусство*; дух, благоговейно представляющий себя, есть *религия*; дух, мыслящий свою сущность в понятиях и познающий ее, есть *философия*. У искусства, религии и философии, в конечном счете, одно и то же содержание, разница состоит в форме раскрытия и осознания этого содержания. Всеобщий дух, отдельные определения которого становятся действительностью в истори-

ческом развитии, выраженный целостно, есть абсолютный дух. Искусство как первая несовершенная форма самосознания абсолютного духа является предметом рассмотрения в «Лекциях по эстетике». Искусство рассматривается Гегелем не как особая форма отражения мира, но как саморазвитие понятия: содержанием искусства является идея, а ее форма – чувственное образное воплощение. Для Гегеля эта идея не есть нечто абстрактное. Прекрасное в искусстве есть идея, которая оформилась в действительности и находится с ней в непосредственном единстве. Задача искусства – выявить духовное начало в природе и обществе, но образными средствами. Искусство и религия тесно связаны между собой, потому что их основой является ощущение. Они в равной степени зависят от образного мышления в попытке постичь Абсолют. Высочайшим из искусств Гегель называет поэзию. Через поэтический язык являет себя истина абсолютного духа. Однако если искусство дает общему содержанию сознания адекватное чувственное выражение, то религия уже является представлением абсолютного духа. Подробно рассматривая исторические формы религий в «Философии религии» Гегель приходит к конечной исторической форме религии, в которой религия «вообще» достигает самосознания, – к христианству. Бог и человек в совершенной христианской религии примиряются, – христианство есть явление Бога в конечном духе. Религия снимается более высокой формой познания Абсолюта – философией. Философия является продолжением религии через размышление об абсолютной истине, о Боге, поскольку христианству «не достает формы мышления». Цель Гегеля – показать, что только философия способна понять основные законы функционирования человеческого духа. В свою очередь, само философское осмысление человеческой культуры есть не просто «инвентаризация» уже созданного богатства. У философии особая миссия. Будучи «квинтэссенцией» культуры, философия доводит человеческую мысль до совершенства, делает ее всесторонней и систематичной. С помощью философии и через нее абсолютный дух завершает свое развитие. Гегелевская философская система становится выражением абсолютной истины, в которой и находит завершение своего пути сапомознающая идея.

Хотя другой немецкий философ, *Людвиг Фейербах (1804–1872)*, был, по его словам, человеком, поссорившимся с Богом и миром, его идеи также развивались в русле немецкой классической философии. Человек и мир идеально «прилажены» друг к другу, человек божественен в своих потенциях. Человеческая активность есть основа переустройства мира. Вместе с тем философия Фейербаха – эта уже попытка критики немецкой философии, рационализма в целом, это своеобразный симптом будущего рождения нового типа философствования.

Необходимо изменить понимание самого предмета философии, считает Фейербах. Гегель пошел по правильному пути, стремясь выяснить, как разум соотносится с миром. Но это должен быть «чувствующий разум», эмоциональный разум, разум реального, земного человека. Вне человека не существует никакого разума. Тема всех моих сочинений, писал Фейербах, это человек как субъект мышления, тогда как прежде мышление само по себе было субъектом и рассматривалось как нечто самодовлеющее. «Новая философия превращает человека... в единственный, универсальный и высший предмет философии»[1]. Разумные проявления человека нельзя изучать вне его телесности. Под сомнением оказывается и привычный взгляд на философию как «науку наук». Философия будущего должна отвечать на жизненные запросы человека, она предельно сближается с религией: «Если философия должна заменить религию, то, оставаясь философией, она должна стать религией, она должна включить в себя – в соответствующей форме – то, что составляет сущность религии, должна включить преимущества религии»[2].

Ценностная окрашенность фейербаховской философии не увлекает его в область иррационального. Он хочет заставить философию считаться и с «высоким», и с «низким» в человеке, предлагает полюбить человека со всем его несовершенством, с его телесной ограниченностью, с желанием общения и продолжения рода. То, что для Канта было предметом размышлений, а для последующей философии – выражением неизбывного трагизма человеческого существования, Фейербах призывает принять как данное, ссылаясь на природное происхождение всех человеческих проявлений: природа создала не только мастерскую желудка, но и храм мозга. Источник тела и духа человека один – природа. Фейербах не считает нужным искать природное первоначало, субстанцию, что было характерно для прошлой философии. Вечная изменчивость характеризует природу – этого достаточно для обоснования Фейербахом возможности отрицания косности, зла, несправедливости в человеческом мире. Если для Гегеля ссылка на закономерный характер развертывания идеи в мире – способ оценки существующего, то для Фейербаха ссылка на «природность» человека – не столько форма критики, сколько принятие всего многообразия человеческих проявлений. Фейербах отказывается от просветительской программы «очищения» человеческой духовной способности от аффектов и «предрассудков».

Свою философию он назвал философией человека, антропологией. Что же такое человек, какова его сущность, по мнению Фейербаха? Чело-

[1] *Фейербах Л.* Избр. филос. произв.: в 2 т. Т. 1. – М., 1955. – С. 202.
[2] Там же. – С. 110.

век – это жизнь ума и сердца, человек неотделим от всего многообразия его эмоций, переживаний. Человек – совершенное создание природы, но не осознает этого, относясь к себе с позиций искусственно сконструированных образцов: «в психологии все мы найденыши». Человек может ошибаться, однако природа человека наделила еще одним удивительным свойством – способностью к общению. Можно сомневаться в том, что вижу я один, говорит Фейербах, но если это видят и другие, то мое знание достоверно. Человек – существо родовое, все свои способности он реализует сообща, и в этом залог его будущего величия. Человек – это страдающее, нуждающееся, познающее, чувствующее существо. Какие чувства человек обнаруживает в себе? – Способность ощущать, любовь к жизни, эгоизм, стремление к счастью, интерес, потребность в общении.

На первый взгляд, Фейербах идет по пути, проложенному просветителями. Человек, говорит он, стремится к приятному и полезному для себя, хочет удовлетворения своих потребностей, то есть счастья. Вещи, к которым мы так стремимся, мы и называем добром; злом мы называем то, что препятствует человеческому счастью. Эгоизм естественен. Однако, говорит Фейербах, у человека есть еще одна «природная» потребность – это потребность в общении, в любви, любящий человек не может быть счастлив в одиночку. Любовь есть отношение к человеку как к высшей ценности, любовь сама себе довлеет, это не любовь-эгоизм, это любовь ради любви. Отсутствие внешней необходимости в любовном отношении делает это чувство свободным, человек уподобляется Богу: «Человек человеку бог – таково высшее практическое основоначало, таков и поворотный пункт всемирной истории»[1]. Человек обязан любить в себе и в другом Человекобога. Несовпадение идеала – образа родового Человека – с его реальными возможностями порождает зло: наши пороки – неудавшиеся добродетели. В естественных обстоятельствах стремление к идеалу приобретает уродливые формы.

Религия – основной предмет размышлений Фейербаха. Человек, говорит философ, есть начало, середина и конец религии. Сущность религии – в человеческом сердце. Природа наделила человека способностью воображения, сила воображения возрастает от страха, зависимости человека от внешних сил. Но не страх и не фантазия составляют причину религии. Причина – в нашем «эгоизме», в любви к себе, к своей «родовой» сущности. Религию рождают наши потребности: Бог есть то, чем человек хочет быть. Только бедный человек имеет богатого Бога. «Сущность христианства» – основная работа Фейербаха, посвященная исследованию рели-

[1] *Фейербах Л.* Избр. филос. произв.: в 2 т. – Т. 2. – М., 1955. – С. 308–309.

гии. Человек верит в безмерно счастливое существо, потому что сам желает быть счастливым, в бессмертное, потому что сам не хочет умереть. Даже тайна Троицы для Фейербаха оказывается таинством семейной жизни.

Формы религии меняются. Когда потребности человека носили ограниченный характер, самосознание не было развито, тогда преобладала «естественная» языческая религия. Сами боги язычества не были всемогущи. Когда же человеческие потребности были сформированы и осознаны самим человеком в полной мере, тогда появляется религия «духовная» – христианство. Однако христианская вера, по мнению Фейербаха, также ограниченна. Современный верующий самодоволен, он не чувствует себя свободным и не хочет сам отвечать за свои поступки, он перекладывает ответственность на Бога. Только новая религия – религия как философия будущего, где эмоция будет слита с мыслью, где человек будет обожествлять человеческую, «родовую» сущность и будет стремиться воплотить ее в своем существовании, – будет «вечной» религией.

Фейербах по существу наметил контуры нового стиля философствования, но в своей аргументации безнадежно отстал от поставленных им же самим проблем. Человек у Фейербаха уже вошел в тот трагический круг, из которого нет выхода: вера, любовь, свобода, долг. Человек уже понимает, что, протягивая руку Богу, стремясь к трансцендентному, он ловит одну пустоту. Это понял М. Штирнер, один из современников Фейербаха: критика Фейербахом христианства – это критика отчаяния и надежды. «Вооружаясь силой отчаяния, Фейербах нападает на христианство во всем его объеме не для того, чтобы отбросить его, – о нет! – а для того, чтобы притянуть его к себе, чтобы с конечным напряжением вовлечь его, давно желанное, вечно далекое, с его неба и навеки сохранить у себя»[1]. Фейербах открыл философию как сферу личностного знания, как бесконечный поиск смысла, как диалог, как искание Бога, но сам «опознал» свое открытие как возвращение к природной цельности человека.

Философские идеи *Карла Маркса (1818–1883)* складывались в русле немецкой классической философии. От увлечения идеями Гегеля и младогегельянцев Маркс перешел к увлечению антропологией Л. Фейербаха, затем выдвинул ряд самостоятельных идей, прежде всего в области социальной философии и философии истории. Идеи общефилософского плана содержатся в ряде экономических исследований Маркса, прежде всего в «Капитале». Некоторые работы философско-полемического характера написаны К. Марксом совместно с *Ф. Энгельсом (1820–1895)*: «Святое семейство», «Немецкая идеология», «Нищета философии». Большой интерес представляет

[1] *Штирнер М.* Единственный и его собственность. – Харьков, 1994. – С. 31.

незаконченная работа Маркса, опубликованная только в 1932 году, – «Экономическо-философские рукописи 1844 года».

Философские работы Ф. Энгельса достаточно многочисленны: ранние работы «Шеллинг о Гегеле» «Шеллинг и Откровение», «Шеллинг – философ во Христе»; «Анти-Дюринг», «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии», «Происхождение семьи, частной собственности и государства», «Развитие социализма от утопии к науке», незаконченная работа «Диалектика природы».

По словам видного современного французского философа и социолога Р. Арона, философия Маркса неоднозначна и неисчерпаема. Она допускает множество интерпретаций: существует «кантианский марксизм», «гегельянский марксизм», «сциентистский марксизм», часто марксизм сближают с экзистенциализмом и современными версиями психоанализа. Трудность изучения философии марксизма состоит также в том, что аура господствующей идеологии, долгое время окутывавшая Маркса в нашей стране, закрывала к ним доступ.

Философия марксизма – это подлинный конец немецкой классической философии. Философия стремится слиться с жизнью, стать самой жизнью, изменять, а не объяснять жизнь. Философия не хочет оставаться совой, вылетающей в полночь и толкующей уже прошедшее. Философия хочет возвещать новую эру, хочет непосредственно вмешиваться в жизнь, создавать планы социального переустройства.

Философская оригинальность марксизма связана с изменением понимания задач философии, с разработкой ряда проблем социально-гуманитарного познания, с радикальной модернизации материалистической концепции, с формированием новых принципов общесоциологической теории и философии истории, с осмыслением роли идеологии в социальном процессе, с созданием основ философской антропологии, с изучением «превращенных» форм сознания[1].

Философия человека, философская антропология марксизма и оказывается центром, стягивающим воедино нити размышлений Маркса. Взгляды Маркса на человека стали предметом многочисленных, часто противоположных интерпретаций. Так, русский философ С. Булгаков считает марксизм «похоронной песнью» личности и личному творчеству. Маркс, считает он, зашнуровал жизнь и историю в ломающий ребра «социологический корсет», до конца растворил ядро личности в социологии[2].

---

[1] Отдельные аспекты общефилософских и социально-философских воззрений марксизма рассмотрены дополнительно в главах 3, 4, 7.

[2] См.: *Булгаков С.* Карл Маркс как религиозный тип // *Булгаков С.* Героизм и подвижничество. – М., 1992. – С. 61–62.

Существуют и противоположные оценки Марксова наследия. Французский философ-экзистенциалист Ж.-П. Сартр полагает, что Маркс «ставит в центр своих исследований конкретного человека – того человека, который определяется одновременно своими потребностями, материальными условиями своего существования и родом своего труда»[1].

По мнению Н. Бердяева, марксизм двойствен («Истоки и смысл русского коммунизма»). В марксизме, считает он, следует различать рационалистическую социологию и учение о мессианском назначении пролетариата. В этом втором своем аспекте марксизм выходит за рамки классического рационализма, в нем появляются «запредельность» и «потустороннсть», он вступает на путь мифотворчества. О двух интерпретациях Маркса говорит также и Р. Арон («Мнимый марксизм»). Он выделяет структуралистскую социологически-экономическую интерпретацию наследия Маркса и возможность истолкования его идей в русле историзма и гуманизма.

По мнению Маркса, человек, взятый изолированно от коллективных форм своей жизнедеятельности, своей истории, – ничто. Его сущность невозможно раскрыть через простое перечисление присущих ему «неотчуждаемых» свойств – стремление к счастью, к самосохранению и т. д. Природа дала человеку очень мало и очень много: его телесные качества проигрывают по сравнению с животным. Однако человек научился трудиться и жить сообща, и теперь вся природа стала его «неорганическим» телом. Как социальное существо человек не просто приспосабливается к природе, но даже стремится стать ее хозяином. В человеке все социально: даже «образование пяти внешних чувств – это работа всей предшествующей всемирной истории»[2]. Следовательно, «сущность» человека – это не его личная собственность, не его неотчуждаемые свойства. Сущность человека – это его социальные «родовые» характеристики, понятые предельно широко. «Родовой» человек – это человек, способный «быть всем», способный творить по мерке любого вида, универсально: весь мир, лежащий перед ним, есть потенциально предмет его преобразующей деятельности. Общество определяет родовую сущность человека как ничем не ограниченную совокупность возможностей, целей, потребностей проектов, как «универсальность». Но общество же в его исторической конкретности, ограниченности определяет в каждую историческую эпоху и меру «присвоения» индивидом его «родовой сущности». «Сущность человека, – писал К. Маркс, – не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений»[3].

[1] *Сартр Ж.-П.* Проблемы метода. – М., 1994. – С. 16.
[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. – Т. 42. – С. 22.
[3] Указ. соч. – Т. 3. – С. 265.

Разрыв между эмпирическим существованием человека и его «родовой» сущностью Маркс называет отчуждением. В своей трудовой и социально-преобразующей деятельности человек создает «вторую природу» – искусственный материальный мир, мир культурных ценностей, политических организаций; создает язык, искусство, религию, науку, философию, нравственность, традиции. Однако традиции мертвых начинают довлеть, как кошмар, над умами живых, окаменевшие продукты нашей собственной деятельности становятся над чужими, начинают ограничивать нашу активность; продукты нашего труда нам не принадлежат, созданный человеком мир начинает казаться ему чужим и враждебным, сам человек оказывается нищим, лишенным своих «родовых» качеств. Такой экономико-правовой механизм как частная собственность закрепляет отчуждение родовой сущности человека от его эмпирического существования. Преодоление этого отчуждения, превращение человека в универсальное существо возможно в результате коренного изменения общества, «созревания» социальности, выявления «человеческого» содержания всех объективированных форм человеческой деятельности. Все отношения между людьми становятся «прозрачно разумными», сущность человека совпадает с его существованием, человек превращается в гармоническое универсальное существо, почти Бога; наступает подлинное «царство свободы», человеческая история из «предыстории» превращается в подлинную историю.

Однако достижение такого состояния – дело неопределенного будущего. Наличное бытие – иное. Как же осуществляется переход из царства необходимости в царство свободы? Человек отделился от природы «вынужденно», под угрозой гибели. Так же вынужденно может стать глашатаем свободы человек, который полностью ее лишен и находится на краю гибели, – это рабочий класс, униженный и обездоленный, это пролетариат. Его бытие – это отчужденное бытие, его активность – это активность отчаяния. Пролетариат как бы ничем не наполнен, капитализм превратил его в «чистую форму», лишенную привычных человеческих характеристик, он не знает «человеческого, слишком человеческого», он не стремится к чему-то конкретному, осязаемому, земному, он универсален в своей лишенности родовой сущности, он – ничто, «призрак». Но именно в силу своей неукорененности в бытии пролетариат способен стать освободителем человечества. Через пролетариат говорит не сиюминутная разумность, но сверхразумность истории, именно пролетариат оказывается той клавишей, нажав на которую можно услышать голос истории. Только тот, кто был ничем, может захотеть стать всем, а не чем-то вполне определенным. С помощью героической, «абсурдной» активности пролетариата история, наконец, поворачивается к нам своим «человеческим» лицом.

«Манифест коммунистической партии», написанный в конце 1847 года Марксом и Энгельсом, выражает идею всемирно-исторической, спасительной роли пролетариата. Известный философ и историк М. Элиаде считает, что Маркс заимствует и развивает один из самых великих мифов азиатско-средиземноморского региона – миф об искупительной жертве Иисуса Христа. Христос – «избранник», «помазанник», «невинный», «посланец» – в наши дни воплощен в пролетариате, призванном изменить онтологический статус мира. Бесклассовое общество Маркса и постепенное исчезновение исторических антагонизмов повторяют миф о Золотом веке, который, согласно многочисленным традиционным верованиям, знаменует начало и конец истории. «Маркс обогатил этот древний миф всей мессианской идеологией иудео-христианства: с одной стороны, это роль проповедника, приписываемая пролетариату, и его избавительная миссия, с другой стороны – последняя борьба Добра и Зла, в которой без труда узнается апокалиптический конфликт Христа с Антихристом и окончательная победа Добра»[1].

Маркс – материалист, и примат общественного бытия в его социально-философской концепции не вызывает сомнений. Тем не менее, Марксово понимание механизма общественного развития можно интерпретировать по-разному. Вполне законна будет интерпретация философии истории Маркса в гегелевском духе: люди – марионетки истории, ее материал, с помощью действий которых история решает свои цели. Понять их можно, но изменить – нельзя.

Возможна и другая интерпретация: история поливариантна, и люди могут «извлечь» из нее необходимый им смысл своими героическими действиями, обосновывая их с помощью образов мифа.

Наконец, следует обратить внимание на сравнительно незначительный удельный вес утопических идей в наследии Маркса. Крайне скупо он говорит о появлении гармоничной личности с конкретными характеристиками, о возникновении единой науки, о радикальном изменении государства, семьи. Возможно, для Маркса идея эпохи «подлинной истории», идея общества, где свободное развитие каждого становится условием свободного развития всех, есть высшая ценность, абсолютный нравственный регулятор. Именно с этими идеями надо сообразовывать свое поведение, но в этом мире господствует отчуждение, несвобода.

Сам факт того, что крайне сложно в марксовом анализе разделить обстоятельства, которые определяют человеческие поступки, и людей, которые сами творят обстоятельства своей жизни, уже свидетельствует о попытке выхода за рамки классического типа философствования. В кон-

[1] *Элиаде М.* Священное и мирское. – М., 1994. – С. 128.

цепции Маркса уже нет некоего «абсолютного наблюдателя», способного подняться над внешним миром. Маркс осуществил революцию, прорвав рамки традиционной философии. Маркс строил свое исследование так, что уже в исходном пункте имел дело с системами, реализующимися и функционирующими посредством сознания. Объективная экономическая закономерность, социальный миф, революционная практика – элементы единой социальной системы. Однако для Маркса эта неразделенность, этот континуум «бытие – сознание» еще не стали самостоятельным предметом исследования. Абсолютная точка отсчета, абсолютные критерии оценки существующего не ушли окончательно из пространства исследования. Они то обретают облик безупречного «пролетарского инстинкта», то оказываются органически присущими гипотетической универсальной личности будущего, то выражают себя в социально-исторической ситуации, позволяющей в определенной точке исторического времени и социального пространства увидеть предмет в его объективных характеристиках.

Марксизм как философия деятельности есть одновременно развитие, продолжение и разрушение классической философии. По словам Р. Арона, только пессимисты и, возможно, мудрецы «призывают человечество брать на себя лишь те задачи, которые оно может выполнить. Поэтому они не делают историю и довольствуются тем, что комментируют ее. Марксисты принадлежат к другому семейству. Они соизмеряют задачи не со своими силами, а со своими мечтами»[1].

6. СТАНОВЛЕНИЕ НОВОГО ТИПА ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ: ШОПЕНГАУЭР, КЬЕРКЕГОР, НИЦШЕ

Немецкий философ *Артур Шопенгауэр (1788–1860)* был одним из тех, кого называют разрушителями классического типа философствования, с его рационализмом, ясным противопоставлением субъекта объекту, «прозрачностью» процесса самопознания, верой в прогресс. Выступая против гегелевской философии, Шопенгауэр видел в философии И. Канта очертания нового мировоззрения, насыщенного трагизмом, внутренне противоречивого. Отдельные положения кантовской философии приобретают неожиданную эмоциональную окраску, «классические пропорции» его системы неузнаваемо меняются. Помимо идей Канта, Шопенгауэр обращается к таким различным традициям, как пантеизм Дж. Бруно, французский

[1] *Арон Р.* Мнимый марксизм. – М., 1993. – С. 375–376.

материализм, буддизм, философия Платона и философия Эпикура, современный «вульгарный» материализм. Основной его труд – «Мир как воля и представление».

В соответствии с кантовской философией Шопенгауэр рассматривает мир, данный нам, нашей познавательной способности как совокупность феноменов, явлений, то есть как «представление». Мир сам по себе, вне нашего восприятия для нас ничто. Но если Кант призывает понять эту истину для того, чтобы усовершенствовать человеческую познавательную способность, пресечь необоснованные претензии разума, то Шопенгауэр хочет осмыслить факт «закрытости» мира сам по себе, сделать этот факт элементом широкой мировоззренческой системы, а не просто принять его как данное. Но Шопенгауэра не устраивает и гегелевский вариант решения: его не устраивает мысль, согласно которой человек и абсолютное начало мира в принципе находятся в согласии, вместе реализуют общий план совершенствования мира.

Бессмысленность и античеловечность «запертости» человека в совокупности своих представлений Шопенгауэр обосновывает, анализируя причинные связи в мире явлений, формы пространственного и временного восприятия. Идея прогресса в природе, пишет Шопенгауэр, вполне обоснованная гипотеза: каждое более сложное, более организованное состояние материи возникает как следствие более примитивного состояния, животные возникли раньше людей, рыбы – раньше животных, еще раньше растения, неорганическая природа. Но эта картина прогресса в природе – только наше представление, без познающего субъекта, возникающего в определенное время и в определенном месте, невозможно говорить о мире: от «первого раскрывшегося глаза, хотя бы он принадлежал насекомому, зависит бытие всего мира»[1]. Для человека, который встал на эту философскую позицию, нет ни солнца, ни земли, а есть только глаз, который видит солнце, рука, которая осязает землю. Мир как поток представлений противоречив и античеловечен. С помощью категории причинности как основной формы рассудка наша мысль переходит от одного явления к другому, нигде не находя успокоения, ни в чем не видит прочной основы существующего. Все существует через другое и для другого, в мире нет ничего безусловного: «Прошедшее и будущее… столь же ничтожны, как любое сновидение, а настоящее служит только непротяженной и неустойчивой границей между тем и другим». Жизнь как поток представлений и есть долгое сновидение. Отличие бодрствования от сна лишь в том, что, бодрствуя, мы как бы последовательно читаем книгу, а во сне мы ее праздно листаем.

[1] *Шопенгауэр А.* Собр. соч.: в 5 т. – Т. 1. – М., 1992. – С. 76.

Неразрывная связь между субъектом и объектом лишает человеческую жизнь осмысленности, стирает границы между сном и бодрствованием, между прошлым и будущим, между человеком и животным. Человек живет в мире фантомов и сам превращается в фантом. Но человек, говорит Шопенгауэр, не только субъект познания, он – телесное существо, наделенное желаниями, хотением. Поняв это, можно проникнуть за призрачный мир феноменов, снять «покрывало Майи» и увидеть вещи, как они есть на самом деле.

Что же там обнаруживает человек? Его открытие не делает его счастливым. «Если, следовательно, физический мир должен быть чем-то большим, нежели просто наше представление, то мы должны сказать, что он, кроме представления, т. е. в себе и по своему внутреннему существу является тем, что мы в самих себе находим непосредственно как волю»[1]. Воля лежит не только в основе наших поступков, нашего познания; воля – это основа мира, она пронизывает существование каждой вещи, определяет структуру наших представлений. Кант основу человека как «вещи в себе» видел в свободной, нравственно ориентированной воле. Человеческую свободную волю он противопоставлял миру необходимости. Шопенгауэр только внешне повторяет логику мысли Канта. Воля, которую обнаруживает Шопенгауэр, – это не способность свободно следовать долгу, это «голос тела», слепой, иррациональный, бесцельный. Воля не противопоставляется Шопенгауэром миру необходимости, она проявляется в нем. Воля проявляется в силе, питающей растения, она является в облаках, ручьях, кристалле, она притягивает магнитную стрелку, она является и в поведении человека.

В природе воля – слепая сила, наиболее явно она выступает в человеке. Волевое начало мира толкает все существующее на борьбу. Воля отличается от многочисленной лестницы своих проявлений – «объективаций», которые, в свою очередь, отличаются друг от друга как слабое мерцание и яркий луч солнца. *Воля* – это вечное становление, бесконечный поток трансформаций. С помощью воли осуществляется переход от одного уровня природы к другому. Даже такие силы природы, как тяжесть, твердость, текучесть, электричество, магнетизм, являются объективациями воли, они также борются между собой. Шопенгауэр использует «мыслеобразы» античной философии: воля имеет определенный «набор» идей – образы вещей, которые вырывают друг у друга материю, ибо каждая вещь хочет раскрыть свою идею. В животном мире борьба становится еще острее, воля «пожирает самое себя». Общество потребительски относится к природе, человек – к другому человеку.

[1] *Шопенгауэр А.* Собр. соч.: в 5 т. – М., 1992. – Т. 1. – С. 136.

Вся человеческая культура, представления о высших ценностях – лишь набор мифов, скрывающих устремления эгоистичной воли. Все человеческое познание, мир как представление с его раздвоением на субъект и объект есть продукт вечной раздвоенности воли. Воля всегда голодна, она направлена на другое, на объект, она постоянно хочет утвердить себя через другое, хочет овладеть, поглотить это другое. В воле изначально заложено противоречие, которое в человеке осознает себя как трагедию. Эгоизм воли делает человека прикованным к другому человеку, но не узами любви. Другой – вечный враг, покушающийся на мое счастье, богатство; но другой – и объект удовлетворения моих потребностей, это потенциальная часть моего «я», еще не присвоенная, не поглощенная мной.

Пессимизм Шопенгауэра все же имеет свои пределы: он полагает, что человек способен вырваться из тисков воли. Ему может помочь в этом искусство. В искусстве мы созерцаем вещи незаинтересованно, без корысти. Мы уже не хотим поглотить объект, мы сливаемся с ним; противостояние субъекта объекту исчезает. Человек превращается в «единое мировое око, которое смотрит из всех познающих существ».

Особенное внимание Шопенгауэр уделяет *возвышенному.* Возвышенное – это сложная гамма чувств, возникающих при встрече с чем-то безграничным. Субъект уже не ощущает себя центром мира. В то же время у нас появляется предчувствие единства с миром, и это не подавляет, а возвышает человека. Возвышенное приближает нас к первооснове мира. Существует два вида возвышенного – математически возвышенное и динамически возвышенное. Математически возвышенное – это эстетическое восприятие пространства и времени, переживание вечности и бесконечности. «Я» мира и мое собственное «я» – одно. Динамически возвышенное – это переживание природных стихий. Эстетический эффект возникает в результате осознания двойственности человека как выразителя воли и одновременно – созерцания мира как представления. Когда мы видим борьбу возмущенных сил природы, пишет Шопенгауэр, «в невозмутимом зрителе этой картины двойственность его сознания достигает предельной отчетливости: он чувствует себя индивидом, бренным явлением воли, которое может быть раздавлено малейшим ударом этих сил; ...и вместе с тем он чувствует себя вечным спокойным субъектом познания, который в качестве условия объекта является носителем всего этого мира»[1]. Отделяя себя от собственных волевых импульсов, созерцая мир в его обобщенных характеристиках, человек как бы прозревает «тайную историю воли», он видит общность, родственность «чистого» созерцания и «чистой», необъективированной

[1] *Шопенгауэр А.* Собр. соч.: в 5 т. – М., 1992. – Т. 1. – С. 214.

воли. Мировая воля приобретает неожиданные черты, нечто человеческое обнаруживается в самой основе мира. Человек оказывается способным открыть другое, «человеческое» лицо воли.

Различные виды искусств по-разному воплощают эту идею. Архитектура выражает идею природных сил. Над архитектурой, скульптурой, живописью, поэзией возвышается искусство трагедии. Трагедия объективирует волю: в ней изображается страдание, коварство, бессмысленный случай с его губительной силой, гибель невинных. С помощью трагедии происходит очищение воли. Самым глубоким видом искусства является музыка, которая выражает саму «чистую» волю, а не ее объективации. Чистая воля, лишенная возможности объективации, трансформирует энергию обладания, хотения в энергию творчества. Однако искусство как средство очищения воли – удел многих.

Путь человеку к его освобождению открывает сама жизнь. Первый шаг на пути к спасению – это обычное чувство справедливости, признание других равными себе. Однако прежде, чем утвердиться в этом чувстве, человек должен пройти все стадии эгоизма, доведя его до состояния озлобленности. Когда человек хотел бы овладеть всем, доведя до предела свой эгоизм, он начинает ощущать, что всякое удовлетворение – призрачно. Можно изменить форму желания, но оно продолжает терзать душу человека. Наконец, безуспешно пытаясь облегчить собственное страдание, человек ищет зрелища чужого страдания. Но именно в этот момент, когда эгоизм достигает своей высшей точки, мучитель начинает осознавать, что он еще и мученик. Человек начинает чувствовать себя и субъектом, и объектом воли. В другом, в мученике, он начинает узнавать себя. Чувство справедливости рождает более глубокое чувство – сострадание. Плач по умершему – это и плач по себе, и по всему страдающему человечеству. Однако сострадание только открывает дверь в свободу. Для окончательного поворота воли необходим путь аскетизма – безбрачия, добровольной нищеты, ухода из мира.

В своей философии Шопенгауэр разрушает все барьеры между необходимостью и свободой, человеческим и нечеловеческим, желанием и разумом, которые служили каркасом классической философии нового времени. Философия утрачивает черты академической дисциплины, философ начинает больше походить на пророка и поэта, нежели на ученого.

Проблема смысла индивидуального человеческого существования в мире, утратившем незыблемость, находится в центре внимания датского философа *Серена Кьеркегора (1813–1855)*. Для Шопенгауэра крайне важно было отстоять возможность человека противодействовать слепой силе «хотения». Кьеркегор отстаивает свободу человека перед «общим» – ми-

ром культуры, отстаивает радикальное одиночество человека. Как возможно решить задачу философу, который живет в мире всеобщего? Надо изменить внешний и внутренний облик философии, из философии общих правил превратить ее в философию исключений. Философские идеи излагаются не в форме научных трактатов, философия сближается с искусством. Дневник, переписка, эссе – вот, по мнению Кьеркегора, более подходящая форма для философии. Молчание постоянно присутствует в его работах. Загадка, намек, ирония – необходимый элемент философствования. Один из псевдонимов Кьеркегора – Иоханнес де Силенцио – «молчание». Основные работы С. Кьеркегора – «Или – или», «Страх и трепет», «Болезнь к смерти», «Повторение».

По мнению Кьеркегора, философия – это не наука. Наука абстрагируется от субъекта, это мышление без мыслящего человека. Философию нельзя знать, в ней можно быть или не быть. Культ системосозидания в философии, сложившийся по отношению, прежде всего, к гегелевской системе, внутренне безнравственен. Единичному предлагается раствориться во всеобщем. Современная культура несет в себе зерна фальши: свою «тоску по всеобщему» философ удовлетворяет за письменным столом и за университетской кафедрой, индивидуальные склонности – в свободное время. Такая философия несет гибель индивиду; безумие – обратная сторона рационализма. Философия должна быть экзистенциальной.

Экзистенция – индивидуальное человеческое существование. Термин этот прочно вошел в философию XX века. Основные параметры человеческого существования – свобода, возможность выбора, страх и отчаяние. Страх характеризует отношения человека с миром, он неотделим от человеческой жизни. Прежде всего, это страх перед возмездием за содеянное, страх за собственное несовершенство, боязнь греха и ощущения его неизбежности. Отчаяние – это взаимоотношения человека с самим собой. Сомнение – это отчаяние мысли, отчаяние же – это сомнение личности. Отчаяние нужно уметь «захотеть». Отчаяние – это состояние разочарования в себе как существе греховном, эмпирическом, это состояние вины, состояние внутреннего неприятия себя. Отчаяние – это основа для свободного выбора, только через отчаяние человек может «выбрать» себя в своем высшем значении. «Предайся отчаянию, и легкомыслие уже не в состоянии будет довести тебя до того, чтобы ты стал бродить, как не находящий себе покоя дух среди развалин потерянного для него мира; предайся отчаянию, и мир приобретет в твоих глазах прелесть и красоту, твой дух не будет более изнывать в оковах меланхолии и смело воспарит в мир вечной свободы»[1].

[1] *Кьеркегор С.* Или – или. – М., 1991. – С. 261.

Кьеркегор выделяет три основных формы человеческого существования и три типа личности, соответствующие этим формам. Первая форма человеческого существования – непосредственно-эстетическая. Такой эстетик живет мгновением, в погоне за чувственными удовольствиями. Более утонченный эстетик стремится к красоте – иллюзии свободы. Для эстетика основным является понятие *иронии*; говоря «да», эстетик одновременно говорит «нет». Ироник реальность воспринимает как игру, ничего не принимает всерьез, не выбирает, показывает сам себе язык в минуты священного экстаза. Ироник погружен в настоящее: он отрицает прошлое, иронизирует над ним; к будущему он относится как к неопределенному спектру возможностей. Образцом иронического мироощущения были для Кьеркегора идеи немецких романтиков. Ирония – необходимая составляющая эстетического мироощущения, обращение к ней помогает понять, что эстетически жить нельзя. Ирония для художника – это недовольство достигнутым, это превосходство творца над творением.

Однако ирония легко перерастает в самодовольство: не дело мое превосходно, но я сам как господин, создатель, творец. Я наслаждаюсь собой, превращая себя в единственную цель, не принимая окружающее всерьез. Эстетизм ведет к утрате человеческой индивидуальности. Эстетик готов все принять и понять, не имея собственной точки зрения: ведь эстетик не выбирает, он лишь иронизирует, играет, оставаясь в стороне. Легко признать за реальность то, в соответствии с чем не приходится действовать: признать Христа, ничем не жертвуя, превратиться в древнего грека, не принимая его обязанностей перед полисом. В такой всеохватной точке зрения растворяется без остатка человеческая индивидуальность, утрачивается чувство «я». С точки зрения мелькающих перед глазами эпох, народов конечное человеческое существование начинает казаться незначительным, человек оказывается затерянным в истории, в культуре, в собственных чувственных пристрастиях. Начинаются бесконечные поиски себя, бесконечная рефлексия, «меланхолия». Возникает чувство страха, потерянности, несвободы. Такова непосредственная личность императора Нерона, который исчерпал все, что мог дать ему мир, и пытается утвердить себя в бытии через его разрушение. Мнимая свобода эстетика приводит его к *отчаянию,* он решается на акт выбора, выбирая одну из жизненных возможностей.

Так эстетик входит в мир этического. Человек выбрал саму способность отличать добро от зла, он поставил себя в ситуацию «или-или». Различие между добром и злом нельзя познать посредством мышления. В процессе мышления я целиком подчиняюсь необходимости, добро и зло для меня безразличны, для философа не существует абсолютной, неприми-

римой противоположности. Этический человек в известной степени ограничен, он не стремится к всесторонности, он стремится к добру. Эстетик может сказать себе: «Во мне есть задатки Дон Жуана, Фауста, атамана разбойников; разовью-ка я все эти задатки». Эстетическое развитие личности похоже на развитие растения, благодаря ему человек становится тем, чем его наделила природа. Этик же обязан развивать только те задатки, которые ведут к добру. «Эстетическое мировоззрение, какого бы рода или вида оно ни было, есть в сущности отчаяние, обусловливаемое тем, что человек основывает свою жизнь на том, что может и быть, и не быть, т. е. на несущественном. Человек с этическим мировоззрением, напротив, свою жизнь основывает на существенном, на том, что должно быть»[1]. Развитие эстетика идет по законам необходимости природы, оно несвободно. Его «я» дробится, у него нет «я», стоящего выше природного многообразия склонностей.

Для этического человека благодаря выбору возникает чувство вины и раскаяния. Он должен каяться «во всем и за всех, и в своих грехах, и в грехах предков, и всего человечества»[2]. Выбрать себя – значит взять ответственность за каждое свое дело и слово. Этик, в отличие от эстетика, обладает «жизненной памятью», он даже свои недостатки возводит в ранг свободно выбранных. Человек свою «природность», свои прошлые поступки, свои задатки, их причины и всю бесконечную цепочку предшествующих человеческому действию связей, в которые он включен, в конечном итоге мир в целом превращает в продукт свободной воли. Этик всегда «без вины виноват», его вина непомерна, он отвечает за все. Начиная с отделения себя от мира, этик кончает полным отождествлением с ним. Этик также впадает в отчаяние от сознания непомерности вины и ответственности, лежащих на нем. Долг тяготит его своей общезначимостью.

Этическое мироощущение не исчезает после акта нравственного выбора, оно сохраняется в человеке, занимая подчиненное положение. Отчаявшийся этик может превратиться в рефлексивного эстетика. Непосредственное эстетическое чувство вступает в конфликт с началом нравственным, чувственность становится соблазном. Наслаждение Дон Жуана – это наслаждение от нарушения запрета. «Рассудочным Дон Жуаном» является Фауст, испытывающий удовольствие от нарушения гармонии. Ирония, игра такого эстетика становится опасной. Это игра собой, ибо человек уже знает добро и зло. Либо человек начинает относиться к себе как к Богу, которому все дозволено, либо он обращается к такой вере и к такому Богу, которые сопряжены с вечностью.

[1] *Кьеркегор С.* Или – или. – М., 1991. – С. 266.
[2] Там же. – С. 265–266.

Для обращения к Богу, для «подвига веры» путь лежит через абсолютное отчаяние. Подлинная вера преодолевает требования нравственности с их всеобщностью. Библейский Авраам («*рыцарь веры*»), принося в жертву Богу своего сына Исаака, выходит за рамки земной морали, повелевающей любить своего сына. В глазах близких Авраам – преступник и святой, он абсолютно одинок, никто не заплачет вместе с Авраамом. К нему приближаются со священным ужасом. Авраам молчит, ибо не может объяснить происходящего, он дает отчет только Богу. Рыцарь веры не отвергает в себе этика, он борется с ним и преодолевает его. Мораль принимает жертвы ради общего, всеобщее, абсолютное пугает ее. Однако подлинная уникальность человека, его «неприродность» реализуема только во взаимоотношениях со всеобщим, запредельным миру социального, миру общего. «Единичный индивид в качестве единичного стоит выше всеобщего и единичный индивид стоит в абсолютном отношении ко всеобщему»[1]. Религиозный выбор опасен, он связан с риском. Авраам порывает все связи с миром. Выбор эстетика несет в себе демоническое начало, нравственный выбор делает человека человеком, выбор религиозный превращает его в сверхчеловека, приближает к Богу. Индивид, единичный Кьеркегора – это не кантовский мыслитель, ищущий «мосты» между миром природы и миром свободы. Отчаяние заставляет его переходить из одного мира в другой, ирония помогает осуществлять эти переходы. Уникальность человека – в его неуловимости, постоянных переходах. Человека нельзя «обнаружить», он, как Кьеркегор, скрывается под псевдонимами, это не «вещь в себе», открытая нравственно вооруженному разуму.

Философия *Фридриха Ницше (1844–1900)* всегда вызывала крайне противоречивые оценки. Ницше клеймили за аморализм, биологизм, волюнтаризм, антидемократизм, субъективизм, пангерманизм. Возможность сближения идеи гармонической личности и ницшевского сверхчеловека казалась кощунственной. Увлечение ницшеанством таких мыслителей и деятелей культуры, как А. Швейцер, М. Горький, Т. Манн, Ст. Цвейг, В. Вересаев, Г. Ибсен, рассматривалось как досадное недоразумение, сильно осложнившее их творческое развитие.

Одна из наиболее существенных причин притягательности Ницше для современного человека – его способность ввести читателя в мир мятущегося, ищущего, рефлексирующего духа, наделенного обостренным нравственным чувством и одновременно стремящегося разрушить ставшие тесными рамки традиционной системы ценностей. Постоянный дух обновления, тотальный скептицизм, зачастую трагическое восприятие жизни – доминанты духовной жизни нашей эпохи.

[1] *Кьеркегор С.* Страх и трепет. – М., 1993. – С. 76.

Исследования творчества Ницше достаточно противоречивы. Со страниц различных книг, статей, эссе встает то образ тихого интеллектуала, кабинетного мыслителя, то страстного проповедника, то эстета или моралиста.

Периодизация творчества Ницше также вызывает разногласия. Для С. Цвейга путь Ницше – это «путь всепожирающего огня», постоянной духовной эволюции, приобретающей «кинематографический темп»; бессмысленно искать этапы там, где они не успевают оформиться. Напротив, для известного русского ученого Ф. Зелинского ядро концепции Ницше не изменялось на протяжении всей его жизни[1]. Обычно все же выделяют три основных этапа в его творчестве. Первый этап проходил в рамках осмысления идей античной культуры, творчества Р. Вагнера и философии Шопенгауэра. В этот период написаны «Рождение трагедии из духа музыки», «Философия в трагическую эпоху Греции», «Несвоевременные размышления» (1871–1876). Второй этап знаменует разрыв с предыдущей философской традицией (1878–1882). Написаны «Человеческое, слишком человеческое», «Веселая наука», «Утренняя заря». Третий этап начинается с 1883 года. В этот период создаются «Так говорил Заратустра», «По ту сторону добра и зла» и другие работы.

Философия Ф. Ницше лишена качества системности. В его творчестве можно выделить несколько ключевых тем: это «жизнь», «воля к власти», «нигилизм», «имморализм», «вечное возвращение», «смерть Бога». Облик нового типа философствования, «новой породы философов», философов «опасного может быть» Ницше связывает с осознанием особой реальности – жизни. Следуя поразившему его воображение Шопенгауэру, Ницше понимает жизнь как слепое иррациональное начало мира, слитое с «волей власти». Всякое расширение, усвоение, рост предполагают устремление к тому, что сопротивляется. Человек, ставший господином природы, господином своей собственной дикости и разнузданности (желания научились его слушаться), в сравнении с «недочеловеком» представляет колоссальное количество власти. «Жизнь только средство к чему-то: она есть выражение форм роста власти»[2].

Однако для Ницше жизнь как выражение воли к власти далека от примитивной борьбы за существование. Для Шопенгауэра воля к жизни – это природное начало. Ницше отдает дань биологической трактовке жизни в ее основах лишь с целью разрушить барьеры, которые классическая философия возводила между человеческим миром, миром «для нас» и миром в его

[1] *Зелинский Ф.* Ницше и античность // *Ницше Ф.* Философия в трагическую эпоху. – М., 1994. – С. 35.

[2] *Ницше Ф.* Воля к власти. – М., 1994. – С. 336.

первозданности. Философия ограждала человека от столкновения с миром, внушала ему мысль о самодостаточности. Самодовольная гипертрофированная человеческая субъективность возомнила себя господином мира, нигде не встречая сопротивления в ею же самой созданном мире. Нужно почувствовать «неподатливость» мира, остро ощутить опасность, почувствовать, что человеком быть рискованно. Нет двух миров – мира в себе и мира для нас, есть один мир – мир жизни, борьбы и поражения, столкновения с неизвестным. Жизнь в ее «человеческом» исполнении для Ницше находится как бы между природой и культурой, это единство природности и духовности. Жить – это значит быть иным, нежели природа, не подчиняться ни природной, ни человеческой необходимости. Жизнь как реализация человеком «воли к власти» – это сфера творения смысла, это сверхжизнь, лишенная устойчивости и нормативности. Так понимаемая жизнь оказывается тем местом, где мир культуры, мир подобий и символов жаждет слиться с абсолютным бытием. Философия сама оказывается проявлением тиранического инстинкта жизни, философия – это духовная воля к власти, к «сотворению мира».

«*Жизнь*» Ницше, следовательно, это символ свободы, творчества, борьбы. Впервые, писал по этому поводу современный французский философ М. Фуко, жизнь освобождается от общих законов бытия: «Жизнь становится основной силой, которая, выходя за рамки всех реальных возможных вещей, одновременно и способствует их выявлению, беспрестанно разрушает их неистовством смерти, противополагая себя бытию, как движение – неподвижности, время – пространству, скрытое желание – явному выражению. Жизнь лежит в основе всякого существования, а неживое, инертная природа является лишь ее мертвым осадком; ...жизнь ...является одновременно основой и бытия, и небытия»[1].

Одно из понятий, которые Ницше ввел в философию XX века, есть понятие «нигилизм». Нигилизм, по мнению Ницше, это некое «промежуточное» состояние, он может быть выражением и силы, и слабости человека и общества. В своем внешнем проявлении нигилизм есть следующее: «высшие ценности теряют свою ценность». Как это происходит? Постепенно, говорит Ницше, возникает осознание того, что в мире нет некоей «цели», достижением которой озабочен весь мир, в мире нет «единства», которое до сих пор было основой его спокойствия, «встроенности» в мир, нет «истины». С помощью этих понятий человек полагал себя смыслом и мерой ценности всех вещей, «он создал такое целое, чтобы иметь возможность веровать в свою собственную ценность»[2]. Человек создал мир, подтверждающий его собственную

[1] *Фуко М.* Слова и вещи. – М., 1977. – С. 364.
[2] *Ницше Ф.* Воля к власти. – М., 1994. – С. 40.

значительность, и вот этот мир зашатался. Нет истины, нет морали, нет Бога. Но *нигилизм* можно истолковывать двояко. Нигилизм «слабых» – это упадок и разложение. Радикальный нигилизм, нигилизм «сильных» – это путь абсолютного авторства – созидания новой морали, нового человека.

Необходимо, говорит Ницше, встать на путь «переоценки ценностей», на путь «имморализма». Человек, говорит Ницше, все время хочет «сбыть себя», снять с себя ответственность за совершаемое, возложить ее на мир общего. «Экономия сил», «экономия мышления», «самосохранение» – это, говорит Ницше, понятия торгашеской морали. Повседневная мораль – лицемерна, это снисходительное отношение к своим и чужим слабостям, это недоверие к человеку. Она основана на сострадании, на потакании человеческим слабостям, на любви к «ближнему». Переоценка ценностей предполагает переход от любви к «ближнему» к любви к «дальнему». Любовь к дальнему – это творческая любовь, это не смягчение текущих проявлений зла, а изменение самих принципов жизни. Эта любовь принимает форму борьбы с людьми сегодняшними, любовь сопровождается презрением, отчуждением от ближнего. Это любовь к «идее» человека, к человеку, каким он может быть.

Переоценка ценностей предполагает, следовательно, отрицание сострадания, доброты, долга. Кто не щадит себя, не имеет права щадить другого, любовь невозможна без ненависти, долг с его принудительностью и общезначимостью должен уступить место свободной жертве. В программу «переоценки ценностей» входит и пересмотр отношения к человеческому счастью. Этика утилитаризма, по словам Ницше, занята мелочным подсчетом, утилитарист озабочен, лишь бы моральный «расход» не превысил морального «дохода», он стремится выбрать счастье для наибольшего числа людей. Но человек не обязан быть счастливым, он обязан быть свободным. Имморализм, следовательно, это отрицание не морали, это углубление нашего морального сознания, это повышение ответственности человека за самого себя и за все человечество.

В русле переоценки ценностей Ницше говорит и о ценностях религиозных. Он хочет отделить себя от христианства, от массовой религиозности, однако образ Христа притягивает его всю жизнь. Христос отрицал все то, что сейчас называется христианством, говорит Ницше. Бог умер, но это вы его убили.

К. Ясперс считал Ницше религиозным мыслителем, Вл. Соловьев в образе сверхчеловека Ницше увидел прообраз Христа. Христос брал на себя ответственность за все человечество, человек же не хочет отвечать за свои собственные поступки. Христианство с его всепрощением ослабляет в человеке волю к творчеству, христианство культивирует в человеке «слишком

человеческое». Только образ Христа открывает путь к сверхчеловеку, долгий путь человеческого совершенствования. Ницше отвергал Бога только как санкцию старой морали.

Идея *сверхчеловека* – центральная в философии Ницше. Сверхчеловек – тот, кто воплощает в своей жизни христианский идеал, выраженный апостолом Павлом: все мне позволено, но ничто не должно обладать мною. Сверхчеловек, тот, кто должен заменить умершего Бога, тот, кто творит свою жизнь сам, без подсказки, тот, кто свободен во всем, – не есть ли это один из тех мифов, которые обставляют горизонты нашего сознания? Реальный предмет размышлений Ницше – это человек, несущий в себе образ сверхчеловека. Такой человек – это мост между животным и сверхчеловеком: «Ты только мост. Ты должен быть пройден. Ты должен остаться позади; тот, кто пройдет по тебе, будет почти незнаком тебе, хотя он скрывался внутри тебя», – слова Ницше, вложенные в уста Заратустры.

«Высшие люди», аристократы духа, аргонавты идеала – это не хозяева жизни. Тот, кто стремится воплотить в своей жизни идеал сверхчеловека, обречен погибнуть от руки тех, кто привержен к человеческому, слишком человеческому. Мученичество, героизм, свободная смерть – вот что ждет того, кто любит в себе и в других «дальнего».

Миф сверхчеловека неотделим от мифа *вечного возвращения*. Миф вечного возвращения считали загадкой, которую Ницше загадал своим исследователям, рассматривали его как выражение слабости, уступкой Ницше слепой природной необходимости, року, или же, напротив, видели в нем крайнее выражение волюнтаризма. Вечное возвращение – сложный, многослойный символ, за которым может стоять и оценка мира повседневности как ада бесконечного повторения вечных в своей стандартности мыслей и поступков. Такое возвращение вызывает у Ницше ужас. Можно понимать вечное возвращение и по-иному, как суть философского познания, возвращающего нас к одним и тем же «вечным» проблемам. Возможна и эстетическая интерпретация мифа вечного возвращения: искусство – это вечное возвращение. То, что умерло на сцене, продолжает жить в нас как вечно умирающий и вечно воскресающий Дионис, бог игры и фантазии. Наконец, этот миф помогает понять и суть самого человека, идущего по пути сверхчеловеческого. Три превращения, о которых говорил Заратустра, – это постоянное преображение путем самоутраты. Человек постоянно должен проходить путь от состояния «верблюда», несущего груз знания, через состояние «льва» – тотального критицизма – к состоянию «дитяти» – творца.

Еще один оттенок мифологемы вечного возвращения помогает понять отношение Ницше к истории. Тот, кто верит в силу истории, мало верит

в себя; человечество «отравлено» историей. Насыщение историей вызывает ощущение старости, усталости. Эта жизнь задумана не нами, историзм покушается на человеческую свободу. История также снимает с человека ответственность за содеянное, история – это забвение, это всепрощение. Жизнь, которая исчезает навсегда, лишается качества бытия, она становится подобна тени. История как бы наперед все прощает, а значит, все разрешает. История превращает человека в безответственное существо. Нравственный смысл вечного возвращения заключается в непрекращающейся ответственности человека за содеянное, вечное возвращение – это символ вечности, неотделимый от символа свободы – сверхчеловека.

Шопенгауэр, Кьеркегор, Ницше положили начало новой философии – философии человеческого существования: философии сострадания и любви (Шопенгауэр), философии веры (Кьеркегор), философии надежды (Ницше). В их концепциях проглядывают контуры нового мира – мира, где живет и мыслит свободный, «неприродный» человек.

Учебные и справочные материалы

Асмус В. Ф. Античная философия. – М., 2001.

История философии / под ред. *В. В. Васильева, Д. В. Бугая, А. А. Кротова.* – М., 2008.

История философии: Запад – Россия – Восток: в 4-х кн. – М., 1995–1999.

Кириленко Г. Г., Шевцов Е. В. Философский словарь. – М., 2009.

Краткий философский словарь / под ред. *Алексеева А. П.* – М., 2014.

Новая философская энциклопедия: в 4 т. – М., 2000–2001.

Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней: в 4 т. – СПб, 1995–1997.

Соколов В. В. Европейская философия XV–XVII веков. – М., 2009.

Соколов В. В. Средневековая философия. – М., 2001.

Философия в вопросах и ответах / под ред. *Алексеева А. П., Яковлевой Л. Е.* – М., 2005.

Философия: энциклопедический словарь / под ред. *А. А. Ивина*. – М., 2004.

Хрестоматия по западной философии. Античность. Средние века. Возрождение: учеб. пособие / сост. *Ковальзон М. М., Радул Д. Н., Яковлева Л. Е., Яковлева Л. И.* – М., 2003.

Хрестоматия по западной философии XVII–XVIII веков: учеб. пособие / под общ. ред. *Л. И. Яковлевой*. – М., 2003.

Чанышев А. Н. Философия Древнего мира: учебник для вузов. – М., 2001.

Литература

Августин Аврелий. Исповедь. *Петр Абеляр*. История моих бедствий. – М., 1992.

Августин Блаженный. О граде Божием. – СПб–Киев, 1998.

Адо П. Что такое античная философия? – М., 1999.

Антология мировой философии: в 4 т. – М., 1969–1972.

Аристотель. Соч.: в 4 т. – М., 1976.

Беркли Дж. Соч. – М., 1978.

Боэций. Утешение философией. – М., 1990.

Бэкон Ф. Соч.: в 2 т. – М., 1972.

Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. – М., 1974–1976.

Гельвеций К. Соч.: в 2 т. – М., 1974.

Гоббс Т. В 2 т. – М., 1990.

Декарт Р. Соч.: в 2 т. – М., 1987.

Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М., 1971.

Дидро Д. Соч.: в 2 т. – М., 1986.

Кант И. Соч.: в 6 т. – Т. 3, 4. – М., 1964.

Кьеркегор С. Страх и трепет. – М., 1993.

Кьеркегор С. Или – или. – М., 1991.

Ламетри Ж. Соч. – М., 1983.

Лейбниц Г. В. Соч.: в 4 т. – Т. 1. – М., 1982.

Локк Дж. Избр. соч.: в 3 т. – М., 1984.

Макиавелли Н. Избр. соч. – М., 1982.

Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. // *Маркс К., Энгельс Ф*. Соч. – Т. 42.

Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // *Маркс К., Энгельс Ф*. Соч. – Т. 3.

Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии // *Маркс К., Энгельс Ф*. Соч. – Т. 4.

Мир философии: в 2 т. – М., 1990.

Монтень М. Опыты: в 3 кн. – М., 1991.

Николай Кузанский. Соч.: в 2 т. – М., 1979–1980.

Ницше Ф. Воля к власти. – М., 1994.

Ницше Ф. Соч.: в 2 т. – М., 1990.

Паскаль Б. Мысли. – М., 1994.

Платон. Соч.: в 3 т. – М., 1969.

Руссо Ж.-Ж. Трактаты. – М., 1969.

Спиноза Б. Избр. произв.: в 2 т. – М., 1957.

Фейербах Л. Избр. произв.: в 2 т. – М., 1955.

Фихте И.-Г. Соч.: в 2 т. – М., 1995.

Фома Аквинский. Сумма теологии. – М., 2006.
Шеллинг Ф. Философия искусства. – М., 1966.
Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. – М., 1992.
Экхарт М. Духовные проповеди рассуждения. – М., 1991.
Юм Д. Соч.: в 2 т. – М., 1965.

Вопросы для повторения

1. Какие предпосылки возникновения древнегреческой философии вы можете назвать?
2. Какая проблема стояла в центре философии досократиков?
3. Как понимал Демокрит процесс познания?
4. В чем суть первого антропологического поворота в философии?
5. Чем позиция Сократа отличалась от взглядов софистов?
6. Какое место в учении Платона занимает мировая душа?
7. Какие формы государственного правления выделяет Аристотель?
8. Что такое человеческое счастье с точки зрения философии эпикуреизма?
9. Каковы основные принципы средневековой христианской философии?
10. Что такое «теодицея»?
11. Каковы основные особенности Града Божия в христианской утопии Августина Блаженного?
12. В чем заключаются различия реализма и номинализма?
13. Что означает «двойственность истины» в учении Фомы Аквинского?
14. Что такое «апофатическая теология»?
15. Как философия Возрождения относится к античной философской традиции и к схоластике?
16. Какое место пантеизм занимает в философской концепции Возрождения?
17. Как вы понимаете выражение «гуманистический индивидуализм»?
18. Каково место искусства в социально-философской доктрине Ренессанса?
19. Каковы взгляды Н. Макиавелли на предназначение государя?
20. Какие философские проблемы являются центральными для мыслителей Нового времени?
21. Какое место занимает концепция универсального сомнения в теории Р. Декарта?
22. Каковы особенности взаимоотношений человека, Бога и мира в философии Б. Спинозы?

23. Что понимал Дж. Локк под понятиями «первичные качества» и «вторичные качества»?
24. В чем сущность теории «разумного эгоизма»?
25. Основные принципы философии Просвещения и ее место в мировой философии
26. В чем отличие взглядов Ж.-Ж. Руссо на религию по сравнению с идеями других просветителей?
27. Назовите основные черты немецкой классической философии.
28. Почему теорию И. Канта называют «коперниканским переворотом» в философии?
29. Как понимал И. Кант соотношение феномена и ноумена?
30. Что такое «категорический императив»?
31. В чем смысл кантовских антиномий?
32. Каково влияние философии И. Канта на развитие философской мысли?
33. Каково соотношение свободы и исторической необходимости в философии истории Гегеля?
34. Какие этапы проходит абсолютная идея Гегеля в своем развитии?
35. Какое место в философии Гегеля занимает проблема противоречия?
36. Почему проблему «смерти искусства» связывают с гегелевской философией?
37. Чем Л. Фейербах предлагает заменить традиционную религию?
38. Как К. Маркс решает проблему отчуждения?
39. Реализован ли полностью творческий потенциал марксистской философии?
40. На какие направления современной философии оказала влияние марксистская философия?
41. Каков смысл понятий «воля» и «представление» в учении А. Шопенгауэра?
42. Какое место, с точки зрения А. Шопенгауэра, занимает искусство в преображении человека и мира?
43. Каков смысл индивидуального существования в философии С. Кьеркегора?
44. Какие типы личности выделяет С. Кьеркегор и в чем их особенности?
45. «Рыцарь веры» в творчестве С. Кьеркегора – это метафора или символ философской проблемы?
46. Какое место занимает идея «вечного возвращения» в творчестве Ф. Ницше?
47. Сравните понятия «воля к жизни» и «воля к власти». Кто ввел эти понятия?
48. Какое значение имеет философия Ф. Ницше для последующего развития философской мысли?

III ПРОБЛЕМЫ ОНТОЛОГИИ

1. БЫТИЕ, СУБСТАНЦИЯ, РЕАЛЬНОСТЬ

Учение о бытии, *онтология*, всегда было самым важным, фундаментальным разделом философского знания. На первый взгляд, в настоящее время наблюдается настоящий ренессанс онтологии: «онтологической» стали называть всю проблематику, связанную с человеком, говорят об онтологии познания, онтологии истории, онтологии культуры. Однако не совсем ясно, почему данная, весьма обширная проблематика стала называться онтологической. С не меньшим успехом ее можно назвать гносеологической, аксиологической, антропологической и т. п. Очевидно, что причиной такого «онтологического бума» является употребление данной категории с каким-то новым, до конца не ясным смыслом такими авторитетными философами, как М. Хайдеггер, Н. Гартман, Г. Марсель Э. Гуссерль и др., а также соблазнительная легкость, с какой под данную категорию можно подвести все, чем человечество овладело на протяжении его истории: от примитивного каменного орудия до способов человеческого мышления.

Однако попытки раскрыть специфическое содержание этой категории сталкиваются со значительными трудностями; оно слишком широко и неопределенно. На этом основании некоторые мыслители полагали, что категория бытия – это «пустая» абстракция. Гегель писал: «Для мысли не может быть ничего более малозначащего по своему содержанию, чем бытие»[1]. Ф. Энгельс, полемизируя с немецким философом Е. Дюрингом, также считал, что категория бытия мало чем может помочь в объяснении единства мира, выявлении направленности его развития.

Как же согласуются призывы крупнейших философов реабилитировать бытие, вернуть категории бытия его подлинное значение с пристальным вниманием к внутреннему миру человека, познанию структур его познавательной активности?

Содержание философской категории бытия отлично от его обыденного понимания. Бытие повседневного обихода – это все, то, что существует: отдельные вещи, процессы, люди, идеи, слова. Философу же важно выяснить, что такое «быть» само по себе? Отличается ли существование слов от существования идей, а существование идей – от существования вещей? Как объяснить существование отдельных вещей – «из них самих», или же искать основу их существования в чем-то еще – в первоначале, Боге, мировой воле? Категория бытия, в силу ее предельной широты, не поддается анализу «сама по себе», она встраивается в два смысловых ряда: «бытие и субстанция» и «бытие и реальность».

[1] *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. – М., 1974. – С. 175.

Традиционная ошибка философа, подкрепленная самой историко-культурной логикой эволюции философии – это отождествление категорий бытия и субстанции. Если же интерес к категории субстанции угасает, наивные натурфилософские иллюзии развеиваются, то на долю категории бытия практически «ничего не остается», бытие оказывается банальной характеристикой мира, лишенной всякой содержательной наполненности.

Понятие *субстанции* имеет два смысловых оттенка. Первый – субстанция это то, что существует «само по себе», не зависит в своем существовании ни от Бога, ни от человека или природных процессов; это самоосновность, самообусловленность. Во втором смысле субстанция – это первооснова, она тем или иным образом определяет существование мира во всем его разнообразии. При всей близости смысловых оттенков, заключающихся в понятии «субстанция», они не тождественны друг другу. Если второе понимание субстанции и предполагает ее независимость, автономность, то понимание субстанции как самообусловленности, абсолютной независимости не предполагает ее существования как первопричины всего сущего. Только в первом случае субстанция выступает в качестве бытия.

Бытие не действует в качестве причины, не имеет пространственно-временных контуров. Бытие лишь демонстрирует незыблемость, прочность, абсолютность той основы мира, которая мы называем субстанцией. Содержание понятий «бытие» и «субстанция» соприкасаются. Содержание понятия субстанция более артикулировано, объяснительная функция понятия субстанции, в отличие от бытия – ясна. Понятие субстанции лишено трансцендентного оттенка, «субстанцией» обычно является то, что освоено или кажется освоенным. «Естественным образом» происходит подмена содержания одного понятия другим: говоря о бытии, философ чаще всего говорит о первооснове мира, о субстанции. Г. Марсель назвал эту человеческую особенность «онтологическим изъяном». Дальнейшая конкретизация ведет к тому, что философы начинают говорить о бытии как о чем-то вполне определенном – материальном или духовном первоначале.

Другая категория, с которой бытие вступает в сложные отношения – это категория *реальности*. Чтобы полнее уяснить смысл онтологической проблематики, следует обратиться к проблеме проведения различий между категориями бытия и реальности. В категории бытия фиксируется не абстрактно-всеобщее, но абсолютное измерение действительности: устойчивость, цельность, непрерывность и неограниченность, самодетерминированность. Одновременно, категория бытия обнаруживает свою ценностную нагружен-

ность, выступая как благо, как нормативно-ориентационная основа человеческой деятельности.

С помощью категории «реальность» актуализируются такие характеристики действительности как вещность, взаимообусловленность, конечность, ограниченность, фрагментарное единство. Реальность фиксирует мир относительного. Можно говорить о физической, социальной реальности, реальности мифа, искусства, виртуальной реальности. «Реальностей» может быть много, качество абсолютности (бытийности) реальности не присуще. Как гласит «теорема» известного западного социолога У. Томаса, вещи, события, будут реальными, если они реальны по своим функциям в нашей жизни.

Бытийный смысловой ряд невозможно раскрыть через систему признаков, абсолютное нельзя раскрыть через относительное: здесь нужны символы, художественные образы, аллюзии. Бытие не сливается с реальностью. Оно запредельно ей, составляя лишь некий недоступный познанию «шум бытия». Находящиеся в орбите сферы реальности понятия «индивид», «вещь», тело» используются как в философском дискурсе, так и в обыденном и научном познании.

Логика взаимодействия этих категорий – это логика отождествления. Бытие, вбирая в себя категорию реальности, приобретает качество множественности. Реальность, увековечивая свою условность, необязательность, временность, фрагментарность, с помощью бытийно-категориального ряда мифологизируется, фетишизируется, идеологизируется.

Использование категориальной пары «бытие-субстанция» придает уверенность познающему субъекту, одновременно увековечивая единообразие познавательных способностей человека, его право на создание «единой картины мира».

«Бытие-реальность» выявляет значимость моментов абсолютной устойчивости, безусловной ценности для человека. По словам П. Флоренского, бытие – это всегда «твердыня бытия», моменты абсолютного, несокрушимого, цельного, которые пронизывают столь хрупкую, мимолетную, раздробленную человеческую жизнь. Бытие, сближаясь с реальностью, придает ей качество подлинности. «Онтологический изъян», чьи проявления преследуют историю взаимоотношений бытия и субстанции, во взаимоотношениях бытия и реальности проявляется чаще всего в персонификации бытия, а не в вещно-предметной форме.

Данная бинарная классификация позволяет прояснить вопрос, который долгое время со времен М. Хайдеггера, смущает философские умы: о каком бытии идет речь? О бытии вообще или о каком-то особом человече-

ском бытии, об онтологии человека? Неявное постулирования двух видов бытия есть результат смешения двух проблем – соотношения бытия и субстанции и бытия и реальности. Есть лишь одно бытие как момент абсолютной целостности Я, непрерывности, устойчивости, вечности в любом процессе, в любой вещи. Для человека бытие приобретает особую, жизненную ценность.

Категория жизни заключает в себе все коллизии взаимоотношения бытия и реальности. Коллизии эти часто принимают оттенок драматизма. Основная жизненная задача человека – это осуществление невозможного, «продолжать быть человеком, не умирать». М. де Унамуно писал: «наше страстное желание не умирать и есть наша действительная сущность»[1]. В художественной литературе это стремление человека приобретает самые причудливые формы. В романе Р. Шекли «Координаты чудес» стремление героя к миру подлинному, бытийному, и, одновременно, безнадежность этого стремления выражается в убегании от зверя. В христианстве бытие и реальность представлены как столкновение рая и ада.

Задолго до того, как человеческая мысль о бытии претерпела подобную трансформацию, греческим философом Парменидом была сделана попытка осмыслить проблему бытия в ее «первозданности» и чистоте. Именно к идеям Парменида обращается философская мысль о бытии в XX столетии. Парменид считает, что при определении бытия не может быть места недоговоренности, текучести, многосмысленности: нельзя сказать, что-то существует и одновременно не существует. Нельзя быть «немножко живым» или «немножко мертвым». Подвижная и безответственная человеческая мысль должна замереть при прикосновении к проблеме бытия. Бытие, существование не возникает и не имеет конца, ибо иначе надо сказать, что в какой-то миг сущее не существует. Следовательно, бытие вечно – безначально и неуничтожимо. Бытие едино и неделимо, ибо в противном случае надо признать дополнительную причину дробления бытия на части как предшествующую сущему. Бытие неподвижно, поскольку движение предполагает начало и конец, изменение, небытие. Такое неподвижное, вечное, «сплошное» бытие находится вне пространства и времени, ибо иначе придется признать, что пространство и время имеют бытие до всякого бытия. Такое единое и неподвижное бытие не может воздействовать на наши чувства, ибо они постигают только разделимое, множественное. В бытии сливаются материальное, вещественное и бестелесное, духовное; бытие ведет абсолютно автономное существование, оно субстанционально (если под субстанцией понимать независимость от иного). Парменид

[1] *Унамуно М. де.* О трагическом чувстве жизни. – М., 1996. – С. 30.

претит представление о бесконечности бытия как постоянном развертывании все новых и новых форм, свойств. Бытие как абсолютная устойчивость должно быть завершенным, определенным, замкнутым в себе, ни в чем не нуждающимся. Поэтому он вводит сравнение бытия с шаром как символом абсолютной замкнутости, завершенности, совершенства. Для Парменида «быть» означает «быть всегда», это выражение абсолютной устойчивости, прочности, отделенной от видимого мира и вынесенной за его пределы, это неопределенная, «чистая» определенность, отделенная от определенных вещей. Соответственно, познать такое бытие можно только непосредственно, с помощью интеллектуальной интуиции, но не посредством изучения мира конкретных вещей. Такое бытие тождественно понятию субстанции как того, что существует «само по себе». Оно не порождает мир с его множественностью, изменчивостью, становлением и разрушением, оно не соединимо с понятием субстанции во втором смысле – как с порождающим началом, первоосновой.

Другие греческие философы пытались объединить, как это делает Гераклит, понятие бытия с понятием субстанции как первоосновы мира и вывести из так понимаемого бытия все многообразие вещей, отношений. Но в этом случае понятие бытия теряет свою специфику. Оно перестает выражать качества устойчивости, прочности, неизменности, оно, по существу, подменяется понятием становления, которое по отношению к бытию имеет противоположные характеристики. Становление – это небытие, ничто. Из неизменности нельзя вывести подвижность, текучесть, из вечного не следует возникновение временного. Следовательно, полное отождествление бытия и субстанции невозможно; эти понятия пересекаются, они отражают различные аспекты жизни человека в мире. С помощью категории бытия человек осмысливает вечное, неизменное, самотождественное. Категория бытия помогает оценить свои собственные, человеческие возможности, «меру своего присутствия» в мире, границы своего собственного существования, свои стремления и надежды. Категория субстанции помогает человеку «обжиться» в окружающем мире, установить исходные принципы структурной организации мира, связи единого и многого, генезис всего существующего. Противоречия и трудности, возникающие в связи с попытками отождествления этих двух понятий, стали заметны уже в древности.

Софисты, последователи гераклитовой концепции Огня как вечного становления, лежащего в основе мира, фактически ввели «Ничто» в качестве первоосновы, субстанциальной характеристики мира. Они лишили субстанциальную основу мира качества бытия, абсолютной точки отсчета

для оценки человеком себя. Человек становится мерой всех вещей, ибо небытие непостижимо с помощью ума. Человеческий ум не способен проследить постоянные изменения в мире как следствия движения первоначала, он может лишь констатировать внутреннее сходство, «родство» мира и мира невидимого.

В концепции Платона осуществлена попытка использовать сходство и различие понятий «бытие» и «субстанция». Платон видит недостаточность понятия для решения тех вопросов, которые неизбежно встают перед философом. Прежде всего, «бытие» не помогает понять, как возможно истинное познание: «выходит, что если существующее неподвижно, то никто нигде ничего не мог бы осмыслить»[1]. Чтобы избежать пагубного для человека вывода, Платон придает качество бытия и неподвижному царству идей, и «иному». В данном случае он сближает бытие с субстанцией как первоначалом. Субстанцией начинает выступать царство идей и материя как возможность иного. Они порождают видимый мир, к познанию их стремится разум человека. «Чистое» бытие же все дальше отодвигается от взоров человека, оно становится для него непостижимым. Оно как бы присутствует постоянно на периферии человеческого познания, оставаясь непознаваемым, это особое «сверхбытие», Единое, которое ведет абсолютно автономное существование. Это «сверхбытие» сближается с субстанцией не как первоначалом, но с субстанцией как символом автономного, самодостаточного существования. Так начинает формироваться идея о разных формах бытия или формах причастности Сверхбытию. Это непознаваемое Сверхбытие приобретает ценностную окраску, это то абсолютное Благо, без осознания самого существования которого стала бы бесцельной человеческая жизнь. Идея субстанции как первоначала, связанная с идеей Сверхбытия отношением причастности, решает другую задачу: открывает человеку путь к познанию мира в его единстве и многообразии.

В Средние века категория бытия и категория субстанции были фактически слиты воедино в персонифицированном образе Бога: Бог – абсолютное Благо и Бог-творец. Но в сотворенном Богом мире бытие и субстанция «расходятся». Все сотворенное лишь «причастно бытию», но не есть само бытие. Бог дает вещам право на жизнь, на существование, но «быть» и, например, «быть белым» – не одно и то же. Все сотворенное является благим («бытийным») по своей причастности Богу – высшему Благу, но множество приобретенных качеств – акциденций (от лат. accidentia – случай; несущественное свойство предмета), таких, например, как бе-

[1] *Платон*. Сочинения: в 3 т. – М., 1970. – Т. 2. – С. 369.

лизна или справедливость, – не есть порождение Бога как первоначала мира[1]. Другими словами, все сотворенное Богом несет в себе некую возможность автономного существования, которая находит высшее выражение в свободной воле человека. Человек причастен бытию. Все человеческие эмоции – надежда, страх, радость – рассматриваются как формы переживания причастности бытию.

Человек способен и к самостоятельным поступкам, он обречен выбирать между бытием и небытием, добром и злом; он в известном смысле приобретает качества субстанции как того, что существует «само себе». Это, конечно, несколько огрубленное представление, но тенденция к абсолютизации человеческой субъективности, к отрыву идеи бытия от идеи субстанции имеет предпосылки в средневековой философии. Даже «естественная теология» Фомы Аквинского, его пять способов доказательства существования Бога как бы идут «от человека», от его потребностей и желаний: от потребности жить в мире, похожем на человеческое жилище, имеющем основание, крышу, стены, где беспорядок обязательно уступает место порядку, где все стоит на своих местах и расположено сообразно ритму человеческой жизни. Для Фомы Аквинского человеческие потребности выдвигаются на первый план чисто психологически, по причине ограниченности самого человека; онтологически же первична Божья Воля. Однако постепенно человеческая субъективность становится первичной и в онтологическом плане. «Акциденция» как несущественное свойство вещи становится «субстанцией», существенной характеристикой человека как самодостаточного существа.

Особенно ярко трансформация статуса человеческого существования прослеживается в номиналистических течениях средневековой философии XIV века, отрицающих самостоятельное бытие общего. Номинализм рассматривает Бога как Абсолютную Волю, для которой нет ничего невозможного. Бог сначала творит вещь, а лишь затем осмысливает сотворенное в форме идей. Его Воля не знает границ, поэтому разделять, что в вещи причастно Бытию, а что – лишь акциденция, продукт собственного автономного существования, – невозможно. В мире нет строгой иерархии, ибо само сотворение мира не осуществляется со строгой последовательностью ремесленника. Отсюда вытекает и невозможность не только прямого проникновения в «божественный план» творения мира, его просто нет, но оказывается бесцельным стремление ума прозреть в «тварном мире» следы блага, гармонии, единства. Ценностный аспект бытия отрывается от идеи субстанции. Бог неограниченностью Своей Воли может

[1] См.: *Боэций*. «Утешение философией» и другие трактаты. – М., 1990. – С. 164.

породить в душе человека любое представление. Человек начинает замыкаться в себе, своем внутреннем мире, ибо ему непосредственно дан только собственный мыслительный процесс. Единство категорий бытия и субстанции, позволяющее говорить о единстве ценностно-смысловых ориентаций человека и его познавательной деятельности, оказывается хрупким и неустойчивым.

Тем самым подвергается сомнению право на существование такого традиционного раздела философии, как метафизика. Метафизика – это не просто учение о первоначалах бытия, метафизика не тождественна онтологии. Метафизика – это учение об умопостигаемом бытии («интеллигибельном»), о возможностях проникновения человеческого разума в фундаментальные свойства бытия. Метафизика основана на единстве категорий бытия и субстанции. Разрушение этого единства открыло путь возникновению самых различных концепций бытия, критике как онтологизма, так и субстанциализма.

В Новое время со страниц философских трактатов не исчезают понятия Бога, субстанции. Вместе с тем вопросом, стоящим в центре философских исследований, становится вопрос о методах истинного познания. Р. Декарт открыто говорит о понятиях Бога, субстанции как необходимых для обоснования чисто человеческой познавательной деятельности. Он говорит не о тайне Божественного бытия, а лишь о необходимости идеи Бога, идеи субстанции для создания эффективного универсального метода познания. Понятие субстанции становится своего рода «философской фикцией», сконструированным понятием, лишенным глубины, ценностного, «бытийного» фона. Понятие субстанции отделяется от понятия бытия, оно выражает лишь человеческую познавательную потребность, встраивается в логику познания, в нем отсутствует указание на то непознаваемое, трансцендентное, которое может стать непреодолимым препятствием для «человека познающего», но совершенно необходимо «человеку живущему», человеку, стремящемуся «быть». Для философов, ориентированных на опытное знание (Ф. Бэкон, Дж. Локк, Д. Юм и др.), практически нет нужды в использовании понятия субстанции вообще, это та ненужная «подпорка», без которой знание, опирающееся только на опыт, вполне может обойтись.

В философии И. Канта идеи Бога, субстанции приобретают открыто регулятивный характер. Кант признает ту область трансцендентного, непознаваемого, которая составляет горизонт нашего познания. Однако предмет его размышлений – не формы приближения к трансцендентному, а формы освоения мира явлений. Освоение трансцендентного с помощью понятия

субстанции – иллюзорная форма познавательной активности. Отделение Кантом понятия бытия от понятия субстанции ведет к полному разделению сфер познавательной активности человека, и ценностно-ориентационной, «практической» (нравственной).

Гегель отказывается замыкать человека в формах его субъективной деятельности. Он строит целостную метафизическую систему – учение об умопостигаемом первоначале мира и структуре порождаемого им многообразия, опираясь на принцип тождества мышления и бытия. Однако разрыв между субстанцией и бытием не становится меньше. Понятие бытия для Гегеля не просто бессодержательно и неопределенно. Оно выражает «статичный» аспект мироздания, с его помощью невозможно объяснить процесс возникновения всего многообразия существующего. Невозможно раскрыть движение познания и смысл истории. Гегель ставит грандиозную задачу воспроизведения всей логики мирового процесса, поэтому для него бытие – это лишь момент некоей устойчивости, самотождественности в непрерывном потоке становления, бытие и небытие – лишь аспекты абсолютного движения становления субстанции – Абсолютной идеи. Абсолютная идея, в своем развитии порождающая мир, природу, человека, историю, обнаруживает свое тождество с человеческим познанием, что делает «абсолютно прозрачным» для человека его прошлое, настоящее и будущее. Бытие как Сверхбытие, Бог, которому, по средневековой традиции, человек лишь причастен, в гегелевской концепции отсутствует. В своем творческом порыве абсолютная идея разрушает все перегородки между человеком и миром. Бог не трансцендентен (запределен) миру, но имманентен миру (имманентный – от лат. immanens – пребывающий в чем-то; внутренне присущее предмету свойство). Человек есть необходимый момент развертывания Абсолютной идеи, Бога, Бог – причина и внутренний закон существования человека.

Человек у Гегеля кажется всемогущим, он высший этап развертывания Абсолютной идеи, но он настолько поглощен драмами мирового духа, что его собственное, ограниченное в пространстве и времени существование оказывается чем-то неважным, неинтересным для философии. Человека как особого рода бытия, как единичности не существует, он – рупор мирового духа. Философия как «жизненный разум», помогающий человеку решать смысложизненные проблемы, подменяется метафизикой бесконечного.

Философия Гегеля обнажает «человеческий» смысл категории бытия. Обращение к бытию как абсолютной устойчивости, запредельной миру конечного, неустойчивого, необходимо именно конечному человеческому

существованию. Когда же индивидуальное человеческое существование исчезает из сферы интересов философа, исчезает и категория бытия. Метафизика, в которой субстанция рассматривается вне сложных отношений к бытию, это метафизика человеческого небытия.

2. МАТЕРИЯ КАК СУБСТАНЦИЯ

Развернутое определение материи в различных философских системах давалось далеко не всегда, но если речь шла об основах мироздания, о его фундаменте, о единой субстанции, лежащей в основе видимого многообразия вещей, родственной вещному миру и порождающей этот мир, – то в центре внимания философа стояла материя. Какими особенностями должна обладать материя, чтобы быть субстанцией? Материя должна вести «независимое» существование, быть «причиной самой себя»; материя должна объяснить существование мира – вещей, человека, общества, природы, явлений культуры; материя должна ответить на вопрос о причинах изменений, происходящих в мире (возникновение, исчезновение, трансформация в процессе взаимодействия); материя обязана решить вопрос о единстве всего существующего, о возможности познания этого существующего; наконец, чтобы решить все эти проблемы, материя должна быть сама как-то связана с этим миром, должна быть «родственна» ему.

В античной философии поиски такой субстанции осуществлялись в рамках так называемого натурфилософского подхода. Для него характерно непризнание каких-либо существенных различий между философским и специально-научным исследованием природы. Натурфилософский подход – продукт определенной исторической эпохи и вечный «соблазн» для мыслителя любой эпохи. При отсутствии развитой системы специальных наук (в древности получили развитие лишь астрономия, некоторые разделы математики; шло накопление эмпирических знаний в области физики, анатомии, ботаники, географии) философия брала на себя часть функций еще не сформировавшегося частного знания, становилась «теорией природы». Такая натурфилософия была стимулом развития теоретического мышления. Она стремилась не возвыситься над наукой, а возвысить, рационально очистить исторически ограниченный опыт человека, извлечь из него то богатство связей, потенций, которое оставалось скрытым для наблюдателя, погруженного в «единичность» опыта. Натурфилософия при решении проблемы субстанции воспроизводила схему специально-научного мышления, ставила задачу выявления единого закона, «управляющего» эмпирически

удостоверенным многообразием каждого фрагмента бытия; при этом менялся только уровень обобщения. По этой же причине материя изначально сближалась с веществом (вещество – элемент физической реальности, наделенный, в отличие от поля, массой покоя. В науке обычно выделяют четыре состояния вещества: жидкость, газ, твердое тело, плазма). Однако под давлением логики понятия субстанции и серии вопросов, возникающих при сближении понятия материи с субстанцией, понятие материи претерпело значительную трансформацию.

Известно, что Фалес считал первоосновой воду, Анаксимен – воздух, Анаксимандр – апейрон (неопределенное, но единичное вещество), Гераклит – огонь, Демокрит – единые неделимые частицы и т. п. При всей кажущейся их наивности, подобные взгляды в модернизированной форме просуществовали вплоть до XIX–XX веков. Так, взгляды Фалеса в XVII веке развивал Р. Бойль, а в XIX веке – Л. Н. Мечников, автор «океанической концепции». А. Лавуазье в XVIII веке вслед за Анаксименом называл субстанцией воздух (кислород), взгляды Анаксимандра нашли свое развитие в натурфилософском истолковании единой теории поля.

Однако первые натурфилософы, сторонники субстанциальной концепции материи, столкнулись с рядом трудностей при отождествлении материи и вещества. Материя должна быть связана с миром вещей (это условие выполнено при сведении материи к веществу; оно само есть вещь), но одновременно – вести существование, независимое от вещей, иначе она не будет субстанцией. Чтобы разрешить эту проблему, первые философы внесли поправку, отделили «праогонь» от обычного огня, воду как субстанцию от воды в ее зримом проявлении. Такая субстанция становится невидимой для зрения, она только умопостигаема, не дана нам в восприятии. Наконец, каким образом такая материя-первовещество может объяснить все многообразие мира, постоянную изменчивость мира? Для ответа на этот вопрос древние «одушевили» материю и «оживили» ее, придав ей внутренний динамизм. Материя не просто первовещество, это еще и живое космическое существо. Оттенок гилозоизма (*гилозоизм* – термин, введенный в XVII веке для обозначения учения, признающего «жизнь» неотъемлемым свойством материи во всех ее проявлениях) в представлениях первых материалистов ставит под сомнение их принадлежность к «линии материализма». К тому же материя как источник порождения всего существующего вообще приобретает статус мифического существа. Поэтому «материя» первых материалистов – это, скорее, нерасчлененное субстанциальное единство, в котором соединяются свойства материи как «материала», из которого создано все окружающее, и материи как источника всех изменений в мире, структурности мира.

Часть философов решила эту проблему, вообще отказавшись от признания реально существующего многообразия вещей и тем самым от поиска основания их единства – субстанции (Парменид). В концепциях других философов исходное субстанциальное единство распадается. У Платона материя – это некий «универсальный материал», чистая возможность, вещественность без каких-то конкретных свойств. С ее помощью возникают отдельные вещи, а также «мировая душа», своеобразный энергетический принцип. Единое есть завершающий, синтезирующий момент этого сложного процесса миротворения. Аристотель оставил за материей лишь функцию быть материалом; источник движения, структурирования вещного мира для него заключается в форме, слитой с материей в отдельной вещи. Поскольку отдельная вещь имеет в себе в рамках уже созданного многообразия основу для собственного существования, она названа Аристотелем субстанцией (в смысле независимого существования, содержащего в себе свои собственные предпосылки). Философия с помощью Аристотеля освободилась от необходимости выводить существование каждой вещи из единого первоначала: дело философии – найти общий принцип этого порождения.

Трудности, связанные с пониманием вещественного характера материи-субстанции, особенно функция такой субстанции как источника возникновения существующего, привели представителей новоевропейской философии к определенной модернизации представлений о материи как субстанции. Для них материя – уже не конкретный вид вещества, но лишь свойства вещей, обладающие все теми же традиционными признаками субстанциональности: непроницаемостью, протяженностью, весом, перемещением, фигурностью и т. п. Субстратом, носителем этих свойств чаще выступают атомы. Декарт, стремясь быть последовательным, вообще снял проблему субстрата, отождествив материю с ее единственным свойством – протяженностью: «Природа материи... состоит не в том, что – вещь твердая, весомая, окрашенная или каким-либо иным способом возбуждающая наши чувства, но лишь в том, что она есть субстанция, протяженная в длину, ширину и глубину». Такое понимание субстанции сохранилось и в более позднее время: Д. И. Менделеев, например, таким субстанциальным свойством считал весомость.

Материя в представлении философов нового времени – это, прежде всего, неизменные свойства вещества в различных его проявлениях. Такая материя лишена «энергетического потенциала» цельного правещества древних, она ничем не движет, из нее ничего не может возникнуть, поскольку она лишена порождающей силы, это абстракция, отдельное от мира вещей

общее. Общее первично, фундаментально для вещного мира, это самое существенное его свойство в представлении новоевропейских философов. Общее лишено всех субъективных признаков, свойственных человеческому пониманию окружающего, это как бы граница, предел человеческого проникновения в окружающее. Свойства протяженности, весомости существуют объективно, независимо от нас, но они необходимы нам, нашей познающей способности. Без уверенности в том, что та пестрая изменчивость явлений, с которой мы имеем дело, имеет общие характеристики, открытые для нашего познания, человеку очень тяжело вступить на путь познавательной деятельности, невозможно выработать твердые правила познания. Таким образом, началась гносеологизация понятия субстанции. Субстанция начала утрачивать качества неподатливого для человеческой познавательной способности бытия. Данное понимание субстанции как бы позволяло носителю познающей способности сказать: как хорошо, что мир на самом деле такой, каким он должен был бы быть! Фундаментальные, субстанциональные свойства мира идеально прилажены к моим познавательным возможностям, мир открыт для меня, он – мой или будет таким в будущем.

Однако такой познавательный оптимизм не мог сгладить противоречия, возникшие в философской теории с пониманием материи как фундаментального свойства или совокупности свойств вещного мира. Прежде всего, требовала разрешения проблема генетической первичности материи по отношению к вещному миру: каким образом материальная субстанция породила окружающее многообразие. Поскольку у материи как общего свойства вещей отсутствует порождающая сила, то философ либо отказывается от решения этого вопроса, исключает его из числа философских, либо вынужден признать, что материя не удовлетворяет всем признакам субстанции. Так появляется идея двух субстанций – протяженной и мыслящей, идея субстанции сотворенной и несотворенной, идея третьей бесконечной субстанции (Декарт). Возрождаются в рационализированной форме идеи совмещения в одной субстанции свойства протяженности и мышления (Спиноза). Такая субстанция обладает бесконечной порождающей силой, однако уже не является материальной субстанцией, это возрожденное субстанциональное единство древних, принимающее у Спинозы более сложную форму пантеизма.

С большими трудностями сталкивается интерпретация материи при попытках объяснения человека, его возможностей. Хотя в материалистической философии XVII и особенно XVIII веков уже утвердилась идея первичности материи не только по отношению к вещному миру, но и к человеку, наделенному сознанием, сама специфика порождения сознания не раскры-

валась: человек с его познавательной способностью рассматривался либо как элемент природного мира, либо его сознание выводилось за пределы природного и объяснялось из иных предпосылок.

Наконец, данное понимание материи создало трудности и для объяснения человеческих познавательных возможностей. Для познающего субъекта та реальность, которую он познает, как бы «распалась» на две части, две самостоятельные половины, что не позволяло составить целостное представление о предмете. Цвет, вкус, запах – это «вторичные» качества, результат «искажения» сущности предмета нашими органами чувств. Размеры, конфигурация, вес – это «первичные», субстанциальные качества, в которых адекватно выражена сущность познаваемого предмета. Но «вторичные» качества никак не выводимы из «первичных», хотя отбросить их нельзя, ибо в своей практике человек вынужден на них ориентироваться. Это противоречие подрывает познавательный оптимизм философов материалистической ориентации, лишает теорию познания универсального и безотказного инструмента. Человеческие познавательные способности оказываются в рамках этой теории как бы расколоты на две самостоятельные формы, независимые друг от друга: чувственное (неистинное) и рациональное (истинное) познание. Признание приоритета рационального в рамках материалистически ориентированной теории познания неизбежно сближает материализм с учением о «врожденных идеях» Р. Декарта. Недаром субъективный идеалист Дж. Беркли критиковал своих современников-материалистов за «удвоение мира» в понятии материи как субстанции: за вещами, которые мы видим, с которыми действуем, стоит мир «чистых» геометрических форм, постигаемых разумом и не помогающих в чувственном освоении мира. Так не лучше ли, спрашивает Беркли, отсечь этот «второй план» вещей и считать, что он как бы не существует, а существующим для человека признать только то, что он может воспринять с помощью органов чувств. Так ограниченность понимания материи усиливала позиции философов субъективно-идеалистической ориентации.

С особой силой все слабости и противоречия представлений о материи как единой, неизменной первооснове мира выявились на рубеже XIX–XX веков. Тесная связь учения о материи с научными представлениями своего времени оказалась роковой для него. Развитие естествознания (электромагнитная теория, термодинамика, открытие поля, делимости атома, прерывности движения, непостоянства массы и т. п.) со всей очевидностью показало, что претензии философии на роль универсального познания, имеющего в своей основе теорию субстанции, не обоснованы. Те качества вещей, которые в XVII–XVIII веках рассматривались как субстан-

циальные (конфигурация, протяженность, весомость), на самом деле лежат на поверхности нашего освоения мира и ничего или почти ничего не могут нам дать для объяснения более сложных материальных закономерностей. Сама возможность нахождения какого-то «привилегированного» свойства материи или особого материального образования, способного выполнить функции субстанции, была поставлена под сомнение. Вместе с понятием материи был поставлен под сомнение и философский субстанциализм вообще. Понятие материи базировалось на натурфилософском представлении, в рамках которого философия решает те же задачи, что и специальное знание, но делает это с помощью более совершенных методов. Поиск неизменной первоосновы – это не философская проблема, как не является философской проблемой и прослеживание этапов и форм выведения из этой неизменной основы всего существующего, выяснение структурных характеристик мира. Именно разрушение привычных представлений о материи – этого последнего философского убежища категории субстанции – дало толчок к изменению понимания философией своих задач.

Однако понятие материи, в XX веке отошедшее на периферию философского знания, почти исчезнувшее с философского горизонта, долгое время определяло облик отечественной философии, эволюционизирующей в рамках философской парадигмы (парадигма – греч. – пример, образец; модель постановки проблем, образец исследования) марксизма. Понятие материи в марксизме как бы сконцентрировало в себе историко-философскую двойственность марксизма, его промежуточное положение в процессе перехода к новому, неклассическому типу философствования, к жизненно-ориентирующей философии, к новой онтологии. Материя для диалектического материализма – философской теории марксизма – полисемантическая категория, ее содержание имеет несколько смысловых пластов. Прежде всего, диалектический материализм доводит до своего логического завершения процесс гносеологизации понятия субстанции, лишает содержание понятия материи всякого налета натурфилософских притязаний. Этот смысл материи с предельной ясностью выразил В. И. Ленин в работе «Материализм и эмпириокритицизм».

Совершенно непозволительно, писал В. И. Ленин, смешивать учение о строении материи с гносеологической категорией, вопрос о новых свойствах новых видов материи – с вопросами теории познания, вопросами об источнике знания, о существовании объективной истины. И далее: «Материализм и идеализм отличаются тем или иным решением вопроса о соотношении познания и физического мира, а не решением вопроса о структуре этого физического мира». Понятие материи выполняло крайне важную

функцию и в философских теориях прошлого с явной идеалистической ориентацией. Материя была необходима Платону, материя встраивалась в пантеистические концепции. Ленин стремился навсегда связать судьбу понятия материи с философским материализмом. По его мнению, философское понятие материи обретает строгие контуры только в рамках материалистического решения основного вопроса философии. «Материя есть философская категория для обозначения объективной реальности, которая дана человеку в его ощущениях, которая копируется, фотографируется, отображается нашими ощущениями, существуя независимо от них»[1]. Материя в данном случае – это общее свойство вещей; Ленин продолжает традиции философского материализма XVII–XX веков. Но это такое предельно широкое свойство, что способно вместить «любую вещественность» в силу своей тривиальности. Единственное свойство материи – это свойство «быть объективной реальностью», существовать вне нашего сознания. Фактически в этом определении говорится лишь то, что материя есть субстанция. Правда, учитывается лишь первый смысловой оттенок понятия субстанции, под субстанцией понимается то, что она для своего существования не нуждается ни в чем, кроме себя. Каков философский и жизненно-ориентирующий смысл этого определения?

Философия марксизма – прежде всего, философия действия. Ленин, стоявший у истоков отечественной трансформации марксизма, был выразителем этой особенности марксизма в ее предельном выражении; философское «оружие» в его руках стало оружием социального прагматизма, инструментом политической борьбы. Ленин увидел в усилении гносеологического подхода к материи не столько возможности для развития естествознания, сколько дополнительный аргумент в идейной борьбе. Идеология всегда нуждается в аргументе «от реальности», в ссылке на непреложность природного закона. Получив доступ к «ядру» мира, его основе и освободив понятие субстанции от лишенных социального смысла физических свойств, идеолог всегда может сослаться не на непреложность факта, а на непреложность мирового порядка. «Пустота», тривиальность понимания материи оказывается в этом случае предпосылкой, «чисто возможностью» для заполнения идеологической интерпретацией.

Еще один аспект ленинского определения – «данность материи в ощущениях», доведенная до фотографизма, – усиливает идейную убедительность аргумента «от реальности», но одновременно создает дополнительные трудности. Чтобы сделать идеологическое использование понятия «материя» убедительным, мало признать существование объективной,

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 18. – С. 131.

независимой от человека реальности, надо еще обосновать возможность доступа к этой реальности. Только в этом случае идеолог может говорить от имени самой объективной реальности, существенные особенности которой он «уловил» с точностью фотографа и копииста. Для этого необходимо показать генетическую и структурно-функциональную связь материи и познавательной способности. Осуществить эту процедуру можно только на пути возвращения к натурфилософскому подходу к материи: материи как источнику познавательной способности, как к элементу мира наряду с сознанием. Освобожденное от отягощенности различными формами вещественности, понятие материи вновь «обрастает» специальными понятиями, вновь смело встраивается в научное знание.

Так складывается второй «семантический пласт» понимания материи в философии марксизма, противоречащий первому, но обреченный на совместное с ним сосуществование, – натурфилософский. Два аспекта понимания категории «субстанция» («вести независимое существование» и «быть первоосновой») в философии марксизма с предельной остротой обнажают ее внутреннюю противоречивость. «Данность» материи сознанию, сама возможность быть познанной уже в свернутом виде предполагает исследование детерминации сознания материей в генетическом аспекте. Ленин с присущей ему интуицией идеолога-практика уловил и этот оттенок. Противопоставление материи и сознания, писал он в той же работе, имеет значение только в рамках основного гносеологического вопроса, за его пределами эта противоположность относительна[1].

Проблемы генетического порождения материей-субстанцией всего существующего и, прежде всего, сознания, структурности мира и наличия структурно-функциональных связей между материей и уже возникшим в ее недрах сознанием – в марксизме обозначаются обобщенно как «проблема материального единства мира». Переход от понятий субстанции как чистой объективности к субстанции как активному, внутренне содержательному, самопорождающему началу осуществляется следующим образом. Необходимо различать понятия «материя» и «материальность». Материальность – это синоним независимости от сознания. Понятие же материи требует в неявном виде раскрыть совокупность ее атрибутов – неотъемлемых свойств (от лат. attribuo – придаю, наделяю). Атрибуты опосредствуют связь материи с вещами. Только раскрыв проявленность материи в ее атрибутах, можно понять, почему материя познаваема. Наличие общих закономерностей в мире, возможность построения единой картины мира определяются всеобщими свойствами материи, такими, как пространство, время, движение.

[1] См.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 18. – С. 151.

Материя, таким образом, раскрывает свое содержание через свои атрибуты, она является субстанцией по отношению к своим атрибутам. С их помощью мир обретает структурные характеристики, вся меняющаяся картина мира включается в понятие материи. Натурфилософский подход к материи «обслуживает» ее гносеологическое содержание.

Положение о воздействии материи на наши органы чувств требует введения таких характеристик материи, как движение, понимаемое в широком смысле (процесс познания, «отражения» – это уже взаимодействие как следствие движения, изменения); время (по времени предмет предшествует появлению его образа, то есть причинно-следственная связь требует введения временного фактора); пространство («внеположенность» предмета, наличие в нем определенных структурных различий есть необходимое условие познания). Наличие и взаимообусловленность этих трех атрибутов дают возможность выделить такое свойство материи, как отражение, а это, в свою очередь, является предпосылкой для выяснения генезиса сознания.

Как видим, логика рассмотрения структурных характеристик мира подчиняется человеческой субъективности, натурфилософия строит такую картину мира, какая необходима для объяснения перспектив человека, его познавательных возможностей. Однако натурфилософский подход к материи имеет и свою логику, отличную от логики гносеологизма. Постепенно набирая силу, он все дальше погружается в специально-научные проблемы, «связывается» грузом физического, биологического знания, «забывая» об исходной установке.

Пример тому – анализ атрибута материи – движения. Наличие движения, изменения – необходимое условие познания мира, начиная с возможности элементарного акта ощущения кончая вопросом о возможности познания мира как сложной иерархии различных материальных систем. Простое признание движения в качестве атрибутивной характеристики материи – еще недостаточное условие для выяснения возможностей ее познания. Движение должно быть конкретизировано, в содержание этого понятия вводится понятие покоя как момента движения. Пока натурфилософия движется в направлении, заданном ей гносеологией. Традиция выведения непознаваемости мира из его динамичности уходит своими корнями в глубокую древность (философия софистов): человек не может набросить сетку законов, теорий, которые выражают повторяемость и устойчивость в мире, на изменяющийся, неустойчивый, неповторимый в своей изменчивости мир. Но и признание, что мир неподвижен, не способствует оптимизму в теории познания. Неподвижный,

покоящийся мир лишен каких-либо различий, контрастов, необходимых для человеческого восприятия, поэтому он также непознаваем (элейская школа). Следовательно, разрыв движения и покоя приводил к признанию непознаваемости мира, независимо от того, какой стороне этой антитезы отдавалось предпочтение. Движение только тогда может стать реальной основой познания мира, когда момент покоя будет признан его неотъемлемой стороной. Покой – это момент устойчивости некоторых сторон движения, это наличие общих законов движения, его этапности, структурированности.

Эта длинная цепь умозрений была необходима материалистической философии для одной цели. Взаимодействие движения и покоя предполагает структурированность материи, а значит, и возможность познания мира человеком, а также возможность определения места человека в структуре мироздания. Учение о формах движения материи – чисто натурфилософская конструкция – кладет предел гносеологическому пониманию материи. В этом учении речь уже идет не о законах познания мира, но о самом мире, взятом сам по себе, «за вычетом человека». Человек возникает на определенном этапе эволюции материи и является результатом действия материальных законов.

Известно, что заслуга в создании учения принадлежит Ф. Энгельсу. Но в 1873 году, когда Энгельс начал работать над «Диалектикой природы», где излагал свои идеи, такое учение уже существовало. Автором его был О. Конт, философ, ориентированный на позитивное, специальное знание. Конт считал, что между различными «сферами природы» существуют достаточно жесткие барьеры. Взаимодействие между ними сводится лишь к «координации» различных видов закономерностей. Энгельс основное внимание уделил связи, переходам между механической, химической, физической, биологической и социальной формами движения материи. В центре его внимания связь генетическая, поэтому речь в его концепции шла уже не о координации, а о субординации взаимоотношений между различными формами. Энгельс выдвинул ряд общих положений, принципов взаимодействия: одно материальное тело может одновременно совершать много движений; одна и та же форма может быть связана с различными материальными носителями; есть главная и побочные формы движения (в смысле превзойденности их в ходе развития); между формами наличествуют связи генетического порождения (возникшие формы включают в себя низшие как структурный элемент). Уже в этих общих принципах трудно найти малейший оттенок той гносеологизации материи, которая была характерна для ленинского ее понимания; перед нами скорее набросок проявления общенаучного системного подхода.

Помимо выявления этих общих принципов, Энгельс сделал ряд вполне конкретных предположений, высказал догадки о необходимости нахождения связей между химической и биологической формами движения, выдвинул трудовую теорию антропогенеза, каждому виду движения соотнес свой материальный носитель (массу, молекулу, атом, белок, человека).

Постепенная замена абстрактного понятия материи ее атрибутами и интерпретация этих атрибутов в духе достижений современного Энгельсу естествознания привела к растворению философии в «мировой схематике» с той лишь поправкой, что марксизм сохранил чуткость к изменениям, происходящим в науке, и постоянно корректирует общую схему последними научными достижениями. В результате последние варианты классификации форм движения материи (Б. М. Кедров) далеко отошли от первоначального варианта. Формы движения получили классификацию общих и частных форм. К общим формам отнесены квантово-механическая, макромеханическая, термодинамическая, кибернетическая формы. К частным – субатомно-физическая, химическая, молекулярно-физическая, биологическая и такая сложная форма, как «общество-мышление». Выделена геологическая форма. В качестве носителей форм движения появились микрочастицы, микротела, статические совокупности, самоуправляющиеся системы.

Подобные исследования определяются уже не потребностями теории познания, но обретают собственную инерциальную логику, зависящую от развития всего комплекса специальных наук. Такая философия, укорененная (практически растворенная) в естествознании, вряд ли подтвердит материалистическое положение о порождении сознания материей. Современная эволюционная теория, антропология, биология, анатомия и физиология, этология и множество других отраслей знания позволят натурфилософии сделать вывод об эволюционном пути возникновения человека как биологического вида, позволят выяснить формы обратного воздействия человека и общества на природу, позволят даже говорить о психофизиологических аналогах познавательной деятельности, о формировании умственных действий. Однако грань между материальным и идеальным, сам механизм перехода от взора натурфилософа, оснащенного арсеналом специальных сведений, фатальным образом закрыт. Натурфилософия не может выполнить задание «гносеологического» материализма – раскрыть тайну рождения человеческого духа из материи. Так опускается завеса на мир, казавшийся прозрачным, видным насквозь философскому разуму. За ним встает образ Бытия, неподвластного человеку, залога его бессилия и величия.

Возрождение и тщательная проработка в марксизме двух традиционных подходов к материи – натурфилософского и гносеологического – при-

вела к их взаимоуничтожению. Материалистическая версия субстанциализма, два ее варианта, представленные в марксизме как две стороны единой концепции материи, позволили рельефнее увидеть внутреннюю противоречивость субстанциализма в целом.

Однако в диалектико-материалистической интерпретации материи присутствует и третий смысловой пласт, позволяющий говорить о материи как о своеобразном псевдониме бытия. Принцип абсолютного сходства, тождественности материального и идеального, законов материи и законов мышления выступает в этой версии материализма в форме деятельностного подхода. Деятельность не выявляет аналогии двух миров, она полностью сплавляет их горизонты (Э. В. Ильенков). В формах человеческой деятельности «человеческая мера» и «мера вещи» неразделимы[1]. Такой же «деятельностью» по отношению к самому себе является и сам человек, разделить в нем «телесность» и «духовность» – пустая задача. Все его телесные проявления одухотворены. «Знаки материи» в виде установок, желаний, неосознанного пронизывают его духовную жизнь. «Деятельность» – это не торжество субъективизма, не знающего границ. Понятие деятельности выражает состояние постоянного преодоления, ощущения неподатливости бытия. Формы деятельности – это формы преодоления собственной конечности в процессе движения к бесконечному. Этот мотив, негромко звучащий в марксистской мысли, стал ведущим в других направлениях современной философии.

3. ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ В ФИЛОСОФИИ XX ВЕКА

«Онтологический поворот» в философии XX века, обращение к почти забытой категории бытия был неразрывно связан (каким бы странным это ни показалось тому, кто привык под онтологией понимать решение проблемы «начал и причин») с потребностью «помыслить человека» в его обособленности, конечности, временности. Как гегелевское отождествление человека с мышлением, так и марксистское рассмотрение человека как продукта и функции материи не давали достаточного основания для ответа на вопрос «как возможен человек?» Можно ли отделить человеческое существование от логики мировой истории, от культуры, от природной необходимости? Весь период новой и новейшей истории в философии был ознаменован развертыванием идеи человека как автономного и деятельного субъекта. Все окружающее рассматривалось как поле че-

[1] См.: *Маркс. К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. – М., 1956. – С. 566.

ловеческой активности. «Гуманизм», вера в безграничность человеческих возможностей невольно создавали образ человека как принципа самодвижения, самоорганизации, втягивающего в эту свою работу по непрерывному творческому пересозданию мира все окружающее его. Экспансия человеческой субъективности, направленной вовне, на объект, выражалась в революционном активизме, многочисленных утопических проектах, различных формах господства в природной сфере, в «технологизме» современного общества.

Человек в этом случае становится исходным пунктом переустройства мира, субстанцией, которая находит опору лишь в себе самой. Идея абсолюта, природной и социальной необходимости, которая всегда присутствовала на периферии человеческого сознания, превратилась в форму дополнительного обоснования человеческой объективности. «Бытие», отделенное от человеческого существования и никак с ним не соприкасающееся, не участвующее в человеческой жизни, превратилось в «фигуру идеологии».

«Онтологический поворот», осуществляемый в различных формах философами различной направленности, наметился уже в философии С. Кьеркегора. Новый образ онтологии складывается в работах Э. Гуссерля, М. Шелера, Н. Гартмана, М. Мерло-Понти, М. Хайдеггера, М. Фуко, Х.-Г. Гадамера и др. В русле нового подхода к онтологии развивали свои идеи такие отечественные мыслители, как Вл. Соловьев, Н. Лосский, А. Лосев, М. Мамардашвили.

К онтологическим проблемам в XIX–XX веках обращается философская мысль, уже избавившаяся от многих метафизических иллюзий, прошедшая искус кантовской диалектики. Поэтому немногочисленные попытки рассмотрения бытия как субстанции, как исходного объяснительного и творящего принципа мира были обречены на неудачу. Новая онтология – это и не онтология человеческой субъективности, как часто можно прочитать в нашей критической философской литературе.

Человек в концепциях новой онтологии – это не абсолютно «чистое» мышление, «сверхмышление», свободно парящее над миром и способное уловить целостную структуру мироздания. Но человек – и не замкнутая в себе «самость», произвольно конструирующая свой внутренний мир. Человек – это место столкновения конечного с бесконечным; он не может сказать, что из себя представляет Бытие, оно для него «непрозрачно», но он может обнаружить его воздействие на собственную жизнь. Он может исследовать собственные формы жизни и мысли как складывающиеся не произвольно, но под «давлением» Бытия, понимаемого как запредель-

ное человеческому миру. Новая онтология по существу не метафизична, она отделяет понятие бытия от понятия субстанции. Она ничего не говорит о мире самом по себе, но ничего не говорит и о человеке как чистой субъективности. Она рассматривает человека во взаимодействии с бытием, запредельным, трансцендентным, оформляющим его собственную жизнь, она исследует формы проявления бытия в человеческом существовании. Основной вопрос философии приобретает форму «вопрошания Бытия».

Варианты современных онтологических построений разнообразны. Один из них – «критическая онтология» немецкого философа *Н. Гартмана (1882–1950)*. В основе ее – идея структурности бытия, развиваемая им в работах «Основные черты метафизики познания», «К обоснованию онтологии». Концепция бытия Н. Гартмана – сложная система с тщательно разработанным категориальным аппаратом. В ней выстраивается целая лестница слоев бытия. Однако идеи Гартмана далеки от системосозидающего пафоса прошлого. Прежде всего, Гартман различает бытие и феномены как формы человеческой субъективности, это лишь анализ форм обнаружения человеком бытия, которое само по себе трансцендентно, непознаваемо. Научное познание, направленное, как представляется поверхностному наблюдателю, вовне, на самом деле обнаруживает то, что хотело обнаружить согласно своей скрытой познавательной установке. Идея о совпадении мысли с действительностью, идея тождества мышления и бытия, вдохновляющая познающий разум, заволакивает туманом горизонты бытия. Познающий разум ожидает от реальности только «ожидаемого». Инструменты познания изначально препарируют действительность согласно собственному строению, как глаз видит только то, что может увидеть. Поэтому познание имеет дело не с бытием, а с научной реальностью, предметностью, сконструированным наукой полем исследования.

Бытие обнаруживает себя в формах «онтологического шока» – столкновением человека с неподатливостью мира, с запредельностью, границей наших возможностей. Человек ощущает, что он не господин собственной судьбы в состояниях страха, тревожности, надежды, желания – в эмоционально-трансцендентных актах. Н. Гартман выделяет три типа «столкновения с бытием». В воспринимающих актах субъект переживает разнообразные жизненные обстоятельства как нечто внешнее, навязываемое ему. Проспективные, предвосхищающие эмоционально-трансцендентные акты есть формы переживания бытия как времени, неподвластного человеку; это надежда, ожидание, беспокойство. Спонтанные акты (желания, воля) – это переживание движения навстречу бытию. Сюда же можно отнести с из-

вестными оговорками и чувство власти, стремление к господству как переживание преодоления, покорения, подчинения.

Гартман развертывает сложную иерархию модусов бытия, слоев и сфер бытия. В качестве моментов бытия он выделяет наличное бытие и определенное бытие. В качестве способов бытия – реальность и идеальность. В реальном бытии Гартман выделяет четыре слоя – материю, жизнь, психику, дух. Все четыре слоя реального бытия ведут существование во времени. Для всех слоев характерна также индивидуализация – «одноразовость». Существование в пространстве (рядоположенность) присуще только материи. В идеальном бытии Гартман выделяет сферу познания (восприятие, созерцание, знание) и логическую сферу (понятие, суждение, умозаключение). Уже здесь заметно отличие гартмановского подхода к бытию от традиционных метафизических построений. «Дух», «идеальное» на первый взгляд, тождественны. Однако Гартман говорит не о мировом духе, ведущем «цельную жизнь», свойственную первоначалу. Такой дух – первоначало, дух-субстанция и порождает мир, и определяет структуру познания, и составляет логику нашего мышления. У Гартмана все эти проявления духа-субстанции разведены по разным уровням и сферам: это формы непространственности, которые даны человеку то в виде индивидуальной духовной жизни, то в виде деиндивидуализированных структур мысли.

Идеальное непространственное бытие – это бытие покоя и вневременности, запечатленное в математических и логических структурах. Здесь исключены всякое беспокойство, неопределенность, связанные со временем. Логическое – это образ закономерности, структурности как предпосылки реального индивидуализированного бытия. Логическое не есть результат абстрагирования идеи структурности от реальности, это логика субъективизма, согласно которой в реальности «есть все» и мы лишь выбираем из нее нужное нам. Напротив, ощущение бытия рождается из признания структурности мира, его изначальной выстроенности по непреложным законам, которые мы не можем игнорировать и в собственном мышлении, которое нам «принадлежит». В реальности бытие представлено нам как непреложность действительности; в идеальном обнаруживается иной лик бытия – бытие как царство возможности. Богатство возможностей в сфере идеального рождает ощущение невозможности для человека, обязанного выбирать, жить в царстве возможного.

Структуру бытия, единую во всех его слоях, на всех уровнях, определяют двенадцать пар категорий. Космологические категории определяют только природное бытие: реальное отношение, процесс, состояние;

субстанция, причинность, взаимодействие, закон и т. д.; категория субстанции присутствует в онтологии Гартмана как форма проявленности бытия только в неорганической природе. Смысл использования понятия субстанции заключается в том, что в нем зафиксировано пассивное противостояние процессу изменения (субстрат); в понятии субстанции присутствует также такая бытийная характеристика неорганической формы, как устойчивость (постоянство), способность противостоять процессуальности, текучести происходящего. Кроме того, субстанция выражает и динамическую сторону природы (энергию). Более высокие уровни реального бытия выражают момент устойчивости в других формах – консистенции и субсистенции. Субсистенция характеризует пассивное сохранение, пассивное сопротивление уничтожению. Она выражена в сохранении энергии даже при ее превращении, при утрате индивидуальности одним из ее носителей. Консистенция, характеризующая живое, предполагает постоянное «трансцендирование», жизнь выходит за рамки одного организма и переходит в другой, сохраняясь при постоянном разрушении субстрата, носителя жизненности. Жизнь – это более высокая степень сохранения.

Дух – это несубстанциальное бытие. Главное, что интересует Гартмана в сфере духа, – это момент устойчивости. Устойчивость бытия духовного сконцентрирована в понятии Я. «Я» – это самотождественность, оно выражает момент постоянства в потоке мыслей и переживаний. Самотождественность определяет саму возможность единства, соотнесенности различных элементов нашего опыта. «Я» как совокупность самоудостоверяющих актов выступает как активное утверждение себя в потоке переживаний, сохранение себя, как активное самопроявление. Идея властвования собой как основа моральной ответственности – также бытийное проявление. Насколько «бытиен» человек, насколько он способен отстоять себя перед другими, перед потоком переживаний, перед миром чужих мнений – настолько он значим для других. В данном случае бытийные характеристики выступают в форме высшей ценности, сознание бытийного человека всегда больше его впечатлений, побуждений, сознание – это нечто прочное и устойчивое, это его бытие. В истории бытие проявляет себя как «исторический» дух, как единство культуры. Невозможно противиться историческому духу как бытию, он составляет основу нашей духовной жизни, пронизывает индивидуальное сознание, воздействуя на него через язык, стиль жизни, мораль, искусство. Исторический дух лишен, по мнению Гартмана, субстратности как пассивности, он несубстанциален, не замкнут в определенные контуры, не обладает качеством автономности.

Как совместить развернутую Гартманом иерархию бытийных проявлений, традиционную, классическую тщательность отделки многоэтажного здания бытия с утверждением, что бытие нам дано в эмоционально-трансцендентных актах, как совместить продемонстрированную доступность бытия человеческой мысли и присущую ему трансцендентность? Философия Гартмана – не анахронизм, не создание мировой схематики. Недаром сам он открыто отказывает в применимости понятия «субстанция» не только к сфере духа, но и даже к живой природе. Его иерархия модусов, атрибутов, моментов, сфер бытия не есть продукт порождения некоей обособленной субстанцией. Бытие не может порождаться, возникать или исчезать, тогда это уже небытие. В человеческой жизни бытие как абсолютная устойчивость проявляется по-разному. Человек не может говорить о бытии вне сущего, вне его конкретных форм, оптического (относящегося к сущему, к предметно-чувственному). Но он может создать структуру мира, основанную на принципе устойчивости, может выявить смысловую структуру мира, рассмотреть мир под углом бытия. Это абсолютно статический мир, мир непреложности. Человек должен «биться» об острые углы бытийных форм, и эти точки «ударов» бытия, моменты обнаружения бытия Гартман обозначил в категориях субстанции, консистенции, субсистенции, реальности, возможности и т. д. Различные формы «обнаружения Бытия» как абсолютной устойчивости, непроницаемости, трансцендентности в своей жизни рождает различные формы переживаний «столкновения с бытием». Бытие «сплошно», если вспомнить интуицию бытия Парменида, но нам оно дано как структурность и иерархичность, как способность различения, как «антистановление», не стирающее все границы, сливающее в одно субъект и объект, но возводящее барьеры, устанавливающее границы.

Свидетельством того, что Гартман строит новую, не похожую на традиционные онтологии концепцию, является его анализ категории «возможность». Реальная возможность не отличима от действительности, ибо ее основная «бытийная» характеристика – действенность. Это означает, что возможность определяет наши действия не в меньшей, а может, даже в большей степени, чем действительность: в силу своей неопределенности сила давления бытия на нас в форме возможного усиливается. Неуверенность, надежда, риск, сопротивление, человеческая деятельность в условиях принципиальной непредсказуемости последствий – все это знаки бытия как возможного. Идея структурности, многослойности бытия, таким образом, не есть попытка проникновения в структуру бытия

как трансценденции. Это не мир без человека и не мир, где человек является его элементом. Это, скорее, описание границ человеческого мира, его смысловых пределов, попытка упорядочения различных форм столкновения с бытием. Для Гартмана основной формой такого столкновения выступает пространство[1].

Другой формой новой онтологии является рассмотрение бытия как времени в современной герменевтике. Герменевтика первоначально – это искусство истолкования текстов-символов, иносказаний, произведений древних поэтов, затем – Библии. Позже герменевтику связывают с проблемами перевода произведений древних авторов. В качестве самостоятельного философского направления герменевтика начала складываться в немецком романтизме (Ф. Шлейермахер). Современная философская герменевтика связана с именами М. Хайдеггера, Х.-Г. Гадамера, П. Рикера, Ю. Хабермаса.

М. Хайдеггер (1889–1976) называл свою философию «фундаментальной онтологией». Настаивая на тождественности Бытия и Ничто, он порывает с традиционным пониманием бытия как «сущего, наиболее общего и всеобъемлющего», с традиционной метафизикой. Метафизика любую действительность, в том числе и человека, рассматривает как нечто предметное, неподвижное и обособленное. При таком подходе бытие остается «потаенным». Человек чувствует себя господином сущего, властителем в им же созданном мире. Данный подход – порождение субъект-объектной структурированности мира. Из понимания бытия как сущего родилось понимание «современности». Бытие как Ничто не есть Сущее не есть то, что «есть»: сама реальность «ставшего» бытия. Выражение «бытие – все то, что было и будет» не удачнее мнения, будто в атомной энергии заключается суть всех природных явлений, считает Хайдеггер. Европейская мысль после Парменида, Гераклита свидетельствует о постепенной утрате смысла понятия бытия. Гегелевское бытие есть пустейшая абстракция. Единственное существо в мире, которому открыто бытие, есть человек. Философия должна изучать не умозрительную абстракцию бытия, но человеческий смысл бытия как условие возможностей всех эмпирических проявлений Я. Сознание и есть способ бытия, «Dasein» («вот-Бытие»), что означает его открытость, направленность на мир и осознание своей конечности. Человек – не господин сущего, он хранитель и пастух Бытия[2].

Х.-Г. Гадамер (1900–2002) в своем труде «Истина и метод» рассматривает бытие как «вневременность во времени», как границу столкновения

[1] См.: *Гартман Н.* К основоположению онтологии. – СПб, 2003.

[2] См.: *Хайдеггер М.* Бытие и время. – М., 1997.

конечного с бесконечным. Площадкой исследования бытия становится сфера исторического, сфера общения человеческого с «преданием», традицией. Одной из форм причастности человека к бытию является «классическое».

Классическое в нашей жизни – это ощущение законченности, наличия всей полноты смысла, к нему нельзя ничего «добавить», приблизить к реалиям современной жизни, оно как бы ведет самостоятельное, не нуждающееся в наших дополнениях-интерпретациях существование, оно живет «само по себе». Заключая в себе свою собственную интерпретацию, оно возводит барьер между собой и всяким, кто на него посягает: «в классическом, – пишет Гадамер, – получает свое высшее выражение всеобщий характер исторического бытия»[1].

Все используемые Гадамером категории – «понимание», «дистанция», «традиция» – есть не категории чисто познавательные; сама герменевтика в истолковании Гадамера выходит далеко за рамки традиционного понимания ее как деятельности по истолкованию текста. Герменевтика – это онтология, рассмотрение форм подчиненности человека времени и попыток его преодоления. На первый взгляд, трудно совместить парменидовское представление о бытии как абсолютно устойчивом, неподвижном, нераздельном с гадамеровской концепцией бытия как времени. Такие текучие, «беспокойные» культурные формы, как игра и искусство, выступают в гадамеровской концепции на первый план в качестве наиболее адекватных форм освоения времени. Игра, искусство есть попытка освоения человеком того, что не поддается обычному рациональному освоению; применение этих способов есть как бы свидетельство неподатливости бытия. Бытие можно представить лишь в формах собственной ограниченности, формах временности.

Еще одна категория новой онтологии – «телесность». «Человек из плоти и крови», а не бестелесная сущность, воспринимающая свою вещественность, телесность как временное зло, – образ, очертания которого наметились уже в XIX веке – в философии Л. Фейербаха, в философии жизни, даже в философии марксизма. Для Фейербаха, раннего Маркса человек – это чувственное существо, обеими ногами прочно стоящее на «хорошо округленной земле». Телесность человека – это не просто голос плоти, животное начало. Человек и ест, и пьет не так, как животное. Его телесность социально оформлена. Орел видит дальше, но человек со своим слабым зрением – больше. В человеке нельзя провести черту между телом и духом. Даже самые туманные образования в мозгу людей есть продукт материаль-

[1] *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. – М., 1988. – С. 343.

ных обстоятельств, знаковая вещественная форма есть непосредственная действительность мысли. Складываются представления о неустранимости телесности, вещественности как принципе объяснения человеческого существования. Однако формы осмысления телесности как человеческой конечности разнообразны.

Для экзистенциальной философии телесность – неустранимая граница свободы, основа внутренней трагичности человеческого существования. *Г. Марсель (1889–1973)* рассматривает проблему телесности в «горизонте обладания». Основной «онтологический изъян» человека – локализация, попытка отождествить то, что нельзя отождествить ни с чем: себя самого или мир запредельного – с чем-то конкретным, «конечным». Телесность и есть безуспешная попытка обладать бытием: «Первый объект, типичный объект, с которым я себя идентифицирую и который, однако, от меня ускользает, – это мое тело; и кажется, что мы пребываем в самом секретном убежище, переходим к самому глубокому обладанию. Тело – образец принадлежности»[1]. Телесность – это голос бытия, имеющий форму власти, «власти тела», это образ невозможности обладания бытием. Отношение «причастности бытию» как бы проходит в образе телесности стадию безуспешных попыток присвоения бытия. Телесность – это «изнанка бытия», обратная сила бытия, возникающая в процессе провокаций обладания.

А. Ф. Лосев рассматривает тело не в качестве границы человеческой свободы, символа зла, бессилия человека. Для Лосева, чья нетрадиционная концепция онтологии пронизана духом православия, тело есть последняя осуществленность личности. «Тело – движущий принцип всякого выражения, проявления, осуществления»[2]. Человеческое существо – это не ангельское пребывание в бестелесности, всякая человеческая жизнь есть жизнь тела. Тело – это, по существу, возможность проявления смысла, возможность говорения, возможность поступка, это «материя» духовности. Тело – это бремя и благо, это постоянное напоминание человеку о его ограниченности и способ, с помощью которого человек преодолевает эту ограниченность. Тело – основа самопознания человека, его самоидентификации, это способ укоренения в бытии, способ привязывания его к своей земле, своей эпохе. Телесность есть основа неизживаемой образности человеческого мышления: самые абстрактные философские категории выстраиваются в сознании древнего грека в системе пространственно-временных координат; благодаря телесности вечность для чело-

[1] *Марсель Г.* Быть и иметь. – Новочеркасск, 1994. – С. 142.
[2] *Лосев А. Ф.* Философия. Мифология. Культура. – М., 1991. – С. 241.

века выступает не как абстрактная вечность-небытие, но как «фигурная вечность», как «вечный лик». Телесность как онтологическая категория для Лосева есть своего рода материал, в мысли отделяемый от его оформленности, это ожидание формы, «иного» – бесконечного многообразия воплощений Духа.

Для *М. Фуко (1926–1984)* – французского философа, идеи которого имеют постмодернистскую направленность, – телесность есть первоначальный и универсальный опыт бытия. Именно тело дает ощущение неустранимости чувственности, невозможности существования человека, его мысли вне вещественности. «Способ бытия жизни... дается мне прежде всего моим телом»[1].

Именно в силу своей первоначальности телесность как опыт бытия есть форма нераздельности внутреннего и внешнего, это исходная, часто неосознанная установка на нашу вещественность. Тело как «убежище» (Г. Марсель), тело как граница внутреннего и внешнего – это более поздняя форма проживания бытия. Изначально же внутреннее и внешнее, душа и тело, слово и дело слиты. Они слиты и в архаических культурах. Слово древних – это не бессильное слово современного человека, а непосредственная форма «подключения» к бытию. Возродить бытийное значение слова, рассмотреть телесность как язык – одна из установок новой онтологии.

Таким образом, бытие выступает для человека в формах пространства (слоев, категорий бытия, форм бытия), времени (истории) и материи (телесности). Новая онтология изучает не запредельную человеку «подпорку» – субстанцию, поддерживающую его субъективность, но формы данности бытия человеку. Абстракции спекулятивной философии обретают жизненный смысл.

Учебные и справочные материалы

Кириленко Г. Г., Шевцов Е. В. Философский словарь. – М., 2009.

Краткий философский словарь / под ред. *Алексеева А. П.* – М., 2014.

Миронов В. В., Иванов А. В. Философия. Введение в метафизику и онтология. – М., 2014.

Новая философская энциклопедия: в 4 т. – М., 2000–2001.

Философия: учебник для вузов // *Алексеев П. В., Панин А. В.* – М., 1996.

[1] *Фуко М.* Слова и вещи. – М., 1977. – С. 405.

Философия в вопросах и ответах / под ред. *Алексеева А. П., Яковлевой Л. Е.* – М., 2005.

Философия: учебник // *Аполлонов А. В.* и др. – М., 2014.

Философия / под. ред. *Зотова А. Ф., Миронова В. В., Разина А. В.* – М., 2008.

Философия: энциклопедический словарь / под ред. *А. А. Ивина*. – М., 2004.

Литература

Алексеев П. В. Предмет, структура и функция диалектического материализма. – М., 1978.

Гайденко П. П. Бытие и разум // Вопросы философии. – М., 1997. – № 7.

Гартман Н. К основоположению онтологии. – СПб, 2003.

Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. – М., 1986.

Зиммель Г. Сущность философии // Вопросы теории и психологии творчества. Т. 7. – Харьков, 1916.

Ланге Ф. А. История материализма и критика его значения в настоящее время: история материализма до Канта. – М., 2010.

Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм // *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 18.

Ойзерман Т. И. Диалектический материализм и история философии. – М., 1979.

Подорога В. Феноменология тела. – М., 1995.

Финк О. Отношение к миру и понимание бытия // Метафизические исследования. – Вып. 6. Сознание. – СПб, 1998.

Хайдеггер М. Бытие и время. – М., 1997.

Хайдеггер М. Гегель и греки // Время и бытие. – М., 1993.

Вопросы для повторения

1. Как соотносятся понятия «бытие» и «субстанция»?
2. Каковы особенности понимания материи в античной философии?
3. Тождественны ли понятия материи и первоначала в философии досократиков?
4. Как Парменид понимал бытие; как его понимание бытия повлияло на современную философию?
5. В чем особенности концепции бытия в Средние века?
6. Каковы основные аргументы Дж. Беркли в пользу отказа от понятия материи?

7. Каким образом кризис естествознания на рубеже XIX–XX веков способствовал выявлению несовершенства понимания материи как протяженности?
8. Каковы основные черты учения о материи в марксизме?
9. В чем состоит «гносеологизиция» понятия материи в марксизме?
10. Назовите основные формы движения материи.
11. В чем заключается сущность «онтологического поворота» в философии XX в.?
12. Какова структура бытия в «критической онтологии» Н. Гартмана?
13. Кто из современных философов мог сказать, что бытие есть время?
14. Кто из современных философов назвал телесность универсальным опытом бытия?

IV ДИАЛЕКТИКА И ЕЁ РАЗНОВИДНОСТИ

Термин «*диалектика*» (от греч. dialektike – искусство вести беседу, спор) имеет различные смысловые оттенки. Впервые его применил Сократ, имея в виду искусство диалога, направленное на достижение истины путем столкновения различных мнений. Платон рассматривал диалектику как процесс разделения понятий на виды и связывание их в более общие понятия, «роды». Гегель расширил понимание диалектики, вывел ее за рамки движения мысли, увидел столкновение и объединение противоположностей в самой действительности, в истории, в культуре. В марксистской философской традиции диалектика определялась как учение о всеобщей связи и развитии, осуществляемом через борьбу противоположных начал.

В современных вариантах диалектики практически отсутствует понимание ее как учения о развитии. Доминирует представление о диалектике как форме осмысления полярностей, противоположностей, пронизывающих нашу жизнь, сознание, историю. Различные варианты толкования диалектики предлагают различные принципы взаимоотношений противоположностей – от возможного их гармонического синтеза до трагически непримиримого, вечного противостояния. Однако практически все модели диалектики содержат в себе установку на соединение этих противоположностей или, по крайней мере, указывают на потребность их объединения, имеющуюся у главного действующего лица диалектической коллизии – человека. В связи со сказанным, более адекватным существующим концепциям будет понимание диалектики как учения о противоречивости существующего и возможности разрешения противоречий в жизни и в мысли.

1. У ИСТОКОВ ДИАЛЕКТИКИ

Представления о мире как единстве противоположных начал, как считают современные историки, этнографы, социо-психологи, пронизывают всю мировую культуру. Истина/ложь, добро/зло, прекрасное/безобразное, священное/мирское, свое/чужое – эти оппозиции есть координаты нашей жизни. Человек (особенно это относится к представителю европейской культуры) живет в «двоичной» системе координат, в мире контрастов, что закреплено в языке, формах логического мышления, в искусстве, нравственности, религии. Современные философы много пишут о необходимости преодоления такого дуалистического стиля жизни и мысли, поскольку современная жизнь с ее сложностью не укладывается в рамки «черно-белого» мышления. Однако преодолеть эту традицию крайне сложно, она яв-

ляется выражением фундаментальной противоречивости человеческого существования. Истоки ее – в далеком прошлом.

Для человека архаического общества наличие противоположных начал в мире и их неразрывная связь были непреложным фактом: «парами ходит большинство человеческих вещей». Дуальное строение имеет пространство, среда обитания, непримиримый антагонизм присутствует и в мире богов. У различных индейских племен Южной Америки распространен миф о божественных близнецах-соперниках. Вся история человеческого рода возводится к этому родству-соперничеству. На две части поделено не только племя. Близнецы поделили на части и всю природу. Один из близнецов живет в небесах, другой – в стране вечной тьмы. Их борьба ведет к постоянному разрушению и восстановлению мира. Иногда дихотомия природного мира распространяется на душу человека. В этом случае у человека оказывается две души с противоположными характеристиками. Близнецы являются правителями двух сторон единой Вселенной, воплощают полярности дня – ночи, мужчины – женщины, зимы – лета, священного – мирского. Господство их в мире чередуется, власть их обратима, они не застывают в неподвижных образах Добра и Зла.

Дуалистическая символика определяет также устройство хижины для обряда инициации (посвящения). Хижина символизирует образ мира. Помещение разделено на две части: северная часть окрашена в белые цвета и символизирует место пребывания низших сил. Южная окрашена красным и символизирует высшие силы. Сам обряд инициации также выражает оппозицию «жизнь – смерть». Посвященного «убивают» и тут же воскрешают: одни и те же силы отнимают у человека жизнь и дарят ее[1].

Что скрывается за дуалистической структурой мира в архаическом сознании? Известный современный французский этнограф и философ, представитель структурализма К. Леви-Стросс предложил свое объяснение «бинарным оппозициям», пронизывающим всю первобытную культуру. Бинаризм как универсальный принцип организации человеческого опыта (природное – культурное, сырое – вареное и т. п.) есть выражение универсальной структуры человеческого разума. Структура разума бессознательна, более того, она никогда не осознавалась человеком; она дана ему природой и тождественна самой природе. Бинаризм присущ Вселенной, и осознание и принятие его человеком может определить дальнейшие судьбы человеческой культуры.

В архаических «холодных» (традиционных) обществах бинарные оппозиции стали формой организации жизни, естественной основой внутри-

[1] *Элиаде М.* Космос и история. – М., 1987. – С. 216–218.

социальных связей, они закреплялись в ритуалах, мифах, формах брака, системах родства, масках. Современная динамичная «горячая» культура пренебрегает традицией, устоявшейся символикой, уповая на поддержание связей с природой с помощью «интеллектуальной техники».

Воссоздание утраченной внутрисоциальной гармонии, гармонии с природой в современных обществах возможно лишь на основе воспроизведения в современной жизни форм ее организации, основанных на бинарных оппозициях. Все равно оппозиции «прорываются» в нашу жизнь, принимая форму трагических конфликтов, социальных катаклизмов, природных катастроф. Надо не игнорировать противоречивость мира, не стремиться изгнать всякие следы оппозиционности из нашей жизни, а обратиться к опыту разрешения противоречий в архаических культурах. Леви-Стросс назвал этот способ «бриколажем» (букв. – удар бильярдного шара отскоком от борта), методом обходного пути.

С помощью метода бриколажа противоречие не изгоняется, а «снимается», постепенно ослабляется, утрачивает остроту, как бы «уходит в сторону» с помощью словесно-образных ассоциаций. Так, первичная оппозиция «верх – низ» заменяется оппозицией «земля – вода», затем ее сменяет еще более узкая оппозиция «горная охота – морская охота», и, наконец, – «холм – долина». Вот еще одна непримиримая, на первый взгляд, оппозиция: «жизнь – смерть». Эта пара сменяется другой: «земледелие – война». Между ними появляется трикстер (посредник, медиатор) – «охота». Охота ведет к смерти одних живых существ, но направлена на поддержание жизни других. Противоречие ослабляется еще больше, когда целиком перемещается с помощью трикстера в сферу охоты: «травоядные животные (не охотятся) – хищники» (охотясь, убивают). Посредник между ними – «животное, питающееся падалью» (койот, ворон). С одной стороны, они едят животную пищу, с другой – не убивают[1].

Миф оперирует противоположностями, но стремится к их постепенному снятию, он как бы позволяет увидеть все многообразие жизненных связей. Обращение современного человека к мифологическому сознанию, считает Леви-Стросс, всегда позволит найти третий путь, решив тем самым казавшиеся неразрешимыми проблемы. Для Леви-Стросса бинаризм – структура самой Вселенной, человек не может ее разрушить, он может лишь овладеть техникой ослабления и «смещения» этих противоречий.

Другая точка зрения предполагает, что «оппозиционность» коренится не во Вселенной, а в человеческой жизни, она выражает взаимоотношения человека со Вселенной. Архаический миф как первая форма диалектики – это лишь наглядное выражение дуализма человеческого бытия и попытка

[1] См.: *Леви-Стросс К.* Структурная антропология. – М., 1983. – С. 201.

его преодоления. Диалектика, писал А. Ф. Лосев, это смысловая оформленность жизни, «ритм самой действительности». Диалектика выражает основное жизненное противоречие, она как бы реконструирует, воссоздает основную «онтологическую потребность» человека – потребность быть, выражает ужас перед небытием. Диалектика – это оформленное в мысли выражение причастности к бытию, попытка средствами разума найти разгадку человеческого существования, решить основное противоречие человеческой жизни, противоречие человека как «конечно-бесконечного» существа. По словам А. Лосева, «вся жизнь насквозь есть диалектика, и в то же время она – именно жизнь, а не диалектика, она – неисчерпаемая, темная глубина не проявленных оформлений, а не строжайше выведенная абстрактно-логическая формула»[1]. Так понимаемая диалектика не выявляет структуру мира, это лишь глаза, какими человек смотрит на мир, это человеческий угол зрения на мир.

Сходная позиция выражена в работах крупнейшего современного историка религии, философа, писателя М. Элиаде. Он также рассматривает диалектику как выражение основной жизненной потребности приобщения к бытию, вечной жизни. Диалектика, с точки зрения Элиаде, категория, прежде всего, духовная, она состоит в необходимости преодоления противоречий, в устранении двойственности человеческой натуры. В ее основе лежит «онтологическая жажда», «ностальгия по бытию».

Деление мира на священное и мирское, на хаос и космос – это как бы формирование системы первичных жизненных ориентиров. «Религиозный человек жаждет бытия. Ужас перед "Хаосом", окружающим его мир, соответствует ужасу перед небытием»[2]. Религиозный человек может жить лишь в священном мире, так как только такой мир участвует в бытии, то есть существует реально.

Ностальгия по бытию проявляется самыми разнообразными способами. Разделив мир на Хаос и Космос как упорядоченную целостность, на мирское и священное, человек получает ориентир движения к Абсолютной реальности, он хочет расположиться в самом центре реального, в Центре Мира, там он ближе к богам. Символизм центра мироздания сообщается странам, поселениям, храмам и хижинам; выбор места, строительства дома – это имитация деяния богов. Человек может жить в мире, только воспринимая его как мир священный, как область бытия.

Основное жизненное противоречие, конституирующее все последующие учения о диалектике, – это противоречие «бытие-небытие». Первой формой диалектики как выражения этого основного жизненного противоречия и является миф, мифологическое сознание. Миф, его неустранимая

[1] *Лосев А. Ф.* Философия. Мифология. Культура. – М., 1991. – С. 245.
[2] *Элиаде М.* Священное и мирское. – М., 1994. – С. 47.

жизненность, сохраняет и поддерживает в человеке ностальгию по бытию и постоянно инициирует воспроизводство диалектики в рационализированных формах современной культуры.

Диалектика понималась древними греческими философами не только в узком сократовском смысле, как искусство ведения спора (диалектик – это тот, кто «умеет ставить вопросы и давать ответы»). Платон в диалогах «Федр», «Софист» подходит к диалектике более широко, как к умению мыслить: есть два вида способностей. Одна способность заключается в том, чтобы, «охватывая все общим взглядом, возводить к единой идее то, что повсюду разрознено». Другая предназначена «разделять все на виды, на естественные составные части, стараясь при этом не раздробить ни одной из них». Это разделение на противоположности в мысли и объединение противоположностей одновременно есть и воспроизведение реальной расщепленности единой мировой целостности.

Формой единства противоположных начал оказывается нечто третье, также облеченное в конкретно-чувственную оболочку. У каждой идеи есть свой носитель, чувственно, телесно, «вещественно» оформленный. Так, чистый «ум» (Нус) греческой философии имеет свою пространственно-картинную структуру, она развертывается где-то в небесах, в «умном месте». Единое отделяется от многого как принцип объединения многообразия чувственных вещей. Но, по логике мифа, общий принцип сам выступает в вещественной, пространственной оболочке, хотя это особое пространство и особое вещество, недоступное обычному взору. Так, «огонь» Гераклита – принцип реального многообразия мира. Но он еще есть и нечто вещественное, поэтому сам оказывается элементом мира многого. Он – не за пределами этого мира, но в нем. Принцип мира ведет в этом мире существование отдельной вещи.

В античной философии отдельные стороны мифа как единства материального и идеального, свободы и необходимости рационализируются и вступают во взаимодействие уже как понятия Ума, Единого, Материи, Идеи. Однако носителем внутренне расчлененного на понятия мифического образа мира опять-таки должно быть нечто вещественное, отдельное. Такой «вещью» как всеобщим принципом единства может стать только сам космос (греч. «порядок») – мир в его законченности, упорядоченности, целостности.

Другими словами, греческая диалектика – форма осмысления мира как единства противоположных начал – не только воспроизвела в рационализированной форме некоторые устойчивые «мыслеобразы» мифа; она восприняла саму «логику» мифа: объединение противоположностей в некоей обособленной жизненной форме (для архаического мифа – это дом, очаг, центр поселения, для поздних форм мифа – культурный герой). Поэтому греческой

диалектике в ее развитой форме (прежде всего в платоновской философии) удалось выразить единство устойчивости, неподвижности, ясной оформленности мира и его текучести, подвижности. Носителем этих двух противоположных принципов мироустроения могло быть только некое живое существо, «разросшееся» до масштаба Вселенной, – космос. Как «единое живое существо» рассматривает Платон космос в своем диалоге «Тимей»: «восприняв в себя смертные и бессмертные живые существа и наполнившись ими, наш космос стал видимым живым существом, объединяющим все видимое, чувственным богом, образом бога умопостигаемого, величайшим и наилучшим, прекраснейшим и совершеннейшим, единым и однородным небом»[1].

Греческой диалектике удалось достичь объединения понятий бытия как неподвижности, устойчивости, самодостаточности и понятия субстанции как начала порождающего, первоосновы, несущей в себе элементы становления инобытия. Однако достигается это единство путем «оживления» и объединения в форме органической жизненности космоса как организма уже расчлененного, умерщвленного мыслью. «Онтологическая жажда» человека удовлетворяется только как «жажда быть» всей Вселенной. Вечно жив, вечно тождественен самому себе, несмотря на внутренний динамизм, только космос. Человек реализует свою фундаментальную жизненную потребность только как часть этого космического процесса.

2. ДИАЛЕКТИКА ТОЖДЕСТВА МЫШЛЕНИЯ И БЫТИЯ

Дальнейшая реализация философского мышления привела к изгнанию из нее «мыслеобразов» – рудиментов мифа. Разрушение представлений о мире как живом космическом целом нарушило и категориальное единство бытия и субстанции. В диалектике Гегеля бытие как выражение устойчивости было противопоставлено развивающейся, становящейся субстанции. Пафос гегелевской диалектики состоит в попытке объяснить мир как единый процесс, как саморазвитие, самодвижение абсолютной идеи. Развитие как постоянное внутреннее разделение, столкновение, как «обмысливание» идеей самое себя с различных сторон приводит к такой полноте и мощи мысли, что она обретает качество действительности и «отчуждает» себя в иное – природу.

Это не диалектика античного космоса, где внутри все кипит, борются противоположные силы, но сам космос как чувственно-сверхчувственное целое неподвижен. Бытие уступает место Становлению. Идею снедает внутреннее беспокойство, она вечно «голодна», постоянно выходит за соб-

[1] *Платон.* Соч.: в 3 т. – М., 1971. – Т. 3. – С. 541.

ственные пределы и, не найдя вовне ничего, кроме собственных отражений, осуществляет возвратное движение. Античный космос как полнота бытия, как тождественность в различии рационализируется, из него изымается миф как основа логики космического целого: отношения обратимости, сопричастности заменяются на логические категории синтеза, отрицания отрицания. Логика мифа, логика непосредственности, сопричастности, превращается в диалектическую логику, логику опосредования. Единство чувственного и сверхчувственного трансформируется в гегелевский принцип тождества мышления и бытия, следствием которого является идея о всеобщем характере законов развития.

Логика развития едина во всех сферах проявления абсолютной идеи. Противоречие лишается жизненного смысла, налета трагизма, оно уже не есть выражение человеческой сущности как противоречивого единства конечности и бесконечности. Противоречие отделяется от человеческой драмы и начинает вести самостоятельное существование в сфере чистой мысли. Противоречие в гегелевской системе есть лишь механизм протекания любого процесса, независимо от участия в нем человека. Противоречия в истории, человеческой жизни – лишь частный случай противоречивости как выражения способа движения абсолютной идеи. Это диалектика тождества, где «зазор» между идеей и человеческой жизнью, идеей и природой не является предметом рассмотрения. Вместе с тем фактически в гегелевской диалектике отражена в «очищенном» виде драматическая история взаимоотношений индивидуального и общественного сознания, поэтому развитие идеи все же наполнено человеческим смыслом и идет в направлении, созвучном главной мечте человечества – мечте о свободе.

Другая форма диалектики, основанной на принципе тождества мышления и бытия, исследующей единые законы развития, в какой бы сфере эти законы ни осуществлялись, – это марксистская «материалистическая диалектика». Операция, проделанная марксизмом с диалектикой Гегеля, представляется сначала предельно простой и оправданной в новой системе «философских координат». Если у Гегеля субстратом (носителем) развития во всех сферах бытия было нечто идеальное, то материализм, естественно, может говорить о развитии как органически присущем материи, а не навязанном ей извне. В сознании же, понимаемом только как человеческое сознание, происходит своеобразное отражение этих закономерностей, вследствие чего духовная жизнь развивается по тем же законам, что жизнь природы и жизнь общества. Однако такая операция, как изящно выразился один из столпов марксизма, перевертывания гегелевской диалектики «с ног на голову» оказалась далеко не безобидной для диалектики.

Абсолютная идея Гегеля, хотя и отделена от человеческой жизни, все же представляет собой очищенную от подробностей логику развертывания человеческого духа, поэтому в ней присутствует смысловая векторность. Возникшая из осмысления человеческого сознания, она соотносима с ним, доступна для «обратной» операции – перевода ее в категории уже человеческой субъективности.

Марксизм же в качестве носителя диалектики выбрал материю – нечто противостоящее человеку, лишенное человеческого смысла. Если же вспомнить, что «жизнь материи» в марксистской философии – это фактически жизнь ее атрибутов – пространства, времени, движения – то диалектика оказывается в плену натурфилософского стиля мышления. Диалектика в таком исполнении либо обречена стать мертвой схемой реальности, чаще всего противоречащей достижениям естествознания, либо пойти по пути трансформации в учение о методе.

Материалистическая диалектика пошла по второму пути, она приняла образ методологии. Путь этот оказался крайне тернистым. Диалектик, исполняя роль методолога, столкнулся со всем многообразием естественных, точных и гуманитарных наук. Если «Философия природы» Гегеля, по словам его исследователя К. Фишера, полна пререканий с наукой своего времени, то материалистической диалектике пришлось пойти по пути «пререканий» с самой диалектикой, по пути приспособления ее к развитому корпусу научного знания в XX веке.

Пример такого приспособления – попытки введения в диалектику новых категорий, в частности категорий системы и структуры. Однако осуществить такие попытки было делом непростым. Диалектика как учение о развитии была не искусством ведения спора, искусством доказательств и опровержений, но – теорией мирового целого. Признание тождества мышления и бытия, лежащего в ее основе, требовало сказать, что все законы и категории диалектики не только формы мысли, но и формы самой действительности. Поэтому диалектика просто вынуждена высказаться о мире, а не только о познании мира, вынуждена интерпретировать естественнонаучные представления о мире, участвовать в построении картины мира.

Когда период участия материалистической диалектики в разгроме различных «лженаук» канул в лету, когда диалектика перестала давать директивные указания уже давно отделившимся от нее гуманитарным дисциплинам, то ей пришлось заняться деятельностью по организации собственного выживания – обоснованием диалектики как учения о методе. Этот процесс осуществлялся в двух формах.

Первый путь – это путь размывания контуров диалектики, превращения ее как учения о развитии через развертывание противоречия просто в философию познания сложных динамичных объектов. Так, многочисленные труды по диалектике исторического процесса можно было бы назвать просто исследованиями по философии истории. В этих исследованиях центральными оказываются не категории «противоречие», «противоположность», «синтез», но – «историческая эпоха», «социальный организм».

Исследования по диалектике познания фактически являются просто разработками в области теории познания. В них отсутствует триадичная структура развертывания этапов противоречия, не фиксируется главное противоречие и иные формы противоречий, не всегда выявляется цикличность познавательного процесса. Такие формулы, как «диалектика субъекта и объекта», «диалектика чувственного и рационального», «диалектика абсолютного и относительного» фактически стали лишь условной, знакомой формой изучения познания, его многофакторности, многослойности. Диалектика как учение о противоположностях стала учением о всеобщей связи явлений.

Второй путь – это путь развития диалектики «в себе». Диалектика, лишенная возможности непосредственно проецировать себя на сложное полотно научного знания, попыталась осмыслить собственную структуру, выделить основные проблемы, рассмотреть внутренние системные связи. При этом безвозвратно утрачивается динамизм гегелевской диалектики, безграничная уверенность в ее возможностях, основанная на тождестве мышления и бытия. Тождество мышления и бытия нельзя просто постулировать, его надо открыто продемонстрировать, вторгаясь вместе с абсолютной идеей в сферы иного – природы, общества, истории, укладывая в учение о противоположностях всю мировую историю. В противном случае мы имеем дело не с диалектикой как «подключением» человеческого мышления к мировому процессу развития. Нам остается лишь «теория диалектики», учение о том, как можно изучать (а не как реально происходит) развитие, его отдельные моменты. Из диалектики окончательно изгоняются элементы иррационального, присущие диалектике Гегеля: энергия самопроизвольного усилия идеи по раздвоению единого на противоположности, мистика взаимопереходов идеи, природы, человеческого духа. В диалектике появляются самостоятельные, достаточно обособленные сферы: учение о принципах диалектики, учение о категориях, учение о законах. Особо выделяется проблема диалектического противоречия.

Рассмотрим некоторые положения теории диалектики.

Верхний «этаж» диалектики занимают *принципы диалектики*. Принцип – это сложная, концентрированная форма знания, аккумулировавшая

в себе основную направленность исследования, его «дух». К таким принципам обычно относят *принцип развития*, *принцип всеобщей связи*, *принцип тождества (единства) диалектики, логики и теории познания*, *принцип восхождения от абстрактного к конкретному*, *принцип единства исторического и логического*.

Принцип развития является прямым следствием признания движения основными неотъемлемым свойством (атрибутом) материи. Вместе с тем принцип развития выделяет в многочисленных видах движения его ведущую форму – развитие. Движение может быть круговым (обратимым), регрессивным и прогрессивным (необратимые формы движения). Развитие аккумулирует в себе особенности всех трех видов движения, оно предполагает необратимость (невозможность полного возврата к исходной точке), преемственность (связь нового и старого), направленность, цикличность.

Принцип всеобщей связи неотделим от принципа развития, как бы раскрывает условие реализации первого принципа. Возникновение, изменение, развитие невозможно в изолированном состоянии, оно предполагает связь внутреннего и внешнего. Наконец, само развертывание противоречия как основное содержание принципа развития есть особая форма связи противоположностей.

Принцип тождества (единства) диалектики, логики и теории познания выражает единство законов развития, тотальность процесса развития, захватывающего и природу, и человеческое мышление, и общество. Этот принцип приводил в некоторое смущение марксистских диалектиков. В гегелевской диалектике этот принцип воплотился (как принцип тождества мышления и бытия) со всей возможной последовательностью. В материалистической диалектике возникли трудности с его применением. Его другая формулировка – единство диалектики объективной, диалектики природы и диалектики субъективной, диалектики мышления. В такой формулировке различие разных форм диалектики признается, но не раскрывается. Когда же появляются названия трех различных теоретических дисциплин – диалектики, логики и теории познания, то становится очевидным и «принципиальным» существование развития в различных формах. Один из предлагаемых ответов заключается в следующем: диалектика изучает проявление развития в природе, это диалектика объективного; логика изучает особенности развития в человеческом мышлении; теория познания пытается связать диалектику объективную и субъективную с помощью принципа отражения.

Принцип восхождения от абстрактного к конкретному аккумулирует в себе познавательную возможность законов и категорий диалектики, он организует процесс познания. «Абстрактное» и «конкретное» имеют не-

сколько значений. Чаще всего в повседневности абстрактное понимают как синоним понятийности, в отличие от чувственности, образности, которая, соответственно, и есть конкретное. Кроме того, абстрактное – это отвлечение от ряда несущественных свойств и выделение основных. В этом смысле познание всегда абстрактно, поскольку оно обобщает, отвлекается от индивидуального, оперируя понятиями. Конкретное, соотносимое с так понимаемым абстрактным, есть сама объективная действительность, где существенное и несущественное не разделены. Абстрактное и конкретное как этапы познавательного процесса имеют другой смысл. Конкретное – это отражение объективной действительности в системе понятий, это теоретическое воспроизведение единства проявлений, свойств, связей предмета. Абстрактное – это вырванное из общей связи, общей логики развития предмета, воспроизведение какой-то одной его сторон и противопоставляющее одну сторону другим. Высшая форма конкретного – научная теория, типичное проявление абстрактного – «житейские» суждения. Познание происходит как движение от конкретного в действительности к конкретному в познании.

Принцип единства логического и исторического помогает понять, как конкретное в действительности трансформируется в конкретное в познании. Логическое – это теоретическое воспроизведение закономерностей реального развития. Историческое – процесс развертывания действительности во времени во всем многообразии ее конкретных форм. Помимо тривиального смысла этого принципа (нет прямого совпадения предмета и его реальной истории; теория – это история, очищенная от случайностей), в нем заключены идеи, связанные с пониманием возможностей познания прошлого, характером предвосхищения будущих событий, способом существования общего («логического») в нашей жизни. Научный анализ избирает путь, противоположный объективному развитию предмета: развитая форма исследуемого объекта позволяет судить об истоках возникновения этого объекта, «анатомия человека – ключ к анатомии обезьяны». Развитая, «классическая» форма объекта – это достижение полной выявленности его структуры, доступности, «прозрачности» его внутренних связей. Предмет как бы сам «показывает» себя, открывает нам то общее, «логическое», что является законом его развития. Для своих прошлых состояний высшая стадия предмета становится своеобразной «целью». Для исследователя предмет как своеобразная осуществленность возможностей, заложенных в нем, как достижение «цели» становится инструментом изучения стадий его развития, поиском момента его возникновения. Логическое помогает нам «опознать» прошлое, в результате чего логика развития предмета и его реальная история совпадают.

Этот принцип неотделим от принципа тождества бытия и мышления в его гегелевской интерпретации: общее («логическое») начинает жить своей самостоятельной жизнью в ткани истории, на определенной стадии оно начинает рефлектировать над собой и возвращается к своим истокам с помощью рефлектирующего мышления. И хотя в материалистической диалектике этот принцип лишь указывает пути человеческому познанию истории, исследователи, пытаясь воспроизвести этот принцип во всем объеме своих смысловых оттенков, пришли к идее объективного существования логического как идеального в истории (Э. В. Ильенков).

Другой нетривиальный вывод из принципа единства логического и исторического – обращенность диалектики в прошлое, но не в будущее. «Сова Минервы вылетает в полночь» – человек не может уловить пути, направление трансформаций предмета в будущем, поскольку закономерности, «логика» его еще не сформировалась, она еще тонет в бесчисленных внешних связях-возможностях. Судить можно только о прошлом, когда мы имеем уже путеводительную нить в виде результата процесса, достигшего своего предельного смыслового развития. Попытка предвидения будущего на основе наших знаний еще неразвившегося предмета, еще не устоявшейся целостности неизбежно ведет к произволу мышления. Такой вывод никак не согласовывался с пафосом обращенности материалистической диалектики в будущее. Система Гегеля неотделима от его метода, идеалистическая система «притягивала» диалектику к себе, не давала ей возможности жить жизнью материального мира.

Центральной частью материалистической диалектики является учение о *категориях* и *законах*. «Главные законы: превращение количества и качества – взаимное проникновение полярных противоположностей и превращение их друг в друга, когда они доведены до крайности, – развитие путем противоречия, или отрицание отрицания, – спиральная форма развития»[1].

Основные законы диалектики, таким образом, это *закон единства и борьбы противоположностей, закон перехода количественных изменений в качественные и обратно, закон отрицания отрицания*. Эти законы, соответственно, раскрывают, с точки зрения сторонников материалистической диалектики, источник, механизм и цель развития.

Категории диалектики, так называемые «парные» категории – это *сущность и явление, количество и качество, часть и целое, свобода и необходимость, возможность и действительность, единичное и всеобщее, причина и следствие*. Эти категории выражают стороны противоречия, показывают разные типы и формы противоречий. Следовательно, эти категории и за-

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20. – С. 343.

коны диалектики нераздельны, законы есть принципы связи этих парных, противоречащих друг другу и связанных друг с другом категорий.

Попытка представления диалектики как системы научного знания, в основе которой лежат отношения субординации, привела сторонников материалистической диалектики к попыткам построить стройную систему категорий. Учитывая, что диалектика объективная и диалектика субъективная совпадают в основном, но не тождественны, за основу классификации были взяты два принципа – рассмотрение категорий как ступеней мира и рассмотрение категорий как «родов бытия», вследствие чего их субординация должна отражать субординацию объективных процессов

Задача эта оказалась практически неосуществимой, поскольку даже на основе рассмотрения принципа единства исторического и логического видно, что логика познания и логика объективная – это «обратные» процессы. Диалектика, даже лишенная мистицизма абсолютного, всепоглощающего движения становления, не поддавалась разложению ее на отдельные уровни, аспекты. Установка диалектики на раскрытие всей полноты связей целого, на достижение абсолютной смысловой полноты, на учет всех опосредований оказалась возможной только при условии, выдвинутом Гегелем: абсолютная субстанция познает самое себя; «пересаживание» диалектики в материальный мир привело к размыванию ее контуров, к увязанию мысли в многочисленных оговорках.

«Ядром» диалектики называют закон единства и борьбы противоположностей. Согласно этому закону, каждому предмету и явлению свойственны внутренние противоположности, находящиеся в единстве и взаимодействии, борьбе между собой. Противоположность – это форма, стадия различия, при которой какие-то свойства, признаки, тенденции, присущие объекту как системе, взаимно отрицают, исключают друг друга. Противоречие – это такое отношение между противоположными сторонами, при котором они не только взаимоисключают, но и взаимообусловливают друг друга.

Поскольку такая формулировка закона требует выяснения его взаимоотношений с законами формальной логики – законом противоречия, тождества, исключенного третьего, то центральной проблемой материалистической диалектики стала проблема «вписывания» диалектического противоречия в существующие на данный момент представления о процессе познания и его законах. Она приняла форму выяснения отношений между диалектическим и формально-логическим противоречием.

Формально-логическое противоречие возникает в результате непосредственного сопоставления противоположных высказываний. Поэтому формально-логическое противоречие лишь сигнализирует о наличии проблемы, но не раскрывает ее, оно является начальным толчком к иссле-

дованию и формой этого исследования на каждом этапе. Противоречие диалектическое предполагает выяснение промежуточных звеньев, опосредований. Для этого надо учитывать степень развития противоречия (находится ли противоречие в стадии столкновения развитых противоположностей или же только на стадии выяснения отношений между различными, но не взаимоисключающими сторонами), взаимосвязь этого противоречия как внутреннего с внешними противоречиями предмета; необходимо выяснить, к какому типу противоречий относится это противоречие: является ли оно основным, выражающим сущность предмета или не основным, главным (ведущим, доминирующим в данный момент по отношению к другим противоречиям) или не главным. Путь выяснения опосредований – это путь углубленного не философского уже, но специального исследования. Диалектика, стремящаяся стать более реалистичной, размывает контуры противоречия, делает его неотличимым от различия, противоречие буквально тонет в многочисленных связях и опосредствованиях.

Сходные проблемы возникают при обращении к закону отрицания отрицания. Диалектика, стремясь отвечать критериям научности, в качестве метода познания оказывается бессильной. Свою главную задачу – найти противоречивый объект, отделить в нем подлинное противоречие от «не подлинного», кажущегося, определить характер этого противоречия и формы его опосредований – она не может решить самостоятельно и прибегает к помощи науки, а наука ей предлагает не набор «чистых» эмпирических данных, но обязательно уже теоретически нагруженное знание, то есть называет свое решение, которое диалектика лишь «оформляет».

Закон отрицания отрицания характеризует направленность развития: всякая развивающаяся система проходит ряд связанных между собой этапов, при этом на высшей степени развития происходит известное повторение некоторых черт исходной стадии. Этот закон раскрывает механизм преемственности. Как возникает такое двойное отрицание? Противоречие, движущее вперед развитие, характеризуется в определенное время господством какой-то одной противоположности. Переход к доминированию другой стороны противоречия и есть первое отрицание.

Второе отрицание – это показатель того, что наступил такой этап в развитии предмета, в котором произошел синтез того лучшего, что есть в каждой противоположной тенденции, по видимости же произошел известный возврат к начальной стадии, где обе противоположности также присутствовали, но в неразвитом виде. На каждой стадии развития предмета мы имеем дело не с какой-то одной его стороной, а со всем предметом как определенным балансом противоположных тенденций. На каждой стадии

баланс этот различен. На стадии первого отрицания вторая противоположность также присутствовала, но в скрытом виде, на стадии отрицания отрицания она просто выявилась, а не возникла ниоткуда.

Вся наша жизнь полна отрицаний и повторений, поэтому соблазн «приложить» этот закон благодаря его четкому, «формульному» выражению к многообразным циклическим процессам, происходящим в жизни, в истории, в науке, был очень велик. Однако закон отрицания отрицания несет в себе существенные ограничения собственной применимости. Закон отрицания фиксирует определенный ритм сменяющихся состояний в предмете, развивающемся по своим внутренним законам, «отрицаться» и воспроизводиться на более высоком уровне должны его собственные противоположности, предмет должен иметь собственную, энергию развертывания своих, уже сложившихся, проявившихся противоположностей.

Но отрицания и возвраты могут быть следствием вмешательства внешних сил; тогда это сходство оказывается внешним. Превращение воды в пар при нагревании и обратно, по видимости иллюстрирующее этот закон, никакого отношения к нему не имеет. Очень много примеров «отрицания» и «возврата» дает история технических изобретений. Например, упряжь, веретено, рулевое управление были изобретены, еще до нашей эры. Затем эти изобретения были надолго забыты (первое «отрицание»), но в средние века опять получили широкое распространение (второе «отрицание»).

Однако вынужденные перерывы в техническом прогрессе не были следствием развития самой техники, это было чуждое для логики технического прогресса внешнее вмешательство (войны, нашествие варваров). И хотя многие современные технические устройства (паровая турбина, например, или ракета) имеют свои прообразы в прошлом, никакой связи между этими древними ракетами-игрушками и современными ракетами нет. Все было изобретено заново, вне реальной связи с прошлыми исследованиями. Следовательно, закон отрицания отрицания не может нам помочь сам по себе в объяснении преемственности; должны быть четко определены границы собственного развития предмета, возможные внешние воздействия, реальная связь этапов развития – только в этом случае историческая наука может себе позволить облечь свои результаты в емкую формулу отрицания отрицания.

Закон, который должен определять направленность развития, может начать «предсказывать» все что угодно, отталкиваясь от поверхностных эмпирических аналогий. Видимо, поняв опасность, исходившую от произвольного использования этого закона, некоторые марксистские теоретики решили просто ограничить сферу его действия в истории. Один из авторов учебника по диалектическому материализму так обосновал прекращение

действия закона отрицания отрицания уже при социализме: «Ускоренное развитие производительных сил, отсутствие подъемов и спадов в них ведут к выпрямлению спирали». При коммунизме отпадает необходимость возвращаться к частной собственности, к неравенству. Кроме оценки данного высказывания как проявления иронии истории, такой способ обращения с одним из основных законов диалектики подводит к следующей мысли.

Помимо превращения диалектики в дисциплину общеметодологического характера, или развития диалектики «в себе», существует еще и третий путь трансформации диалектики – ее идеологизация. Осторожность диалектики в качестве методологии, сухость и академичность в качестве рефлексии над своим предметом сочетаются с произвольным использованием ее категориального аппарата в качестве идеологии. Диалектика стала оружием в борьбе против «софистики» и «эклектики». Справедливо полагая, что эклектика лишь формально сочетает различные признаки предмета, не выясняя их взаимоотношений, субординации, воинствующие диалектики резко выступали против вполне респектабельной социологической теории социальной стратификации или концепции теоретико-философского и политического и экономического плюрализма. Диалектика стала искать противоречия в явлениях, специально возникших для ликвидации социальных и культурных противоречий.

Диалектика как концепция саморазвития через противоречие может существовать только как диалектика тождества, которая сплавляет воедино дух и материю, материальное и идеальное, представляет их соподчиненными друг другу моментами единого процесса. Попытка же представить диалектику как универсальную схему развития, лишь по-разному проявляющуюся в различных сферах бытия, обречена на неудачу. «Тождество» принципиально отличается от «единства», одно нельзя заменить на другое. «Единство диалектики, логики и теории познания» в марксизме ведет к распадению диалектики, к растворению ее в теории познания, философии природы, логике и методологии.

Гегелевская диалектика сохранила на себе печать «человеческого» – она раскрывает динамику гипертрофированной, заполонившей весь мир субъективности. Диалектика материалистическая отрывается от своих «человеческих корней», хочет стать теорией нечеловеческого и находит на этом пути свою гибель. Единственной формой присутствия человеческого в ней оказывается идеология. В качестве идеологии диалектика оценивает, критикует, предсказывает. Без идеологического стержня материалистическая диалектика превратилась бы в постоянное блуждание в пустоте, устремленное в бесконечность вечного отрицания отрицания.

Современные формы диалектики поставили другую задачу: диалектика из орудия предсказывания превратилась в инструмент создания непредсказуемого.

3. СОВРЕМЕННЫЕ МОДИФИКАЦИИ ДИАЛЕКТИЧЕСКИХ ИДЕЙ

Идея о необходимости построения онтологии конечного человеческого бытия, в отличие от онтологии Абсолюта, в философии XX века отразилась и на содержании представлений о диалектике. Трансформация классического, гегелевского варианта диалектики особенно рельефно прослеживается во взглядах последователей Гегеля – представителей философии неогегельянства Английский философ Ф. Брэдли (1846–1924) – один из ведущих представителей неогегельянства. Новое понимание диалектики изложено в его основной работе «Видимость и реальность» («Appearance and Reality»). Брэдли, в отличие от Гегеля, интересовала не логика движения мирового духа, а взаимоотношения человеческого сознания (в его конечности, ограниченности) с Абсолютом (в его целостности и саморазвитии). Абсолют трансцендентен, недоступен человеческому пониманию, но попытки его воспроизвести в сознании человека, приблизиться к нему и есть то, что можно назвать диалектикой. Философия решает «земные» проблемы, она рассматривает не движение Абсолюта, а человека в его стремлении к абсолютному. Происходит своеобразный возврат к догегелевскому пониманию диалектики как искусству столкновения различных человеческих мнений, как деятельности по соединению раздробленного на части в некую целостность.

Диалектика в этой версии – не свидетельство мощи человеческого разума, основанное на тождестве Абсолюта и мира, Бога и человека, но, напротив, форма проявления неизбежной ограниченности человеческих познавательных способностей. Диалектика – это попытка применить «конечные» познавательные инструменты, расчленяющие мир на части, – законы формальной логики – к познанию бесконечного как абсолютной целостности. Особенность конечного существования – его несубстанциональность, то есть невозможность объяснить себя, свое «качество», не обращаясь к чему-то другому, с чем это конечное взаимодействует. Поэтому его «качество» – определенность, сущность – постоянно выходит за рамки его существования. Человек как конечное существо вынужден «трансцендировать», выходить за рамки своего качества. Изначальная «раздробленность» человека и оказывается тем инструментом, матрицей поиска недостающего. Поиск человеком собственной целостности – диалектика – заранее обречен на неудачу. Ибо ущербное, разорванное

ищет не целостность (разорванное не способно ее даже помыслить), а лишь свою «половинку», разрушая (правда, только в своем мышлении) органическую целостность Абсолюта. Так диалектика оказывается логикой видимости.

Понятие противоположности и столкновения противоположностей – это чисто человеческое изобретение, а не пружина самодвижения Абсолюта. Бытие не есть творческое движение, включающее конечное в собственное развитие как момент. Бытие есть условие человеческого существования как противоречивого, неподлинного, «небытийного» и в своей неподлинности стремящегося к абсолютному Благу, Истине, Красоте. Мы поневоле сталкиваем сами вещи, выделяя в них противоположные свойства, поскольку не знаем всего, всей вещи как целостности. Наше мышление носит механический характер. Формальная логика – это «механика мысли», мысль не способна к синтезу. Диалектика же возникает как реакция на механический характер нашего мышления, однако самонадеянно предполагает лишь иллюзорное преодоление его ограниченности. Формальную логику нельзя заменить диалектикой, ибо и диалектика – такой же продукт человеческой ограниченности, форма неверного обживания сферы абсолютной гармонии. Диалектика – лишь символ возможности иного, нежели формально-логическое, мышления, но не само это божественное мышление.

В чем смысл огрубления познания с помощью формальной логики? Существует так называемый закон тождества, который выражается в формуле А = А, то есть предмет всегда тождествен сам себе. Но возможно ли такое, возможно ли, что в предмете в каждое мгновение не накапливаются какие-то невидимые нам изменения? Неверен также с точки зрения «абсолютного» познания и закон исключенного третьего. Согласно этому закону, невозможно совмещение в одном предмете противоположных свойств: или А, или не-А. Третьего не дано. Но ведь не-А не обязательно противоречит А, не обязательно является его противоположностью. За не-А может стоять целая гамма различий, не улавливаемая формально-логической структурой. Но человеческое мышление всегда абстрактно, то есть, не может воссоздать предмет во всей полноте и целостности, хотя и стремится к этому. Целостность, гармония несовместимы с конечностью. Диалектика вынуждена иметь дело с познанием, уже формально-логически оформленным, она пытается ответить на вопрос, уже неверно заданный с помощью формальной логики. Отсюда неизбежные противоречия в мысли, которые возникают из нашего стремления познать абсолютную истину. Попытка преодоления этих противоречий ведет к противоположному результату.

Так, категория качества и категория отношения противоположны, поскольку качество указывает на отличие, отделенность, обособленность пред-

метов, а отношение – на их связь. Поскольку один и тот же предмет имеет определенное «качество» и одновременно находится в «отношении» с другими предметами, то эти характеристики противоречат друг другу, сталкиваются. Тем не менее, в мысли они не могут существовать друг без друга. Определенное качество, обособленность от другого, уже предполагает понятие «другого», соотносящегося с ним, а отношение, в свою очередь, предполагает отношение между некими определенностями, «качествами». То, что мы разделили в мысли, опять соединяется, но наше познание при этом теряет четкие контуры. Если же отказаться от размывания содержания этих понятий, то тогда придется ввести некое третье понимание, выполняющее функцию объединения «качества» и «отношения» как принадлежащих одному предмету. Возникает бесконечное умножение понятий, ибо вновь введенное понятие предполагает использование еще одного понятия, объединяющего уже три понятия: качества, отношения и их единства и так далее.

Путь человека к Абсолюту все же существует, считают представители неогегельянства, но это путь непосредственного знания, не опосредованного разумом, путь мистики, «мгновенной диалектики». Только на этом пути возможно преодоление диалектики как логики видимости, ибо Абсолют лишен несовершенства человеческой мысли, это гармония всех возможных форм.

Дальнейший процесс «очеловечивания» диалектики в рамках неогегельянства приводит к рассмотрению диалектики не как неизбежной и несовершенной формы освоения человеческим разумом абсолютной полноты и целостности, но диалектики как переживания своего несовершенства, раздвоенности. Это переживание раздвоенности в концепции *Т. Бозанкета (1848–1923)* выступает как непримиримый внутренний конфликт конечно-бесконечного в человеке. Человек постоянно трансцендирует, выходит за собственные пределы, убегает от себя и обречен опять возвращаться в свою «конечность». Человек как конечно-бесконечное существо может только пытаться быть самим собой, его внутренняя диалектика осознается как столкновение абсолютных противоположностей – добра и зла. По существу, неогегельянство строит онтологию человеческого существования, разрывая связь субъективного духа (человека) и духа объективного. Однако разрыв этот осознается как трагедия. Причастность к гегелевскому философскому оптимизму еще сохраняется в неогегельянстве: его представители не сомневаются в существовании абсолютного бытия. Но бытие человека уже «не причастно» бытию абсолютному. Бог из имманентного миру вновь становится трансцендентным.

Другой представитель неогегельянской версии диалектики, немецкий философ *А. Либерт (1878–1948)* в своей работе «Дух и мир диалектики»

(«Geist und welt der dialektik») выделяет два типа диалектики, которые выражают различия в исходной индивидуальной установке творческого «я» философа. Первый, классический тип диалектики, воплощенный в творчестве Гегеля, – это видение жизни как гармонического единства противоположных начал. Все конфликты разрешаются, разлад ведет к все расширяющемуся синтезу. Это нереалистический взгляд на мир, превращающий философию в утопию, в неосуществимое царство разума и гармонии. Гегель само обоснование своей грандиозной мировой утопии проводит только в сфере чистого мышления, не пытается преодолеть сопротивление исторической реальности, которая не есть просто пустая внешняя оболочка движения идеи. Другой неогегельянец, А. Кожев, развивая эту же идею, указывает на невозможность отделения логики истории от ее «фактичности», от конкретной ткани исторического бытия. Логика истории как ее «сущность» неотделима от ее конкретного эмпирического существования.

Второй тип диалектики, говорит А. Либерт, складывающийся, проявляющийся в кризисные эпохи, оставляет в неприкосновенности антиномичность, противоречивость нашей жизни, не уничтожая тем самым самобытность эмпирического, конечного, исторического. Этот тип диалектики не признает сокрушительного движения Абсолюта – Логоса, прокладывающего себе дорогу сквозь «материю» истории. Это диалектика конкретной истории как формы существования человека в его ограниченности, идея абсолютной целостности присутствует в ней как идеал, цель. Трансформация гегелевского Абсолютного Разума в идеал недостижимой гармонии придает оттенок безысходности бытию человека в истории, что дает право назвать концепцию А. Либерта трагической диалектикой.

Различные варианты неогегельянской интерпретации диалектики исходят из разделения бытия как абсолютного бытия и человеческого бытия. Диалектика как форма антиномичного мышления есть выражение несовершенства человеческого типа бытия, диалектика теряет качество рациональной формы деятельности, окрашиваясь эмоциями, становится формой переживания действительности.

Учение о противоположностях, об утверждении и отрицании, о синтезе различного, несходстве сходного занимает значительное место в современных религиозно-философских доктринах. Католическая философия неотомизма и протестантская теология – два различных религиозно-философских варианта диалектики.

Один вариант осуществлен в рамках «диалектической теологии» (К. Барт, Э. Бруннер, Р. Бультман, П. Тиллих[1]) и др. – религиозно-философской

[1] См., напр.: *Тиллих П.* Избранное: Теология культуры. – М., 1995.

доктрине протестантизма, сложившейся в первой половине XX столетия. В основе его лежит апофатический (букв, «отрицательный» – греч.) путь движения к Богу, лежащий через отрицание его антропоморфных характеристик, через отказ от односторонних представлений о Нем. Бог трансцендентен, запределен всему существующему, все земные аналогии искажают мысль о Нем, Бог в известном смысле – это отрицание всякой предметности, небытие мира. Диалектическая теология противопоставляет религию и веру.

Религия – это иллюзия, зеркало, в котором человек видит самого себя, это попытка человека изобразить неизобразимое, представить непредставимое, воплощенная в представлениях о творении Богом мира, о формах Его присутствия в нем, в эсхатологических (эсхатология – учение о конечной судьбе мира и человека) представлениях. Религия фактически отрицает Бога в его запредельности, невещественности, пытается отождествить Его с земным и понятным. Но отождествить – значит «уничтожить» в мысли. Поэтому религия как система представлений и культовых действий противоположна вере. Вера – путь к Богу, который может пройти человек, только полностью от себя «отступившись». Единственная возможность помыслить Бога – понять его немыслимость. Бог – это совершенно «иное». Символически человек осознает противоположность Божественного человеческому в образах «Гнева Божьего», «Милости Божьей», «Бога – судии». Диалектика веры заключается в постоянном переживании человеком себя как противоречия: веруя, человек выходит за собственные рамки, «отказывается», отступается от себя; возвращаясь к себе, в свое «слишком человеческое», он лишается веры, живой связи с Богом. Вера держит человека на пределе его собственного бытия, человек в полной мере осознает свою противоречивость только в вере. Вера и есть единственная возможная форма противоречивого единства противоположностей человеческого и Божественного. Образ Голгофы – добровольной жертвы – и есть символ того, что в вере человек приближается к Богу, оставаясь самим собой, неся свой крест.

Другая форма осмысления противоположностей и их взаимоотношений осуществлена в католической философии томизма и неотомизма (Фома Аквинский, Каэтанус, Суарес; в XX веке – Э. Пшивара, Б. Лакебринк, Ф. Ван Стеенберген). В центре внимания философии неотомизма также находятся взаимоотношения Бога и мира, Бога и человека. Эти взаимоотношения лишены того заряда отрицательности, который характерен для «диалектической теологии». Неотомисты отвергают также «борьбу» противоположностей – центральное понятие диалектики Гегеля и марксистской диалектики. Неотомисты признают катафатический (от греч. – утвердительный) путь приближения к Богу, предполагающий возможность позитивных

утверждений о Боге. Возможность эта основывается на так называемой «аналогии бытия» – центральном понятии неотомизма.

Согласно принципу аналогии бытия, между Богом и творением существуют отношения несходства сходного и сходства несходного. Диалектика, понимаемая как единство различного (но не взаимоисключающего) и основанная на принципе аналогии бытия, получила название «аналектика» (Б. Лакебринк).

Главное в аналектике – это взаимопроникновение полярностей, их гармония, единство различного, несходного – Бога и мира. Аналогия бытия выражает возможность сопричастного отношения, сопоставления отдельных предметов с единым. Аналогия – сложная форма взаимоотношения Бога и мира, содержащаяся в себе явный символический аспект. Полное сходство без внутренних различий – это тождество Бога и мира, их слияние, характерное для пантеизма. Признание абсолютного различия, несходства, противоположности Бога и мира ведет к различным вариантам дуализма, деизма, скрывающим полную богооставленность человека. Аналогия скрывает тайну творения мира Богом, позволяет избежать также мифологических объяснений возникновения мира как результата отношений порождения, родства. В то же время принцип аналогии бытия, сходства различий помогает избежать издержек апофатической теологии, направляющей человека исключительно на путь мистики. Бог открывается человеку не только в состоянии мистического, непосредственного к нему приближения, но и в земных аналогиях.

В отличие от диалектики, предполагающей единство и борьбу противоположностей, принцип аналогии бытия не требует рассмотрения мира как самодвижущегося целого, постоянно взрывающего установившееся было единство. Аналогия бытия оставляет в неприкосновенности иерархическую структуру мира, источником создания которой является Бог. Задача аналектики – поиск сходства в различном, поиск аналогий как свидетельства присутствия в мире связующего сходства, источник которого – Бог. Аналогия помогает соотнести различные сферы бытия, различные его модусы (конкретные проявления), атрибуты (неотъемлемые свойства), увидеть единый замысел в различном, построить целостную картину мира. Атмосфера компромисса, гармонии, сходства доминирует в этом варианте учения о единстве и многообразии мира. Вместе с тем сам принцип аналогии бытия, хотя и лишен драматизма, присутствующего в других формах современной диалектики, все же включает в себя признание нетождественности Бога и мира, Бога и человека.

Диалектика человеческого существования, воплощенная в философии экзистенциализма, – это диалектика «несубстанциональная». Поле разверты-

вания противоречия в экзистенциализме лежит за пределами космоса, материи, или абсолютного духа. Экзистенциальная диалектика – это внутренняя трагедия индивидуального человеческого сознания, это воспроизведение противоречий индивидуального и всеобщего, конечного и бесконечного в их неразрешимости, безысходности, невозможности «синтеза».

Особенности экзистенциальной диалектики выражены уже в названии одной из работ С. Кьеркегора, предтечи экзистенциализма, – «Или – или». Диалектика человеческого существования – это не диалектика опосредования противоположностей, примирения их в высшем синтезе. Представитель традиционной философии, делом которой всегда было мышление, «живет в вечности», поэтому гипотетическая возможность примирения противоречий для него реальна в бесконечной перспективе. «Единственное, на что может претендовать философия, – пишет Кьеркегор, – это признание нами возможности абсолютного примирения»[1]. Гегель в мышлении преодолел противоречия между сознанием и его предметом. Но конечное человеческое существование, смысл которого – в свободе, это не сфера мышления, но – воли, автономного выбора. Выбор между двумя противоположностями тождествен свободе. Поэтому и сфера диалектики – это не сфера разума, между этапами диалектического процесса нет необходимой связи, ибо необходимость противоположна свободе. Диалектика не есть созерцание, опосредование, примирение противоположностей, их синтез; она исключает «и – и».

Диалектика человеческого существования всегда устремлена в будущее, человек выбирает ради будущего, но не может его предвидеть, не может предвидеть результаты своего свободного выбора именно потому, что это выбор свободен, «беспредпосылочен», не включен в цепочку причин и следствий. Стремление к целостности в диалектике Кьеркегора рассматривается не в качестве выражения последовательного развертывания необходимости, а как одна из дорог, по которой устремляется человеческий дух, следуя своей жизненной потребности, и неизбежно останавливается в отчаянии перед невозможностью этой целостности. Диалектика – это состояние постоянного «обольщения» человека то одной, то другой жизненной возможностью и постоянного разочарования в ней, это постоянное преодоление актом свободного выбора пропасти между противоположностями, это балансирование над бездной. Человек постоянно бьется о две противоположные стены – стороны противоречия; они есть границы его существования. Разрушив их, «примирив», уничтожив эти стены, человек разрушит и собственное существование.

Другой вариант экзистенциальной диалектики – диалектика Ж.-П. Сартра – представляет собой выяснение отношений между бытием и становле-

[1] *Кьеркегор С.* Или – или. – М., 1993. – С. 212.

нием, ничто. Сартр рассматривает их соотношение не в стерильной атмосфере «чистого» разума, он проецирует их на человеческое существование, делает отношение между Бытием и Ничто жизненной драмой отдельного человека. Каково бытие человеческой реальности – вот основной предмет размышлений Сартра[1]. Для Гегеля взаимоотношение Бытия и Ничто – лишь начальный пункт движения абсолютной идеи. Для Сартра эти взаимоотношения есть центральная проблема диалектики. Вопросы диалектики рассматриваются Сартром в работах «Бытие и ничто» (1943), «Критика диалектического разума» (1960).

«Бытие-в-себе», внешний мир как он дан сознанию, противостоит «бытию-для-себя» – человеческому сознанию. Внешний мир представляется сознанию как абсолютное косное, случайное, бессмысленное (абсурдное). Именно такое отношение к внешнему миру должно, по мнению Сартра, возникнуть у человека, для которого свобода является формой существования. Мир – это препятствие для меня, я не могу ощутить свою родственность миру, поскольку это «не мной замысленная вещь», даже если эта вещь – собственное тело. Отсюда – целая гамма отрицательных эмоций, описываемых в его «Тошноте»: моя рука «будет продолжать существовать, а я буду продолжать чувствовать, что она существует; я не могу от нее избавиться, как не могу избавиться от остального моего тела»[2]. Все внешнее мне – это зло, это граница моего Я, это угроза моему существованию. Мир поляризуется. «Мою вселенную» окружает океан чужого, абсурдного, независимого от меня.

«Я», или бытие-для-себя, напротив, рассматривается как подвижное, динамичное, постоянно раздваивающееся в акте самопознания бытие. Оно постоянно отрицает самое себя, поэтому является «ничто», возможностью, «пустотой в густоте бытия».

Следовательно, бытие-для-себя – это абсолютное самоотрицание, ничто. Однако и внешний мир, бытие-в-себе, также постоянно отрицается бытием-для-себя. Но это другое отрицание, отрицание-отталкивание, способ возврата к самовыражению, саморефлексии как к творческой стихии отрицания. Это отрицание позволяет, «идя от противного», обустроить мир собственных целей, идеалов, значимостей. Бытие-для-себя поддерживает собственную отрицательность, динамичность отрицанием внешнего бытия, оно в известной степени живет этим отталкиванием от внешнего. Осознание ограниченности собственного существования рождает мечту в-себе-для-себя-бытия, гармонично вечно изменяющегося и абсолютно неподвижного. Поскольку этот проект рождается в человеческом сознании,

[1] См.: *Сартр Ж.-П.* Проблемы метода. – М., 1994.
[2] *Сартр Ж.-П.* Тошнота. – М., 1994. – С. 111.

в бытии-для-себя, то такая гармония видится как снятие ограничений, накладываемых на человека бытием-в-себе. Человек стремится стать богом, разрушив темницу своего «для-себя» существования. Это гипотетический бог-разрушитель, стремящийся выпустить на свободу свою «конечность», ограниченность. Но это бесполезная надежда, «бесплодная страсть», негативная диалектика; это вечное поражение стремящегося стать богом, преодолеть собственную ограниченность человека.

Негативность сартровской диалектики заключает в себе целую гамму смысловых оттенков. «Негативность» – это и невозможность достижения желанного единства, преодоления противоречий, и внутреннее самоотрицание как творческое состояние, и отрицательное отношение к внешнему как к границе собственной свободы. Состояние абсолютной отрицательности человеческого существования и есть предпосылка его автономности, его «субстанциальности»: хотя человек всегда осуществляет свою свободу, выбирает в определенной конкретной ситуации, в ситуации бытия-в-себе он выбирает вопреки, а не благодаря ей, выбирает, отрицая ее. В любой ситуации сохраняется для человека возможность выбора как той или иной формы «отрицания» этой ситуации.

Позже в сартровской диалектике появляется новое понятие – «отрицание отрицания». Человек конструирует себя не с нуля. Изначально над ним поработала история, среда, «обстоятельства». Человек и есть то, что он сумел сделать из себя как «продукта обстоятельств». В этом случае напряженность негативной диалектики нарастает, человек не только отрицает внешний мир как потенциальную угрозу, он вынужден отрицать и нечто конкретное – след этого внешнего мира, «обстоятельств» в самом себе.

Определенные изменения происходят и в понимании Сартром диалектики в целом. Область ее действия – не только человеческая душа, нравственное сознание, осуществляющее себя через автономию свободной воли, через противопоставление себя внешнему, но и социальная жизнь, «практика». В ней оказывается возможным то, к чему так тщетно стремится единичное рефлексирующее сознание, – достижение целостности, тотальности, преодоление онтологического дуализма. Неотступная мысль о целостности, о воссоединении с «Другим» воплощается в структуры деятельности – цель, проект, средства. Пространство человеческой свободы расширяется, поскольку индивид осознает свою субъективность не в трагическом противоречии с абстрактным бытием-в-себе, но с некоей доступной пониманию человеческой организованной целостностью – историей. История создается человеческими руками, она не является непроницаемой для познания, законы этой целостности могут быть нами открыты. Противоречивость бытия-в-себе и бытия-для-себя,

непреодолимая для индивидуального сознания, может быть преодолена в социальной жизни, в истории созданием бытия-в-себе-для-себя.

Стремление человека к целостности, «тотализации» своей жизни реализуется в обществе в различных формах. Различные формы человеческой активности, практики выражают различную степень диалектичности как движения к целостности. Диалектика как преодоление противоречий и стремление к тотализации, целостности – это, прежде всего, деятельность духовная. Но диалектическое движение сознания складывается на фоне реальной социальной деятельности.

Всякая социальная деятельность есть объективизация человеческой свободы. Поэтому изначально социальная деятельность есть процесс отчуждения от человека его духовных проявлений. Противоречие бытия-в-себе и для-себя сохраняется и в человеческой практике. «Инерциальное поле» практики – это сфера предметного воплощения человека, сфера его объективизации, это чистая «отрицательность» по отношению к человеку. Однако рефлексирующая деятельность, сопровождающая и стимулирующая человеческую предметную деятельность, может быть различной. Она может быть «инертной», то есть принимающей отчуждение за неизбежность, сохраняющей в неприкосновенности разделение бытия на для-себя и в-себе. Но человеческая деятельность может быть диалектической. «Инерционное поле» практики начинает в ней рассматриваться по-иному. Вместо абсолютно «нечеловеческого» мира, вызывающего тошноту, где гаснут, овеществляясь, все человеческие мечты, социальный мир может быть представлен как результат человеческих усилий понимания, как целостность, создаваемая коллективными человеческими действиями, доступная, открытая для вхождения в нее индивида. Разумность этого, созданного усилиями всего человечества, мира не есть нечто внешнее индивиду.

Философия – уникальное средство воссоздания (или даже конструирования заново) той «тотализации», той целостности, которую человек рассматривает как сферу свободы. Философия позволяет человеку увидеть «инерциальное поле» практики под углом творческой целостности, богатства заключенных в ней возможностей. Поэтому философия оказывается посредствующим звеном между двумя сторонами противоречия: между индивидуальным сознанием и инертностью истории. «Философия должна быть одновременно тотализацией знания, методом, регулятивной идеей, наступательным оружием и языковой общностью»[1]. Фактически же человек получает возможность в процессе своей практической деятельности лишь отнестись к ней как к свободной, творческой, несмотря на неизбежный процесс объективации. Философия помогает

[1] *Сартр Ж.-П.* Проблемы метода. – М., 1994. – С. 7.

сохранить чувство связи между человеком и миром, она постоянно напоминает человеку об этой связи, она ее воссоздает. Удерживая в поле человеческого внимания социальное целое, философия хотя и не может устранить непреодолимый зазор между целью, замыслом и результатом, но может заставить человека забыть о себе. Философия превращается в идеологию, диалектика тотализации – в концепцию реидеологизации.

Диалектика тотализации Сартра – это попытка «вписать» ощущение собственной автономии, внутренней свободы в более широкий спектр форм духовного освоения мира, возникающих в процессе социальной деятельности. Одинокое «несчастное» сознание, искушаемое соблазном разрешения его жизненной драмы в сфере культуры, подстерегает опасность мнимой диалектики, мнимого разрешения противоречия бытия-в-себе и бытия-для-себя. Диалектика отчаяния Кьеркегора – это обольщение жизнью, рядом с которым всегда идет ирония. Сартр в своей диалектике сам поддается этому обольщению, заменив иронию, критичность мышления тотализацией сознания – идеологией.

Представители так называемой Франкфуртской школы, создатели «негативной диалектики» (Т. Адорно, Г. Маркузе, Э. Фромм, Ю. Хабермас, М. Хоркхаймер) центральной считали проблему «человек и социальное бытие». Насущная потребность современности – восстановление целостности распадающегося мира культуры, возвращение ему творческих импульсов. Только критически мыслящий субъект может вывести сознание отдельного человека и всю культуру в целом из состояния разорванности. Соединить воедино осколки разбитого зеркала культуры и должна помочь «негативная диалектика» как логика целостности.

В современном мире человеческие потенции угасли в процессе овещнения, объективирования в трудовой, социальной, познавательной деятельности. Продукты этой деятельности, становясь товаром, окончательно отделяются от создателя, общество превращается в механический агрегат вещей, людей, которые относятся к себе подобным как к вещи. Задача негативной диалектики – выявить непримиримые противоречия социальной действительности, критически их оценить и отвергнуть, подготовив тем самым предпосылки для создания будущей гармонической целостности.

Негативная диалектика отрицает мир в его наличности, данности, она оценивает сущее с позиции возможного. Негативная диалектика далека от логического исследования противоречивой структуры реальности и конструирования некоего формального «синтеза». Негативная диалектика – не только и не столько теория. Она выполняет функцию прямого «практического» воздействия на сознание индивида. «Великий отказ» Г. Маркузе от всего данного – и элемент философской теории, и форма непосредственного вос-

приятия действительности. Для Маркузе отрицание есть момент развертывания возможностей предмета[1]. Великий отказ освобождает сознание человека для новых возможностей, он готов к «непредвиденному». Маркузе пытается избавить современного человека от ощущения собственной исчерпанности, «одномерности». К «плоскостному», одномерному пониманию мира и человека привел гегелевский вариант диалектики, внедренный в жизнь: развитие как столкновение двух противоположных начал и дальнейший их синтез. Одно из центральных положений негативной диалектики – отказ от образа мира, зажатого в тиски противоположных начал, отказ от бинаризма. Разум, основанный на черно-белом мышлении, рассекает мир надвое, он становится орудием распада и формой поддержания социальных антагонизмов: две идеологии, два антагонистических класса, две культуры – вот продукты «бинарного» мышления, влекущего мир к разрушению. Диалектика возможностей целостности использует не понятие противоположности, а понятие иного. Конфронтация бытия и небытия заменяется взаимодействием бытия и инобытия. Инобытие – это не единственная возможность, это не просто «нет» это бесконечный спектр всех мыслимых форм жизни. Пробуждение человеческого разума для новых возможностей осуществляется с помощью игры, искусства, любой нерегламентированной формы деятельности.

Диалектический разум может стать основой практического политического отрицания существующего. Неконтролируемый социальный взрыв, катастрофа, в отличие от того мрачного аскетического предприятия, которое до сих пор называлось революцией, пробуждает сознание человека, создает в нем пространство возможного. Революция социально-политическая без революции «интегральной», по мнению Маркузе, бессмысленное предприятие. Интегральная революция – это революция человеческого сознания, отказ от восприятия мира сквозь призму добра и зла, прогресса и регресса, своих и чужих. Революция человеческого воображения – источник и цель любых революционных изменений, поэтому революция социальная играет вспомогательную роль стимула раскрытия творческих возможностей сознания. Всякий план, программа, стратегия – излишни. Интегрированное сознание сможет найти «иное» – третий путь, свободный от ограниченности классовой конфронтации.

М. Хоркхаймер и Т. Адорно рассматривают негативную диалектику как тотальную критику всей истории человеческой культуры. Все беды человечества и отдельного человека имеют своим источником не какие-то внешние обстоятельства. Само человеческое мышление даже в своих истоках есть механизм принуждения[2]. Человек с его рефлексивной способностью,

[1] См.: *Маркузе Г.* Разум и революция. – СПб, 2000.

[2] *Хоркхаймер М., Адорно Т.* Диалектика Просвещения. – М.–СПб, 1997. – С. 57.

с его практической установкой несет в себе зерна саморазрушения, собственной гибели. Поэтому негативная диалектика – универсальный инструмент анализа, современность – не единственный предмет ее исследования.

Программой Просвещения (просвещения в широком смысле, как господства в обществе рациональных, прошедших через разум форм деятельности) было «расколдовывание мира». Просвещение стремилось разрушить мифы и свергнуть воображение посредством знания. Власть и познание – синонимы. Уже в древности даже всеобщие патриархальные боги Олимпа охватываются философским Логосом, подчиняются ему. Вскоре даже всеобщие философские категории материи, первоначала стали рассматриваться как выражение тайного страха человека перед силами космоса и были отброшены.

Просвещение тоталитарно, это торжество человеческой субъективности, не признающей иных авторитетов, кроме самого себя. Возникает «оперативный разум» как инструмент овладения природой. Но «мифы, становящиеся жертвой Просвещения, сами являются его же непосредственными продуктами». Стремление к власти лежит не только в основе разума, но и в основе мифа: достаточно вспомнить любой магический ритуал. Просвещение только рационализирует эту человеческую потребность.

Оперативный разум, который лег в основу процесса усиления господства над природой, над себе подобными, над самим собой, есть определенное порождение потребности человека в самосохранении. Однако в целом его торжественное движение в человеческой истории – это процесс, разрушительный для человека. Усиление своей власти люди оплачивают ценой отчуждения от того, на что эта власть направлена. От человека постепенно отдаляется сущность вещей: «Они известны ему в той степени, в какой он способен манипулировать ими»[1]. Возможность самоизменения вещи не интересует властвующего субъекта. Вещи как объекты власти всегда являются самотождественными, они всегда те же самые. Человек «слепнет», теряет возможность увидеть мир в его самобытности, изменчивости, взаимосвязях. Маска господина прирастает к лицу человека, он перестает видеть и самого себя, свои качества, не имеющие отношения к функции власти.

Гармония мира, богатство человеческих качеств и взаимосвязей с миром приносится в жертву господству. «Лишенная качеств природа становится хаотическим материалом для всего лишь классификации, а всемогущая самость – всего лишь обладанием, абстрактной идентичностью»[2]. Магии древних все же присуще специфическое заместительство. Принесение в жертву ягненка вместо первенца предполагало наличие чего-то не-

[1] *Хоркхаймер М., Адорно Т.* Диалектика Просвещения. – М.–СПб, 1997. – С. 21.
[2] Там же. – С. 23.

заменимого в том, кого необходимо «заместить». Они не полностью равны, а только частично. В науке заместительство сменяется полной взаимозаменяемостью. Магическое мышление как форма рациональности все же предполагало существование чего-то иного, не охватываемого его рамками. Поздние формы рациональности изгоняют иное из мысли.

Просвещение перенимает схему мышления мифа, чтобы ее упростить и тем самым разрушить. В самом мифе заложено разделение на субъект и объект, который затем перерастает в пропасть между человеком и природой, считают франкфуртцы. В формах разума проглядывает единство обезличивающей коллективности. Господствует некий тотальный субъект, в котором гаснет все индивидуальное.

Диалектика Просвещения такова, что, паразитируя на мифе, обескровливая миф, уничтожая его, Разум сам погружается в миф. «Тем отречением, которым дух заявляет о своем господствующем положении и прокладывает себе путь обратно в природу, рассеивается его властительная претензия, именно та, которая делает его рабом природы»[1]. «Дело самосохранения» постоянно смешивается в Просвещении с «делом свободы». Оперативный разум постоянно выходит за собственные пределы. Но произошла удивительная вещь: Просвещение, взяв под контроль все единичное, предоставило непостигнутому целому свободу наносить ответный удар по бытию и сознанию людей.

Оперативный разум – это еще не весь разум. Мышление, находящееся в состоянии философского беспамятства, погружается в систему иллюзий, в миф. «Непостигнутое общее» (социальные потребности, импульсы массового сознания, механизмы образования идеалов) становится основой продуцирования идеологии, массового обмана. Философия сыграла пагубную роль в этом процессе. Выступая обоснованием мощи человеческого разума, утратив традиционное учение о бытии, философия лишила человеческую жизнь опоры – стремления к трансцендентному, которое и есть бесконечная возможность «иного». Тем самым философия санкционировала «одномерность» человека.

Негативная диалектика фактически выражает не логику целостности, но логику распада, саморазрушения, постигнув которую рефлексирующее мышление оказывается способным найти необходимую альтернативу. Негативная диалектика рассматривает современность не с какой-то надсоциальной, вневременной позиции, она отказывается выполнять те функции, которые выполняла философия в «век Просвещения», она сама – часть жизни.

Критикуя, отрицая, негативная диалектика уже меняет действительность, пробуждает в ней импульсы к иному, но не может нарисовать точную картину этого «иного»: она не может отталкиваться от существующего

[1] *Хоркхаймер М., Адорно Т.* Диалектика Просвещения. – М.–СПб, 1997. – С. 57.

по принципу «или-или», «иное» сегодняшнему дню – это противоположное ему, оно принципиально непредставимо. Негативная диалектика не есть картина будущей целостности и не метод ее создания; она форма движения к этой целостности. Негативная диалектика подводит разум к непонятийному мышлению, несистемной мысли как адекватной форме движения к иному.

Метафора, система ассоциаций, поэтический язык – формы инобытия мысли, к которым подталкивает негативная диалектика. Понимание «негативности» как центрального понятия в диалектике максимально расширяется, с его помощью появляется возможность точек соприкосновения таких достаточно далеко отстоящих друг от друга концепций, как неогегельянство, диалектическая теология, экзистенциализм.

«Негативность» диалектики Франкфуртской школы – это состояние постоянной открытости бытию, способность ответить на его «зов», это отсутствие всякой предзаданности, но одновременно – и нежелание замыкаться в собственной субъективности. В философии XX века начинает складываться образ диалектики, далекий от классического: вместо логики самодвижения Абсолюта диалектика становится выражением смысловой направленности человеческой жизни во всей ее противоречивости.

Учебные и справочные материалы

Алексеев П. В., Панин А. В. Теория познания и диалектика. – М., 1991.
Алексеев П. В., Панин А. В. Философия: учебник для вузов. – М., 1996.
Кириленко Г. Г., Шевцов Е. В. Философский словарь. – М., 2009.
Краткий философский словарь / под ред. *Алексеева А. П.* – М., 2014.
Новая философская энциклопедия: в 4 т. – М., 2000–2001.
Философия в вопросах и ответах / под ред. *Алексеева А. П., Яковлевой Л. Е.* – М., 2005.
Философия: учебник / *Аполлонов А. В.* и др. – М., 2014.
Философия / под. ред. *Зотова А. Ф., Миронова В. В., Разина А. В*. – М., 2008.
Философия: энциклопедический словарь / под ред. *А. А. Ивина*. – М., 2004.

Литература

Адорно Т. В. Негативная диалектика. – М., 2003.
Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. – М., 1974–1977.

Ильенков Э. В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. – М., 1974.

Кьеркегор С. Или – или. – М., 1991.

Леви-Стросс К. Структурная антропология. – М., 1983.

Лосев А. Ф. Диалектика мифа. – М., 2001.

Маркузе Г. Разум и революция. – СПб, 2000.

Поппер К. Что такое диалектика? // Вопросы философии. – 1995. – № 1.

Сартр Ж.-П. Проблемы метода. – М., 1994.

Степин В. С. Диалектика – мировоззрение и методология современного естествознания. – М., 1985.

Хоркхаймер М., Адорно Т. В. Диалектика просвещения. – М.–СПб, 1997.

Энгельс Ф. Анти-Дюринг // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. – Т. 20.

Энгельс Ф. Диалектика природы // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. – Т. 20.

Вопросы для повторения

1. Как менялся смысл понятия «диалектика» на протяжении исторического развития?
2. Чем диалектика отличается от софистики и эклектики?
3. В каких формах диалектика присутствует в мифологическом сознании?
4. В чем отличие марксистской диалектики от диалектики Гегеля?
5. Назовите основные законы и категории диалектики.
6. Чем диалектическое противоречие отличается от формально-логического?
7. Назовите основные принципы гегелевско-марксистской диалектики.
8. Какие формы приняла диалектика в XX в.?
9. Чем отличается понимание диалектики неогегельянцами от концепции диалектики Гегеля?
10. Кто из современных философов считал наличие бинарных оппозиций универсальной структурой человеческого опыта?
11. В чем особенности диалектики «бытия» и «ничто» в концепции Ж.-П. Сартра?
12. Почему представители Франкфуртской школы считали «негативную диалектику» логикой возможного?
13. Как представители «диалектической теологии» представляют себе путь Богопознания?

V ПОЗНАНИЕ: МНОГООБРАЗИЕ ФОРМ

1. СОЗНАНИЕ И ПОЗНАНИЕ

Человек отличается от любого другого живого существа уже тем, что способен осознавать бытие: способен в субъективной форме воспроизводить мир предметов, состояний, процессов, а также свое отличие от данных ему, находящихся перед ним объектов. Особенностям субъективного освоения человеком внешнего мира посвящен такой раздел философии, как *гносеология* (греч. gnosis – познание), теория познания. В современных исследованиях практикуется использование другого, практически равноценного термина при обозначении круга проблем, связанных с теорией познания, – эпистемологии (от греч. episteme – знание).

Основной круг вопросов теории познания – истина и способы ее доказательства, многообразие форм познавательной деятельности, структура познавательного процесса, методы познания. Традиционно теория познания изучала только те формы субъективного освоения действительности, явным содержанием которых было получение знания. С этой точки зрения искусство, нравственность, религия не входят в круг предметов, изучаемых теорией познания.

Сходные на первый взгляд понятия «знание», «познание», «сознание» несут в себе существенные смысловые различия. Так, «знание» и «познание» различаются как результат и процесс; иногда понятие «знание» употребляется в более широком смысле, в его содержание входит и характеристика результата, и путь его достижения. Определить содержание понятий «знание» и «познание» крайне сложно, это предельно широкие понятия.

Попытка определить, что такое знание, наталкивается на дополнительные трудности: это понятие полисемантично, многосмысленно. Так, «знать» что-либо может означать «помнить» или «узнать». «Маска, я тебя знаю», – говорит участник костюмированного бала. Это означает: я тебя узнал. «Я знаю, как написать это слово» означает, что я умею производить определенную операцию. «Я знаю мое сердце и знаю людей», – говорил Ж.-Ж. Руссо. Это означает, что я проник в сущность предмета – открыл основы своей индивидуальности и мою связь с другими людьми. Различные смысловые оттенки слова «знание» в известной степени отражают особенности познавательной деятельности. Познать, знать – означает и проникнуть в сущность предмета, воспроизвести ее в идеальной форме; и уметь превратить это знание в «план», схему реальной деятельности; и уметь раскрыть содержание отдельного символа, знака, «маски» как необходимого элемента познавательного процесса – опознать, узнать.

Смысл понятия «сознание» заключен в самом слове: «со-знание», то есть сопутствующее, сопровождающее знание. В сознании субъекту дан не только объект, но и он сам в противопоставленности объекту. В сознании в свернутом виде заключена и возможность самопознания, и познания особых процедур, связывающих субъект и объект. Сознание – это мировоззренческое образование, имеющее различные аспекты, ступени, формы.

Взаимоотношение сознания и познания исторически осуществлялось в различных формах. В определенные эпохи сознанию отводилась роль орудия, подсобного средства, необходимого для оптимизации познавательного процесса. Но сознание может выдвигаться на первый план, выполняя функции основного регулятора познания, а порой – и источника получения знания.

Проблема взаимоотношений сознания и познания в истории философской мысли разрабатывалась как проблема соотношения рассудка и разума. Аристотель, Николай Кузанский, Кант, Гегель стояли у истоков учения о рассудке и разуме. *Рассудок* расчленяет, регистрирует, описывает видимое. Он, следуя правилам, объясняет и предсказывает, имеет дело с конечным и обусловленным, он не обращается к «началам» и «концам»; рассудок инструментален. Рассудок оперирует понятиями в пределах заданного образца, нормы. Рассудок – целевыполняющая деятельность.

Разум – это поиск «единства в правилах», это форма теоретического осознания познавательной деятельности. Разум задает нормы, правила, выясняет их «последние» основания, определяет цель познания. Разум истолковывает, оценивает, пытается понять. Разум задает основные регулятивы познавательной деятельности, ее высшие цели, он ценностно-ориентирован.

В современной философии проблема соотношения рассудка и разума существует в форме так называемой проблемы рациональности. *Рациональность* как разумно обоснованная деятельность имеет несколько значений. Рациональность в сфере научного познания – то степень «фундированности», обоснованности знания, наличие безусловных критериев, позволяющих отделить знание от незнания, науку от ненауки, истину от лжи. Под рациональностью иногда понимают степень согласованности целей и средств, метода и теории. Рациональность рассматривают и как способность объяснения, сведения неизвестного к известному. Рациональность – это и способность воспроизводить предмет или же его отдельные функции для реализации практических целей. Особой формой рациональности является перевод нерационализируемого в данной системе координат в иной, альтернативный мир. Так, например, мифологическое сознание, не подчиняющееся законам аристотелевской логики, может рассматриваться как наделенное особой логикой – логикой *партиципации* (причастности). Такая форма рациональ-

ности возможна на основе релятивизации разума: нет больше единых законов разума, управляющих единственным миром, в котором живет человек. Проблема рациональности вычленяется из общей гносеологической проблематики в связи с обнаружением расхождения разума и бытия, отсутствия единых принципов познавательной деятельности на все времена и для всех народов. Обращение к проблеме рациональности заключает в себе вопрос «как возможен разум», каковы формы и границы его действия. Проблема рациональности относится не только к теории познания, но и к сфере исследования социального бытия. Возникают концепции «культурной самобытности», предполагающие, что каждое общество имеет свою истину, свой разум. Возможно также выявление особой рациональности в различных сферах социальной деятельности – в сфере экономики, политики, культуры.

К настоящему времени сформировались два типа решения проблемы рациональности. Для первого характерно отождествление поля решения проблемы рациональности со специализированной формой познавательной деятельности – с наукой. В рамках такого достаточно узкого, специального понимания рациональность рассматривается «формальным» способом, вне соотношения разума с действительностью. Рациональность – синоним упорядоченности, общезначимости, системности, интерсубъективности.

Второй тип решения проблемы рациональности связан с расширением сферы действия «научного разума» – разума, регулирующего научную деятельность. Такая позиция получила название «*сциентизм*» (от лат. scientio – наука). Сциентизм основан на убеждении, согласно которому особенности познавательной деятельности, характерные для естествознания, являются эталоном для любой формы познавательной активности. *Антисциентизм* – это признание ограниченности сферы влияния «научного разума». Антисциентизм указывает на принципиальную невозможность понять с помощью научно-оснащенного разума феномен человеческой свободы, творчества, индивидуальности[1].

2. КЛАССИЧЕСКИЙ ОБРАЗ ПОЗНАНИЯ

На протяжении многих веков развития философии познание рассматривалось как способ проникновения в скрытое, недоступное; проникновения в сущность, в саму основу бытия. Познавательная задача была и бытийной задачей: познание – это «прикосновение» к самой сути мира – по

[1] Подробнее о понятиях рациональности, сциентизма и антисциентизма см.: Гл. 6. Наука и социум.

мифологическим законам уже было вхождением в мир абсолютного бытия. Поэтому «сокрытость» бытия, наличие завесы, скрывающей от человека суть вещей, было исходной предпосылкой познания. Отсюда – и признание возможных ошибок, заблуждений, градация видов знания по степени приближения к сути вещей, по степени нашей уверенности в достоверности, доказанности знания: выделение «знания» и «мнения». Мнение – знание недостаточно обоснованное, являющееся результатом некритического усвоения опыта, полученное чувственным путем или с помощью «авторитетов». Мнение – это знание, на которое повлияли неверные исходные установки, иллюзии, порожденные чувственным или эмоциональным жизненным опытом.

Некоторые философы считали крайне трудным, часто невозможным открыть завесу, скрывающую подлинное с помощью неподлинного, видимости. Обращаясь к проблеме познаваемости мира, отечественные философы часто используют термин «*агностицизм*» (от греч. agnostos – недоступный познанию), стремясь выделить теории, отрицающие познаваемость чего-либо. Однако использовать этот термин можно с определенными оговорками. Термин «агностицизм» ввел английский естествоиспытатель Т. Гексли в 1859 году. Этим термином он обозначил неверие ученого, опирающегося на опытное знание, в существование тех «сущностей», которые не даны нам в опыте, – Бога, объективной реальности, бессмертия души. Представители философии марксизма несколько видоизменили понимание агностицизма, стали рассматривать его, прежде всего, как учение о непознаваемости материального мира в его объективных, не зависящих от человеческого опыта характеристиках. Агностицизм как учение о невозможности получения достоверного знания (истинность которого обоснована, доказана) о «метафизических» сущностях был свойствен Д. Юму, И. Канту, в известной степени – Дж. Беркли. Критика традиционной метафизики стала важной частью программы позитивизма. В настоящее время термин «агностицизм» употребляется в основном в трудах отечественных философов. Западная интеллектуальная традиция использует данный термин для характеристики особого отношения человека к Богу при анализе философских концепций прошлого, авторы которых были непосредственно вовлечены в обсуждение вопроса о непознаваемых сущностях.

Более общеупотребительным, хотя и более неопределенным и широким, является такое понятие, как *скептицизм* – признание в той или иной степени относительности нашего знания, сомнение в возможности получения абсолютно достоверного знания. Скептицизм может выступать в форме

античного скептицизма, «пирронизма», с его тезисом воздержания от суждений всякого рода или же признанием возможности достижения только правдоподобного знания – в форме особой, цельной жизненно-ориентирующей философии. Скептицизм может быть одним из аспектов философских учений или внешней формой их выражения. В средневековой философии скептицизм уже не касается центрального положения средневековой доктрины – бытия Бога, однако является необходимой формой отношения человека к себе, возможностям собственного познания.

Само существование человека в его ограниченности, «человечности» удостоверяется его ошибками и сомнением. М. Монтень, представитель позднего Возрождения, делает скептицизм средством не столько познания, сколько формой, в которую он облекает свои переживания, сопровождающие процесс познания и самопонимания.

Для представителей философии Нового времени, прежде всего, для Р. Декарта, скептицизм в форме методического «универсального сомнения» составляет средство утверждения разума в своих основах. Постепенно скептицизм из критики возможностей познания вообще превращается в критику познавательных возможностей разума, рационального познания, расчищая путь философии жизни, интуитивизму, экзистенциализму. Суть скептического мироощущения очень точно выразил Д. Юм: «...убеждение в человеческой слепоте и слабости является результатом всей философии; этот результат на каждом шагу вновь встречается нам, вопреки всем нашим усилиям уклониться от него или его избежать»[1].

Скептицизм в современной философии приобретает форму *критицизма*. И. Канта можно назвать первым философом, осознанно ставшим на позиции критицизма. Критицизм – сложное понятие; если коротко попытаться определить его содержание, то можно сказать, что это «неприятие безусловного». Критицизм становится общей характеристикой познания, которое не занимается «переоценкой ценностей», но открывает те способы, с помощью которых для нас существует любое, самое фантастическое явление. Он не ищет общего основания для всех многообразных духовных феноменов, а пытается выяснить собственное основание для каждого класса явлений. Критицизм всегда начинает с вопроса «как возможно?» (искусство, наука, человек, Бог, смерть, бессмертие, свобода). Критицизм ничего не отвергает и ничего не навязывает, он сопоставляет и анализирует без заранее установленного масштаба. Раскрывая человеку основы его собственной познавательной активности, он оставляет ему возможность выбора. Критицизм существует в различных формах (эмпириокритицизм, кри-

[1] *Юм Д.* Соч.: в 2 т. – М., 1966. – Т. 2. – С. 33.

тический реализм, критический рационализм, философия Франкфуртской школы, постмодернизм).

В познавательных концепциях нет единообразия. В рамках классического образа познания можно выделить различные традиции (эмпиризм и рационализм), спор идет о критериях истины, о структуре познавательного процесса, о методах познания. Вместе с тем существует целый ряд особенностей, которые позволяют говорить о целостном образе познавательной деятельности, который можно назвать «классическим». В рамках этого образа познания, этой познавательной традиции были сформулированы основные проблемы теории познания, основные подходы к их решению, имеющие достаточное число сторонников в наше время.

Прежде всего, процесс познания рассматривается как взаимодействие субъекта (того, кто познает) и объекта (того, что познается). Стороны этого взаимодействия вполне определенны, их контуры строго обозначены. Существуют различные способы установления взаимоотношений *субъекта* и *объекта*.

В одном случае философская традиция изначально задает сам объект познания. Объект уже сам определяет и направление поисков познающего субъекта, и его особенности, и сам характер познавательного процесса – связи субъекта и объекта. Так, в платоновском учении о познании объект подлинного знания, а не «мнения» изначально задан его же теорией – это мир идей, неподвижных идеальных форм. Объект определяет особенности субъекта познания – носителя «разумной души», обитательницы мира идей. Задан и сам процесс познания, который предстает как узнавание, воспоминание души о контакте с миром идеальных форм. В гегелевской концепции познания субъект не является неподвижным, а познание не является простым узнаванием-созерцанием умопостигаемой сущности. Познание – активный процесс, осуществляемый деятельным, саморазвивающимся субъектом. Однако и его деятельность предопределена, задана заранее объектом познания – Идеей. Субъект внутренне родственен, причастен объекту, между ними нет пропасти, они части единого мирового целого, поэтому процесс познания – это одновременно и бытийный процесс, один из способов установления мировой целостности. При всем различии исходных мировоззренческих установок концепция материалиста Демокрита базируется на той же познавательной схеме. Демокрит рассматривает познание как вхождение в человеческие органы чувств материальной невидимой копии предмета. Объект родствен субъекту, они обладают той же атомной структурой. В этой традиции объект как бы сам идет навстречу субъекту, он открыт ему, его познавательной активности. Познание стано-

вится возможным, завеса видимости падает, если мы осознаем нашу родственность объекту.

Другая познавательная традиция связана с философией Нового времени. В этом случае теория познания ориентирована на субъект познавательной активности. Однако это не «эмпирический субъект» – конкретный человек, наделенный привычками тела, обладающий неповторимым душевным строем. Это «чистый субъект», субъект как носитель особым образом устроенной познавательной способности, субъект, в котором нет никакого иного желания, кроме желания знать, никаких иных достойных внимания способностей, кроме способностей познавательных. Субъект познания также изначально «задан». Это особая познавательная природа человека: способность ощущать, воспринимать мир и способность мыслить. Концентрируясь на субъекте, классическая познавательная парадигма предполагает, что основные структурные образования внутреннего мира являются и фундаментальными характеристиками мира как объекта. Именно анализ познавательных способностей субъекта, а не погружение в стихию опытного знания даст нам ключ к исследованию объекта. «...Единственный способ, с помощью которого мы можем надеяться достичь успеха в наших философских исследованиях, – писал Д. Юм, – состоит в следующем: оставим тот тягостный, утомительный метод, которому мы до сих пор следовали, и, вместо того чтобы время от времени занимать пограничные замки или деревни, будем прямо брать приступом столицу, или центр этих наук, – саму человеческую природу; став, наконец, господами последней, мы сможем надеяться на легкую победу и надо всем остальным»[1]. Субъект несет в себе основные объективные характеристики. Соответственно, процесс познания представляет собой удивительно согласованное взаимодействие субъекта и объекта. В субъекте все рассчитано на воспроизведение в своих структурах универсального мирового порядка. Мир в своей сущности функционирует по умопостигаемым законам. Такая «прозрачность» субъект-объектных отношений, их взаимное движение навстречу друг другу характерно не только для рационализма (Декарт, Кант), но и для эмпиризма (Локк, французские материалисты). Даже если человек видит в ощущении основной канал, связывающий нас с миром, он способен отличить ощущения, несущие знание о фундаментальных свойствах вещей, от тех, которые не заключают в себе ничего, кроме видимости. В этом случае подключается рациональная способность, которая очищает наш чувственный опыт от всего обманчивого, делает его общезначимым. В этом случае процесс познания – это не просто

[1] *Юм. Д.* Соч.: в 2 т. – М., 1966. – Т. 1. – С. 81–82.

узнавание или воспоминание. Процесс познания может быть представлен как воспроизведение (отражение) или конструирование. Это конструирование, однако, лишено произвольности, оно определено особенностями человеческой природы, привычками, априорными (доопытными) познавательными структурами. Это конструирование мира из известных деталей, отсюда и результат будет с определенными ожидаемыми свойствами. Классическая модель познания – это «игра по правилам», с минимальным риском, без фатальных неожиданностей.

Можно выделить еще одну особенность классической модели познания. Сам характер использования познавательных инструментов и их соответствие объекту критически оцениваются из какой-то особой «вненаходимой» точки. Сознание способно осознать познавательные акты, оценивать их познавательную ценность. Это делает познание преднамеренным, осознанным, контролируемым, поддающимся воспроизведению. Мыслящее «я» познает и одновременно контролирует свое собственное познание.

Существует еще одна традиция в изучении познавательного отношения, которую с известными оговорками также можно отнести к классической модели познания. Предыдущие исследования исходили из единства структуры субъекта и структуры реальности, которое удостоверяет контролирующая инстанция – деятельность сознания, сопровождающая все познавательные акты. Возможна и «сплавляющая рациональность», которая исходит из понимания знания не как отражения, узнавания или конструирования, но как объективированного взаимодействия субъекта и объекта. В рамках этой концепции невозможно расчленить результат познания на «следы» объекта и «следы» активности субъекта, но возможно найти другое основание для оценки результатов познания. Познание есть «свернутая» форма человеческих предметных действий в мире, а не мира в его объектных характеристиках. Одной из разновидностей такого рода модели познавательной деятельности можно назвать марксистскую теорию познания. Ей присущи черты классического образа познания. Присутствует контролирующая инстанция – самосознание, устанавливающее связь не между субъектом и объектом, но между «внутренней» деятельностью и деятельностью внешней. Познанию присущи черты общезначимости и всеобщности. Достаточно вспомнить слова В. И. Ленина, что фигуры логики есть миллионы раз повторенные на практике предметные зависимости. Вместе с тем, поскольку человеческая предметная деятельность как сущность познания помимо всеобщих характеристик имеет еще и исторически конкретные особенности, в данную концепцию вкрадывается серьезное противоречие: с одной стороны, всеобщность познавательных структур, с другой – их историзм. Сам характер обоснования

знания – ссылка на предметную деятельность, практику – вносит в теорию познания элементы релятивизма.

Тем не менее, определенный культурно-исторический релятивизм в теории познания марксизма не стал основой радикального познавательного релятивизма. Базируясь на уверенности, что «природа не может обманывать», данная концепция рассматривает познавательную способность как обусловленную потребностями функционирования биологической, а затем и социальной форм движения материи. Познание в его всеобщих характеристиках, как «родовая» деятельность, в основе своей имеет «орудийную логику», логику трудовой деятельности. «Родовая» деятельность протекает в конкретной социально-исторической форме, которая может оказывать стимулирующее или «помрачающее» влияние на процесс познания, на степень проникновения в «сущность», на многосторонность познания, его обоснованность. Избавиться от культурно-исторической ограниченности нельзя, она становится естественным фактором детерминации познавательного процесса, с некоторыми явлениями нельзя знакомиться иначе, как в той форме, в которой они являются человеку определенной эпохи.

Однако образ полного и законченного знания и образ совершенного субъекта познания все же сохраняется в теории познания марксизма. В неопределенном будущем возможно радикальное изменение и объекта, и субъекта познания. Общество, изжившее внутренние антагонизмы, находящееся в счастливом единении с природой, становится таким объектом познания, который готов открыть себя, все богатство своих связей человеку. Объект познания уже не производит объективных оснований для иллюзорных форм знания, он «прозрачен» для развитого познающего субъекта. В свою очередь, субъект, преодолевший классовую, национальную и индивидуальную ограниченность, становится поистине всеобщим субъектом познания. «Сплавляющая рациональность» марксистской теории познания несет в себе ту же схему «законченных» объекта и субъекта познания, которая становится ясна только в неопределенной временной проекции.

Другой разновидностью данной модели познания является *эволюционная эпистемология.* Идеи эволюционной (генетической) эпистемологии разрабатывались швейцарским психологом Ж. Пиаже. Идеи эволюционной теории науки прослеживаются в наследии К. Поппера. Сторонниками этой концепции являются К. Лоренц, Э. Ойзер, Г. Фоллмер (Германия).

Ж. Пиаже рассматривал познание как особую форму структурирования отношений между средой и организмом. Познавательно-интеллекту-

альная деятельность представляет собой совокупность операций, которые являются интериоризованными (помещенными «внутрь» субъекта) действиями. Задача познания – равновесие между средой и организмом, отсюда общность всех познавательных структур, складывающихся в относительно сходных условиях. Принципиальных различий в познавательной деятельности человека и животного нет. Познавательный аппарат человека и движения инфузории в принципе построены по одним законам. Человеческий интеллект стремится к равновесию со средой в ее всеобщих характеристиках, он стремится «ассимилировать всю совокупность действительности... и аккомодировать к ней действие, которое он освобождает от рабского подчинения изначальным "здесь" и "теперь"»[1].

Другой сторонник этого направления, Г. Фоллмер, стоит на позициях «гипотетического реализма», он считает, что «субъективные структуры у всех людей в сущности одинаковы»[2], они поставляют «соразмерные реконструкции реальных объектов», поскольку они проверялись на опыте миллионы лет. Познавательная деятельность – это адаптивная деятельность, которая сформировалась в относительно общих условиях на протяжении длительного эволюционного развития. Устойчивость этих факторов позволяет оценить результаты познания с точки зрения объективности, позволяет различать и сравнивать познание ребенка и взрослого, улавливать индивидуальные различия в познании, различия, связанные с условиями жизни и деятельности. Сам носитель познавательной активности способен пользоваться результатом познания как совокупностью приспособительных актов к среде, «операций», если он осознает их, способен пользоваться ими как инструментом, применять к объектам различного рода. То есть сознание человека удостоверяет одинаковость, инвариантность познавательных процедур, примененных к различным объектам, оно способно сравнивать, различать, оценивать. Сознание оказывается необходимым элементом познания как формы приспособления к среде. Оно как бы «внутри» познания, но в то же время берет на себя внешние оценивающие функции.

Указанные общие особенности классического образа познания являются основой классического идеала научности. Научное познание естественным образом становится высшей формой познания, все иные виды познавательной деятельности оцениваются с позиций близости или удаленности от этой самой совершенной формы познавательной деятельности.

---

[1] *Пиаже Ж.* Избранные психологические труды. – М., 1969. – С. 68.

[2] См.: *Фоллмер Г.* Эволюция познавательных способностей // Возможности и границы познания / под ред. *Г. Г. Кириленко.* – М., 1995. – С. 58.

Прежде всего, научное познание должно быть достаточно хорошо обосновано. По мнению Г. Лейбница, любое научное положение должно иметь опору в опыте, в законах мышления, не должно противоречить уже обоснованным положениям науки, должно быть объяснено с помощью более общих положений, вписано в существующее знание и т. п. Другими словами, знание должно покоиться на надежном фундаменте. Фундаментом может быть чувственный опыт, идеи разума или же их сочетание. Эта позиция носит название *фундаментализма.* Внимание к поиску исходных, базисных элементов знания привело к разработке проблемы соотношения чувственного и рационального, эмпирического и теоретического в познании.

Чувственные данные связывают человека с окружающим, это «первичный канал» связи с миром. Простейший элемент чувственного опыта – ощущение. Пять типов ощущений соответствуют пяти органам чувств. Ощущения сигнализируют нам об изменениях внешней среды: «горячо», «холодно», «сладко», «горько». Входя в состав целостных чувственных образов, ощущения становятся основой восприятия отдельных свойств предметов. Чувства человека не видоспецифичны, не приспособлены к улаживанию особо важных для человека изменений внешней среды (как, например, ультразвуковой «эхолот» у рыб и дельфинов). Человек даже может развиваться, познавать мир без опоры на зрительные или звуковые ощущения. Тем не менее, зрительные ощущения, как показывают исследования, наиболее важны для человека как существа социального, включенного в познавательные и коммуникационные процессы, осуществляемые в знаковой форме.

Восприятие – это целостный чувственный образ предмета, результат синтеза различных типов ощущений. Важной чертой представления является отделенность чувственного образа от наличной ситуации. Есть различие в том, когда я вижу своего друга (воспринимаю) и представляю себе его образ, даже когда его нет со мной. С помощью представлений человек комбинирует восприятия, трансформирует их, видоизменяет.

Условие и переработка чувственного опыта – достаточно сложный процесс. В чувственном образе уже незримо присутствует его соотнесенность с прообразом – предметом внешнего мира. Чувственный образ, особенно представление, несет в себе способность к распознаванию различия и сходства предметов, составляющих основу его образования. Любой чувственный образ рационально «нагружен»: мы видим, слышим, осязаем сквозь призму наших воспоминаний, пристрастий, знаний. В чистом виде, вне рациональных форм, чувственность не присутствует в нашем познании. Представители эмпиризма считали, что только чувственный опыт обладает

достоинством непосредственной достоверности. Одним из ярких представителей эмпиризма был Дж. Локк. На первых порах развития неопозитивизма его приверженцы декларировали безусловную фундаментальность чувственного опыта, зафиксированного в так называемых «протокольных предложениях» или «суждениях восприятия»: «это – красное».

Рационализм (Р. Декарт, Г. Лейбниц) декларировал приоритет рационального знания, которое является фундаментальным в силу своей всеобщности, самоочевидности, врожденности или априорности. На этом фундаменте строится (выводится с помощью дедукции, но используя и индуктивные методы) все здание науки.

Если чувственное познание – непосредственно, то рациональное, логическое знание носит опосредованный характер, оно соприкасается с внешним миром с помощью различного рода посредников – чувственно воспринимаемых вещей (слов, орудий, жестов). Основной формой рационального познания является понятие. Любое понятие – результат обобщения и абстрагирования: выделяются общие признаки в совокупности различных предметов, происходит абстрагирование от других признаков. Понятие – это всеобщая форма познания, оно отражает общее не только в отдельных предметах, но и в отношениях между ними («высокий», «узкий» – фиксация общего в свойствах тел; «дом», «человек» – фиксация общего в предметах; «отталкивание», «упругость» – фиксация общего во взаимодействии с предметами). Суждение и умозаключение – формы движения понятий. Суждение есть связь понятий, а умозаключение возникает в результате соединения суждений. Понятие не может предшествовать во времени образованию суждений и умозаключений. Напротив, понятие синтезирует отдельные разрозненные суждения о вещах в новое единство, поэтому понятие в широком смысле сложнее по всей структуре суждения и умозаключения. Собственно, понятие о предметах есть теория предмета. Познание всегда выделяет свойства, признаки предмета, подводит итоги познания предмета, переходит от одного знания к другому. Понятие, суждение и умозаключение и есть рациональная форма решения этих познавательных задач: суждение служит для строгой фиксации определенного результата в движении мышления; понятие есть форма синтезирования знания; умозаключение есть форма движения от одних суждений и понятий к другим, оно выражает процессуальность мышления.

По форме познание всегда является мышлением, оно всегда рационально по форме, выражает себя в форме суждений, пользуется понятиями. Чувственность также является необходимым моментом формы познания, поскольку мышление пользуется системой чувственно-воспринимаемых знаков – языком.

Исследователи науки, даже находясь в рамках классической парадигмы научного познания, давно признали, что фундаментализм в теории познания не требует обязательного выделения двух ступеней познания – чувственной и рациональной. В теории научного познания это деление трансформируется в концепцию уровней познания – теоретического и эмпирического. *Эмпирическое* и *теоретическое* различаются по ряду характеристик. На эмпирическом уровне познания объект фиксирован со стороны его внешних проявлений. Ведущей логической формой выражения эмпирического знания является суждение, констатирующее факт, или система суждений, описывающих явление. Эмпирическое знание как бы «скользит» по поверхности явлений, слабо вписано в общую картину мира. Основное содержание эмпирического знания получено из опыта, рациональна в данном случае, прежде всего, сама форма знания.

Теоретическое познание обращается к существенным закономерностям исследуемого предмета. Завершением научного теоретического познания является создание теории. Рациональное в данном случае не просто внешняя форма фиксации результатов опыта, но основание и средство получения знания.

Объединение чувственного и рационального оснований знания в формах теоретического и эмпирического не ставит под сомнение фундаментальность, надежность их, поскольку они утратили свою видимую автономность в реальном процессе научного познания. Чувственное и рациональное, как видно из сказанного, мысленно отделены друг от друга, они не утратили разграничительных признаков, поэтому классический идеал рациональности не страдает от такого рода уточнения.

В соответствии с избранным фундаментом знания философы определяли и нормативные характеристики познания, которые искали в конкретном типе научной деятельности. Рационализм видел в качестве такого нормативного знания математическое знание. Недаром Спиноза «одел» свою «Этику» в одежды геометрии. Математическое знание, по мнению Декарта, Лейбница, должно стать прообразом и реальным основанием «универсальной науки». В математике привлекала непреложность выводов, независимость от зыбкой сферы опыта, ясность и логичность.

Сторонники эмпиризма усматривали идеал научности в опытном естествознании – механике, физике, химии, опирающихся на наблюдение и эксперимент. Физическое знание основано на реальности, а не на себе самом, как математика. Опытное знание способно не только объяснить, но и предсказывать, быть основой технического знания. Возникают идеи «социальной физики», рассматривающей общество как объект приложе-

ния физического знания. Стремление выработать универсальные нормы научного познания, до которых необходимо «дотягивать» реальное многообразие научного знания, есть не что иное, как *редукционизм,* сведение к одному научному стандарту разнообразных типов научного исследования. Редукционизм – еще одна характерная особенность классического образа познания.

Еще один важный принцип классического образа научности заключается в требовании истинности научного познания. Это очень «сильное» требование к результату познания, оно прямо вытекает из классического образа познания: неизменности основных компонентов познания – субъекта и объекта, «заданности» принципов их взаимоотношений, наличия особой регулятивно-оценивающей инстанции – сознания. Истина должна одновременно быть и характеристикой отдельного научного положения (она как бы «заложена» в принципах взаимоотношения субъекта и объекта), и регулятивом познания – его целью, идеалом. Регулятивная функция истины также заложена в классическом образе познания (сознание как вненаходимая оценивающая инстанция, постоянно направленная на процесс познания, содержит в себе и критерии оценки знания, его нормы и цели).

Истина как ценность была не только регулятором мысли, но и жизни: «Платон мне друг, но истина дороже». Гибель Джордано Бруно на костре – тоже жертва во имя истины, ставшей жизнью. Любая политическая борьба одушевлена верой в истинность отстаиваемых противоборствующими силами идей. В этом случае истина становится истиной-верой, истиной-правдой. Однако истина как только регулятив познания становится пустой и бессодержательной в оторванности от истины как формы существования актуального знания: нельзя верить в то, чего нет, стремиться к тому, что никогда не произойдет.

Автором классической концепции *истины* является Аристотель. Согласно ему, истина есть соответствие наших знаний действительности. Это так называемая теория корреспонденции, соответствия. В рамках теории корреспонденции в зависимости от того, как понимается это соответствие, возникают различные модификации, очень непохожие друг на друга.

Чаще всего под «соответствием» понимается процесс «отражения», воспроизведения особенностей одного предмета в структуре другого. «Отражение» – это скорее метафора, схватывающая суть процесса: смотря в зеркало, я вижу нечто, и, благодаря своей «самоудостоверяющей инстанции» – сознанию – устанавливаю связь, соответствие между мной и этим изображением. Установление соответствия, следовательно, уже предполагает дополнитель-

ное условие – наличие сознания: уж слишком различны элементы «отражения» – материальный мир и идеальная способность человека.

Соответствие, следовательно, может определяться как воспроизведение познавательными структурами объективной реальности – но тогда сознание приобретает черты абсолютного арбитра, абсолютной удостоверяющей инстанции. Соответствие может быть понято как соответствие чувственного – рациональному, или наоборот, что, однако, нереалистично ввиду их тесного переплетения. Соответствие может рассматриваться как соответствие одних утверждений другим, но при этом «истинность» становится формой условного соглашения, критерий теряет фундаментальность. Легче всего с этими трудностями справляется теория «сплавляющей рациональности», теория деятельности, где соответствие есть соотношение внешних и внутренних операций. Трудность представляют утверждения, которые носят всеобщий характер («в мире царит случай» или «все имеет свою причину»).

Среди указанных выше интерпретаций истины как соответствия следует обратить внимание на теорию *когеренции* (согласованности) одних частей знания с другими, части с целым. Когеренция может быть внутри одной теории, внутри данной отрасли знания; это понятие может быть применено и при оценке степени ассимилированности, вписанности знания в познавательные результаты эпохи. В фундамент познания тем самым вводится культурно-исторический, релятивный момент, что уже выходит за рамки классического идеала научности.

Теория *прагматизма* отождествляет истину с пользой для человека. Марксистская трактовка истинности несет в себе элементы прагматизма, однако не исчерпывается этим, являясь попыткой соединить этот критерий с критерием корреспонденции и когеренции.

Истинность в качестве основной характеристики обоснованности знания должна быть присуща каждому отдельному научному положению. Такое требование создает большие трудности. Марксистская теория познания, которая пыталась соединить фундаменталистский подход с идеей культурно-исторической обусловленности знания и его социально-прагматической направленностью, продемонстрировала эти трудности в полном объеме.

«Абстрактной истины нет, истина всегда конкретна», – писал В. И. Ленин[1]. Что в данном случае понимается под «конкретностью»? Очевидно, всесторонность анализа объекта, вписанность данного знания об объекте в систему существующих знаний о мире, практически-преобразующая на-

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. – Т. 42. – С. 290.

целенность знания. Соблюдение этих условий предполагает «двойной стандарт» оценки знания: знание то ли полностью соответствует действительности, то ли – социально-историческим условиям своего функционирования. Соблюдение всех этих условий в полном объеме (а не в тенденции) делает данное знание абсолютной истиной в полном объеме – полным, исчерпывающим знанием предмета в его существенных характеристиках. Однако с точки зрения марксистской теории человеческое знание и абсолютно и относительно одновременно, абсолютное знание может выступать только в качестве регулятивной идеи, либо в качестве инварианта познания, некоего «абсолютного осадка», остающегося после всех форм манипуляций со знанием, всех исторических трансформаций. Остается только гадать, кто, какая абсолютная инстанция «взвесит» этот абсолютный осадок и когда это произойдет?

Идея единства абсолютности и относительности истины, понятая буквально, в смысле классического фундаментализма, полностью стирает все различия между знанием и заблуждением. Однако с большой долей уверенности можно утверждать, что марксистская теория познания все характеристики истины оценивает как чисто регулятивные, она давно вышла за рамки классического образа науки, встав на путь социально-культурного релятивизма. Между тем независимость от социально-культурных факторов – важнейший принцип классического идеала научности.

3. НЕКЛАССИЧЕСКИЙ ОБРАЗ ПОЗНАНИЯ

Классический образ познания, как мы видели, уже заключал в самом себе противоречия, развитие которых должно было привести к кризисному состоянию. Так и произошло. Ясные контуры субъектно-объектного отношения начинают колебаться. Кажется наивной идея проникновения в «сущность» объекта. Не меньшие сомнения вызывает мысль о «прозрачности» субъекта познания, его «конечности». Нереалистичной представляется так долго внушавшая оптимизм идея о чудесной слаженности, согласованности структур объекта и субъекта: «нет субъекта без объекта и объекта без субъекта». Субъект ищет в мире только то, что может и хочет найти, и одновременно знает, что он может и хочет; он открыт сам для себя, ибо он – чистая познавательная способность. Подвергается сомнению и бесстрастие оценивающей инстанции – сознание. Претензии на безусловное в сфере познания окончательно отвергнуты. Мы движемся в сфере обусловленного, в мире «поверхностей», мы запутались в той за-

весе, которая скрывает от нас подлинный мир. Фундаментализм уступает место тотальному *критицизму*.

Одним из источников кризиса основ классического образа познания и одновременно – его обоснованием явились идеи Э. Гуссерля (1859–1938). Гуссерль, идя по пути декартова очищения нашего внутреннего мира от примеси эмпирии, обнаружил не мир чистого сознания, но мир первичного, нерефлективного, мир верований, где «я» неотрывно от собственной телесности, мир очевидностей обыденного сознания, жизненный мир. Жизненный мир не имеет строгих контуров, четкой смысловой структурированности, он не тематизирован, не отделяет себя от объективой реальности. Именно в нем, считает Гуссерль, необходимо искать обоснование научному знанию. Обнаружение в основе человеческого бытия не нивелирующей, обезличивающей познавательной инстанции, чистого сознания, а волнующего в своей неопределенности жизненного богатства открывает бесконечные возможности для последующих «тематизаций». Использование понятия жизненного мира поможет понять истоки отдельных специализированных видов деятельности, прежде всего – науки, истоки различия отдельных социальных коллективов, социальных групп, наций. Выявление исходных структур жизненного мира в каждом из этик образований позволит философии решать свою собственную «бесконечную задачу» – строить смысловой универсум.

Введение понятия жизненного мира как исходной жизненной реальности в методологию изменяет представления о соотношении теоретического и эмпирического, корректирует представления о критериях научности теории, расширяет основу для исследования предпосылок научного творчества. Научная истина восходит к донаучным знаниям, научное открытие неотделимо от характера жизненных установок, скрытого голоса тела: наука «вписывается» в человеческую деятельность, рушатся все классические утопии чистого, беспредпосылочного, избавленного от предрассудков познания.

Анализ жизненного мира предполагает процедуру деконструкции. *Деконструкция* включает анализ «разложения» исходной жизненной реальности и возникающих на ее основе частичных жизненных миров; выявление горизонтов каждого из них: скрытых, подавленных в данный момент смыслов, возможностей связи между ними. В основе всех видов специализированной познавательной деятельности – науки – находится не прочный фундамент безусловного знания, но противоречивый «жизненный универсум». Философия выходит на первый план в деле выяснения связи истоков науки с научно-теоретическим познанием, она становится между жизнен-

ным миром и наукой, становится языком безъязыкой повседневности, поводырем слепой очевидности.

Введение в культурный обиход понятия жизненного мира разрушает все претензии фундаментализма, редукционизма, социально-культурной нейтральности научного познания. Научное знание предстает жизненно-обусловленным и социокультурно истолкованным с помощью философии. Жизненный мир лишает науку единообразия, открывает возможности сосуществования различных конкурирующих теорий, человеческие интересы врываются в науку, делают ее человечески ориентированной. Естествознание и математика уже не являются эталоном научности. Происходит так называемая плюрализация научного знания, разрушение представлений о науке как о едином и связном целом. Особенности гуманитарного знания, знания нестрогого, не отвечающего критериям достаточной фундаментальной обоснованности, становятся предметом пристального внимания. Восстанавливается в правах не только гуманитарное знание, реабилитируется философия, даже многообразные формы вненаучного знания на широком фундаменте жизненного мира получают известные права в мире знания. Обыденное познание, традиционные образы мира, мифопознание, мистика, астрология уже не отделяются стеной фундаментализма и редукционизма от науки, они сосуществуют с ней, взаимодействуют, даже влияют на нее.

Антифундаментализм и *плюрализация* знания – существенные черты современного состояния познания. Понятия, которые составляли арсенал классически-фундаменталистского образа научности, претерпевают операцию «заключения в кавычки». Для современной науки существуют и реализм, и опыт, и научный прогресс, но лишь в условном, специальном смысле, эти понятия утратили свой безусловный характер, стали «техническими». Так, «реализм» для И. Лакатоса, одного из представителей постпозитивизма, означает не признание незыблемости данных опыта, но лишь «эмпирически прогрессивный сдвиг проблемы» – возможность предсказания новых фактов в рамках исследуемой теории. Но это не означает, что теория каким-то образом «соответствует» действительности, этот вопрос не обсуждается вообще. Научные факты в его концепции – лишь условно принятый в качестве «непроблематичного» фон познания, определяемый другими теориями, «прогрессивность» которых в данный момент не является предметом обсуждения.

Опыт – уже не подтверждающая, но критическая инстанция, с помощью опыта выявляются недостатки теории, опыт не обосновывает, но опровергает, являясь стимулом движения теории. Такое отношение к

опыту получило название *фаллибилизма* (от англ. fallible – подверженный ошибкам, ненадежный). Теория пытается сохранить себя, следуя внутринаучным критериям – стройности, строгости вывода частных предположений из общих, составляющих «жесткое ядро», согласованности своих положений. Однако и эти формы обоснованности знания отступают под напором жизни: появление множества фактов, которые трудно объяснить в рамках данной теории, соблюдая внутринаучные критерии обоснованности, ведет к созданию «предохранительного пояса» рабочих гипотез, гипотез ad hoc («по случаю») вокруг «жесткого ядра» исследовательской программы. Увеличение числа рабочих гипотез, создание таких гипотез по каждому отдельному новому факту служит косвенным доказательством того, считает И. Лакатос, что теория утратила свою научную эффективность, ее объяснительная и предсказательная сила убывает, теория должна сойти с научной арены.

Ни один из элементов, составлявших ранее фундамент хорошо обоснованного научного знания, уже не может выступать в качестве достаточного основания для оценки теории в качестве истинной или ложной; понятие истинного знания уходит из науки, оставляя вместо себя понятие *научности*.

Утрата наукой безусловного фундамента, расширение критериев приемлемости научной теории является необходимым условием плюрализации научного знания. Другой предпосылкой плюрализации является признание связи науки с очевидностями жизненного мира. На этой базе вырастает так называемый «эпистемологический анархизм» П. Фейерабенда. Фейерабенд сознательно выступает против классического образа познания. Классическая установка, по его мнению, заключается в следующем: «рационалистически упростить процесс познания, упрощая самих участников этого процесса, строго определить область исследования и отделить ее от остальной истории»[1]. Вместе с тем, полагает Фейерабенд, человеческие склонности, интересы, идеологические влияния играют более значительную роль в росте нашего познания и науки, чем обычно считают. Поскольку критерии научности позволяют сосуществовать в одно время различным конкурирующим теориям, то, считает Фейерабенд, следует отказаться от предрассудков классической познавательной доктрины, надо решиться сказать: «все дозволено», сделать науку открытым выражением человеческих склонностей, желаний, слабостей, открыто связать ее с жизненным миром.

[1] Feyerabend P. *Against Method: Outline of the anarchistic Theory of knowledge* // Minnesota studies. – 1970. – Vol. 4. – P. 20, 24.

Эту функцию должна взять на себя философия. Философия, по мнению Фейерабенда, должна нейтрализовать пагубные тенденции к косности, абсолютной устойчивости, нормативности науки. Философия должна связать науку со всей человеческой деятельностью, проблема внутренних и внешних факторов развития науки для нее бессмысленна. Она есть результат той путаницы, которая возникла при интерпретации философии как строгой науки и философии как ненауки. Философия как свод твердых правил перестала быть философией.

Подлинная «метафизика» – это осознание открытости любой теории, а не увековечивание ее. Изменение философских норм – не иррациональный процесс. Это изменение жизненных установок, форм человеческой деятельности, выражением которых является философия. Программы *реабилитации метафизики* как важного фактора эволюции научного знания – еще одна черта неклассического образа науки. Социальные факторы входят в науку не непосредственным путем, через философские образы жизненного мира. Реабилитация метафизики и признание социально-культурной обусловленности научного знания – взаимосвязанные особенности неклассического образа познания. Эпистемологический анархизм – не прямой призыв к вседозволенности в познании, это своего рода метафора, за которой скрывается критицизм как ведущая характеристика нового типа рациональности: «Зрелая наука объединяет две очень различные тенденции, которые часто бывают разделены, традицию плюралистического философского критицизма и более практическую, которая развивает лишь потенции данного материала, не останавливаясь на проблемных ситуациях»[1]. Хотя Фейерабенд и утверждает в духе критики репрессивности современной культуры, характерной для Франкфуртской школы, что наука из отражения реальности должна превратиться в самовыражение человека как социального существа, что ее осмысление должно содержать «приблизительные намеки, полезные правила, эвристические предположения, а не общие предписания», но его «иррационализм» не исключает методологической строгости. Даже самые неуловимые настроения можно и должно анализировать, ведь любой поэт, который не погружен полностью в иррациональную стихию, сравнивает, опровергает, аргументирует... Не удивительно, что и в науке протекают те же процессы»[2].

Признание социокультурной обусловленности привлекает внимание к познавательным процедурам, отличным от объяснения – основного по-

[1] *Criticism and the Growth of knowledge*. – Cambridge, 1970. – P. 212.
[2] Ibid. – P. 218.

знавательного механизма классической рациональности. В отличие от объяснения, понимание не есть попытка проникнуть в сущность предмета, заданную его функциями, структурой, причиной возникновения.

Объяснение хочет свести обусловленное к необусловленному, подвести индивидуальное под общее. *Понимание* связано с раскрытием смысла как самоценности, самобытности данного явления. Попытка понять нечто означает установление дистанции между собой и понимаемым – следовательно, предполагает определенную степень самопонимания. Самопонимание – это уже изменение своего статуса как субъекта понимания: установка на самоценность, полную осмысленность понимаемого ведет к формированию ясной установки на собственную самоценность. «Я» как носитель понимания и понимаемое мною оказываются соотносительными. Например, понять духовный мир античности можно, только осознав его отличие от современной духовной атмосферы. Но что такое современность? – Вот логика понимания. Понимание, осуществляемое в историческом, литературоведческом, философском исследовании, предполагает постоянное корректирование смысловых границ участников процесса понимания. Неизвестно, кто кого познает: мы – мир Древней Греции, или же древний грек познает нас. Последнее не следует понимать буквально: конечно, мы сами познаем себя, свою современность, но под углом своего отличия от античности, античность структурирует наши вопросы о самих себе. В связи со сказанным возникает мысль о замене традиционной субъект-объектной структуры познания, складывающейся в процессе объяснения объекта. Понимание имеет структуру субъект-субъектного взаимодействия.

4. ПОЗНАНИЕ И САМОСОЗНАНИЕ

Понимание оказывается одной из ведущих процедур в познании человеком самого себя – «вечного» и в то же время нового для теории познания объекта. Все особенности неклассической рациональности, попытки преодолеть стереотипы традиционного способа познания сконцентрировались на этом объекте.

Под самосознанием обычно понимается познание и оценка человеком самого себя как мыслящего, действующего и чувствующего субъекта. Понятие самосознания шире самопознания. Помимо познавательного отношения в узком смысле самосознание предполагает также эмоционально-ценностное и деятельностно-регулятивное отношение к себе. Ведущим

познавательным механизмом в самопознании является рефлексия – осмысление и обоснование собственных предпосылок.

Выше речь шла о самосознании в широком смысле, включающем все виды познавательно-оценочных процедур. Самосознание в узком смысле – знание особое, оно не имеет перед собой объект – «я». Когда моя мысль направлена на что-то вне меня, я осознаю свое отличие от этого внешнего объекта, но не могу сосредоточиться на этом «мысленном ощущении» себя: самосознание «это неявное знание. Когда оно становится предметом рефлексии, мы задумываемся об основаниях нашего бытия в процессе рефлексии. Рефлексия – это цепочка актов понимания. В результате я не просто получаю знание о себе; исследование себя оказывается изменением, «переделкой» себя. Предмет рефлексии – «я» – не может вести существование, независимое от исследования. Когда я думаю о себе, пытаюсь найти основание всем моим поступкам, я многое в себе не понимаю, или отвергаю, или, наоборот, неожиданно обнаруживаю высоко оцениваемые мною качества – но тем самым я уже меняю собственную духовную структуру, перестраиваю ее. Какими же способами осуществляется процесс самопознания, каковы те «понимательные вещи» – посредники, с помощью которых мы прокладываем путь к себе?

Один из самых распространенных способов самопознания опирается на так называемый принцип непосредственной данности психического, который предполагает, что внутреннему взору человека его духовная жизнь открывается такой, каковой она является «на самом деле». В основе такого понимания самосознания лежит гносеологическая модель человека, сущностной характеристикой которого является способность к познанию. Б. Паскаль утверждал, что человек сотворен для того, чтобы думать: в этом его главное достоинство, главное дело жизни. Человек Нового времени – человек активный, деятельный. Он стремится к познанию и преобразованию мира, а для этого ему требуется овладение инструментом познания, который он ищет в самом себе. Но этот деятельный, активный субъект, открывающий все новые и новые тайны бытия, обогащающий свой ум, в чем-то радикально «неподвижен», тождествен самому себе. Он лишь прилагает свои способности к внешнему миру, давая им проявиться и умножить познание. Субъект как бы обладает, владеет познавательной способностью: «...нет ничего такого, что было бы в нашей власти кроме наших мыслей»[1], – заявляет Р. Декарт. Именно в силу «беспредпосылочности» нашей познавательной деятельности мы можем обратить ее на самое себя, не боясь получить искаженный отпечаток нашего «я».

[1] *Декарт Р.* Избранные произведения. – М., 1950. – С. 277.

Умение «властвовать собой», таким образом, оказывается выражением философской концепции «владения» человеком своей сущностью. Человек – это остров разума среди природного хаоса, где он полновластный хозяин и, подобно Робинзону Крузо, сам занимается его разумным устройством. Однако концепция субъекта, неподвижного в своей сущностной определенности и деятельного по отношению к окружающему миру – объекту, недолго сохраняла господствующее положение в теории познания.

Современные западные мыслители уже не просто ограничивают сферу разума в познании человеком себя; сам разум перестает рассматриваться в качестве суверенной человеческой способности. Познавая, человек не следует только «собственной природе», он изначально несвободен, поскольку познание – социально обусловленный процесс. С этой точки зрения, рассматривая в качестве основного пути, способа самосознания деятельность разума, мы лишаем самосознание непосредственности, а тем самым – привилегированного положения среди других форм познавательной деятельности. Вместе с разумом, его нормами и принципами в деятельность самосознания врываются субъективные пристрастия, расхожие мнения, социальные позиции. Вывод ясен: надо отказаться от разума как основного средства непосредственного осознания себя. На его место встает «ощущение себя», чувство себя, или, как считал Э. Гуссерль, «особое сущностное созерцание». Спектр самопереживания широк: от простого ощущения своей телесной обособленности до переживания высших интеллектуальных способностей.

Стремление полностью очистить процесс самосознания от всякого влияния, «посредничества» внешнего мира ставит перед сторонниками интроспекционистского (от лат. introspekto – «гляжу внутрь») понимания самосознания неразрешимую трудность. Непосредственное созерцание своей сущности оказывается в буквальном смысле непередаваемым, так как любая трансляция опыта использует посредников, что сводит на нет уникальность нашего внутреннего опыта. Иллюзия обладания собственным «я», основанная на непосредственном постижении себя, терпит крах. Человек, писал К. Маркс, родится без зеркала в руках. Так, может, проще и удобнее смотреть в зеркало, которое находится в чужих руках? Роль такого зеркала может сыграть и наш непосредственный собеседник, и любимая вещь, в которую вложены наши знания, воля, терпение; наконец, тот образец, идеал человека, который мы принимаем и с которым сравниваем себя. Но, признавая сам факт «посредничества» в процессе осознания человеком самого себя, мы еще не решаем проблему «как возможно

самосознание». Более того, наша задача неизмеримо усложняется. Проблема заключается не только в том, как, каким образом я могу познать самого себя; сначала надо выяснить, как мне вообще узнать себя в чем-то или в ком-то другом. Если предположить, что я должен искать отражение какого-то вполне определенного «я», то представление об этом «я» надо иметь заранее.

Признание «посредников», таким образом, ничего не меняет в рассмотренной уже концепции самопознания как основания некоего статичного набора человеческих качеств. Исчезает лишь постулат непосредственности самосознания, и путь к себе становится таким сложным, что человек теряется в этом множестве зеркал-посредников и, подобно герою романа Х. Кортасара Орасио, вправе воскликнуть, что посредники – «ирреальность, показывающая нам другую ирреальность, подобно тому, как нарисованные святые указывают нам пальцем на небо, не может быть, чтобы все это существовало, и что мы на самом деле здесь, и что я некто по имени Орасио»[1]. Человек в процессе самосознания теряет точку опоры, признание неизменного «я» сочетается с невозможностью «прорваться» к нему, обрести себя в бесконечном мире отражающих друг друга зеркал.

Тема *зеркала* перерастает в тему *двойника* – изображения, отделенного от оригинала, второго «я», живущего самостоятельной жизнью. Тема двойника чрезвычайно популярна в литературе. Достаточно вспомнить повести «Нос» Н. Гоголя и «Двойник» Ф. Достоевского, новеллу А. Шамиссо «Удивительная история Петера Шлемиля», «Эразм Спиккер» Э. Гофмана, «Черного человека» С. Есенина, «Тень» Е. Шварца.

Не меньше повезло и теме *портрета* («Портрет» Н. Гоголя, «Портрет Дориана Грея» О. Уайльда, «Граф Феникс» А. Толстого). Почему тема двойника, портрета, зеркала имеет столь притягательную силу для искусства? По существу, это воплощение концепции самосознания как переживания себя, которая предлагает в качестве посредника – зеркала, двойника – чужое сознание.

«Двойничество», таким образом, чаще всего оказывается формой отчужденного сознания, когда человек «теряет» себя в процессе самосознания, ориентированного на поиск подлинного, но глубокого запрятанного «я». С особой остротой тупиковость данного пути проявляется, когда мы анализируем саму структуру процесса самосознания. Если в абстрактной форме положение, согласно которому человек является и объектом, и субъектом познания, как правило, возражений не вызывает, то, переходя в личностный план, становясь предметом переживания, данное философское положение

[1] *Кортасар Х.* Игра в классики. – М., 1986. – С. 74.

приобретает оттенок трагизма. Невыносимость ощущения себя одновременно потерявшимся и разыскиваемым, преследователем и преследуемым, актером жестокой драмы и одновременно спокойным, пресыщенным зрителем, волком и загонщиком передана в искусстве – в «Сожженной карте» Кобо Абэ, в сборнике рассказов «Непрерывность парков» Х. Кортасара, в «Бесконечном вестерне» Р. Шерли, «Охоте на волков» В. Высоцкого.

Что же вызывает столь мучительные переживания? Очевидно, само ощущение тождественности субъекта самому себе в познании и деятельности, ощущение его неразложимости, неподвижности. Тождественное себе «я» не может иметь субъектно-объектную структуру, не может заключать в себе никакого противоречия по определению. Поэтому обнаружение в себе любого «иного» рассматривается не просто как чужое, но как чуждое.

Если с позиций фундаменталистской модели самосознания как самопознания разум может просто очистить свое «я» от всех «двойников», «призраков», то самосознание как переживание более реалистично, но и более изобретательно. Двойники не изгоняются, им говорят: «Тень, знай свое место!» С этой позиции «я», действующее в мире, является носителем функционального бытия, оно выполняет определенные роли. Истинное же бытие «я» остается в неприкосновенности, подлинное «я» выступает в роли арбитра, оценивающего и сопоставляющего эти роли. Нет двойников, есть лишь похожие на меня маски. То враждебное и одновременно мое, которое я в себе обнаруживаю, оказывается просто одной из ролей, находящихся у меня в абсолютном подчинении.

В поисках зеркала, способного «рассказать свою правду» человеку о самом себе, он обращается к продуктам своего труда – к вещам. Вещь – объект познания, вещь – игрушка, вещь – символ, вещь – бытовой предмет, вещь – предмет поклонения. Все эти формы бытия вещи – продукт человеческой деятельности, но ни в одной из них человек не может полностью обрести себя, увидеть свое подлинное «я». Попытка использовать вещь в качестве «зеркала», посредника, помогающего пробиться к своему изначальному, неизменному «я», ведет к возникновению особого вещного самосознания.

В вещном самосознании путь человека к себе как процесс распредмечивания предельно упрощен. По существу, понятие «распредмечивание» подменяется понятием «обладание». Отражаясь в созданных вещах, наше «я» возвращается к нам, когда мы получаем эти вещи в свое полное распоряжение. Вспомним концепцию «властвования собой», характерную для гносеологической модели самосознания. В данном случае меняется лишь

одно: непосредственное владение своей сущностью заменяется на владение собой с помощью посредников. Таким посредником оказывается мир вещей, окружающий мир. Но ведь внешний мир не должен присутствовать в результатах так понимаемой деятельности самосознания, он должен остаться «за скобками». Деятельность самосознания, ищущая отпечаток неизменного «я», оказывается во всеоружии, только твердо став на позиции непосредственности его обнаружения; она оказывается совершенно беспомощной, обращаясь к посредникам, поскольку не имеет средств отделить «я» от мира вещей, субъект от объекта. Единственный способ стать «хозяином самого себя» – получить в полное распоряжение вещи, в которых запечатлена человеческая сущность.

Вещное самосознание стремится сохранить «я», отгородить себя от мира – и в то же время прочно привязывает себя к этому миру с помощью идеи обладания. Отсюда постоянные колебания вещного самосознания между потребностью обособить свое «я» от мира с помощью вещей и соблазном прекратить сопротивляться вещному миру, стать его равноправной частью. Таково «рыночное» самосознание, превращающее в товар черты характера, привычки, само чувство тождества с самим собой. Идея обладания собственной сущностью непосредственно или с помощью чужого сознания, с помощью социальных функций – ролей, вещей заводит самосознание в тупик.

Так, может, зеркало, в котором человек обретает наконец самого себя, следует передать времени, эпохе? Еще один способ самосознания, предполагающий оценку с точки зрения некоего идеального образца, признанного в обществе эталона научности, – так называемое *эталонное самосознание*. Эталонное самосознание не несет знания индивиду о нем самом, не указывает путей к оцениванию себя. Эталон выступает лишь в качестве основы социальной самооценки. Эталонное самосознание как бы «призывает» по данному образцу творить себя, но не предлагает соответствующих средств.

Эталонное самосознание лишь корректирует и дополняет уже рассмотренные способы самосознания: оно заставляет в процессе самонаблюдения искать в себе именно те черты, которые несет образец, а все «инаковое» оценивать с отрицательным знаком; оно одобряет и тем самым закрепляет определенные способы ролевого поведения, роль срастается с эталоном. Именно в этой точке и происходит срастание маски с лицом, разыгрывание определенной социальной роли становится объективацией социального эталона. В рамках эталонного сознания самосознание как конструирование, творчество себя превращается в мифотворчество. Мы

начинаем подгонять себя под образец, порой принимая за путь к идеалу простое соглашательство, и чисто внешнее подражание своему герою, и просто «нас возвышающий обман» – субъективную уверенность в непрерывном внутреннем совершенствовании. Социальный эталон не несет в себе механизма корректирования, сопоставления желаемого и действительного, каким был наделен портрет Дориана Грея, не дававший возможности прообразу стать на путь самообмана. Эталонное сознание допускает развитие личности лишь в ограниченных рамках движения к социальному эталону. Эталонному сознанию чужд подлинный историзм. При резком изменении общественно-исторических условий ломаются привычные способы осознания личностью себя, предполагающие чувство причастности к определенному социальному целому.

Успех деятельности самосознания не зависит от того, в чьих руках находится «зеркало». В процессе самосознающей деятельности мы не можем избежать «мирского» влияния на наше столь глубоко запрятанное от мира «я». То окружающий мир оказывается втянутым в наше субъективное бытие, его законы оказываются нашими законами, то наше «я» погружается в мир. Поэтому мы должны изменить в своей самосознающей деятельности само направление поиска: мы должны найти не отгороженное, обособленное от мира монолитное «я»; мы должны понять, что не можем остаться наедине с собой, что мы сами – вопрос, обращенный к миру.

5. ПОЗНАНИЕ И ТВОРЧЕСТВО

Творчество традиционно понималось как деятельность по созданию нового, доселе не существовавшего. В этом понятии запечатлена одна из базовых человеческих ценностей, оно является регулятивным принципом человеческого поведения, идеалом деятельности ученого, порой составляет смысл жизни человека.

В истории философской мысли сложились различные взгляды на творчество, которые в известной степени присутствуют в современных представлениях. В Античности творение нового изначально ограничено вечным существованием мира «первоформ». Творчество есть деятельность по воплощению в косном материале вечных, совершенных идеальных образцов. Платоновский образ Эроса, соединяющий в себе противоположности материального и идеального, земного и небесного, становится «архетипом» творческой деятельности. Творчество – это деятельность по поддержанию целостности мира, гармонизирующая мир, примиряющая,

связывающая воедино противоположности. Носитель творческого начала, Эрос не имеет четко выраженных, неизменных черт, он все и ничто, воплощенное противоречие; он посредник, сам являющийся частью мира, а не находящийся за его пределами.

Другой подход складывается в христианской традиции. Прежде всего, творчество есть выражение сущности Бога-Творца, создавшего мир из «ничего» и находящегося за пределами этого мира. Творчество становится выражением свободы *Абсолюта* как «безосновного», ничем и никем не обусловленного начала. Одновременно оно оказывается одной из высших ценностей для человека как образа и подобия Божия. Если Бог – Творец реального мира, то человек – творец мысленных форм и произведений искусства.

В рамках христианства складывается не только представление о творчестве как «бытийном» процессе; творчество это еще и особое познавательное отношение. Рассмотрение творчества как особого отношения человека к миру реализовано в концепции «ученого незнания» Николая Кузанского. «Ученое незнание» есть синоним открытости сознания, способности человека отрешиться от всего «слишком человеческого», готовя сознание к неизведанному. Христианская мысль инициировала возникновение нескольких различных типов понимания творчества, основанных на абсолютизации какого-то одного из моментов творческого процесса.

Одна модель творчества характерна для мыслителей Возрождения, рассматривающих творческий процесс как деятельность по конструированию мира, как *изобретательскую деятельность*. Человек – создатель хитроумных технических приспособлений, механических игрушек; художник, скульптор – создатель творений, соперничающих в яркости красок и правдоподобии форм с самим Творцом.

Другой подход к творчеству возникает несколько позже, в Новое время, и связан с пониманием творчества как *открытия* с помощью правильного метода. Творчество есть «овладение» предметом, подчинение его себе. Человек развивает себя, свои способности, делая самого себя идеальным средством для достижения поставленной цели. Сохраняется ясная субъект-объектная структура творческого процесса, действие нацелено на реализацию изначально заданной цели.

В XVIII философы-романтики предприняли еще одну попытку приблизиться к сущности творчества. Творчество нельзя свести ни к изобретению, ни к открытию, оно есть ничем не ограниченное самовыражение автора-творца. Единственной сферой творческой деятельности является

искусство. Если рационалистические модели творчества концентрируют внимание на объекте деятельности, то в романтической модели в центре находится субъект. Так понимаемому творчеству чужда нацеленность на полезный результат, изначально заданную цель. Творчество бескорыстно, «незаинтересованно», в нем растворяется субъект-объектная структурированность деятельности; творец и его творение едины.

Романтизм выделяет два инструмента творчества, доступные человеку – это ирония и символ. С помощью иронии преодолевается пропасть между субъектом и объектом, ирония разрешает противоречие между безусловным и обусловленным. Ирония – это универсальная способность соединения и разделения, она выражается в способности «отрекаться» то от одной, то от другой части своего существа. Она превращает мир, в котором живет человек, мир его понятий, оценок, представлений в полный хаос.

Символ, понимаемый как полномочный представитель целого, как путь в мир Абсолютного превращает все, что разрушила, разделила ирония, в целостность, образующуюся по иным, нерациональным законам. С помощью символа происходит пересоздание мира в воображении. Теперь каждая противоположность указывает на другое, обычные предметы оказываются мостом в мир необычного; сфера творчества – это сфера игры и свободной фантазии, противоположная размеренному миру труда и познания. Творчество рассматривается как способ самовыражения художника, как развертывание бесконечных возможностей, таящихся в человеке, находящемся в особых отношениях с миром Абсолютного. Современная философия, отказавшись от иллюзий прошлого, тем не менее, воспроизводит некоторые особенности прошлых теоретических коллизий.

В рамках технологического детерминизма развивается концепция творчества как изобретательства, укрепления могущества человека перед силами природы. Ж. Бодрийар говорит об изобретениях-символах технического прогресса, например, о машинке для чистки яиц от скорлупы с помощью солнечной энергии.

Экзистенциализм реализует концепцию творчества как самовыражения не только в искусстве, но и в самой жизни индивида как постоянного самосозидания в творящих мигах выбора. Творчество в экзистенциалистской парадигме рассматривается как «бытие в возможности».

Современная философия и методология науки пошла еще дальше: она сближает с процессом познания понятие творчества как изобретения и, одновременно, творчества как самовыражения; возникает понятие «экзистенциальная философия науки», наука теряет строгую нормативность.

Творчество как открытие ложится в основу новой онтологической парадигмы. Под «открытием» в «новой онтологии» (в основном, в феноменологическом движении, в герменевтических исследованиях) понимается очищение сознания от субъективизма западного мышления, формирование способности «дать говорить самим вещам». Философия стремится избавиться от субъект-объектной познавательной установки, встать на путь «чистого созерцания», с помощью которого человек может осуществить прорыв к трансцендентному. Данная традиция проявляет себя не только в философской теории. Новая управленческая парадигма предполагает не внешнее воздействие на объект управления, но лишь выявление всего спектра возможностей, таящихся в ситуации, и «потенцирование» благоприятных тенденций.

В искусстве появляется тенденция, разрушающая привычный образ художника-творца, созидателя воображаемых миров: возникает поиск мировой гармонии в музыке (К. Штокхаузен, Я. Ксенакис), нефигуративное искусство как выявление праэлементов мира (В. Кандинский, Дж. Поллок, П. Клее и др.). Попытка связать воедино различные аспекты творчества – самовыражение, открытие, изобретение – направляет человеческую мысль на путь «вечного возвращения», постоянной переинтерпретации. Этот смысл творчества возвращает человека из мира свободы в мир «обусловленного», раскрывает связь его деятельности с социально-историческим контекстом.

В деятельности ученого в различной мере проявляются те смыслы, которые присутствуют в творческой деятельности.

Учебные и справочные материалы

Алексеев П. В., Панин А. В. Философия: учебник для вузов. – М., 1996.

Кириленко Г. Г., Шевцов Е. В. Философский словарь. – М., 2009.

Краткий философский словарь / под ред. *Алексеева А. П.* – М., 2014.

Микешина Л. А. Философия познания. – М., 2002.

Миронов В. В., Иванов А. В. Философия: Гносеология и аксиология. – М., 2014.

Новая философская энциклопедия: в 4 т. – М., 2000–2001.

Философия в вопросах и ответах / под ред. *Алексеева А. П., Яковлевой Л. Е.* – М., 2005.

Философия: учебник / *Аполлонов А. В.* и др. – М., 2014.

Философия / под. ред. *Зотова А. Ф., Миронова В. В., Разина А. В*. – М., 2008.
Философия: энциклопедический словарь / под ред. *А. А. Ивина*. – М., 2004.

Литература

Автономова Н. С. Рассудок. Разум. Рациональность. – М., 1980.
Алексеев А. П. Теория аргументации: классические идеалы и технологические перспективы. – М., 2010.
Библер В. С. Мышление как творчество. – М., 1975.
Возможности и границы познания. – М., 1995.
Заблуждающийся разум? – М., 1990.
Загадка человеческого понимания. – М., 1991.
Ильин В. В., Калинкин А. Т. Природа науки. – М., 1985.
Коршунов А. М. Познание и деятельность. – М., 1983.
Кириленко Г. Г. Самосознание и мировоззрение личности. – М., 1988.
Лекторский В. А. Эпистемология классическая и неклассическая. – М., 2007.
Полани М. Личностное знание. – М., 1985.
Поппер К. Логика и рост научного знания. – М., 1983.
Рассел Б. Человеческое познание. – Киев, 1997.
Уайтхед А. Н. Символизм, его смысл и воздействие. – Томск, 1999.
Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. – М., 1986.

Вопросы для повторения

1. Как соотносятся сознание и познание?
2. Как решалась проблема соотношения рассудка и разума в классической философии?
3. В чем состоит сущность проблемы рациональности в современной философии, и каковы ее различные интерпретации?
4. В чем сходство и различие скептицизма, агностицизма, критицизма?
5. Каковы особенности классического образа познания?
6. Что такое фундаментализм как основная характеристика классического образа познания?
7. Каковы основные характеристики истины в рамках классической гносеологии?
8. Какие подходы к пониманию истины вам известны?
9. Каковы принципы взаимодействия субъекта и объекта в познании?

10. Как соотносятся понятия «истина» и «правда»?
11. В чем особенности марксистской теории познания?
12. Каковы черты неклассического образа познания?
13. Чем отличается понимание от объяснения?
14. Как соотносятся понятия самосознания и самопознания?
15. Какие аспекты творчества реализуются в познавательной деятельности – творчество как изобретение, открытие или же самовыражение?

VI НАУКА И СОЦИУМ

Наука – особая форма духовной деятельности, направленная на производство знаний о природе, обществе и о самом познании, имеющая непосредственной целью постижение истины и открытие объективных законов на основе обобщения реальных фактов в их взаимосвязи для того, чтобы предвидеть тенденции развития действительности и способствовать ее изменению.

Современную науку принято считать плодом западноевропейской цивилизации. Ее истоки мы находим в греческой науке, которая, в отличие от преднауки Древнего Востока, не носила исключительного прикладного характера. Занятия наукой не регламентировались со стороны государства, не были направлены на решение сугубо практических задач, усовершенствование орудий труда. Характерные черты греческой науки – доказательность, дедуктивизм, умозрительность. В качестве предпосылок ее зарождения обычно называют появление городов-полисов, активное участие граждан в политической жизни, развитие мореплавания, которое в свою очередь обеспечивало связь со странами Востока.

В эпоху Средневековья наука как свободная деятельность, существующая ради себя самой, цель которой – постижение истины, уступает место религиозным и нравственным исканиям. На этом этапе своего развития наука имела значение в той мере, в какой стояла на службе у христианства. Единственной безусловной истиной был Бог, поэтому средневековая мысль была направлена по преимуществу не на постижение законов природы, а на подтверждение христианских истин и догматов. Знание было связано, главным образом, с традицией. Средневековые теологи исходили из того, что истина содержится в священных книгах, а процесс ее познания осуществляется путем истолкования неясных или противоречивых мест, поэтому занятия наукой предполагали, помимо усвоения канонических текстов, их комментирование, интерпретацию, систематизацию. Ссылка на Священное Писание или на работы Отцов Церкви служила достаточным аргументом в доказательстве того или иного положения. Характерными для Средневековья жанрами литературы были энциклопедии, суммы, комментарии.

На рубеже XVI–XVII вв. в Европе начинает складываться принципиально новая модель научного мышления, согласно которой новое знание не может появиться лишь путем реорганизации старого. Для его получения недостаточно интеллектуальных спекуляций. Деятельность ученого требует опоры на экспериментальную базу. Эксперимент прочно входит в научный обиход, а вопросы о том, каким образом можно достичь стабилизации результатов экспериментов, согласно каким принципам следует их систематизировать, что представляет собой путь, который должен про-

делать ученый для достижения истинного знания, – оказываются в центре внимания ученых и философов того времени. Язык математики становится универсальным инструментом, позволяющим фиксировать и описывать результаты исследований, получаемых опытным путем, и как результат – выявлять закономерности природы: «Книга Природы написана языком математики», – говорил Галилео Галилей. Научное и религиозное знание разводятся окончательно. Задача науки заключается не в том, чтобы находить сущность вещей, субстанцию, – она должна описывать предметы, явления и процессы. Наука говорит нам, «как перемещается небо», а вера – «как попасть на небо».

С развитием науки нового типа – экспериментально-математического естествознания – выработалась методология научного познания, сформировался идеал научного знания, определились принципы научной работы. Поскольку образцом научности стало классическое естествознание, постольку были подведены под общий знаменатель различные исследовательские области – изучение природы и изучение истории, общества, человека. На рубеже XIX–XX вв. стала очевидной недостаточность разделения наук только на естественные, формальные и общественные, а также под сомнением оказался и сам идеал научности, в основе которого лежали принципы, заложенные классическим естествознанием. Выделилась еще одна автономная область исследования, объединенная общим названием «гуманитарные науки». Основанием для выделения отдельной исследовательской области гуманитарного знания было наличие собственного специфического предмета исследования, а также методология работы, которая не вписывалась в рамки, установленные естественными науками. Если социальные науки направлены на выявление объективных закономерностей, лежащих в основе общественно-исторического процесса, то гуманитарные науки нацелены на изучение культурно-исторической реальности, мира человеческих ценностей, закрепленных в знаково-символической форме. Вопрос, касающиеся критериев научности такого рода знания, статуса этих наук, их места в ряду прочих долгое время оставались дискуссионными.

1. СТРУКТУРА НАУЧНОГО ЗНАНИЯ

В развитом виде наука как дисциплинарно организованное знание подразделяется на отдельные отрасли: естественные, формальные, технические, социальные и гуманитарные науки, которые сохраняют относительную автономию по отношению друг к другу. Тем не менее, внутри каждой

научной дисциплины существует определенный набор применяемых в исследовании теоретических приемов, совокупность законов, принципов, методов, теорий различной степени общности и эмпирический базис, также содержащий особые формы знания, характерную методологию и типы познавательных процедур. К *формам научного знания* относятся научные факты, гипотезы, принципы, категории, законы и теории.

Факт (от лат. factum – свершившееся) – это знание в форме утверждения, достоверность которого строго установлена. Как единичное событие факт становится научным тогда, когда он прошел строгую проверку на истинность. Факты – это основа доказательства теории или ее опровержения. К свойствам научного факта относятся: новизна, точность, объективность и достоверность.

Гипотеза (от греч. hypothesis – предположение) – это предположительное знание, истинность или ложность которого еще не доказана. Гипотеза в то же время не может быть произвольным предположением. Требования, которым должна удовлетворять гипотеза, следующие: 1. Отсутствие противоречий. Основные положение предлагаемой гипотезы не должны противоречить известным и проверенным фактам. 2. Соответствие гипотезы уже установленным теориям. Например, после открытия второго начала термодинамики возможность создания «вечного двигателя» не может рассматриваться всерьез. 3. Простота гипотезы. Гипотеза не должна содержать слишком много произвольных или уточняющих элементов. 4. Согласованность со всеми существующими наблюдениями и непротиворечие данным опыта.

Теория (от греч. theoria – рассмотрение, исследование) – это совокупность систематизированных знаний, которые объясняют множество накопленных научных фактов и описывают определенный фрагмент реальности (например, механическое движение, электромагнитное взаимодействие, радиоактивное излучение и т. д.) посредством системы законов. Главное отличие теории от гипотезы – достоверность, доказанность. Научная теория, с одной стороны, объясняет факты, а с другой, предоставляет возможности для прогнозирования, предсказания новых фактов.

Научные принципы – наиболее общие, фундаментальные положения теории. Научные принципы играют роль исходных, первичных посылок и закладываются в фундамент создаваемых теорий. Содержание принципов раскрывается в совокупности законов и категорий. *Категории* науки (от греч. kategoria – высказывание, признак) как наиболее общие понятия теории характеризуются существенными свойствами объекта теории, предметов и явлений объективного мира. Примером категорий могут служить

понятия материи, пространства, времени, движения, причинности и т. д. *Законы* отражают необходимые, устойчивые, повторяющиеся связи явлений и выражаются в форме теоретических утверждений.

Отличительные особенности *теоретического* и *эмпирического уровней познания* могут быть выделены на основе специфических для каждого уровня методов и предметов исследования.

Эмпирический уровень познания предполагает непосредственное взаимодействие ученого с объектом познания через описание, наблюдение, эксперимент, измерение, сравнение, которое осуществляется как напрямую, так и с использованием специального оборудования. Фиксация данных опыта требует особого, отличного от обыденного, языка. Реальные объекты эмпирического исследования описываются через идеальные эмпирические объекты, которые обладают ограниченным набором характеристик, имеющих принципиальную значимость в эксперименте, в то время как часть признаков реального объекта не нуждается в фиксации образа идеального объекта, т.к. исследовательский интерес сконцентрирован на существенных свойствах, связях и отношениях изучаемых объектов.

Наблюдение – это исследовательский метод, предполагающий целенаправленное восприятие объектов и процессов познания. Наблюдение может быть непосредственным и опосредованным различными приборами и техническими устройствами. Существуют требования к научному наблюдению: однозначность в определении объекта наблюдения, возможность контроля путем либо повторного наблюдения, либо с помощью других методов, например, эксперимента. Важным моментом наблюдения является интерпретация его результатов – расшифровка показаний приборов и т. п.

Эксперимент (от лат. experimentum – проба, опыт) – метод исследования объекта или явления в управляемых, специально созданных условиях. Эксперимент отличается от наблюдения активным взаимодействием с изучаемым объектом. Обычно эксперимент проводится в рамках научного исследования и имеет целью проверку гипотезы, установления причинных связей между явлениями. Основные особенности эксперимента: 1) более активное, чем при наблюдении, отношение к объекту исследования, допускающее изменения и преобразования исследуемого материала; 2) возможность контроля над поведением объекта и проверки результатов; 3) многократная воспроизводимость изучаемого объекта по желанию исследователя; 4) возможность обнаружения таких свойств явлений, которые не наблюдаются в естественных условиях.

Сравнение – познавательная операция, ориентированная на выявление сходства или различия объектов, либо ступеней развития одного и

того же объекта. Сравнение имеет смысл только в совокупности однородных предметов, образующих класс. Сравнение предметов в классе осуществляется по признакам, существенным для данного рассмотрения, при этом предметы, сравниваемые по одному признаку, могут быть несравнимы по другому. Сравнение лежит в основе такого логического приема, как аналогия, и служит исходным пунктом *сравнительно-исторического метода*. Его суть – выявление общего и особенного в познании различных ступеней, периодов, фаз развития одного и того же явления или разных сосуществующих явлений.

Описание представляет собой фиксацию результатов опыта (наблюдения или эксперимента) с помощью определенных систем обозначения, принятых в науке.

Измерение – совокупность действий, выполняемых при помощи определенных средств для нахождения числового значения измеряемой величины в принятых единицах измерения.

В *теоретическом познании* используются иные исследовательские приемы, методы и язык. *Мысленный эксперимент* – это эксперимент, не имеющий связи с реальными объектами. Для построения теоретических конструкций требуются абстрактные понятия, так называемые «идеализированные объекты». Идеализированный теоретический объект, в отличие от эмпирических объектов, наделен не только реальными свойствами объектов, но и такими качествами, которыми реальный объект не обладает. Например, «абсолютное черное тело» – это физическая идеализация тела. При любой температуре оно полностью поглощает падающее на него электромагнитное излучение во всех диапазонах и ничего не отражает. В природе абсолютно черных тел не существует, но абсолютно черное тело как модель используется в теории теплового излучения. Другой пример идеального объекта – «абсолютный нуль», который равен – 273,16 °С и обозначает температуру, при которой с точки зрения молекулярно-кинетической теории прекращается тепловое движение атомов и молекул. Этот градус обозначает полное отсутствие теплоты, ведь, как известно, чем быстрее движутся молекулы, тем выше их температура. Достичь температурного минимума в реальности невозможно, т. к. это противоречит третьему закону термодинамики. Квантовая механика изменила представление о поведении атомов при достижении нижнего предела температуры. Если бы атомы действительно окончательно останавливались при абсолютном нуле, можно было бы измерить их скорость и месторасположение с абсолютной точностью, а это противоречит принципу неопределенности Гейзенберга. Как корпускула атом должен представляться слегка колеблющимся, а как волна – слегка

расплывчатым. Даже при абсолютном нуле атом не прекращает своего движения полностью, но переходит в такое состояние, при котором он больше не отдает энергию вовне. И, хотя квантовая механика внесла изменение в понимание состояния атомов при этой температуре, сам температурный минимум остался неизменным.

Помимо идеализации, т. е. построения идеализированного объекта, существуют и такие методы построения научной теории, как аксиоматический метод, гипотетико-дедуктивный и метод формализации. *Формализация* – отображение содержательного знания в знаково-символическом виде – формализованном языке. Формальный язык науки – это специфический механизм, выполняющий функцию посредника между многочисленными данными опыта и теоретической базой, позволяющий исключить многозначность и неточность в выражении мысли. При формализации рассуждения об объектах переносятся в плоскость оперирования со знаками (формулами), что связано с построением искусственных языков (язык математики, логики, химии и т.п.). Отсутствие навыков использования формального языка науки осложняет научно-исследовательскую работу ученого, но в то же время нельзя сказать, что тот, кто не владеет формальным языком науки, не ученый. Например, Майкл Фарадей, не имея формального образования и работая подмастерьем переплетчика, в итоге вошел в историю как человек, совершивший величайшее открытие своего века – он сумел связать два вида энергии, электричества и магнетизма, так и не сумев записать это взаимодействие на языке науки. Позднее Максвелл, лучший из математиков и физиков XIX в. облачил открытие Фарадея в строгую математическую форму: «Продолжая исследования Фарадея, я проникся его методом, …который также был математическим, хоть и не получил выражения в общепринятых математических символах», – писал он, рассматривая небрежные наброски силовых линий на черновиках Фарадея. Использование специальной символики позволяет не только придать научному открытию законченную форму, но и устранить многозначность слов естественного языка. В формализованных рассуждениях каждый символ однозначно определен. Формализация служит основой для процессов алгоритмизации и программирования вычислительных устройств, а также компьютеризации не только научно-технического, но и других форм знания. В процессе формализации можно производить операции над формулами, получать из них новые формулы и соотношения.

Аксиоматический метод – способ построения научной теории, при котором в основу теории кладутся некоторые исходные положения – аксиомы, из которых выводятся чисто логическим путем все остальные утверж-

дения теории. Аксиоматический метод – лишь один из методов построения уже полученного научного знания. Он имеет ограниченное применение, потому что требует высокого уровня развития аксиоматизированной содержательной теории. Известный французский физик Луи де Бройль не случайно говорил, что «аксиоматический метод может быть хорошим методом классификации или преподавания, но он не является методом открытия».

Гипотетико-дедуктивный метод – метод научного познания, который состоит в создании системы дедуктивно связанных между собой гипотез, из которых, в конечном счете, выводятся утверждения о данных опыта. Этот метод основан на выведении, или дедукции, заключений из гипотез и других посылок, истинностное значение которых неизвестно. А это значит, что заключение, полученное на основе данного метода, неизбежно будет иметь вероятностный характер. Общая структура гипотетико-дедуктивного метода включает ознакомление с фактическим материалом, требующим теоретического объяснения и попытку такового с помощью уже существующих теорий и законов. Если нет, то следующим шагом будет выдвижение догадки, гипотезы о причинах и закономерностях данных явлений с использованием различных логических приемов; оценка обоснованности и серьезности предположений и отбор из множества наиболее вероятного; выведение из гипотезы дедуктивным путем следствий с уточнением ее содержания; экспериментальная проверка выведенных из гипотезы следствий. Гипотеза либо получает экспериментальное подтверждение, либо опровергается. Лучшая по результатам проверки гипотеза переходит в теорию.

Наряду с эмпирическими и теоретическими методами познания выделяются *всеобщие методы*, иными словами, общечеловеческие приемы мышления, общенаучные методы и методы конкретных наук.

Анализ (от греч. analysis – разложение, расчленение) – операция по реальному или мысленному разделению объекта на составные части. *Синтез* (от греч. synthesis – соединение, складывание, связывание) – процесс объединения частей, вещей или объектов в целое. Синтез вместе с анализом позволяет получить представления о связях между составляющими объекта исследования. Важным уточнением к применению этих методов служит то, что анализ не должен упускать качество предметов. В каждой области знания есть свой предел деления объекта на части, за которым мы переходим в иной мир свойств и закономерностей (субатомные частицы, атом, молекула).

Абстрагирование (от лат. abstractio – отвлечение) – процесс мысленного отвлечения от ряда свойств и отношений изучаемого объекта или явления с одновременным выделением интересующих исследователя свойств. В результате этого процесса получаются различного рода «абстрактные

предметы», которыми являются как отдельно взятые понятия и категории («белизна», «развитие», «противоречие», «мышление» и др.), так и их системы. Наиболее развитыми из них являются математика, логика, диалектика, философия. Абстрагирование также позволяет определить, какие свойства из рассматриваемых являются сущностными, а какие второстепенными.

Обобщение – процесс установления общих свойств и признаков предмета. Обобщение как логическая операция предполагает работу с понятиями, посредством которой в результате исключения видового признака получается другое понятие более широкого объема, но менее конкретного содержания. Обобщение позволяет осуществлять мысленный переход от частного к общему, перейти на более высокий уровень абстракции.

Идеализация – мысленное конструирование понятий об объектах, процессах и явлениях, не существующих в действительности, но таких, которые имеют прообразы в реальном мире («точка», «идеальный газ», «абсолютно черное тело», «абсолютный нуль температуры»). Данные объекты – не просто «чистые фикции», а весьма сложное и очень опосредованное выражение реальных процессов. Они представляют собой их предельные случаи, не существующие в реальности. Они служат средством анализа реальных процессов и построения теоретических представлений о них. Идеализация позволяет формулировать законы, строить абстрактные схемы реальных процессов, используется в моделировании.

Индукция (от лат. inductio – наведение) – движение мысли от единичного (опыта, фактов) к общему (их обобщению в выводах). Этот путь исследования предполагает сбор данных, на основании которых зачет делаются выводы, позволяющие выдвинуть гипотезу. Гипотеза проверяется опытным путем. Если необходима корректировка гипотезы в результате ее проверки, она производится. На основе гипотезы и экспериментальных данных строится общая теория, которая будет подтверждаться или опровергаться, в зависимости от того, насколько она жизнеспособна, т.е. может осуществлять прогностическую функцию.

Дедукция (от лат. deductio – выведение) – движение мысли от общего к единичному. Характерная особенность дедукции заключается в том, что от истинных посылок она всегда ведет к истинному достоверному заключению, а не к вероятностному, проблематичному знанию. Дедуктивные умозаключения позволяют получать новые истины из уже имеющегося знания с помощью чистого рассуждения, без обращения к опыту, интуиции или здравому смыслу.

Аналогия (от греч. analogia – соответствие, сходство) – установление сходства между свойствами, качествами предметов, явлений, процессов.

В основе метода лежит идея «переноса» свойств с одного объекта на другой. В становлении классической механики важную роль сыграла аналогия между движением брошенного тела и движением небесных тел. Декарт, создатель аналитической геометрии, исходил из аналогии между геометрическими и алгебраическими объектами. Дарвин в своей теории естественного отбора использовал аналогию селективной работы в скотоводстве. В теории электромагнитного поля Максвелла используется аналогия между световыми, электрическими и магнитными явлениями. Существуют также и ложные аналогии. Например, биологические аналогии социал-дарвинизма. Социал-дарвинисты исходят того, что многие процессы в обществе аналогичны тем, что происходят в животном мире. Если идеи Дарвина не выходили за пределы биологической сферы, то социал-дарвинисты переносят идею о борьбе за выживание на сферу общественной жизни. Став одной из идеологических основ нацизма и других фашистских движений, социал-дарвинизм дискредитировал себя и с позиций научной обоснованности идей, и с точки зрения нравственности.

Моделирование – метод исследования определенных объектов путем воспроизведения их характеристик на другом искусственно созданном объекте – модели. Модель представляет собой аналог того или иного фрагмента действительности. Между моделью и объектом исследования должно существовать известное подобие, сходство в физических характеристиках, структуре, функциях. Существуют различные формы моделирования, которые зависят от сферы применения моделей. По характеру моделей выделяют материальное и идеальное моделирование, выраженное в соответствующей знаково-символической форме. Материальные модели являются природными объектами, находящимися в подчинении в своем функционировании естественным законам физики, механики и т. п. При материальном моделировании конкретного объекта его изучение заменяется исследованием некоторой модели, имеющей ту же физическую природу, что и оригинал (модели самолетов, кораблей, ракет, спутников и т. п.). При идеальном моделировании модели выступают в виде графиков, чертежей, формул, систем уравнений, предложений естественного и искусственного, символического.

Системный подход – совокупность общенаучных методологических принципов, в основе которых лежит рассмотрение объектов в качестве системы. К основоположениям системного подхода можно отнести: 1) выявление зависимости каждого элемента от его места и функций в системе с учетом того, что свойства целого несводимы к сумме свойств его элементов; 2) анализ того, насколько поведение системы обусловлено как

особенностями ее отдельных элементов, так и свойствами ее структуры; 3) исследование механизма взаимодействия системы и среды; 4) изучение характера иерархичности, присущей данной системе; 5) обеспечение всестороннего многоаспектного описания системы; 6) рассмотрение системы как динамичной, развивающейся целостности. Системный подход ориентирует исследование на раскрытие целостности развивающегося объекта и обеспечивающих ее механизмов, на выявление многообразных типов связей сложного объекта и сведение их в единую теоретическую картину. Важным понятием в системном подходе является понятие самоорганизации. Это процесс создания, воспроизведения или совершенствования организации сложной, открытой, динамичной, саморазвивающейся системы, связи между элементами которой имеют не жесткий, а вероятностный характер (живая клетка, организм, биологическая популяция, человеческий коллектив и т. п.). В современной науке самоорганизующиеся системы являются специальным предметом исследования синергетики, общенаучной теории самоорганизации, ориентированной на поиск законов любой природы – природных, социальных, когнитивных (познавательных).

Структурно-функциональный метод строится на основе выделения в целостных системах их структуры – совокупности устойчивых отношений и взаимосвязей между ее элементами и их роли (функций) относительно друг друга. Структурно-функциональный метод, рассматриваемый часто как часть системного подхода, предполагает 1) изучение строения, структуры системного объекта; 2) исследование его элементов и их функциональных характеристик; 3) анализ изменения этих элементов и их функций; 4) рассмотрение развития системного объекта в целом; 5) представление объекта как гармонически функционирующей системы, все элементы которой включены в работу по поддержанию этой гармонии.

Вероятностно-статистические методы основаны на учете действия множества случайных факторов, которые характеризуются устойчивой частотой. Это позволяет определить закон, который проявляет себя необходимо при всем совокупном действии множества случайностей. Такие методы опираются на теорию вероятностей. Вероятность – количественная мера возможности появления некоторого явления, события при определенных условиях. Диапазон вероятности – от нуля (невозможность) до единицы (действительность). Вероятностно-статистические методы широко применяются при изучении массовых явлений случайного характера (квантовая механика, статистическая физика, синергетика, социология и др.).

Значимость общенаучных подходов заключается в том, что в силу своего «промежуточного характера» они опосредуют взаимный переход фи-

лософского и научного знания. Эти методы носят статус общенаучных, т.к. применяются во всех науках, но обязательно с учетом специфики предмета каждой науки или научной дисциплины и особенностей познания природных, социальных и духовных явлений.

И на эмпирическом, и на теоретическом уровнях познания ученый имеет дело с той же реальностью, но рассматривает ее в разных аспектах, а конституирование знания о ней происходит по-разному. Эмпирическое исследование позволяет выявить ключевые свойства объектов и их взаимосвязи, устойчивое взаимодействие, а теоретическое знание представляет собой совокупность сущностных связей, закономерностей в чистом виде. Помимо эмпирического и теоретического уровней познания принято выделять также *метатеоретический уровень* в структуре научного знания. К нему относятся методологические, онтологические, гносеологические и аксиологические основания научного знания, являющиеся предпосылкой как его эмпирического, как и теоретического уровней.

Дискуссия о статусе философских оснований в структуре научного знания была в центре внимания у позитивистов и постпозитивистов. Выступая против метафизики как предпосылки научного знания, позитивисты стремились очистить науку от философских представлений, высказываний, понятий. Постпозитивисты, историки и методологи науки, убедительно продемонстрировали невозможность устранения философских предпосылок из научного знания. Эти идеи нашли выражение в понятиях «парадигмы» (Т. Кун), «научно-исследовательской программы» (И. Лакатос), в идеях теоретической нагруженности эмпирических фактов (К. Поппер), критики классического идеала научности (П. Фейерабенд, М. Полани), конвенциональности науки (А. Пуанкаре). В отечественной традиции метатеоретический уровень научного знания определяется через понятие научной картины мира и типологию научной рациональности.

Научная рациональность – нормы, правила, ценности, в совокупности образующие идеал научного знания, к характеристикам которого можно отнести системность, обоснованность, дискурсивность, открытость для критики, рефлексивность, способность к развитию. Научная рациональность также определяет место науки в человеческой культуре. В основе трех исторических типов научной рациональности лежат три этапа в развитии науки, которые открывает каждый раз научная революция. Это классическая рациональность, которая соответствует классической науке в ее додисциплинарном и дисциплинарном состоянии, неклассическая рациональность, соответствующая неклассической науке и постнеклассическая рациональность, характеризующая постнеклассическую науку. Каждый тип

научной рациональности может быть определен с точки зрения специфики научной деятельности.

Идеалом научного знания в классический период развития науки является объективизм, доказательность, логическая непротиворечивость, системность, воспроизводимость (многократная проверяемость фактов), нацеленность на выявление сущностных характеристик действительности. Все субъективное в процессе познания исключается: не учитываются роль исследователя, наблюдателя, методы и средства, используемые в научной работе. Субъект – это абстрактный абсолютный наблюдатель, задача которого – получение достоверного, объективного знания, лишенного каких-либо субъективных характеристик, мешающих постижению реальности и сбивающие с пути, освещенного светом истины. Научные факты не зависят от человека, от его веры, убеждений, ценностных ориентиров. Настоящий ученый – этот тот, кто вышел за рамки субъективного, личного и смог преодолеть предрассудки, верования и обычаи для того, чтобы представить независимое, объективное знание об окружающей нас действительности. Поскольку научный взгляд на мир отличается от религиозного, мифологического, эстетического взглядов на мир, постольку наука как сфера по производству знания оказывается замкнутой структурой со своими нормами, ориентирами и идеалами, совершенно независимой от культурно-исторического контекста.

Кризис классической рациональности способствовал выработке новых ориентиров в научно-исследовательской работе и образцов научной деятельности. Неклассическая рациональность, сформировавшаяся в середине XIX в., исходит из иного понимания субъекта и объекта познания. Ответы, которые получает ученый, находятся в прямой зависимости от формулировки поставленных вопросов, которая зависит от используемых в работе методов и средств, доступных на данном этапе развития науки. В отличие от классической рациональности, для неклассической рациональности свойственно рассматривать объект не как вещь, которая занимает определенное место в пространстве, а как процесс, который обладает как устойчивыми, так и изменчивыми характеристиками.

Постнеклассическая рациональность исключает возможность существования фундаментальной естественнонаучной теории, которая послужила бы основанием для объяснения всего многообразия процессов и явлений, происходящих в мире, и могла бы быть основой для других наук. Постнеклассическая рациональность не исключает роли социокультурных факторов в формировании и развитии научного знания, а также моральных норм, личностных характеристик ученого, политической конъюнктуры и т. д.

Существует множество научно-исследовательских программ (И. Лакатос), эпистем (М. Фуко), парадигм (Т. Кун), познавательных интересов (Ю. Хабермас), которые функционируют как в рамках одной научной области, так и в культурно-историческом пространстве вообще, образуя сложную сеть смыслов, пересекающихся, дополняющих друг друга и даже вступающих между собой в противоречие. Плюрализм внутри науки сосуществует с плюрализмом оценок, представляющих собой рефлексию над процессами, происходящими в современной науке. Как нет единства внутри научной сферы, так нет его и в области философии науки. Постнеклассическая рациональность выходит за узкие рамки научной рациональности, включая не только логико-методологические стандарты, но и анализ целерациональных действий человека, и ценностную нагруженность поведения человека.

Понятие «*научная картина мира*» появилось в естествознании и философии в конце XIX в., но стало представлять исследовательский интерес значительно позже, в 60-е годы XX столетия. Это понятие достаточно объемно по содержанию, с этим связана и неоднозначность в его определении. Для удобства под научной картиной мира будут пониматься важнейшие достижения науки на определенном этапе ее развития, теории, гипотезы и факты, имеющие особое значение, которые создают определенное понимание мира и места человека в нем. Содержание научной картины мира обусловливает способ видения мира, влияет на формирование этических, методологических и логических норм научного исследования. Это не просто совокупность общих знаний о мире, но целостная система представлений о свойствах и закономерностях природы, включающая также субъекта познания и его мировоззренческие установки, которые тесным образом связаны с той реальностью, в которую он вовлечен как исследователь и ученый. Существует несколько исторически обусловленных научных картин мира.

Натурфилософская картина мира была преобладающей вплоть до XVI–XVII вв. Представление о том, что Вселенная подчинена определенным принципам и законам появилось вместе с рождением философии в VI в. до н. э. Научное и философское знание были тесно переплетены друг с другом на заре появления теоретического знания как такового. Неслучайно первый период в истории древнегреческой философии носит название «натурфилософский». Поиски первопричин, начал всего существующего носили сугубо спекулятивный характер, при том, что для выражения мысли в концентрированном философском виде использовались понятия, отсылающие к конкретным, чувственно данным вещам. Греки не разработали научного метода, и их теории не проходили экспериментальной проверки.

Экспериментальное естествознание как принципиально новый подход к изучению реальности сформируется значительно позднее, в эпоху Возрождения. Представление о мироздании, в котором все подчинено бездушным законам природы, в центре находится Земля, а порядок во Вселенной поддерживается вечными и неизменными силами надындивидуального порядка претерпело некоторые изменения с наступлением христианской эры. В средневековой Европе птолемеевская система дополнялась религиозным смыслом, а в общем и целом Вселенная представляла тот же греческий космос, но одухотворенный божественным Провидением. Дедуктивный характер науки и слабое развитие экспериментальной базы не позволяли соотносить теоретические посылки с данными опыта, но это и не могло быть приоритетной задачей в научной среде в рамках общего мировоззренческого контекста эпохи Средневековья.

В XVII–XIX вв. в Европе сформировалась *механистическая картина мира*. В ее основе – представление о Вселенной как о замкнутой системе, которая функционирует подобно механическим часам. Будучи однажды запущенным, этот механизм продолжает работать без сбоев, находясь в полном подчинении универсальным законам классической механики. Все элементы системы взаимосвязаны, процессы и явления определены законами ньютоновской механики. Для механистической картины мира характерны корпускулярные представления о материи. Материя – это вещество, которое состоит из мельчайших неделимых частиц – атомов. Наиболее важные понятия в ньютоновской механике – понятие материальной точки – тела, размерами которого можно пренебречь в рамках решаемой задачи, и понятие абсолютно твердого тела – системы материальных точек, расстояние между которыми всегда остается неизменным. В «Математических началах натуральной философии» Ньютон определяет абсолютное пространство и абсолютное время следующим образом: «Во времени все располагается в смысле порядка последовательности, в пространстве – в смысле порядка положения. По самой своей сущности они суть места, приписывать же первичным местам движения нелепо. Вот эти-то места и суть места абсолютные, и только перемещения из этих мест составляют абсолютные движения». Время и пространство – своеобразные вместилища самих себя и всего существующего, неизменные и независимые друг от друга. Все природные явления сводились к трем законам механики и закону всемирного тяготения, к действию сил притяжения и отталкивания, а вопрос о природе этих сил не ставился, поскольку не имел принципиального значения.

Механистическая картина мира задает мировоззренческие ориентиры и принципы познания мира. Исследовательская работа ученого под-

чинена принципам механицизма, детерминизма, теоретико-научного редукционизма, согласно которому идеалом научного знания и его эталоном служит естествознание. Ученый – это не только инструмент, с помощью которого становится доступным объективное и независимое знание о мире, – благодаря ученому человек овладевает этим миром, природой. Механизм функционирования мировых процессов можно не только разгадать, но и, разгадав, изменить во благо человечества. Так в европейском сознании закрепляется понимание человека как полновластного господина и распорядителя природы.

Электромагнитная картина мира начала свое формирование в XVIII в., когда внимание ученых сконцентрировалось на феномене электромагнетизма, и окончательно сформировалась благодаря целому ряду научных открытий в конце XIX – начале XX вв. В основу электромагнитной картины мира легли идеи непрерывности материи, неразрывности материи и движения, связи пространства и времени, а также их связи с движущейся материей. Мир стал рассматриваться как электродинамическая система, построенная из электрически заряженных частиц, которые взаимодействуют посредством электромагнитного поля. В отличие от классического, корпускулярного, понимания материи, в электромагнитной картине мира материя представляет собой вещество и поле, при этом вещество не превращается в поле и наоборот. Вещество дискретно, поскольку состоит из частиц, а поля, в отличие от вещества, непрерывно распределяются в пространстве. Время и пространство взаимосвязаны, время не может рассматриваться отдельно от трехмерного пространства. Теория относительности изменила понятие абсолютного времени и абсолютного покоя. Теория гравитации Ньютона была пересмотрена Эйнштейном. Гравитация – следствие искажения массой пространства-времени. Электромагнитное взаимодействие объясняет не только электрические и магнитные явления, но и другие – оптические, химические, тепловые. В этой картине мира господствуют однозначные причинно-следственные связи, как и в механистической картине мира, все таким же образом жестко предопределено. Физические закономерности, носящие вероятностный характер, не признаются фундаментальными и поэтому не включаются и в нее. Эти вероятности относили к молекулам, а сами молекулы все равно следовали однозначным ньютоновским законам. Не изменились представления о месте и роли человека во Вселенной. Для электромагнитной картины мира так же, как и для механистической, характерна метафизичность мышления, которая исключает внутренние противоречия и базируется на четком разграничении и определенности. Дальнейшее развитие физики показало, что теория электромагнетизма, равно как и классическая механика, имеют ограниченный характер.

В основу *квантово-полевой картины мира* легла квантовая механика, дающая описание состояния и движения микрообъектов. Оказалось, что более универсальной и фундаментальной формой материи является квантовое волновое поле. Оно лежит в основе всех проявлений материи, как волновых, так и корпускулярных. На смену классическим полям типа электромагнитного поля Фарадея-Максвелла и классическим частицам приходят единые объекты – квантовые поля. Центральными понятиями новой картины мира стали понятия «квант энергии», «дискретные состояния», «корпускулярно-волновой дуализм». У частиц были обнаружены волновые свойства, а у электромагнитных волн корпускулярные. Законы макромира, которые описаны в классической механике, отличаются от законов микромира. Корпускулярно-волновой дуализм означает, что микрообъекты обладают как корпускулярными, так и волновыми свойствами. Принцип неопределенности говорит о том, что результаты физических процессов не могут быть предсказаны однозначно. Существует целый спектр различных возможностей, каждая из которых может быть реализована с той или иной степенью вероятности. Этот принцип отражает фундаментальную неупорядоченность природы на микроуровне. Независимость пространства, времени и причинности в механистической картине мира позволяла говорить о точной локализации объекта в пространстве, его траектории движения, об однозначной причинно-следственной связи, об одновременном, точном измерении координат и скорости, энергии и времени. В квантово-полевой картине мира пространство, время, причинно-следственные связи оказались относительными и зависимыми друг от друга. Относительность пространства-времени и причинности приводит к неопределенности координат и скорости движения микрочастицы в данный момент времени, к невозможности точного определения ее траектории движения. Прошлое и будущее, однозначно определяемые в классической механике, образуют ряд возможностей в квантовой. Таким образом, фундаментальные положения квантовой механики не только вступают в противоречие с обыденными представлениями о реальности, но и наблюдаемыми нами процессам в повседневности.

2. НАУКА КАК КОММУНИКАТИВНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

Взгляд на науку как на коммуникативную деятельность позволяет обнаружить социокультурную природу научно-исследовательской работы, ее тесную связь с социальными, историческими факторами. Один из наиболее важных вопросов – это вопрос о связи коммуникативной природы позна-

вательной деятельности и истинности знания. Если коммуникация играет столь существенную роль в получении, проверке, доказательстве истинности знания, то каково значение коммуникации в функционировании научного знания, не является ли она одним из условий достижения истинного знания? Как коммуникативное сообщество ученых приходит к согласию, и какие принципы лежат в основе научной работы?

Коммуникативная природа науки – одна из важнейших ее характеристик. Отношения между учеными как равноправными партнерами исследования, диалога, обсуждения в поисках истины играют существенную роль в развитии науки. Ситуация общения, в которой проходит исследовательская работа, связывает субъектов познания и результаты их деятельности. Коммуникативное действие пронизывает элементы познавательного акта, каждый участник которого ориентирован на диалог с равноправным партнером, будь то современник или предшественник. Достижение достоверного знания как цель требует диалога, участия в коммуникации, согласования направленности действий с сообществом ученых через возможные возражения, критику, опровержения со стороны других участников коммуникации. Оценки и предпочтения, выработанные отдельным исследователем или научным сообществом, социализируются и обретают статус норм и идеалов в процессе коммуникации, переходя затем в исследовательские программы, определяя выбор публикаций, и, наконец, через специальную и учебную литературу проникают в социокультурную среду.

Развитие науки в Новое время сделало более очевидным коммуникативную природу научного знания. Еще в Средние века появляются университеты – корпорации людей, связанных общими интересами и имеющих особый правовой статус, – со своей внутренней структурой, сводом правил и регламентированной формой общения учителей и учеников – диспутами. В конце XIV в. университет стал академической корпорацией, т. е. объединением преподавателей, отделившихся от церковных и монастырских школ.

Ученый эпохи Возрождения стремился порвать со средневековой формой институционализации науки и преподавания. Критика схоластических диспутов и средневекового университета как формы организации общения ученых осуществлялась параллельно с возрождением античных образцов свободомыслия, демократичности в научной деятельности. Тяжеловесному средневековому диспуту был противопоставлен идеал дружеского общения между единомышленниками, посланий друзьям, а образцом для подражания стала платоновская Академия. Если единые институциональные нормы средневековых университетов приобрели авторитарный характер, то академии стали иной формой организации научного общения, которая

не только поставила в центр демократические формы коммуникации, но и предоставила возможность для взаимного соревнования и объединения усилий ученых, образованных практиков, гуманитариев, художников. Это способствовало не только созданию новой атмосферы дружеской состязательности, но и подготовило почву для совместной работы, для развития теоретических исследований и прикладных разработок в механике, архитектуре, военном деле.

Появление научных сообществ связано с формированием классической науки XVII в. Лондонское Королевское общество – старейшее научное общество – было создано в 1660 г. усилиями ученых из трех кружков – кружка ученых вокруг С. Гартлиба, членов Лондонской Коллегии врачей У. Гильберта и У. Гарвея, создавших в 1645 г. в Грешэм-колледже дискуссионный клуб, в котором реализовывалась программа Бэкона, и группа профессоров Оксфордского университета, объединившихся в клуб экспериментальной науки. Королевское общество было призвано решать как практические задачи, связанные с развитием мореплавания, военного дела, медицины и т.д., так и теоретические проблемы, связанные с выработкой единого научного взгляда на природу, потребность в котором была очевидна после великих географических открытий и коперниканской революции.

В эпоху Просвещения в культурной и научной жизни большую роль играли салоны, а также многочисленные ассоциации литераторов, юристов, ученых. В основе неформального общения в салонах и обществах лежал дух заинтересованного научного искания. И хотя наука как форма напряженной, уединенной работы мысли исследователя осуществлялась за пределами салонов, новые научные ориентации, воспитанные на культе разума, подпитывали, направляли ученых именно в ходе непринужденных бесед с коллегами в располагающей к открытости и обмену мнениями обстановке.

С дальнейшим развитием частных наук возникла узкая специализация внутри научного сообщества, что в свою очередь затруднило общение между учеными. Степень разобщенности между представителями различных научных дисциплин возросла, увеличился разрыв и между наукой и образованием. Для преодоления этих проблем внутри научного сообщества была создана Британская ассоциация развития науки в 1831 г. как альтернатива Королевскому обществу. На ежегодных форумах, проходивших в разных городах, не только обсуждались вопросы, представлявшие взаимный интерес для ученых, но и осуществлялось информирование общественности о последних научных достижениях. Неформальное общение между учеными различных специальностей, с одной стороны, и между учеными и широкой общественностью, с другой, восполняло те формальные, инсти-

туциональные способы и каналы коммуникации, которые существовали в Лондонском Королевском обществе. В ходе собраний был выработан идеал научного знания, ценностно нейтрального, в основе которого – индуктивный метод. Образ науки, сформированный в то время, опирался на физико-математический редукционизм.

В XX в. опосредованность научных коммуникаций резко возросла, увеличился массив периодических изданий, сеть коммуникативных связей все более усложнилась. Наука XX в. представляет собой сложную систему, включающую как формы самоорганизации и межличностного общения, так и формы институциональной организации и опосредованного общения. Все притязания на объективность и истинность, а также на нормативную правильность могут быть обоснованы только в рамках коммуникативного сообщества. Решение относительно того, какие из притязаний на общезначимость являются правомочными, может быть принято только на основе консенсуса, достигаемого в ходе свободной от принуждения аргументации, которую ведут нацеленные на понимание индивиды.

Идеи коммуникативной природы научной деятельности стали преобладающими в метатеоретических исследованиях XX в. Вопросы о том, каким образом научному сообществу удается сохранять целостность в современных условиях постоянно сменяющих друг друга потоков информации, какова роль ценностей в процессе коммуникации и какова природа норм научного сообщества, были поставлены *Карлом-Отто Апелем (1922–2017)*, немецким философом, основные исследования которого обращены на область языка и коммуникацию. Апель показывает, что коммуникативное сообщество ученых существует благодаря признанию ценности логики и рациональных способов аргументации: «Предполагаемая логикой этика аргументации не только служит условием возможности логического и эмпирически научного оправдания мнений, но и может оказаться требованием всех членов аргументационного сообщества ко всем остальным, а тем самым – моральным долгом»[1]. Условием возникновения и сохранения любого коммуникативного сообщества выступает признание ценности общения как такового. В случае с ученым признание ценности общения связано с осознанием невозможности мыслить в одиночку: «Даже фактически одинокий мыслитель в состоянии объяснить и доказать свою аргументацию лишь постольку, поскольку он может в критическом разговоре «души с самой собой» (Платон) интериоризировать диалог потенциального аргументационного сообщества»[2]. Как утверждает Апель, даже в ситуации

[1] *Апель К.-О.* Трансформация философии. – М., 2001. – С. 305.
[2] Там же. – С. 301.

решений, принимаемых в одиночестве, должен соблюдаться следующий регулятивный принцип: «в рефлексивном стремлении к самопониманию выявлять возможную критику со стороны коммуникативного сообщества»[1]. Следование норме в научном сообществе предполагает диалогическое прояснение ее смысла и проверку значимости: «та или иная норма лишь в том случае может претендовать на значимость, если все, до кого она имеет касательство, как участники практического дискурса достигают (или могли бы достичь) согласия в том, что эта норма имеет силу»[2].

В результате Апель предлагает новую формулировку моральной стратегии поведения не только ученого, но и человека вообще: «Во-первых, во всем его поведении речь должна идти о том, чтобы обеспечить выживание рода человеческого как реального коммуникативного сообщества, во-вторых, – о том, чтобы воплотить в реальном коммуникативном сообществе идеальное»[3].

3. ФАКТОРЫ РАЗВИТИЯ НАУЧНОГО ЗНАНИЯ

История науки как отдельная область научного исследования не оформилась вплоть до XIX в. Один из родоначальников позитивизма, Г. Спенсер в работе «Происхождение науки» впервые анализирует происхождение науки и ее развитие в истории. Рождение науки он связывал с появлением государства, а развитие знания понималось им как результат расширения нашего практического опыта. В 1892 г. в парижском Коллеж де Франс была создана первая кафедра истории науки. Основателем истории науки как дисциплины считается бельгийский химик и историк *Джордж Сартон (1884–1956)*. Он был убежден в том, что история науки должна стать самостоятельной научной дисциплиной, подобно истории отдельных отраслей научного знания, или же истории человеческого общества в целом. Кроме того, его глубокий анализ успехов и достижений естествознания, техники и медицины открыл интересные страницы в истории человеческой цивилизации и продемонстрировал решающее влияние науки на социальный прогресс человечества и ход культурной эволюции. В 1924 г. усилиями Д. Сартона и Л.-Ж. Хендерсона было основано «Общество истории науки» (History of science society).

С развитием новой научной дисциплины выделилось два подхода к развитию науки: *экстернализм* и *интернализм*. *Борис Михайлович Гессен*

[1] *Апель К.-О.* Трансформация философии. – М., 2001. – С. 335.
[2] *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие. – СПб, 2000. – С. 104.
[3] *Апель К.-О.* Трансформация философии. – М., 2001.– С. 331.

(1893–1936), советский физик, философ и историк науки, выступил с докладом «Социально-экономические корни механики Ньютона» на втором Международном конгрессе по истории науки и техники в Лондоне в 1931 г., задав таким образом линию направления развития экстернализма. Раньше считалось, что технические науки появились в результате развития машинного производства, а проблема возникновения научно-технических знаний подменялась вопросом о возникновении механизма систематического применения естествознания в технике. Несмотря на то, что Гессену было доступно ограниченное число источников, ему удалось рассмотреть проблему возникновения нового знания – механики – в творчестве Ньютона под новым углом зрения. В центре внимания исследователя – социально-экономический контекст, который окружал создателя механики и оказал известное влияние на формирование научных идей того времени.

Альтернативой экстернализма стал интернализм, согласно которому, наука развивается вне зависимости от социальной среды, в которую погружен ученый, ее история – это история изменения внутреннего содержания научного знания, автономного и не подвластного внешним факторам. После того, как вышли в свет «Этюды о Галилее» в 1939 г., *Александр Койре (1892–1964)* был признан лидером интерналистского направления в историографии науки. Койре объяснял развитие науки исключительно интеллектуальными факторами, а социально-экономические, технические и прочие материальные и духовные стороны жизни не могли, с его точки зрения, существенно изменить ход развития науки. Наука развивается вместе с мышлением ученых.

К исследованиям науки интерналистской направленности можно также отнести работы Р. Холла, Дж. Агасси. Внимание интерналистов сосредоточенно на рациональной реконструкции научных идей, систем мыслей, развивающихся в замкнутом научном мире.

Данная проблема была в центре внимания и таких крупных методологов науки, как Поппер, Кун, Лакатос, Полани, Фейерабенд, Тулмин. Одни из них склонялись к интерналистскому подходу, другие были по преимуществу экстерналистами. Попытку по преодолению противоположных направлений в историографии предпринял Томас Кун. С его точки зрения, первоначальный импульс для развития какой-либо новой науки дает общество, исходя из потребностей, а зрелая наука уже развивается независимо от внешних обстоятельств.

В действительности грань между интернализмом и экстернализмом не может быть четкой. Немногие историки науки прошлого и настоящего согласятся с тем, что оба эти подхода в своей крайности способны нари-

совать полную картину динамики развития научного знания. Наука развивается, и предпосылки, лежащие в основе изменений научного знания, носят мировоззренческий характер. Как пишет современный французский социолог науки Б. Латур, «Природа – совсем не то, что думают о ней ее «защитники», не одна из областей реальности (в отличие от культуры или мышления, или ценностей), а некоторый сложившийся в конкретных исторических обстоятельствах где-то между XVI–XVII столетиями, но вполне реализовавшийся в XIX веке, способ связывания воедино целого ряда свойств множества существ, заодно придавая им континуальный характер – способ зачастую полезный, но иногда не очень»[1].

4. ЭТИКА НАУКИ

«Взятая просто как система знания (т.е. рассматриваемая только с точки зрения ее содержания), наука не имеет этического измерения. Но как человеческая деятельность – деятельность, направленная на получение знания, – наука не может уклониться от общих характеристик любой человеческой деятельности, неизменно направляемой выбором, движимым ценностными суждениями, которые учитывают весь спектр ценностей, а не одну только познавательную ценность», – пишет в работе «Моральное измерение науки и техники»[2] современный итальянский философ Эвандро Агацци, подводя итог горячим дискуссиям XX столетия на предмет соотношения науки и этики, связи науки и общества, меры ответственности ученого и т. д.

Научный прогресс XX в. не только способствовал качественному изменению уровня жизни человека, но и высветил проблемное поле пересекающихся, но независимых по отношению друг к другу этических и научных идеалов, норм, ценностей. К XX в. наука вступила в такую стадию специализации, которая была неизвестна ученым прошлого. Феномен узкой специализации требовал осмысления, определения горизонтов профессиональной деятельности ученых, фундаментальных и смыслообразующих принципов, лежащих в основе их работы, и направляющих осуществляемые ими исследования к высшей точке стремлений всякого ученого, венчающей его исследовательскую деятельность, способное принести ему глубокое личное и профессиональное удовлетворение – к научному открытию.

Макс Вебер в своем докладе «Наука как призвание и профессия», прочитанном зимой 1918 г. в Мюнхенском университете перед студентами, дает

[1] *Латур Б.* Можем ли мы вернуться на Землю? // Вокруг Света. – 2011. – № 12. – С. 20.
[2] *Агацци Э.* Моральное измерение науки и техники. – М., 1998. – С. 7.

классический образ того, что представляет собой научная деятельность, в чем состоит призвание ученого и преподавателя, каковы ориентиры в научно-исследовательской работе и цели, к достижению которых она направлена. Отвечая на вопрос, какова ценность науки, в чем ее призвание, мы получаем разные ответы, находящиеся в зависимости от культурно-исторического контекста.

Идеал деятельности философа-ученого, стремящегося к истине, вечной и непреходящей, в отличие от действий обычных людей, подобных узникам пещеры, способным видеть лишь тени реальных вещей, образно дан Платоном в «Мифе о пещере» в седьмой книге «Государства». Это открытие эллинского духа – понимание науки как самодостаточной умозрительной деятельности по постижению вневременных и устойчивых основ бытия, было дополнено возрожденческим нововведением – экспериментом. Эксперимент как специальное средство контролирования познания был возведен в принцип научного исследования. Сегодня же наука – более не путь к истинному бытию, к истинной природе, к истинному Богу или счастью. Наука не претендует на то, чтобы разгадать некий высший замысел и найти смысл бытия. Напротив, она доказывает, что его нет, убивая все еще теплящуюся надежду обывателя на существование разгадки и веру в то, что если он пока и не раскрыт, то обязательно будет, хоть и временн*ая* задержка, отделяющая его от искомого знания, по-прежнему не определена. «Процесс расколдовывания, происходящий в западной культуре в течение тысячелетий, и вообще "прогресс", в котором принимает участие и наука – в качестве звена и движущей силы, – имеют ли они смысл, выходящий за пределы чисто практической и технической сферы?»[1]. Наука как «техника овладения жизнью» – это бесконечный процесс, в котором одни научные открытия уступают дорогу другим: «таков смысл научной работы, которому она подчинена и которому служит, и это как раз составляет ее специфическое отличие от всех остальных элементов культуры. …Быть превзойденным в научном отношении – не только наша общая судьба, но и наша общая цель»[2].

Наука, понимаемая как профессия и осуществляемая как специальная дисциплина – это служение делу «самосознания и познания фактических связей, а вовсе не милостивый дар провидцев и пророков, приносящий спасение и откровение, и не составная часть размышления мудрецов и философов о смысле мира»[3]. Истины в искусстве, этике, религии не совпадают

[1] *Вебер М.* Наука как призвание и профессия // *Вебер М.* Избранные произведения. – М., 1990. – С. 714.

[2] Там же. – С. 712.

[3] Там же. – С. 731.

так же, как не совпадают в морали и в физике. Их ценности несопоставимы, наука не в состоянии выбрать между ними. Как невозможно представить научное доказательство «Нагорной проповеди», так невозможно и ее научное опровержение. Ученый находится за границами религиозного, морального, политического выбора. Все, что есть у него – это его страсть, вдохновение, упорный труд, дисциплина и служение истине в погоне за новыми открытиями и изобретениями, изначально обреченными на устаревание, оставляющее достижения прошлого музейным хранилищам или резервуарам исторической памяти – учебникам, научным журналам, книгам.

Однако роковые события времен Второй мировой войны поставили под вопрос этот идеал «беспристрастной» научной деятельности, и повлекли за собой острую полемику по поводу автономного статуса науки и отношения деятельности ученого к общечеловеческим моральным нормам и ценностям. Атомные бомбардировки японских городов Хиросимы и Нагасаки заставили ряд ученых, занимавшихся исследованиями атомного ядра и разработкой ядерного оружия, по-новому осмыслить возможности и пределы использования научных разработок и внедрения их в жизнь. Лежит ли ответственность за будущее приложение теоретических положений на ученом-первооткрывателе? Классическим примером здесь будет сформулированное Эйнштейном соотношение между массой и энергией в уравнении $E=mc^2$, которое стало фундаментальным теоретическим условием создания атомной бомбы. Несет ли он ответственность за те разрушительные последствия использования атомного оружия, о возможности которых он за десятилетие до этого, совершая свое открытие, и не подозревал? Насколько правомерно применение оружия массового уничтожения в политических целях, для обеспечения безопасности, и не противоречит ли это гуманистическим идеалам? Эти вопросы уже выходили за узкие рамки этики научного сообщества и требовали определения границ личной ответственности ученого за те разработки, которые могли быть использованы двояко – как во благо, так и во вред: «Наука лишь увеличивает силу человека и тем самым многократно умножает его способность к злу и добру, и если верно, что атомная энергия угрожает уничтожением всего человечества, то не менее верно, что несколько лет спустя (когда будет обеспечена ее “безопасность”) она может стать главным орудием его выживания»[1].

Французский публицист Мишель Рузе в книге «Роберт Оппенгеймер и атомная бомба» описывает события, связанные с развитием работ в области ядерной физики, судьбой атомной бомбы и неоднозначными отноше-

[1] *Агацци Э.* Моральное измерение науки и техники. – М., 1998. – С. 44.

ниями к созданию атомного оружия среди ученых[1]. Первая атомная бомба была испытана в Нью-Мексико в июле 1945 года. Позднее научный руководитель Манхэттенского проекта Роберт Оппенгеймер[2] вспоминал, что в тот момент ему пришли в голову слова из Бхагавадгиты: «Если сияние тысячи солнц вспыхнуло бы в небе, это было бы подобно блеску Всемогущего… Я – Смерть, Разрушитель Миров». Впоследствии, выражая все большую обеспокоенность потенциальной опасностью научных открытий для человечества, Оппенгеймер присоединяется к выдающимся ученым и преподавателям, среди которых были Альберт Эйнштейн, Бертран Рассел, Джозеф Ротблат и др. Общественный резонанс, который был вызван применением атомного оружия, в кругах ученых вырос в антивоенное движение. В 1955 г. манифестом Рассела-Эйнштейна было положено начало Пагуошскому движению ученых, выступающих за мир, за разоружение, международную безопасность, за предотвращение мировой ядерной войны и научное сотрудничество.

Особенность современной науки – в ее прикладном характере и тесной связи с техникой. И если чистая теоретическая деятельность как путь к объективному знанию отстранена от этического контекста, находясь всецело в области рационального, то, как только протягивается нить между теорией и ее практической реализацией, становятся очевидными очертания проблемы, связанной с реализацией научных проектов – деятельность по воплощению теории в практику не может не быть вплетена в сложные этические, а подчас и идеологические отношения. Более того, не всегда наука внутри самой себя использует только лишь интеллектуальные механизмы получения достоверного знания. Целый ряд наук являются эмпирическими, – такими, в которых результат не может быть получен и подтвержден только силами формально-логических и математических процедур. Эмпирические науки в качестве инструментов достижения знания используют наблюдение и эксперимент, которые, вторгаясь в естественных ход вещей, неизбежно преобразуют изучаемый фрагмент реальности, будь то неживая природа или человек.

Если науки, основанные на наблюдении, скорее «усиливают» наши органы чувств, – их инструментарий является продолжением наших познавательных способностей, то экспериментальные науки, вторгаясь в исследуемый объект, трансформируют его так, чтобы его характеристики были

[1] См.: *Рузе М.* Роберт Оппенгеймер и атомная бомба. – М., 1963. – С. 63–64.

[2] «Манхэттенский проект» (англ. Manhattan Project) – кодовое название программы США по разработке ядерного оружия, осуществление которой началось 17 сентября 1943 года.

изменены в результате манипуляций, а его естественное состояние должно уступить место искусственному, более красноречивому в плане возможностей роста научного знания и обладающего рядом новых характеристик, чуждых объекту в его естественном состоянии. Вопросы, связанные с законностью вмешательства, оправданностью средств для достижения цели, наиболее заостряются, когда объектами эксперимента становятся животные и люди. Споры вокруг приемлемости таких методов в экспериментальных науках выразились в полемике в рамках защитников природы – дискуссия об ограничении и даже прекращении экспериментов над животными, в виду ущемления их прав и достоинства.

Наиболее очевидные проблемы этического порядка обнаруживаются при ближайшем рассмотрении современной медицины, которая использует не только методы естественных наук, но и свои собственные, медицинские – экспериментальные. Введение в оборот нового лекарства требует его экспериментальной проверки, а значит, человек будет неизбежно служить средством для достижения цели. Моральная интуиция подсказывает неправомерность такого пассажа: человек – не средство, а самоцель. Однако биоэтика вновь и вновь будет решать вопрос о законности искусственного воспроизводства человека, эвтаназии, терапевтического или искусственного аборта, пересадки органов, использования эмбрионального материала в исследованиях стволовых клеток, генетической инженерии и др. Запрет на продолжение исследований в области высоких энергий или биологии не может решить эти проблемы. О моральной ответственности ученых имеет смысл говорить лишь в том случае, если их деятельность приводит к негативным последствиям, которые одновременно неизбежны и предсказуемы. Если же открытия могут быть использованы как на благо, так и иметь разрушительную силу, то не нужно возлагать их оценку на плечи самих ученых. Необходимо комплексное исследование значения открытий, их влияния на все стороны социальной жизни с привлечением философов, методологов науки и представителей других научных дисциплин.

Оценка значимости рационального, научного освоения действительности, а также ценности научных достижений для общества в целом и человека в частности нашла свое отражение в двух противоположных мировоззренческих установках, получивших названия *сциентизм* (от лат. *scientia – наука)* и *антисциентизм*.

Для сциентизма характерна вера в возможность науки решить острые проблемы современности, положительная оценка технического совершенствования, направленного в конечном итоге на благо человечества. Для антисциентизма характерен критический подход к осмыслению научных

достижений, поскольку никакой научно-технический прогресс, насколько мощным он бы ни был, не способен решить социальные, экономические, политические, нравственные проблемы, а мышление – лишь одна из способностей человеческой души, наряду с которой есть другие, участвующие в конституировании реальности. Наука с позиций антисциентизма – лишь одна из форм духовной культуры, наряду с которой сосуществуют и другие не менее значимые.

Сциентизм рождается вместе с новоевропейской наукой. Развитие науки в XVII–XVIII вв. оказало влияние на распространение веры ее в безграничные возможности. Характерный для эпохи Просвещения культ разума подразумевал освобождение человека от оков невежества, заблуждений, ложных верований, не позволявших человеку не только быть свободным, но и счастливым. В XIX в. наиболее яркими представителями сциентизма были позитивисты. В частности, О. Конт прямо обозначил будущие горизонты человеческого развития, назвав последнюю стадию его развития «позитивной», т. е. научной.

Как осознанная, последовательная оппозиция сциентизму антисциентистская установка формируется к XX в. Стали очевидны деструктивные последствия научно-технического прогресса, а возможности разума вобрать в себя всю действительность оказались ограниченными. Антисциентисты (философия жизни, экзистенциализм, Франкфуртская школа) пересматривают роль рациональных факторов жизни и выдвигают на первый план интуитивные, оценочные факторы. Уже в XIX в. появляются такие философские концепции, которые содержат критику сциентистской идеологии в прямом или неявном виде: А. Шопенгауэр, С. Кьеркегор, Ф. Ницше, В. Дильтей. В XX в. эта тенденция получила дальнейшее развитие.

Классическим примером антисциентистского подхода будет философия представителя Франкфуртской школы Герберта Маркузе (1898–1979). В своей книге «Одномерный человек» он затрагивает проблему слияния научно-технической рациональности с манипулированием, что в итоге привело к новой форме социального управления. Маркузе в этой работе последовательно доказывает, что логика науки есть логика господства. В чем это проявляется?

Прежде всего, в том, что из научной рациональности изгнаны представления о ценностях и целях. Ценности отрываются от объективной действительности: они могут обладать высоким достоинством, но не действительны и, следовательно, немногого стоят в делах реальной жизни. Идеи становятся идеалами, и их критическое по отношению к повседневной реальности содержание испаряется в этическую или метафизическую атмосферу.

Но вместе с тем реальность представляется все более зависимой от субъекта, объективный мир теряет свой «сопротивляющийся» характер, разлагается само понятие объективности. Ссылаясь на Гейзенберга и Поппера, Маркузе констатирует, что философия современной физики временно откладывает суждение о том, какова эта действительность сама по себе, или считает сам вопрос лишенным значения и неразрешимым. Для Маркузе это означает, что теоретически для трансформации человека и природы не существует других объективных пределов, кроме заданных самой грубой фактичностью материи. В той степени, в какой эта концепция становится применимой и эффективной в реальности, последняя превращается в гипотетическую систему средств. Метафизическое «бытие-как-таковое» уступает место «бытию-инструменту». Невозможно более говорить о социальной и политической нейтральности науки, ведь если материя определяется как возможный объект человеческой манипуляции, если она проявляет себя лишь как ответ на рационально организованные экспериментальные запросы, то вся реальность ставится тем самым в зависимость от человеческой деятельности, в которой в конечном итоге реализуются определенные социально-политические проекты.

Кроме того, технологическая установка является в то же время и установкой политической, поскольку задает проект простой формы «рациональной» социальной организации, применимой для любых целей, а именно: представляет людей как единицы абстрактной рабочей силы и обеспечивает рационализацию несвободы, доказывая «техническую» невозможность автономии индивида и общества в целом, невозможность самому определять свою жизнь. Эта «рационально» обоснованная несвобода компенсируется жизненными удобствами развитого индустриального общества.

Итак, инструменталистский горизонт разума открывает путь рационально обоснованному тоталитарному обществу. Освобождающая сила технологии – инструментализация вещей – обращается в оковы для освобождения, в инструментализацию человека. Вообще, претензия на господство была заложена в новоевропейской науке с самого момента ее зарождения. Галилеевская наука – это именно наука методического, систематического предвидения и проектирования. Универсальная исчисляемость в этом проекте составляет предпосылку господства над природой и над человеком как частью этой природы.

В отличие от противопоставления науки и жизни, немецкий философ *Курт Хюбнер (1921–2013)* рассматривает непреодолимость противоречий в самой науке. В своей работе «Критика научного разума» он показывает на

богатом историческом материале, что исходные основания естественных наук противоречат друг другу. Наука не является «объективным» знанием о мире. Базисные предложения, на основании которых формулируется теория, с точки зрения Хюбнера, не отражают объективную реальность. Они не передают «чистые восприятия». Будучи изначально теоретически нагруженными, они имеют смысл только в рамках отдельной теории. Таким образом, эмпирическое знание может быть определено только в структуре метатеоретического вывода.

Интеллектуальная позиция *Пола Фейерабенда (1924–1994)*, американского философа и методолога науки, наиболее радикальна. Фейерабенд в своих размышлениях выходит далеко за пределы узкой научной области, критически осмысляя не только западноевропейскую рационалистическую традицию, но и все мировое пространство самобытных культур в целом. В работе «Прощай, разум» он пишет: «Я подвергаю критике две идеи, которые часто использовались для придания интеллектуальной привлекательности экспансии Запада, – идею Разума и идею Объективности»[1]. Вопреки убеждению многих, роль разума в развитии науки и культуры в целом не столь всеобъемлюща. С точки зрения Фейерабенда, нельзя отдавать предпочтение научной, рациональной картине мира, устраняя из поля исследования все многообразие проявлений человеческой культуры, получающее выражение не только в науке, но и в религии, и в искусстве. Как невозможно соизмерять научные теории, так невозможно соизмерять религиозный и научный взгляды на мир. В качестве иллюстрации Фейерабенд приводит описание жизни инквизитора Ремигия: «Ремигий верил в Бога, верил в загробную жизнь, он верил также, что ребенок ведьмы, который не был сожжен, оказался бы в конце концов в аду. Он не просто верил в эти вещи, но мог бы подтвердить их аргументами. Он аргументировал не так, как мы, и его свидетельства (Библия, Отцы Церкви, решения церковных Соборов и т. п.) не были свидетельствами с нашей точки зрения. Но это вовсе не означает, что его идеи были лишены содержания. Что *мы* можем противопоставить ему? Веру в то, что существует научный метод, и что наука достигает успехов? …В рамках своего мышления Ремигий действовал как разумный и ответственный человек, и по крайней мере рационалисты должны отнестись к нему с одобрением. Если нам чужды его воззрения и мы не способны воздать ему должное, то мы обязаны хотя бы понимать, что наше отвращение нельзя обосновать никакими "объективными" аргументами. …Не следует забывать о

[1] *Фейерабенд П.* Прощай, разум. – М., 2010. – С. 11.

наших собственных инквизиторах – о наших ученых, врачах, педагогах, социологах, политиках, "носителях прогресса"»[1].

Противоречивый характер развития науки, ставшие очевидными негативные последствия научно-технического прогресса, идеологическая нагруженность научной деятельности свидетельствуют не в пользу рационального мышления как единственно истинного способа осмысления действительности. Наука – одна из многих форм мышления, выработанных человеком, и не обязательно лучшая из всех: «Ученые также создают произведения искусства, различие заключается лишь в том, что материалом является мышление, а не краски, мрамор, метал или звук»[2].

Безусловно, в современности наука является необходимым условием существования жизни общества и отдельного человека, однако не следует думать, что с помощью науки человек познает мир, каким он есть сам по себе и свое собственное «Я» в его глубинной сущности, противоречиях и исканиях.

Учебные и справочные материалы

Алексеев П. В., Панин А. В. Философия: учебник для вузов. – М., 1996.

Кириленко Г. Г., Шевцов Е. В. Философский словарь. – М., 2009.

Краткий философский словарь / под ред. *Алексеева А. П*. – М., 2014.

Микешина Л. А. Философия науки: современная эпистемология. Научное знание в динамике культуры. – М., 2005.

Новая философская энциклопедия: в 4 т. – М., 2000–2001.

Степин В. С. Философия и методология науки. – М., 2015.

Философия в вопросах и ответах / под ред. *Алексеева А. П., Яковлевой Л. Е*. – М., 2005.

Философия: учеб. пособие для высш. учеб. завед. / отв. ред. *В. П. Кохановский*. – Ростов н/Д., 2003.

Философия: энциклопедический словарь / под ред. *А. А. Ивина*. – М., 2004.

Литература

Агацци Э. Моральное измерение науки и техники. – М., 1998.

Бернал Дж. Наука в истории общества. – М., 1956.

[1] *Фейерабенд П*. Прощай, разум. – М., 2010. – С. 411–412.

[2] Там же. – С. 388.

Вебер М. Избранные произведения. – М., 1990.

Гайденко П. П. Эволюция понятия науки (XVII-XVIII вв.). – М., 1987.

Касавин И. Т., Сокулер З. А. Рациональность в познании и практике: критический очерк. – М., 1989.

Кезин А. В. Наука в зеркале философии. – М., 1990.

Келле В. Ж. Наука как компонент социальной системы. – М., 1988.

Койре А. Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий. – М., 1985.

Порус В. Н. Многомерность рациональности // Эпистемология и философия науки. – М., 2010. – № 1.

Пружинин Б. И. Рациональность и историческое единство научного знания: гносеологический аспект. – М., 1986.

Степин В. С. Философия науки. Общие проблемы. – М., 2006.

Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. – СПб, 2000.

Швырев В. С. Рациональность как ценность культуры. Традиция и современность. – М., 2003.

Юдин Э. Г. Методология науки. Системность. Деятельность. – М., 1997.

Вопросы для повторения

1. Каков основной признак науки?
2. Назовите известные вам системы классификации наук.
3. Какие формы научного знания вам известны?
4. Что такое научный факт?
5. Чем гипотеза отличается от теории?
6. Какие уровни научного познания вы знаете?
7. Какие методы характерны для эмпирического уровня научного познания?
8. Что такое решающий эксперимент?
9. Какие методы используются ученым-теоретиком?
10. Назовите общенаучные методы познания.
11. Что составляет содержание понятия «научная картина мира»? Какие типы картин мира можно выделить?
12. Назовите особенности классического, неклассического, постнеклассического типов научной рациональности.
13. В чем различие интерналистского и экстерналистского подходов к развитию науки?
14. Каковы критерии приемлемости научной теории в рамках неклассической познавательной парадигмы?

15. В чем суть кумулятивистской концепции развития науки?
16. В чем отличие понятия истинности научного знания от понятия научности?
17. В чем вы видите достоинства и недостатки сциентизма и антисциентизма?
18. Каких философов вы бы отнесли к активным сторонникам антисциентизма?
19. Существуют ли границы моральной ответственности ученого?
20. Какие формы научных коммуникаций вы знаете?
21. Назовите старейшее научное сообщество, возникшее в XVII веке.

VII ПРИРОДА, ОБЩЕСТВО, ЧЕЛОВЕК

1. ПРИРОДА И ОБЩЕСТВО

1.1. Природа и географическая среда

Проблема взаимоотношения человека, общества и природы – комплексная. Физика, химия, биология, точные науки вносят свой вклад в ее решение. *Экология* – сложное объединение научных дисциплин – специально занимается взаимодействием живых организмов, человека, человеческих сообществ с окружающей средой. Термин «экология» (от греч. oikos – жилище и logos – учение) ввел один из последователей Ч. Дарвина, немецкий зоолог Эрнст Геккель в 1866 г. Он определял экологию как науку об отношениях организмов к окружающей среде.

Философию эта проблема интересует во многих отношениях. Прежде всего, только отличая себя от природы как иного, человек может понять собственное своеобразие. «Дух есть свобода, а не природа», – писал Н. Бердяев. Только рассматривая себя как порождение и продолжение природы или как ее антитезу, человек решает вопрос о возможностях и границах познания мира, единства и многообразия мира, сущности красоты, добра, справедливости. Поэтому исторические типы философии так или иначе связаны с определенным типом решения проблемы «природное – социальное – человеческое».

Проблема качественной специфики социальности конкретизируется в проблеме *антропосоциогенеза* как проблеме ее границ. Философский аспект взаимоотношений общества и природы ясно выражен в проблеме периодизации истории, в определении принципов многообразия и единства исторического процесса. Без обращения к этой проблеме нельзя понять особенности и перспективы современного общества. Концепции постиндустриального общества, идеи *глобализации* многих социальных проблем тесно связаны с определенным решением этой проблемы.

В современном массовом сознании, пронизанном мифологическими представлениями, в социальных утопиях и антиутопиях, в разнообразных социальных движениях современности природа представляется то «землей обетованной», новым Эдемом, то – средоточием зла и хаоса.

«Природа» в широком смысле слова порой отождествляется с понятием Вселенной, даже с понятием материального мира. Природа в ее целостности, бесконечности, вечности интересует философа при решении общих онтологических и гносеологических проблем. Когда же философия приближается к человеку, его деятельности, формам общения, то речь уже идет о той части природы, с которой человек вступает в непосредственное

взаимодействие и которая является естественным условием человеческой жизни.

Так понимаемая природа получила в 1875 году название *биосферы*. Ввел этот термин австрийский геолог Э. Зюсс. Биосфера – это вся совокупность живых организмов и их среда обитания (вода, нижний слой атмосферы, верхняя часть земной коры). Последняя составляющая биосферы получила название *географической среды.*

Вплоть до XX века исследователи ограничивались понятием географической среды при решении проблемы «общество – природа». До сих пор еще вполне жизнеспособна идея, согласно которой развитие общества, причины войн и революций, человеческие обычаи, нравы имеют «естественное происхождение» и определяются, прежде всего, географической средой. Такие взгляды получили название *географического детерминизма*. Сторонников географического детерминизма можно обнаружить уже в древности (Геродот).

В Новое время сторонник географического детерминизма Ш. Монтескье считал, что власть климата сильнее всех властей. Именно от климата зависят особенности характера, привычки, привязанности людей, полагал он: «Народы жарких климатов робки, как старики, народы холодных климатов отважны, как юноши»[1].

К сторонникам этой натуралистической концепции можно отнести также французского государственного деятеля, философа, экономиста XVIII века А. Р. Ж. Тюрго. Сторонниками географического детерминизма в XIX веке были английский историк Г. Т. Бокль, французский писатель, историк, философ Э. Ренан, французский историк, философ И. Тэн. Жаркий климат, по мнению Бокля, был причиной рабства в Индии, поскольку особым образом влиял на сознание местного населения. Благодатный климат, тучная почва Голландии, по мнению Тэна, определили натурализм и «полнокровность» голландской живописи.

Для отечественного мыслителя *Л. Н. Мечникова (1838–1888)* определяющим фактором в развитии общества всегда была вода. Особенности древних обществ Китая, Египта, Месопотамии определялись освоением великих рек, протекающих на их территории. Это была «речная» цивилизация. Затем возникает средиземноморская цивилизация, особенности которой связаны с обладанием морскими пространствами. С открытием Америки возникает глобальная океаническая цивилизация.

На принципы географического детерминизма опирается так называемая *геополитика.* Термин этот был введен шведским ученым Р. Челленом и

[1] *Монтескье Ш.* Избр. соч. – М., 1995. – С. 350.

означал учение о государстве как географическом и биологическом организме, стремящемся к постоянному расширению. Основные понятия геополитики – «жизненное пространство», «естественные границы». Внешняя политика государств, согласно этой концепции, в основном определяется географическими факторами (климатом, местоположением, природными ресурсами, темпами роста народонаселения).

1.2. Проблемы антропосоциогенеза

Одним из аспектов взаимодействия общества и природы является антропосоциогенез – происхождение человека и общества. В XIX веке учение об антропогенезе прочно связано с именем Ч. Дарвина. Главный вывод Ч. Дарвина – генетическое родство человека с животным, следовательно, естественное, природное происхождение человека в процессе эволюции, основными механизмами которой являются наследственность и естественный отбор, осуществляемый в процессе борьбы за существование.

Собственно возникновение человека с мышлением и речью, способного к трудовой деятельности совместно с себе подобными, было рассмотрено Ф. Энгельсом, сторонником трудовой гипотезы происхождения человека и общества. В работах «Диалектика природы», «Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека» Энгельс предположил существование сложного маятникообразного движения от биологических к качественно новым, социальным закономерностям и обратно в процессе антропогенеза. В силу изменения природных условий жизни будущий человек стал чаще использовать продукты природы в своей деятельности – камни, палки; он вынужден был распрямиться для лучшей ориентации в условиях изменившегося рельефа; вынужден искать защиту от холода при изменении климата. Эти предпосылки стимулируют развитие простейших трудовых навыков, которые, в свою очередь, ведут к изменению строения руки. Освобожденная от участия в передвижении, рука стала органом и одновременно продуктом труда. С помощью совершенствования руки стало возможным невиданно расширить круг предметов, с помощью которых можно воздействовать на природу. Производство этих предметов – орудий – процесс коллективный. В процессе коллективной деятельности у людей возникает «потребность что-то сказать друг другу». Потребность создала свой орган. Гортань обезьяны изменила свою структуру, что стало биологической предпосылкой возникновения речи. Маятникообразное движение от биологического к социальному, от социального к биологическому убыстряется. Причины практически невозможно отделить от следствий, все сплелось в

тугой клубок. И вдруг происходит почти чудо: природно-биологические закономерности отходят на второй план, человек приобретает законченную социальную форму, природа в нем самом укрощена навеки: он закончил свою биологическую эволюцию и отныне живет по новым, общественным законам, он даже ест и пьет «по-человечески».

«Начала» и «концы» представленной версии антропогенеза относительно ясны. В начале эволюции стоит животное, чьи биологические механизмы адаптации уже не справляются с изменившимися условиями окружающей среды. В конце – человек, обладающий сознанием и речью, испытывающий неодолимую потребность жить в коллективе, изготовляющий орудия труда. Животное пользуется природой и производит в ней изменения только в силу одного своего в ней присутствия. Человек заставляет ее служить своим целям, господствует над ней. В середине же – почти неуловимые нюансы переходов от орудийной деятельности животных к человеческому труду.

«*Трудовая*» гипотеза ныне многими, в том числе и отечественными исследователями, признается недостаточной. Анализ трудовой гипотезы, а также иной вариант теории антропогенеза представлен в исследовании В. М. Вильчека. В трудовую гипотезу незаметно вплетается ламаркизм, пишет В. Вильчек. Ф. Энгельс говорит о постепенной тренировке конечностей, приучению к прямохождению. Достигнутое в процессе жизни «продвинутых» обезьян передается потомкам. Генетика отрицает наследование приобретенных признаков. Сам естественный отбор, считает В. Вильчек, «очень уж подозрителен» по отношению к человеку. Почему-то отбраковывались полезные признаки, а закреплялись вредные – безволосость, отсутствие когтей и клыков, прямохождение, долгий период детства. Естественный отбор мутантов был противоестественным на самом деле и аномально быстрым, словно целенаправленным[1]. Кроме того, сторонники трудовой теории антропогенеза грешат склонностью к модернизации. Они говорят: прачеловек догадался, понял, изобрел. Но он просто еще не умел догадываться и изобретать.

Главная слабость трудовой гипотезы заключается в невозможности связать причинной связью появление человека и возникновение трудовой деятельности. Чтобы «труд создал человека», как считал Энгельс, он (труд) должен был существовать до человека, то есть трудиться должны были обезьяны. Но труд, с точки зрения марксизма, это специфически человеческая деятельность, исключающая условно – и, безусловно, – рефлекторную активность.

[1] *Вильчек В. М.* Прощание с Марксом. – М., 1993. – С. 12.

Главная причина возникновения человека, считает В. Вильчек, первоначальное отчуждение, разрыв коммуникации с природой, ослабление или утрата инстинктов, появление множества «больных животных». Подобные ущербные существа либо погибают, либо начинают подражать, копировать поведение «нормальных» животных. Животные для человека становятся коммуникаторами, посредниками, учителями. Человек начинает подражать либо полноценным обезьянам, либо копытным, либо хищникам, с которыми он вступает в своеобразное соглашение. Человек начинает жить по плану своего Тотема – животного-покровителя. В этом причина, например, появления в архаических обществах множества запретов. Так, например, половые табу – результат синхронизации брачных отношений в первобытной общине с брачными играми животных, подчиняющихся биологическим ритмам. Люди, живущие по чужому плану, находятся в состоянии постоянного стресса, что обнажает все пласты индивидуальной изменчивости – основу для естественного отбора. Но естественный отбор в условиях становления человека «противоестественен», он ведет к сохранению слабых особей, с разрушенной способностью коммуникации с природой. Именно таким особям ничего не остается, как подражать природе по не инстинктивной, чужой программе, то есть, трудиться.

Попытка реализовать травмированную способность единства с природой, найти обманчивый образ этого утраченного единства порождает другую человеческую способность – творчество. Труд и творчество, таким образом, различны по происхождению, лишь много позже то творчество начинают считать особым видом труда, то труд начинают связывать с творчеством как его атрибутом. Творчество по своей природе – это культурносозидательная деятельность, это создание ценностей-символов, с помощью которых человек осуществляет «уход-возвращение»: реально уходит от природы, а возвращается к ней в форме идеального плана действия.

Таким образом, с точки зрения В. Вильчека, основной предпосылкой возникновения человека является его отчуждение от природы. Восстановление этой связи уже внебиологическими средствами и ведет к формированию человека. Причем, если труд составляет субстрат, «вещество» рождения социальности, то собственно человеческий характер он приобретает только в процессе возникновения символов, замещающих утраченное единение природой, то есть только в процессе культуросозидания.

Другой отечественный философ, Ю. М. Бородай, еще дальше отходит от трудовой гипотезы, объясняя антропосоциогенез с помощью психоаналитической теории[1]. Для самого З. Фрейда загадка возникновения соци-

[1] См.: *Бородай Ю. М.* Эротика – смерть – табу: трагедия человеческого сознания. – М., 1996. – С. 146–151.

альности лежит в замещении реального отца-вожака первобытного стада мифическим зверем-прародителем – Тотемом. У прародителей человека в течение многих поколений происходила борьба за обладание самками. Внутристадные ограничения основывались на принуждении, силе вожака-самца. Рождение человека для Фрейда – это появление внутреннего запрета – совести. Настал тот день, пишет Фрейд, когда молодые самцы объединились, убили и съели старого вожака, реализовав свои противоречивые желания: желание отождествления с вожаком, стремление стать такими же сильными, как он, и уничтожить его как препятствие на пути удовлетворения своих желаний. Свершив это деяние, убийцы оказались во власти мучительного двойственного чувства торжества и горя. Не справившись с этим чувством, они впали в состояние «позднего послушания»: начали испытывать чувства раскаяния и вины, объявили недопустимым совершенный ими поступок и отказались от своих вожделений, закрепив свой отказ в образе священного животного-прародителя. Общество, по мнению Фрейда, покоится на создании соучастия в совместно совершенном преступлении, на чувствах вины и раскаяния.

Ю. М. Бородай обращает внимание на неудовлетворительное объяснение Фрейдом того сложного комплекса чувств, который возникает после совершения убийства отца-вожака. Человеческие чувства вины и раскаяния не вытекают автоматически из акта убийства. Двойственное отношение к вожаку – дело обычное и в обезьяньей стае. Однако предгоминиды (пралюди) были способны к прямохождению (что ведет к повышению смертности самок) и были хищниками. В силу этих обстоятельств внутристадные конфликты стали более частыми и жестокими, они грозили гибелью вида в результате взаимного истребления. Единственное средство выжить – сублимация, способность ограничить себя в своих желаниях, видоизменить их. Эротика и смерть слились в представлении предка, поэтому орудие смерти часто становится предметом почитания (видоизмененного вожделения). Первых архаических божеств почитали в виде дубин, топоров, ножей. Появление нового, «человеческого» качества в поведении членов первобытного стада связывается с наличием двойственной, крайне напряженной ситуации в стаде и невозможностью ее физического разрешения. Желание убить и невозможность это совершить стали многократно проигрываться в воображении всех членов стада, порождая запрет (табу). Это уже внутренний запрет, основанный на собственной воле, это рождение совести. В представлении пралюдей эротика неразрывно связалась со смертью, поэтому запрет (табу) завершает эту взаимосвязь. Свои эротические побуждения отныне можно изжить только в форме перевоплощения, то

есть представления своих страстей в виде чужих желаний. Миф и ритуал закрепляют этот перенос. Связь между чужим и своим постепенно забывалась, и «бескорыстный» интерес к «чужим» страстям, изображаемым на сцене, стал синонимом эстетического отношения к миру.

Таким образом, сущность социальности предельно ясно выражена в нравственных отношениях. В основе нравственности лежит процесс сублимации той противоречиво-безысходной ситуации, в которой оказались предгоминиды. В свою очередь, первые формы нравственности (чувства вины, муки совести, возникновение свободы воли) стали тем фундаментом, на котором стоит вся человеческая культура, с ее способностью к символизации, перевоплощению, отождествлению себя с другим. Утрата исходной нравственно-родовой основы человеческой культуры связана с завоеваниями одного народа другим, многочисленными войнами, в результате которых мифологическая суть человеческих взаимоотношений умирает, остается «чистая форма», лишенная мифологической окраски.

При всей убедительности или яркости, оригинальности рассмотренных концепций в них остается без ответа один вопрос: как рождается новое «человеческое» качество, как вспыхивает сознание, каким образом, медленно или «вдруг», трансформируется психика животного в сознание человека? А может, «естественного» объяснения недостаточно, и появление человека невозможно понять без привлечения других причин, например, некоего энергетического толчка?

Католический философ и ученый-палеонтолог Пьер Тейяр де Шарден (1881–1955) для объяснения антропогенеза вводит понятие энергии. Скачкообразность развития характерна для всей природы, считает он. Возникновение человека и человечества также представляет собой ряд скачков. Скрытая внутренняя энергия придается им самим изначально. Эта творческая энергия постепенно разворачивается в ходе развития, а не угасает, как можно было бы ожидать в соответствии с принципами современного естествознания. Огромный энергетический потенциал лежит в самом основании материи. Эволюция Вселенной заключает в себе стадии «преджизни», «жизни», «мысли» и «сверхжизни».

Уже на стадии преджизни проявляется «*радиальная*» энергия, которая ведет к нарастанию сложности материальных феноменов. «*Тангенциальная*» энергия связывает однопорядковые элементы, структурирует материю. Энергия неотделима от материи, однако ее можно понимать и как духовную силу, направляющую всю эволюцию космоса.

Переход с одной стадии на другую скачкообразен, носит взрывной характер. От одного этапа к другому рывками идет усложнение материи. На

стадии «мысли» появляется человек. Возникновение человека – это «индивидуальный мгновенный скачок от инстинкта к мысли», это порог, который должен быть перейден одним шагом. Первый человек появляется сразу как множество людей. Переход к человеку происходит не через внешние изменения морфо-физиологической структуры животного, но – «внутри», скрыто. «Человек вошел бесшумно... Он шел столь тихо, что, когда мы начинаем его замечать по нестираемым следам каменных орудий, выдающих его присутствие, он уже покрывает весь Старый Свет – от мыса Доброй Надежды до Пекина. Безусловно, он уже говорит и живет группами. Он уже добывает огонь»[1].

Человек как бы сгущает психическую энергию, творит «ноосферу», в которой возникает мысль, личность, единство индивидуальностей. Духовное объединение человечества, его «планетизация» ведет к стадии Сверхжизни. На этой стадии человечество соединяется с Божественной полнотой, «точкой Омега», с «нечто» и «некто», действовавшим с самого начала эволюции, не сливаясь с ней.

Понятие энергии кладет в основу своей концепции *Л. Н. Гумилев (1912–1992)*. В его интерпретации энергия теряет свою сакральную (священную) окраску. Гумилев говорит о биохимической энергии, энергии космоса. Он выдвинул концепцию *этногенеза* как составной части антропосоциогенеза (происхождения отдельных народов, этносов). Для Л. Гумилева теория Дарвина годна для объяснения лишь внутривидовых изменений, природа же изменений в обществе, исчезновения одних народов и появления других – иная.

Пространство и время оказываются теми формами жизни этноса, через которые осуществляется связь с природной средой. Начало этногенеза Л. Гумилев связывает с механизмом мутации – внезапного изменения генофонда живых существ, наступающего под действием внешних условий в определенном месте и в определенное время. В результате возникает «*этнический толчок*», ведущий к образованию новых этносов. Процесс этногенеза связан с появлением особого генетического признака – *пассионарности*. Пассионарность – это признак, возникающий вследствие мутации (пассионарного толчка) и образующий внутри популяции некоторое количество людей, обладающих повышенной тягой к действию. Гумилев назвал их «пассионариями». Пассионарии способны на радикальные изменения и желают их. Они защитники Отечества, они – открыватели нового, великие реформаторы, творцы, воины, строители. Для такой деятельности нужна особая избыточная энергия, которой оказываются наделены пассионарии. «Вкладывая свою избыточную энергию в организацию и управление соплеменниками на всех уровнях социальной иерархии, они, хотя и с трудом, вы-

[1] *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека. – М., 1987. – С. 15.

рабатывают новые стереотипы поведения, навязывают их всем остальным и создают таким образом новую этническую систему, новый этнос»[1].

Однако энергия («пассионарный заряд») не остается неизменной в этносе, она уменьшается. Вследствие желаний пассионариев «быть самими собой», не подчиняться правилам, в обществе начинается соперничество и кровопролитие. Из-за междоусобиц и резни пассионарный заряд уменьшается, происходит «рассеивание энергии», кристаллизующейся в памятниках культуры. Расцвет культуры соответствует спаду пассионарности, общество находится в фазе «*надлома*». В результате общество избавляется от излишней пассионарности и приходит в состояние видимого равновесия, живя по инерции, на основе приобретенных ценностей. *Инерционную фазу* характеризует образование больших государств, накопление материальных благ.

Однако вследствие утраты этносом пассионарности в обществе занимают ведущее место *субпассионарии* – люди с пониженной пассионарностью; они стремятся уничтожить всякое проявление пассионарности, это люди вялые и эгоистичные, они проедают и пропивают все созданное в героические времена. Это фаза *обскурации*, при которой процессы распада становятся необратимыми.

Затем наступает *мемориальная* фаза, когда этнос сохраняет лишь память о своем прошлом. Затем исчезает и память, приходит фаза *равновесия* с природой, когда люди лишь поддерживают налаженное предками хозяйство, живут в гармонии с ландшафтом и предпочитают «великим замыслам обывательский покой».

Только благодаря «вливаниям» космической энергии человечество не исчезает с лица Земли. Более того, и возникновение человека, антропогенез, возможно, также связан с пассионарным толчком. Нет преемственности между неандертальцами и современными людьми, как нет ее между римлянами и румынами, между хунну и мадьярами, считает Л. Гумилев. Понять возникновение и эволюцию человечества невозможно, только учитывая внутреннюю, социокультурную преемственность. Разрывы постепенности, скачки, неизбежные «недостающие звенья» в человеческой истории нельзя понять без учета тесной связи человека и природы.

1.3. Исторические типы взаимодействия общества и природы

Материальная сторона взаимодействия общества и природы аккумулирована в трудовой деятельности человека. Труд в самом широком смысле и есть «процесс обмена веществ между обществом и природой». Этапы

[1] *Гумилев Л. Н.* От Руси к России. – М., 1992. – С. 15.

развертывания взаимоотношений общества и природы в целом определяются переворотами в производстве, производительных силах общества. Производительные силы включают предмет труда, средства труда, субъект труда (человека, наделенного определенными знаниями и трудовыми навыками).

Можно выделить три революционных переворота в производительных силах. Так называемая *неолитическая революция*, связанная с переходом от «присваивающей» экономики к производящей, с возникновением земледелия и скотоводства. *Промышленная революция* – переход от ручного ремесленного труда к машинному производству. *Научно-техническая революция*, начавшаяся в середине XX века, которая должна в перспективе исключить рутинный «нечеловеческий» труд из жизни общества.

Первый этап начинается с появления человека разумного. В этот период человек воздействует на природу только самим фактом своего существования, он живет охотой, рыболовством, собирательством. Этот период «присваивающей» экономики, хотя человек уже производит крайне примитивные орудия труда. Природа практически определяла все особенности жизни примитивного человеческого сообщества, естественная детерминация была преобладающей. От природных условий зависели и характер занятий членов общины, и темпы роста количества членов общины, и необходимость миграции, перекочевывания на новое место. Различие «стартовых» условий для разных народов на ранних стадиях человеческой истории обусловило многообразие исторического процесса, различия в судьбах народов, своеобразие традиций, обычаев разных стран.

Второй этап во взаимодействии природы и общества начинается еще в первобытную эпоху и продолжается до возникновения буржуазных отношений. Исходный пункт нового этапа – возникновение земледелия и скотоводства. Осуществляется переход от присваивающей к *производящей экономике*. Человек начинает активно вмешиваться в природу, планировать результаты своей деятельности. Вырубаются леса, строятся ирригационные системы. Вместе с тем трудовая деятельность еще зависима от погодных условий, почвы, рельефа местности. Занятия скотоводством были характерны для тех народов, которые жили в степных районах с резко континентальным климатом. Народы, жившие в бассейнах рек Нил, Евфрат, Инд и Ганг, Янцзы, занимались в основном земледелием. Занятия скотоводством или земледелием накладывали отпечаток на образ жизни людей (кочевой или оседлый), традиции, нравы, обычаи.

Влияние природы на человека, таким образом, уже опосредствуется общественными структурами, средствами производства. Человек уже на-

чинает оказывать разрушительное воздействие на природу – он оставлял за собой вытоптанные пастбища, выжженные леса, перенося свою деятельность на другие территории. Засоление почв в долине Тигра и Евфрата было результатом ирригационных работ. В свою очередь, ухудшение качества почвы привело к упадку народы, населявшие эти территории. Однако влияние человека на природу на ранних стадиях носило еще локальный характер, не было глобальным.

Особенно наглядно переплетение социальных и природных факторов можно проследить на примере возникновения войн. В греческих полисах каждый член общины обязан был иметь земельный надел. Территория же греческих городов-государств была весьма ограничена. Население росло. Отсюда – необходимость войн, захвата новых земель. Рост населения кочевых народов также толкал к захвату новых земель; именно демографический фактор, как считают многие историки, был одной из причин переселения народов.

Уже на втором этапе взаимодействия общества и природы в этом процессе складываются противоречивые тенденции, которые выразились в возникновении двух типов обществ – традиционных и техногенных.

Для *традиционных* обществ характерны медленные изменения производственной сферы, воспроизводящий (а не инновационный) тип производства, устойчивость традиций, привычек, образа жизни, незыблемость социальной структуры. К этому типу обществ относятся Древний Египет, Индия, мусульманский Восток. Духовные ориентиры предполагают родственность природного и социального, невмешательство в природные процессы.

Мироотношение, сформировавшееся в рамках традиционных обществ, сохранилось и до наших дней, переплетаясь с иным типом взаимоотношений общества и природы, носителем которого является техногенное общество. Расцвета техногенный тип общества достигает на третьем этапе взаимодействия природы и общества, который начинается с промышленной революции XVIII века в Англии. Однако принципы взаимоотношений общества и природы, характерные для техногенного общества, начали складываться гораздо раньше. Признание сверхприродной сущности человека в христианстве позволило говорить о возможности подчинения природы человеку. В христианстве зарождается и развивается идея непрерывного прогресса, совершенствования как принципа человеческой деятельности.

Идеи преобразующей, конструирующей силе человеческой деятельности, аналогичной божественной творческой силе, развивались в эпоху Ренессанса. Наконец, Декартово учение о двух субстанциях – мыслящей и протяженной – вело к упрочению взгляда на все природное лишь как на

объект человеческой активности. «Картезианское учение о природе является ключом к пониманию нынешнего разорения природы», – пишет современный немецкий философ В. Хесле[1].

Техногенная цивилизация базируется на принципе активного отношения человека к миру. Внешний мир, природа рассматривается лишь как арена деятельности человека, не имеющая самостоятельной ценности. В свою очередь, природа понимается как бездонная кладовая, чудесным образом созданная для человека, доступная его пониманию. Деятельность человека обеспечивает и обладание продуктами его труда – преобразованными элементами природы, и право распоряжаться ими по своему усмотрению. Человек становится господином природы, власть его в перспективе должна расширяться. Сама преобразующая человеческая деятельность базируется на рациональном взгляде на мир. Не магия, но наука, разлагающая природу на части, является основой ее преобразования. В нашей стране в «борьбу с природой» в известный период включились даже писатели. Так, М. Горький призывал новых советских поэтов прекратить прославление природы[2].

Жажда новизны, постоянное нарушение равновесия между обществом и природой, «улучшение», «расширение», «углубление», «ускорение» воздействия на окружающую среду, понимание покорения природы как прогресса также характерно для техногенной цивилизации.

Новый, четвертый этап взаимоотношений общества и природы, начавшийся в XX веке, знаменует попытку преодолеть противопоставление человека и общества природе, создать новую, невиданную доселе гармонию между ними, согласовать «стратегию природы» и «стратегию человека».

Колоссальные возможности открываются в деле совершенствования отношений общества и природы, в возникающем на наших глазах так называемом «*информационном обществе*». Например, разрушается казавшаяся столь прочной связь между местом жительства и местом работы человека. Электронные средства коммуникации позволяют работнику избавиться от ежедневных поездок на работу, а работодателю избавиться от затрат на коллективную организацию труда. Существенно новые возможности открываются и для создания новых стратегий образования. Город, источник загрязнений окружающей среды, может вообще исчезнуть. «Во многих отношениях, если бы города не существовали, сейчас не было бы нужды их изобретать», – пишут Дж. Несбитт и П. Эбурдин[3].

---

[1] *Хесле В.* Философия и экология. – М., 1993. – С. 55.

[2] См. об этом: *Вайнер Д. Р.* Экология в советской России. – М., 1992. – С. 252.

[3] *Несбитт Дж., Эбурдин П.* Что нас ждет в 90-е годы. Мегатенденции: год 2000. – М., 1992. – С. 352.

В XX веке намечается переход от физических моделей мира к биологическим. Мир – организм, а не механизм. Для «биологически сформированного сознания» мир предстает как информационно ориентированный, целостный, способный к адаптации. Биотехнологии делают возможным избавление человека от болезней, обеспечивают защиту растений, становятся основой «зеленой» революции, в результате которой, возможно, будет решена проблема продовольствия. Вместе с тем успехи биологии порождают проблемы, перед которыми в растерянности останавливается человек, привыкший мыслить образами техногенного общества. Как определить границы естественного и искусственного в организме, границы живого и неживого, каковы границы вмешательства человека в наследственность и т. д. Невиданные возможности, которые открывает перед нами наука, не могут быть реализованы, если останутся в неприкосновенности мировоззренческие устои техногенного общества.

1.4. Новое экологическое сознание

Необходимость изменения принципов взаимоотношений общества и природы была осознана уже давно. Понятие «*ноосфера*» (сфера разума), введенное в 1927 году французским ученым Э. Леруа, вобрало в себя ожидания и надежды передовой научной мысли. Академик В. И. Вернадский создал учение о ноосфере, рассматривая ее как область интегрирования законов общества и природы. Ноосфера – это такое планетарное состояние, когда человек становится основным фактором природной эволюции. Одновременно возрастает и ответственность человека за ход эволюции, поскольку воздействие человека на природу приобретает уже не локальный, а глобальный характер.

Если понятие ноосферы концентрирует в себе осознание единства природы и надежды на его упрочение, то другое понятие, «*глобальные проблемы современности*», выражает опасения за будущее человечества.

Понятие «глобальные проблемы» получило распространение с конца 60-х годов. Глобальными являются те проблемы, которые носят общечеловеческий характер. Они затрагивают интересы каждого народа и каждого человека в отдельности, решение их возможно только совместными усилиями; от того, в каком направлении будет осуществлено (или не осуществлено) их решение, зависят судьбы всего человечества. Наконец, эти проблемы воплощают в себе неразрывность социальных и природных сторон жизни.

Первая группа глобальных проблем – интерсоциальные проблемы. Установление мира между государствами становится насущной задачей

современности. Не менее важной проблемой является создание нового международного экономического порядка. Устранение неравномерности экономического развития, преодоление международной дестабилизации – это одновременно и решение проблемы здоровья людей, решение проблемы качества освоения природных ресурсов. Сохранение мира в ядерную эпоху есть первое условие выживания человечества. Остановка гонки вооружений – это одновременно предотвращение загрязнения окружающей среды в планетарном масштабе. Как видим, интерсоциальные проблемы неотделимы от проблемы взаимодействия общества и природы.

Вторая группа глобальных проблем включает проблемы, которые возникают в результате непосредственного взаимодействия природы и общества. К ним относятся проблемы природных ресурсов (обеспечение топливом, энергией, сырьем, водой); освоение Мирового океана и космоса.

Третья группа глобальных проблем – это проблемы, связанные е взаимодействием человека и общества (проблемы народонаселения, здравоохранения, образования). В данном случае проблема природы и общества – это проблема биологических основ жизни человека, опосредованных социальными условиями. Так, например, по данным статистики, образование – это фактор, способствующий продлению срока человеческой жизни в среднем на 10 лет.

В 1968 году небольшая группа ученых во главе с А. Печчеи организовала так называемый *Римский клуб*, международную неправительственную организацию, цель которой – понимание проблем современного мира в их совокупности, рекомендации правительствам, ознакомление мировой общественности с глобальными проблемами. Глобальные проблемы сцепились между собой, как щупальца огромного спрута, опутав всю планету. Уже нельзя отделить экономику от экологии, психологические проблемы от политических. Необходимо совершенно новое, планетарное мышление, способное уловить связь между социальной несправедливостью и инфляцией, неграмотностью и голодом, психическими расстройствами и социальной нестабильностью, энергетическим кризисом и демографическими проблемами[1].

Высококвалифицированные специалисты различных стран готовят доклады Римскому клубу. Первый доклад назывался «Пределы роста». Только ограничение использования невозобновимых ресурсов, ограничение рождаемости, «нулевой рост» производства может спасти человечество, считает его автор Д. Медоуз.

[1] О работе Римского клуба можно прочитать в книге его основателя А. Печчеи «Человеческие качества». – М., 1985.

Второй доклад, «Человечество на перепутье» М. Месаровича и Э. Пестеля, вместо концепции «нулевого роста» обосновывает концепцию «органического роста». Мир подобен живому организму, в котором каждый регион должен выполнять свою функцию, а весь планетарный «организм» требует глобального управления. Третий доклад, «Перестройка международного порядка» Я. Тинбергена, выдвинул идею нового экономического порядка как основы решения глобальных проблем.

Через 25 лет после основания Римского клуба, в 1983 году, принимается декларация, в которой заявлено о перспективах нового Ренессанса в Европе, где стал возможен переход от пограничных барьеров к экономической и политической интеграции. «Мы убеждены, что находимся на ранней ступени формирования нового мирового сообщества. Рост численности населения в южных странах, симптомы нарушения климатического баланса в мире, проблемы в обеспечении продуктами питания, истощение природных, в том числе энергетических ресурсов, противоречия в области технического развития, а также обширные изменения в сфере идеологии – в сумме своей эти тенденции соответствуют самой глобальной революции в масштабах планеты. Эта революция не имеет идеологического основания. Она – результат беспрецедентного совпадения социальных, экономических, технических, культурных, этических факторов, а также геостратегических сотрясений поверхности Земли. Взаимодействие перечисленных факторов, их совпадение способно привести человечество к совершенно неожиданным результатам»[1].

Поиск контуров нового мира, где глобальные проблемы смогут найти свое разрешение, привел к серьезным изменениям в общественном сознании. Появляются различные концепции, авторы которых предлагают решить проблему, рассматривая человека в качестве части природы, либо включая природу в человеческий мир как его часть. Социобиология, трансперсональная экология, глубинная экология – вот лишь некоторые направления, в которых развертывается новое экологическое сознание.

Социобиологи (Ф. Аяла, Э. Уилсон, Г. Флор и другие) считают, что различные проявления социальности (например, альтруизм) можно обнаружить и в животном мире. Наше поведение определяется биологическими факторами, считают эти исследователи. Моральные установки способствуют сохранению генов предков, поэтому моральное поведение в конечном итоге ведет к выживанию человечества – коллективного потомка некоего общего предка. Агрессивность человека также есть качество, общее человеку и животному. В зависимости от ситуации, в человеческой группе про-

[1] Римский клуб. Миссия // Вопросы философии. – 1995. – № 3. – С. 68.

являются то альтруистические, то агрессивные черты, что усиливает выживаемость вида.

Борьба альтруизма и агрессивности, в равной степени имеющих биологические корни, в человеческом сообществе принимает форму «совести». Так что не подавление врожденных биологических импульсов, а, напротив, следование им способствует выживанию человечества. Часто «биологическая преграда» (неспособность уничтожить того, кто принял «позу покорности») не дает развиваться групповой агрессии; культурные нормативы в этом случае приказывают убивать.

При оценке политического поведения, борьбы за власть, войн, революций социобиология заявила о себе как о «*биополитике*». Понять предпосылки социальной стабильности, логику массового сознания, отношение народа к вождю невозможно без понимания биологических основ этих процессов. Так, «передача настроения» птиц в стае в случае опасности может быть использована для объяснения предреволюционных настроений. Нахождение масс в непосредственной близости от политического лидера, умеющего должным образом использовать «жесты уверенности», «ритуал успокоения», способствует социальному единству. Представители биополитики считают, что структура отношений господства-подчинения, борьба за власть, доминирующее положение в группе, обществе, определяющее распределение ресурсов, оптимизация политических отношений должны опираться на изучение группового поведения животных.

Если социобиология рассматривает взаимодействие общества и природы в социально-философском ключе, то так называемая *экософия*, *персоналистическая экология* рассматривают отношения человека к природе в интимно-личностных, этических, эстетических, религиозных аспектах. Для представителей *глубинной экологии* (А. Наесс, У. Андерсон, У. Фокс и др.) изменение взаимоотношений общества и природы начинается с изменения самой структуры нашего «я». Традиционное противопоставление «я» и окружающего мира заменяется представлением о том, что наше «я» – это поле, которое постоянно расширяется, углубляется, сливаясь со всем существующим на планете.

Забота о природе становится заботой о себе, все преграды между «я» и природой рушатся, человек начинает мыслить «изнутри» природы, мораль оказывается излишней. Личность превращается в «*эко-я*», она готова «сбросить с себя бремя отождествления только с человеческой сущностью»[1]. Человек начинает говорить от имени Земли, леса, горы.

[1] Думая как гора: На пути к Совету Всех Существ / *Сид Дж., Мэйси Дж., Флеминг П.* и др. – М., 1992. – С. 113.

В рамках глубинной экологии предлагаются способы слияния с природой: ритуальные формы действий, медитативные упражнения, пробуждение «эволюционной памяти», «эко-дыхательные» упражнения, подключающие «я» человека к большому экологическому «я». Человек утрачивает индивидуальную свободу, подчиняясь душе природы, растворяясь в ней.

Другая тенденция в экологическом сознании, *персоналистическая экология,* ориентирована на идею сотрудничества с природой, руководства природой, расширения возможностей природы. Зачастую она связана с христианскими воззрениями, расширяя заботы христиан обо всем живущем на Земле. Отношения человека и природы должны приобрести характер симфонии. Вопреки распространенному мнению, что христианство явилось источником потребительского отношения к природе, Л. Уайт, Дж. Пассмор, Р. Аттфилд утверждают, что в христианстве коренятся совершенно иные тенденции взаимоотношения человека с природой. Библейский Эдем – это идеальный образ природы, возврат к единению с природой. Грехопадение – это деспотически-потребительское отношение к природе, выраженное в рационализации взглядов на природу как объект анализа и носитель стоимости. Мироощущение христианина способно за видимой ограниченностью природы прозреть Божественный замысел движения тварного мира к совершенству, к единению с Творцом. В этом случае «я» не растворяется в душе природы; напротив, зрелость «я» есть залог существования и «возрастания» природы.

2. ОБЩЕСТВО: МНОГОМЕРНОСТЬ СОЦИАЛЬНОГО

2.1. Особенности философского изучения общества

В рамках философского исследования общества решаются общие для всех разделов философского знания проблемы: выявляются принципы взаимоотношений человека и мира, особенности его мышления, деятельности. Вместе с тем общество – специфический предмет философского анализа. Когда мы говорим о границах и возможностях человеческого познания в целом, мы не стремимся при этом выстроить целостную картину природных (физических, химических, биологических) уровней бытия. Философский подход к обществу, напротив, предполагает исследование структуры общества, что дает основание некоторым ученым называть социальную философию общесоциологической теорией. Дело в том, что, выясняя возможности и границы человеческой свободы, особенности познания социальных

явлений, специфику различных форм освоения мира – таких, как религия, искусство, нравственность, исследователь изучает формы совокупной деятельности людей, направленные на поддержание и воспроизводство их жизни, то есть, общество как определенную целостность. Так, решая вопрос о характере детерминированности, например, произведения искусства, мы уже устанавливаем его место внутри социального целого. Исследуя природу власти, мы, прежде всего, рассматриваем власть как способ регуляции системы совместных человеческих действий.

Материальное и идеальное, объективное и субъективное, индивидуальное и общее, личностное и коллективное – все эти противопоставления, традиционно являющиеся предметом философского рассмотрения, одновременно оказываются сторонами сложного, многоаспектного и многоуровневого социального целого как субъективно-объективного единства.

Существуют определенные смысловые оттенки в использовании понятий «общество», «социум», «социальное», «социетальное». *Социальность* – это качество, отличающее ряд таких явлений, как труд, искусство, культура, сознание, от явлений природы. Это самое широкое понимание общественных явлений; понятие «общественное» в данном случае тождественно понятию «социальное».

Вместе с тем, в традициях западной эмпирической социологии бытовало использование понятия социального как характеризующего человеческие взаимоотношения, отношения людей друг к другу, к собственному положению в обществе, к условиям собственной жизни. Такое понимание социального уже, оно не охватывает все явления в обществе. В настоящее время все чаще используется понятие «*социетальное*», с помощью которого характеризуется общество в целом, а не только более узкая сфера человеческих межиндивидуальных взаимоотношений.

Различение этих, столь сходных, на первый взгляд, по смыслу понятий не случайно. Дело в том, что общество как целостная система может изучаться с различных сторон. Можно обратиться к динамическому аспекту общества, попытаться определить причины социальных изменений, их направленность. Можно рассматривать общество в «статике», то есть, рассмотреть его структуру и закономерности функционирования. Подход к обществу как к функциональному целому также может быть различным.

Общество можно исследовать как «совокупное человеческое существование», как сумму индивидов, объединенных в определенные группы (семью, коллектив, партию, класс, нацию) и связанных более или менее осознанными узами (традицией, родством, экономическими интересами,

идейными устремлениями). На первый план при этом выдвигается сфера социального в узком смысле.

Общество можно исследовать и как иерархизированную систему закономерностей различного типа (экономических, политических, социальных, духовных), которые складываются и функционируют, не проходя через сознание людей. Так, «узник совести», как правило, не интересуется причинами возникновения совести, она для него, как и для большинства людей, – «загадка мироздания».

В первом случае человеческие интересы, правильно или неправильно понятые, воплощенные в планы, программы, определяют человеческое существование. Сторонники данного подхода к обществу (например, философы-просветители) полагают, что как только большинство членов общества осознает сходство своих желаний, потребностей, интересов, то открывается возможность перестройки всей жизни общества на основе разума. Во втором случае общество рассматривается как некая целостность, как организм, работа которого не зависит от того, насколько осознаются принципы функционирования его отдельных органов. Природа этой неосознаваемой субстанции (социальности) также понимается по-разному.

2.2. Общество как система

Для социальной философии марксизма общество оказывается системой, где процесс производства рассматривается как субстанция, первооснова всех вторичных (политических, правовых, идеологических, нравственных, религиозных, художественных) процессов. Именно в производстве люди вступают во взаимоотношения по поводу того, кому принадлежат орудия и средства производства, – в отношения собственности. Именно эти отношения определяют возникновение других отношений – прежде всего, политических, отношений по поводу власти. Государство, право вырастают из экономики для закрепления соответствующих отношений собственности. Эту же задачу, но по-своему решают и идеология, мораль, религия и т.д.

Человеческое сознание, конечно, не устраняется полностью из механизмов социальной детерминации, оно их опосредствует, воплощает, но не определяет. Напротив, процесс производства исподволь определяет всю совокупность жизненных интересов индивида, так что последний смотрит на все окружающее сквозь призму своего объективного, чаще всего неосознанного экономического интереса.

Общество может рассматриваться и как система общих структур человеческой деятельности – как совокупность норм, технологий, принципов,

правил, образцов. Иногда люди осознают этот общий каркас своей деятельности, но чаще всего пользуются им неосознанно. Экономика в данном случае не занимает особого, привилегированного, определяющего положения. Индивидуальное, общее присутствует в любой сфере жизни общества. Так, для основоположника французской социологической школы, философа и психолога *Эмиля Дюркгейма (1858–1917)* в центре науки об обществе стоял «социальный факт», понимаемый как соединение общего и индивидуального. Все происходящее в обществе имеет значение в той мере, в какой является выражением общих образцов. Существует некая особая реальность, считал Э. Дюркгейм, которая проявляется в поведении отдельного человека в форме общих ожиданий, требований, принципов морали. Отдельный человек становится рупором «коллективного бессознательного».

Другой видный представитель общей социальной теории, немецкий философ, социолог, историк, экономист *Макс Вебер (1864–1920)* также полагал, что сущность социального есть способность приобретения отдельным человеческим действием достоинства всеобщности. Степень соответствия отдельного действия общему образцу есть степень рациональности. Если в этом общем образце выражена суть общественного интереса эпохи, то его можно назвать *идеальным типом*.

Попытку создать интегральную теорию общества как системы предпринял американский философ и социолог русского происхождения *Питирим Сорокин (1889–1968).* С его точки зрения, общество («эмпирическая культура» в его терминологии) всегда включает три компонента: идеологический в широком смысле компонент (основной); материальный (он вторичен, является воплощением идеологии) и социальный. Социальный компонент – люди с их страстями – всегда неизменен, люди лишь меняют системы духовной ориентации. Идеологический компонент иначе можно назвать «*суперкультурой*», определяющей системой ценностных ориентаций. Эмпирическая культура – это проявление той или иной суперкультуры. Суперкультура запредельна, трансцендентна. Выявить тип суперкультуры можно, только исследовав мотивы человеческих действий.

Люди действуют, подчиняясь трем факторам: бессознательным (рефлексы), биосознательным (человеческие потребности: голод, жажда, половое влечение) и социосознательным (значения, нормы, ценности). Только действия на основе норм и ценностей связывают людей в единое целое, что открывает возможности теоретического исследования общества.

Ведущие исторические типы культурно-ценностных систем *(«суперсистемы»)* формируются не произвольно, они не есть результат сознательного решения. Однако их особенности связаны с двойственной природой

человека как мыслящего и чувствующего существа. Ценности как бы «прилажены» к человеку. Если в суперсистеме преобладает ориентация на воображение и разум, то складывается религиозная культура, ориентированная на *идеационную* суперсистему. В этот период общество полно жизненных сил. Идеационная суперсистема господствовала в Средние века; в Греции между VI и IV веками до н. э.

Акцент на чувственной стороне человеческой природы лежит в основе *сенситивной* суперсистемы. Религия уступает место устремленности к материальным ценностям, «материализму». Это соответствует историческому периоду с III века до н. э. по I век н. э.; с XVI века и по наше время в Европе.

Идеалистическая суперсистема выражает баланс чувственных и рациональных аспектов человеческого внутреннего мира. Это переходный тип культуры, ибо баланс обязательно нарушается. Идеалистическая суперсистема была господствующей с I века по V век н. э., в эпоху гибели Рима. Идеалистическая суперсистема скоро опять станет господствующей, по мнению Питирима Сорокина.

Для Сорокина понятие господствующей суперсистемы – системы ценностей – является определяющим как для понимания жизни общества, так и для понимания мотивов поведения отдельного индивида. Всю сложную социальную динамику, взаимодействия социальных групп, процессы стратификации, социальной мобильности невозможно понять вне отнесения их к господствующим системам ценностей – суперсистемам.

Своеобразным развитием идей П. Сорокина является *структурный функционализм* американского исследователя *Толкотта Парсонса (1902–1979)*. Для Парсонса важна, прежде всего, идея «социального порядка», стабильности всей сложной социальной системы. Любая социальная система, по мнению Парсонса, должна успешно справляться с выполнением четырех функций.

Первая функция – *адаптационная*. Любая социальная система должна обеспечить получение ресурсов извне и распределить их. Вторая функция – функция *целедостижения*. Система должна установить иерархию социальных целей и мобилизовать усилия для их достижения. Третья функция – функция *интеграции*, все отношения внутри системы должны координироваться. Четвертая функция – функция *удержания ценностного образца.* Необходимо, чтобы индивидуальная мотивация соответствовала целям общественной системы.

Выполнение этих функций связано с использованием «энергии действия», основанной на природных желаниях и потребностях индивида, и с

нормативным регулированием всех человеческих действий, введением в культурное русло хаоса человеческих поступков. «Снизу» общество ограничено природной средой, несущей огромный энергетический потенциал, не контролируемый человеком. «Сверху» общество ограничено некоей трансцендентной (запредельной обществу) высшей реальностью, лишенной физической энергии, но обладающей огромными возможностями организации и контроля над человеческой деятельностью. Более высокий уровень в социальной иерархии (соответственно, «система поведения организма», «система культуры») использует энергию, предоставленную более низким уровнем, и подчиняется нормам, правилам, образцам, содержащимся на более высоких уровнях. Как только эта взаимная зависимость нарушается, подсистема попадает в зависимость от внешней среды.

2.3. Социальная структура общества и социальный конфликт

Все современные социально-философские концепции решают проблему совмещения различных аспектов исследования общества. Как, например, «коллективное бессознательное», или «идеальный тип», или «суперсистема» проявляются в поведении индивида или группы? Всегда ли имеет место полное совмещение общества как совокупного человеческого существования, как множества групп, социальных слоев, партий, индивидов и общества как устойчивой иерархической системы?

Когда оба аспекта общества совпадают полностью, как в платоновском государстве, общество навеки застывает в неподвижности: за экономику «отвечает» одна социальная группа, за политику и войну – другая, общее управление осуществляет третья. Никаких иных интересов, кроме интересов мудрого правления, нет у платоновских мудрецов-правителей, лишенных собственности, семьи. Каждый в таком обществе мобилизован для выполнения определенного вида работы, это общество, в котором царит «свобода послушания» в условиях «диктатуры труда». Это общество «*тотальной мобилизации*» (термин ввел немецкий писатель и философ Э. Юнгер для характеристики общества, социальная структура которого сходна с платоновской). В таком обществе «статика» не предполагает динамики, в нем отсутствуют причины возможных изменений.

В социально-классовой концепции марксизма такие социальные группы, как семья, класс, нация, включены в многообразные отношения на всех «этажах» социальной системы. И в экономике, и в политике, и в сфере идеологии класс имеет «свой» интерес, связанный либо с необходимостью стабилизации всей социальной системы, либо с потребностью ее разру-

шения. Соответственно, классовые конфликты неизбежны, более того, они должны легко распространяться на все общество и вести к его изменению на всех уровнях. «Капсулизация» социальных групп на определенном этаже социальной системы ведет к застою в обществе. Включенность группы во все многообразные общественные отношения ведет к социальной неустойчивости, к постоянному нарушению социального равновесия, к социальным конфликтам.

В современном социально-философском, социологическом знании существуют иные подходы к социально-групповой структуре общества. В широко известных теориях социальной стратификации, социальной мобильности, социального конфликта улавливается многообразие и многомерность социальной дифференциации.

Идеи социальной стратификации были развиты П. Сорокиным. *Страта* (слой, пласт) – это группа людей, отличающихся по своему положению в социальной иерархии. «Страта» отличается от понятия «класс» в марксистском понимании, поскольку страта не претендует на роль субъекта глобальных социальных преобразований, в этом понятии лишь фиксируется состояние социального неравенства. Основа и сущность социальной стратификации – в неравномерном распределении прав и привилегий, меры ответственности и обязанностей, власти и влияния. М. Вебер ввел экономический критерий принадлежности к определенной страте, которую в этом случае можно назвать классом (уровень доходов), политический критерий (принадлежность к определенной партии), социальной в узком смысле (статус и престиж*). Статус* – это положение в обществе в соответствии с возрастом, профессией, происхождением и т.д. *Престиж* – это оценка определенного статуса в социальной иерархии, принятая и закрепленная в общественном мнении.

П. Сорокин выделил три стратификационные структуры: экономическую, политическую, профессиональную. Одновременно он отметил невозможность «привязать» человека к определенной страте, выделить ту совокупность признаков, которая позволяет однозначно оценить положение человека в социальной иерархии. Так, видный политик, крупный бизнесмен, известный деятель культуры занимают достаточно высокое место в общественной иерархии, хотя критерии их принадлежности к определенному слою различны. В современном обществе один человек может одновременно принадлежать к нескольким стратам, социальная стратификация многомерна.

Многомерность стратификации делает общество достаточно устойчивым, поскольку изменение положения определенной страты в обществе не

разрушает всей социальной структуры. В обществе с многомерной стратификационной структурой нет никого, кто был бы «никем», поэтому никто не стремится стать «всем».

Вместе с тем стратифицированное общество достаточно динамично. Его важным признаком является осознанность каждым индивидом принадлежности к определенной страте, а также наличие в массовом сознании всей панорамы иерархической системы социального неравенства. Стратифицированное общество обязательно осознает себя таковым, причем социальное неравенство не просто фиксируется в массовом сознании: осознание неравенства становится важной составной частью социальных действий. Надежда и отчаяние, бесплодные мечты и трезвая целеустремленность – весь этот аспект эмоций сопровождает действия человека, стремящегося повысить свой социальный статус или сохранить существующий.

Социальные различия между представителями различных страт объективны. Однако стратификация может быть действенным средством регуляции общественных отношений только в случае осознания социального неравенства, признания его неизбежности в целом и, одновременно, стремления каждого индивида повысить свое положение в социальной иерархии. По мнению П. Сорокина, социальная стратификация – это постоянная характеристика любого организованного общества. «Общества без расслоения, с реальным равенством их членов – миф, так никогда и не ставший реальностью за всю историю человечества»[1]. Формы и пропорции расслоения могут различаться, но суть его – постоянна. Тем не менее, *эгалитаризм* (учение о возможности полного социального равенства) – довольно живучий миф. Любая революция организует массы под знаменем эгалитаризма. В реформистском варианте эгалитаризм становится идейной основой «борьбы с привилегиями». Идейное оформление социального недовольства всегда в той или иной форме использует идеи эгалитаризма.

В традиционных обществах различия между социальными слоями (сословиями, кастами) закреплены с помощью законов, нравственных норм, традиций, религиозных верований. В современных демократических обществах существуют иные механизмы поддержания неравенства. Миф эгалитаризма как основы образа «среднего класса» выступает формой регуляции и поддержания стратификационной структуры общества.

Социальную иерархию можно представить в образе пирамиды. Ее верхняя часть имеет тенденцию к возвышению. Но если профиль пирамиды оказывается чрезмерно вытянутым вверх, это означает, что привилегированные слои слишком сильно оторвались от других слоев населения,

[1] *Сорокин П.* Человек. Цивилизация. Общество. – М., 1992. – С. 304.

близка некая «точка насыщения», дальше которой рост богатства и власти приведет к крупной социальной катастрофе. Как правило, приближение к этой точке вызывает либо революционные процессы, либо проведение реформ, сдерживающих рост неравенства. Если же профиль пирамиды чрезмерно утолщается, верхушка пирамиды усекается, что может означать превалирование уравнительных тенденций, угасание в обществе импульсов к продуктивной социальной активности, изобретательству, экономической и политической предприимчивости. Когда власть, деньги, слава перестают быть реальными двигателями человеческого поведения, общество входит в состояние стагнации, застоя.

Важнейшим фактором удержания общества в состоянии динамического равновесия является так называемый «средний класс» – значительный по объему слой общества, занимающий промежуточное положение между двумя полюсами социальной иерархии. Это понятие использовалось представителем «философии жизни» Г. Зиммелем, значительное внимание среднему классу уделял М. Вебер. Средний класс в современных развитых обществах – это самая многочисленная (60–70% всего населения), но весьма неоднородная часть общества. Нет единого критерия принадлежности к среднему классу, между различными группами, входящими в средний класс, нет четких границ. Каковы критерии выделения среднего класса? Это и уровень доходов, и стандарты потребления, и определенный уровень образования, способность к квалифицированному труду.

Средний класс – это и мелкие предприниматели, и фермеры, и высококвалифицированные рабочие, и специалисты сферы обслуживания, административный персонал, представители «свободных» профессий. Внутри среднего класса также существует своя иерархия, например, деление на «белые воротнички» и «синие воротнички». Средний класс – основной потребитель товаров и услуг благодаря своей многочисленности, финансовым возможностям и развитой системе потребностей. Средний класс является также опорой политических институтов, он – ядро массы избирателей. Средний класс – основной объект манипуляций масс-медиа. Он – основной читатель, зритель, слушатель. Одновременно средний класс является носителем некоего социально-культурного стандарта, той незримой точки, к которой стремятся приблизиться низшие слои населения и отойти от нее – высшие. Средний класс – желаемое будущее низших слоев, кажущийся достижимым идеал, приближение к которому не требует чуда или сверхчеловеческих усилий. Чем разнообразнее, динамичнее средний класс, тем больше возможностей само его существование открывает для тех, кто стоит ниже на социальной лестнице. Тем самым средний слой придает обществу

устойчивость, трансформирует революционные перераспределительные утопии («кто был ничем, тот станет всем»), «уравнительные» образы лучшего будущего в биографии конкретного делового успеха. Средний класс, следовательно, указывает направление социального продвижения для низшего класса и сам является источником обновления высшего класса.

Перемещение групп или индивидов в обществе, изменение их статуса называется *социальной мобильностью*. Мобильность может быть горизонтальной (переход в равные по статусу социальные группы) и вертикальной, связанной с изменением места в социальной иерархии. Мобильность может быть групповой и индивидуальной. Как правило, индивид не связывает изменения в своей «социальной судьбе» со своей групповой принадлежностью, он стремится действовать самостоятельно. При спокойном, «нормальном» состоянии общества индивидом признается вся социальная иерархия, вся система социальных страт, вся система ценностей в целом. Неудовлетворительным ему представляется лишь собственное положение в социальной иерархии. Однако процесс изменения своего социального статуса крайне сложен. Для сохранения состояния подвижного равновесия социальной системы важно порой само осознание возможности такого изменения. Для предотвращения социального взрыва иногда вполне достаточно ощущения открытости общества, сознание того, что в любой момент при затрате определенных усилий человек может изменить профессию, социальное положение. Так, чеховские три сестры всю жизнь собираются в Москву – символ счастья, свободы, «настоящей жизни» – с каждым годом все больше погружаясь в провинциальный быт.

Реальный процесс мобильности достаточно затруднен, никогда вертикальная социальная мобильность не была абсолютно свободной. «Если бы мобильность была абсолютно свободной, – писал П. Сорокин, – то в обществе, которое бы получилось в результате, не было бы социальных страт. Оно напоминало бы здание, в котором не было бы потолка – пола, отделяющего один этаж от другого. Но все общества стратифицированы. Это значит, что внутри них функционирует своего рода «сито», просеивающее индивидов, позволяющее некоторым подниматься наверх, оставляя других на нижних слоях, и наоборот»[1].

Перемещение индивида с одного этажа социального здания на другой осуществляется с помощью своеобразного социального лифта. *Социальный лифт* – это те социальные институты (регулируемые, устойчивые, самовозобновляющиеся взаимодействия), которые упорядочивают систему социальной стратификации. К ним относятся институты образования,

[1] *Сорокин П. А.* Человек. Цивилизация. Общество. – М., 1992. – С. 379.

брака, собственности, наследования, политики и т.д. Институт брака, например, в определенных условиях позволяет сделать блестящую карьеру тому, кто сумел воспользоваться им в качестве социального лифта. Более надежный социальный лифт – это институт образования. Но институт образования может оказаться и препятствием на пути социального продвижения к новым статусам. Например, сложная многоступенчатая система экзаменов в средневековом Китае была жестким инструментом социального отбора при занятии государственных должностей – «социальным ситом».

Социальное сито включает не только социальные институты, но и образ жизни, традиции, этикет, эстетические пристрастия – социокультурную оболочку, которая обволакивает страту и в последний момент может не пропустить жаждущего войти в нее, хотя социальный лифт уже остановился на нужном этаже. Дверь в вожделенный мир высшего света никак не хотела открываться перед Мартином Иденом – героем романа Джека Лондона, когда же, наконец, открылась, было слишком поздно.

Спускаться «вниз» по социальной лестнице легче, чем подниматься. Утрата состояния, личная трагедия, политический крах, потеря надежды на наследство – все эти события быстро доставят нас на нижние этажи. Но войти в новую страту, усвоить роль, подобающую более низкому социальному статусу, также нелегко. Два человека для прихоти богатого дядюшки в один и тот же день должны были изменить свой социальный статус: один, как падший Люцифер, низвергался в бездонную пропасть, другой извлекался из темной жизненной трясины, и оба были не готовы к этому, оба не могли преодолеть социальные фильтры, не впускающие их в новую для них страту (О. Генри «Прихоти фортуны»). Человека, который утратил свой прежний социальный статус и не способен исполнить роль, соответствующую новому статусу, называют маргинальной личностью, этот человек как бы находится в «безвоздушном социальном пространстве». Показателем нестабильности общества является рост числа маргиналов, для которых ни одна страта не стала «своей».

В период социальных катаклизмов индивидуальная мобильность дополняется групповой. Политические перевороты, реформирование экономики вызывают как перемещение вверх целых социальных слоев, появление новых страт, так и массовое движение вниз по социальной лестнице. Но и в этом случае, хотя контролируемый характер социальной мобильности нарушается, помехи на пути к неограниченной социальной мобильности сохраняются. «Социальное сито» старого режима действует до последнего. Новый порядок быстро создает новое «сито», новые принципы движения социальных лифтов, новые системы ценностей.

Исследование человеческих взаимоотношений в обществе невозможно без выяснения того, как происходят эти взаимодействия, какие интересы за ними скрываются, к каким изменениям в обществе они приводят. Мыслителей всех времен интересовал вопрос, как эгоистические индивидуальные или групповые устремления приводят к общему согласию, как через столкновения интересов, через конфликт воцаряется в обществе социальный мир. Только ли отсутствие образования, недостаточное усвоение соответствующих культурных образцов препятствует перемещению в высшую страту, или на пути социальной мобильности встает чужая воля, стремление сохранить свою «среду социального обитания»? Традиционно в истории социально-философской мысли сосуществуют две позиции.

Для Аристотеля общественные устремления человека изначальны, естественны. Государство – продукт естественного возникновения. Социальное неравенство, деление на властвующих и подчиняющихся также дано от природы. «...Очевидно, государство существует по природе и по природе предшествует каждому человеку; поскольку последний, оказавшись в изолированном состоянии, не является существом самодовлеющим, то его отношение к государству такое же, как отношение любой части к своему целому»[1]. Все формы человеческого общежития можно объяснить с помощью стремления к сотрудничеству и согласию. Конфликты в таком обществе случаются в основном по причине неумелой организации общественной жизни, неспособности регулировать меру общественного неравенства – социальную справедливость.

Для Т. Гоббса люди по природе равны. Но «из этого равенства способностей возникает равенство надежд на достижение целей. Вот почему, если два человека желают одной и той же вещи, которой, однако, они не могут обладать вдвоем, они становятся врагами»[2]. Поэтому, с точки зрения Гоббса, естественное состояние общества – это постоянный конфликт, «война всех против всех», в основе которой лежат соперничество, недоверие, жажда славы. Конфликты в обществе неизбежны, обусловлены самой природой человека, равенством его потребностей. Их предотвращение основано, прежде всего, на насилии, исходящем от органа, представляющего общий интерес, закрепленный в законе, – от государства. Соблюдение законов происходит не только из страха наказания, но и в силу возможного поощрения. Возможно и добровольное исполнение законов, проистекшее из «естественных законов разума», однако это слишком ненадежное основание общественного согласия. Государство – главный ар-

[1] *Аристотель.* Соч.: в 4 т. – М., 1984. – Т. 4. – С. 379.
[2] *Гоббс Т.* Избр. соч. Т. 2. – М., 1991. – С. 94.

битр в разрешении конфликтов, оно стоит над ограниченностью частных интересов.

Социально-философская концепция марксизма немыслима без теории конфликта (теории классовой борьбы). С одной стороны, общественную форму, с точки зрения марксизма, имеют любые виды человеческих взаимоотношений, человеческих интересов. С другой – общественный интерес далеко не всегда выражает стремление к сотрудничеству и согласию. Формы общественности, совместного человеческого существования различны: они могут выступать в виде монолитного социального целого и в виде раздираемого противоречиями, нестабильного, конфликтного сосуществования.

Конфликт – исторически преходящая форма социальности. На определенной стадии общественного развития эта форма становится господствующей, охватывает все сферы жизни общества. В архаических обществах область действия конфликта была ограничена внешними, межобщинными отношениями. В далекой исторической перспективе конфликты должны утратить свою остроту и «античеловеческую» форму; из сферы экономики и политики они переместятся в области экологии, искусства, межличностных отношений. Конфликт перестанет носить классовый характер, он станет либо общечеловеческим, либо межличностным.

Классовый конфликт, с точки зрения марксизма, имеет две формы: антагонистическую и неантагонистическую. *Антагонистический* (непримиримый) конфликт между классами имеет экономическую основу – противоречие между собственниками средств производства и теми, кто ими не владеет и, соответственно, не может распоряжаться и плодами своего труда. Однако конфликт приобретает общесоциальный размах только тогда, когда классовое сознание достигает определенной ступени развития – когда «класс в себе» превращается в «класс для себя», то есть осознает свой классовый интерес, пути изменения отношений собственности. Он обращается к политической борьбе, с помощью которой надеется захватить власть и с ее помощью изменить экономические основы своей жизни. Антагонистический классовый конфликт, таким образом, разрешим только с помощью революции – коренной ломки всех социальных институтов; он формируется в экономике, отражается в той или иной форме на уровне идеологии и приобретает наиболее острую и часто кровавую форму в сфере политики, сфере борьбы за власть.

Государство в обществе с антагонистическими классовыми интересами не может, по мнению классиков марксизма, выполнять роль беспристрастного арбитра – выразителя общесоциального интереса, оно включе-

но в классовую борьбу на стороне господствующего до сих пор в обществе класса. Пожар разгоревшегося классового конфликта никто не может погасить, с его помощью коренным образом меняется вся социальная система. Все социальные институты – собственность, право, государство, семья и т. д. – меняют классовую окраску. Меняется и природа самих классов – участников конфликта, изменяется их отношение к собственности, политическое положение, идеология. На социальную арену выходят новые участники. Начинается новый виток развития социального конфликта. Однако, поскольку этот конфликт, как правило, институализирован, организационно оформлен, носит обязательно групповой характер, он не ведет мгновенно к новому социальному взрыву. Он развивается медленно, обставлен множеством противовесов, сдерживающих факторов. Новый классовый конфликт должен вызреть в глубинах экономики, «подняться на поверхность» – проявиться в каждодневных человеческих взаимоотношениях. Кроме того, для нового революционного взрыва необходима особая революционная ситуация, общенациональный кризис, в условиях которого перестают действовать привычные методы сдерживания недовольства.

Современные западные исследователи, отдавая дань Марксову анализу социальных противоречий, тем не менее считают, как, например, немецкий социолог *Р. Дарендорф (1929–2009)*, что значение классового конфликта в XX веке снижается. Уже нельзя сказать, что промышленные рабочие – самая передовая, самая массовая, самая организованная и в то же время самая обделенная часть общества. В постиндустриальном обществе на первый план выдвигаются инженерно-технические работники, управляющие, представители сферы услуг. Конфликт между предпринимателем и рабочим приобретает локальный характер, он не распространяется на все сферы жизни общества; четко отработаны формы регулирования конфликтов в экономической области. Вместе с тем, считает Дарендорф, социальный конфликт вездесущ, формы становятся все более многообразными, конфликты накладываются друг на друга. Уже не прослеживается прозрачная связь между экономическими и политическими характеристиками класса. Дарендорф даже вводит понятие «*ситуационный класс*». Это та вполне реальная, известная всем группа людей, которая официально правит в данный момент. К «ситуационному классу» относятся президент, премьер-министр и министры, высшие судебные чиновники, администрация, неоппозиционная часть парламента. Такой «класс» не имеет целостного и устойчивого экономического, политического и идеологического лица, это временная общность, а не универсальный субъект социального действия. Такой «класс» – носитель одной из многообразных форм конфликта в системе управления.

В любой иерархически построенной системе социальные отношения существуют в рамках навязанных индивидам социальных ролей, которые ощущаются как принуждение. Всякая норма, правило, традиция предполагает исполнителя и того, кто следит за их исполнением. Конфликт есть форма проявления свободы, возникает он из простейшей «клеточки» отношений неравенства – отношений господства и подчинения. Любая регуляция общественных отношений, основанная на законе, норме, правиле, включает элемент принуждения и может вызвать конфликт. Конфликт неотделим от хорошо организованной социальной системы. Но если общество не хочет признавать саму возможность возникновения конфликта, этого порождения свободы, то оно загоняет конфликт внутрь, что делает его неизбежное проявление в будущем более разрушительным.

Если конфликт – порождение отношений управления, то его надо сделать рычагом управления. Его надо выявить, осознать, сделать предметом общественного внимания. Это поможет определить реальные причины конфликта, область его возможного распространения. Каждый конфликт имеет относительный характер, он локализуется в определенной области, но конфликт в целом есть универсальная форма человеческого общежития, он абсолютен. Осознание этого обстоятельства есть условие индивидуальной свободы, предпосылка противостояния личности силе обстоятельств. Конфликт в этом случае не «затягивает» человека целиком, не заволакивает туманом его сознание, ибо в обществе нет абсолютного согласия и абсолютного противостояния, мы не играем всю жизнь одну и ту же пьесу, а участвуем одновременно в самых разных спектаклях. Социальный мир основан на «войне всех против всех» – но войне по правилам, войне организованной, войне, в которой твой противник, поднимая забрало, обнаруживает поразительное сходство с тобой; в войне-игре, войне-диалоге, войне-противоречии.

2.4. «Человеческое измерение» общества

Рассматривая общество как систему, мы поневоле отвлекались от мнений, чувств людей. С этой точки зрения они составляют лишь строительный материал системы; общество рассматривалось с позиций объективизма. Обращение к социальным группам и их взаимоотношениям приближает исследователя к реальным мотивам человеческого поведения. Однако при исследовании социальной структуры общества для нас все же основной интерес представляет общественное положение каждого слоя, социальный статус членов общества.

Когда же в поле внимания оказывается реальный процесс взаимодействия конкретных индивидов, то понять основу этого взаимодействия, оценить его результат можно, только вычленив субъективный смысл происходящего для каждого из действующих лиц. Именно наличие субъективного смысла (соотнесения своих действий и действий другого лица с собственными, осознаваемыми интересами) и характеризует действие реального социального субъекта. Профсоюзный лидер или политический деятель, «человек с улицы» или руководитель религиозной общины действуют сознательно, интерпретируя окружающую действительность, соотнося свое действие, его направленность с общим смыслом происходящего, истолковывая поведение других людей. Без интерпретации, истолкования, понимания связи конкретной ситуации, поведения другого и собственного поведения невозможно осуществление социального действия. Без сознательных действий людей невозможно складывание основных «подразделений» социального бытия: экономики, политики, идеологии. Классовый, групповой, национальный интерес могут быть выявлены только при условии, что каждый человек стремится реализовать свой частный интерес. Другими словами, без исследования специфики отдельного человеческого действия невозможно понять, как возникают групповые, классовые, национальные интересы, как складываются объективные социальные закономерности.

Пожалуй, с наибольшей ясностью эту мысль выразил М. Вебер: «Социальным мы называем такое действие, которое по предлагаемому действующим лицом (или действующими лицами) смыслу соотносится с действием других людей и ориентируется на него»[1]. Социальное действие неотделимо от его субъективного смысла, понимания самими действующими лицами, от их ожиданий. Далеко не все человеческие действия можно назвать социальными. «Столкновение двух велосипедистов, например, – пишет М. Вебер, – не более чем происшествие, подобное явлению природы. Однако попытка кого-нибудь из них избежать этого столкновения, последовавшая за столкновением брань, потасовка или мирное урегулирование конфликта является уже социальным действием»[2].

Люди могут ориентироваться на воображаемые явления, принимая их за реальное, строя свое поведение сообразно с их существованием. Для народного сознания прошлого русалки, лешие, домовые – реальность, и понять поведение целых общественных слоев невозможно без учета этой реальности. Для человека революционной эпохи будущая мировая революция – реальность, и его жизнь, быт, все его поступки неясны без учета

[1] *Вебер М.* Избр. произв. – М., 1990. – С. 603.
[2] Там же. – С. 626.

этой реальности. Американский социолог *У. Томас (1863–1947)* выразил эту мысль так: если ситуация определяется как реальная, то она реальна по своим последствиям. С этой точки зрения бессмысленно разделять в обществе объективное и субъективное, материальное и идеальное. Фантастические образы «действуют» в обществе живее всех живых, а совершенно «вещественные» телесные, массовые действия направляются «социальными фикциями» (действия футбольных фанатов, например).

Общество – это некий континуум «бытие – сознание», объективно-субъективная целостность, где всякое эмпирическое наблюдаемое действие имеет скрытый субъективный смысл. Однако субъективный смысл действия не абсолютно произволен и индивидуален. Иначе все попытки понять связь его с классово-групповым взаимодействием, с типами человеческой деятельности будут обречены на неудачу. Идеи, оценки, ценности, которыми пользуется индивид, уже присутствуют в коллективном опыте. Использовать их можно по-разному, сообразно четырем типам социальных действий, которые выделены впервые М. Вебером.

Существуют действия *аффективные*. Строго говоря, они не осмыслены и тем самым нерациональны, то есть в них не содержится соотнесение действий с заданным образцом. Однако в таких действиях подражание «образцу» зачастую заменяется на эмоционально окрашенное безоглядное поклонение какой-то личности как источнику всех образцов и носителю смыслов. *Традиционное* действие основано на длительной привычке, его субъективный смысл, как правило, скрыт от самого деятеля. *Целерациональное* действие основано на выдвижении продуманной цели и оценке всего окружающего как средства ее достижения. *Ценностно-рациональное* действие основано на вере в абсолютную ценность определенного способа поведения независимо от конкретного результата совершенного действия.

В любом типе социального действия заложена возможность соотнесения субъективного смысла действия с общим интересом эпохи. Аффективные действия необходимы в опасные для страны ситуации, они способствуют напряжению всех духовных и физических сил народа, целерациональные – при проведении сложных социальных преобразований. Традиционный тип действия оказывается незаменимым средством стабилизации общества. Ценностно-рациональные действия – это действия святых и героев, дающие миру образцы человечности.

Социальные действия образуют устойчивый «ансамбль», складываются в социальные отношения, приобретают качество объективности, их содержание начинает расходиться с субъективным смыслом каждого из

участников отношений. Вступление индивида в сложные социальные отношения обычно характеризуют, используя понятие «*социальная роль*».

Социальная роль не означает притворства, сознательного актерства, не требует обязательного совершения действий, не соответствующих истинным побуждениям индивида. Это более широкое понятие, характеризующее ожидаемое со стороны общества или группы поведение человека сообразно ситуации или общественному положению (*статусу*). Сторонники этой теории (Дж. Мид, М. Кун, Ч. Кули и др.) считают, что человек в обществе всегда выполняет ту или иную социальную роль, ибо он всегда «кто-то» – «отец» или «сын», «студент» или «профессор», «руководитель» или «исполнитель». Выполняя социальную роль, человек при этом как бы принимает требования, нормы, установки группы по отношению к данному типу деятельности. Человек выполняет то, что от него требует обобщенный «другой» – группа или общество в целом. Он смотрит и оценивает себя со стороны, подходит к себе как к объекту. Примером такого примеривания к себе ожиданий «другого» может стать бытовое поведение на Руси после реформ Петра. Нормой становится «чужое», человек превращается в наблюдателя «самого себя», он даже начинает относиться к себе как к иностранцу[1].

Однако в разных типах социального действия ролевая сторона проявляется по-разному. Аффективное поведение практически не имеет ролевой окраски. Традиционное поведение носит абсолютно-ролевой характер. Человек весь во власти предписаний. Целерациональное действие, чтобы быть успешным, обязательно должно иметь ролевую окраску, должно быть ориентировано на ожидания других. Вместе с тем ролевое поведение, принятие роли другого, может приобрести окраску притворства, стать средством достижения цели. Ценностно-рациональное поведение часто идет наперекор функционально-ролевому. Однако, нарушая привычные социальные ожидания, удивляя, пугая, порой вызывая насмешку, этот тип поведения может открыть новые образцы поведения, стать в перспективе социальной нормой.

Общественная оценка исключительности социального статуса конкретного исторического лица может выражаться в установке на возможность неожиданной смены рисунка социальной роли. Так, А. Суворов мог выступить то в роли непобедимого богатыря-полководца, то в роли шута и балагура, а то оказывался образцом стоической добродетели. Однако смена масок Суворова, хотя и происходила неожиданно, все же укладывалась в сложный целостный образ «народного героя – святого – юродивого». Историческая роль Петра Первого была формой ценностно-рационально-

[1] См. об этом: Культурное наследие Древней Руси. – М., 1976. – С. 295.

го поведения, разрушающего традиционную шкалу социальных ценностей, и вводящего новые социальные стандарты. Переодевания Петра, называние им себя «первым», отказ от отчества, брак с крестной дочерью своего сына Алексея Екатериной, присвоение титула «Отца отечества», создание Всешутейшего собора – все это и многое другое оценивалось в то время массовым сознанием как антирусское, антицерковное поведение. Как писал известный историк и культуролог Б. Успенский, поведение Петра соответствовало эсхатологическим ожиданиям своего времени (ожиданиям конца света и прихода Антихриста)[1]. И только постепенное изменение социальной атмосферы, появление новых социальных слоев вызвало к жизни совершенно другие оценки исторической роли Петра.

Человеческое измерение общества, таким образом, не погружает исследователя в хаос человеческих страстей, желаний, волений, фантастических образов и мечтаний. Все индивидуальные импульсы в обществе как бы пропущены сквозь сетку социальных образцов, функций. Однако законы человеческих взаимодействий отличны от природных. В «человеческом» мире мы ориентируемся не на раз и навсегда данные объективные свойства предметов, а на их значения в данный момент. Хорошо известен «тюремный эксперимент» американца Ф. Зимбардо, когда одна часть студентов согласилась выполнять функции заключенных, а другая приняла на себя роль тюремщиков. Эти социальные роли за короткое время стали подлинными жизненными установками: «тюремщики» стали злоупотреблять властью, «заключенные» начали оказывать неповиновение, даже подняли бунт. О чуде «социального преображения» писал и А. С. Макаренко в своей «Педагогической поэме»: как только беспризорников, доставленных в колонию, переодели в форму воспитанников и поставили в строй, они приняли на себя новую социальную роль. Социальные ожидания заставили их относиться к себе как к «другому», пусть и ненадолго.

Приведенные примеры не означают полного поглощения индивида ролевой ситуацией. Групповые ожидания также пропускаются сквозь сетку индивидуальных установок. Каждый ведет себя в «предлагаемых обстоятельствах» по-разному. Один лишь на время становится исполнителем роли, другой превращает социальную роль в свою судьбу. Индивид включается в ролевое поведение в зависимости от результатов процедуры самоидентификации, от того, какие ценности индивид признает своими, поведение какой социальной группы он считает для себя образцом.

В целерациональном действии индивид должен уметь дистанцироваться от ожиданий группы, быть способным менять рисунок роли. Нако-

[1] См.: Культурное наследие Древней Руси. – М., 1976. – С. 286–292.

нец, индивид должен самостоятельно координировать различные социальные роли, которые он вынужден исполнять одновременно. Столь сложные взаимоотношения человека и роли предохраняют его от «прирастания маски к лицу», от поглощения его ролью.

Традиционное поведение оказывается необходимым «социальным предохранителем», защищающим человека от чрезмерной вовлеченности в роль. Элементы традиционного поведения в современном динамичном обществе символизируют открытую безличность, «формальность» некоторых видов ролевого поведения; они – для всех, значит, индивид не может отождествить себя с социальной ролью, не может присвоить традицию.

Со своей стороны, общество как бы стремится подчинить индивида социальной роли с помощью механизмов отбора, предписания и контроля над исполнением роли. Материальное вознаграждение, власть, карьера, общественное признание «притягивают» исполнителей социальных ролей занять свои места. В ряде случаев действует механизм экономического принуждения (в условиях, например, сословно-кастового общества). Образец выполнения социальной роли может быть как явно сформулирован (военный устав, моральный кодекс), так и неявно, в форме стиля жизни. Так, в архаических обществах, где господствующей деятельностью была война, образцом стиля жизни стала демонстрация физической силы. В земледельческих обществах наиболее привлекательным стилем жизни была «демонстративная праздность» как противоположность тяжелому труду. В современном обществе образцом стиля жизни стало «демонстративное потребление»[1].

2.5. Особенности познания исторической реальности

Выясняя свое место в социальной структуре общества, отношение к исполняемой социальной роли, человек неизбежно задумывается о границах свободного действия, о смысле собственного существования. Решение этих вопросов выходит за рамки «наличного» состояния общества, социальной статики. Как правило, свое наличное бытие человек всегда соразмеряет с возможным, желаемым, должным, с образом «потребного будущего». Прочность человеческого жизненного мира зависит также от степени «обоснованности» его жизненных устоев прошлым, опытом предков. Свобода человека, способность его быть causa sui – причиной самого себя – определяется тем, как человек отвечает на вопросы: откуда он? кто он? куда он идет? Свобода предполагает способность проектировать свое

[1] См. об этом: *Веблен Т.* Теория праздного класса. – М., 1984.

будущее, отвечать за свое прошлое, быть автором своих поступков в настоящем. Другими словами, свобода неотделима от понятия времени, свобода проецирует себя на человеческую историю.

История и есть та совершенно особая реальность, которая неотделима от «деяний человека» и одновременно не исключает влияние природных факторов, не зависящих от человека; она предполагает существование законов, «не проходящих через сознание» людей.

Как уже было показано, жизнь общества испытывает влияние природных условий (климата, рельефа местности, почвы и т. п.). Биологические (половые, возрастные, расовые) различия между людьми также играют определенную роль в исторических событиях. Нельзя отменить и действие экономических законов. Существует множество концепций, авторы которых видят основные движущие силы истории, ее направленность «в ней самой», то есть рассматривают историю как «естественно-исторический процесс». Из наличного эмпирического материала истории извлекается некий « привилегированный» фактор, который затем возводится в ранг субстанции исторических изменений.

Одной из таких концепций является концепция «природы» человека французских просветителей XVIII века. Неизменная природа человека (стремление к счастью, к самосохранению, способность мыслить и т. п.) лежит в основе всех исторических изменений. Все типы общественных отношений колеблются вокруг этой «субстанции» истории, то искажая ее, то приближаясь к ней. Правильно понятая природа человека становится основой переустройства общества. Ш. Монтескье видел «субстанцию» истории в физических предпосылках существования человека – в климате, почве, географическом положении. Ип. Тэн главные причины движения истории усматривал в различии расы, среды, эпохи. Различные комбинации этих трех факторов могут объяснить любое историческое событие. По мнению Тэна, порок и добродетель – такие же продукты, как купорос и сахар, они возникли в результате сочетания трех всеобъемлющих и неизменных причин, напору которых уступают любые случайности.

Выделение истории в качестве арены, на которой разыгрывается драма человеческой свободы, стало возможным только после признания неразрывной связи истории и мира человеческих ценностей. Признание этой связи позволило представителям Баденской (В. Виндельбанд, Г. Риккерт) и Марбургской школ (Э. Кассирер) неокантианства восстановить в правах реального индивида как действующее лицо культурно-исторической драмы; позволило выявить своеобразие исторической реальности, ее отличие от природных процессов; наконец, позволило понять не только значение ин-

дивида для истории, но и значение истории, ее осмысления для свободного развития личности. Мир ценностей, культуру, считал Г. Риккерт, «нельзя ни объяснить, ни определить в терминах необходимости, ее следует определять в терминах свободы»[1]. Невозможно строго разграничить проблемы философии истории и проблемы морального выбора, ответственности, ибо в основе истории и человеческого права лежит одна идея – идея свободы.

Понятие истории, считал Э. Кассирер, двусмысленно. С одной стороны, история – это собрание фактов, событий, деяний прошлого. С другой, история – это наши воспоминания и наше отношение к этим событиям, это часть нашего настоящего, протянутая в прошлое. История в этом смысле – это вечное воскрешение человеческой памяти, это способ представить человеческую жизнь как осмысленное и связанное целое, протяженное во времени. Историк – не повествователь, а интерпретатор, он подобен атланту, который держит на плечах прошлое человечества. Если это прошлое «упадет» и рассыплется в прах, погрузится в забвение – человеческая жизнь утратит целостность, превратится в набор бессвязных эпизодов. Чем обусловлена культурная миссия историка и истории как науки? Люди как социальные субъекты наделены волей, сознанием; их деятельность подчинена целям, которые воплощаются в произведения искусства, в творения научного и технического разума. Но цели эти не произвольны, они направляются миром абсолютных значимостей, культурных ценностей (ценностями добра, красоты, истины, справедливости и т.п.). Эти ценности не существуют в мире, доступном нашему опыту, они как бы «подвешены» над нами, они «значат для нас». Мы с ними сообразуем наши поступки, воплощаем ценности в культурные объекты[2].

Стремясь воплотить ценности в жизнь, человек рассматривает их как идеал-цель. Ценности – это должное. Человеческие желания, стремления и деятельность по их воплощению – сущее. Жизнь предстает как переплетение индивидуальных волений, но освященных общими ценностями-целями. Нет раз и навсегда данного содержания ценностей. Каждый человек по-своему его интерпретирует и с различной степенью рвения воплощает в своей жизни. Человек не может жить, не обращаясь к общему, но при этом, только вынося общие идеалы, ценности далеко за пределы реальной жизни, вознося их на недосягаемую высоту, по-своему их интерпретируя, человек может быть свободным. Это и есть ницшеанская «любовь к дальнему»,

[1] *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре // Культурология. XX век. Антология. – М., 1995. – С. 70.

[2] *Кассирер Э.* Лекции по философии и культуре // Культурология. XX век. Антология. – М., 1995. – С. 149.

любовь к «вещам и призракам», а не к отдельному человеку, взятому в его единичном, приземленном, эмпирическом существовании, которая снимает одежды мифа и выходит в реальную жизнь. Процедура отнесения к ценности, сопоставление фактов, единичных событий («сущего») с должным и есть содержание деятельности историка.

С этой точки зрения, любой человек, включенный в исторический процесс, – не животное, он особым образом связан с иной, идеальной реальностью. Мир ценностей, мир всеобщего склоняет его к определенным поступкам, но не определяет каждый шаг человеческой деятельности. История не есть область, где с железной необходимостью действуют законы, подобные природным. Понять прошлое можно, только принимая во внимание свободную человеческую деятельность – индивидуальную мотивацию, интерпретацию содержания ценности, выбор, поступок.

Что же такое история? Единый процесс, где человеческие свободные действия сливаются в некий ансамбль, который в перспективе должен составить общечеловеческую гармонию индивидуальных воль, постепенное приближение к единому пониманию содержания ценностей, составить «тот общий мир, в который вовлечено каждое индивидуальное сознание, мир, который это сознание должно воссоздать каждое по-своему и своими собственными усилиями»[1]?

Или же история – это хаос отдельных поступков, импульсов, мир, где правит произвол и воображение, обширная арена, предоставленная, как считал Вольтер, грабежам и разбоям?

В рамках отчетливо оформившегося к началу XX века подхода к истории как к особой реальности, противоречивому единству свободы и необходимости, единичного и всеобщего возникли вопросы о единстве исторического процесса, принципах его структурирования, направленности, вопросы о «смысле» истории и ее «конце».

2.6. Концепции единства исторического процесса

Ответы на эти вопросы с достаточной определенностью разделили исследователей на сторонников так называемой эволюционистской (или прогрессистской) и релятивистской (концепции культурной самобытности, локальных цивилизаций) *парадигм*. Эти две традиции уходят корнями в далекое прошлое. В греческой философской мысли история рассматривалась как циклический процесс. Все в мире повторяется. Историк, по словам Ге-

[1] *Кассирер Э.* Лекции по философии и культуре // Культурология. XX век. Антология. – М., 1995. – С. 155.

родота, должен бороться со временем и вызволить из-под его власти все возможное. Историк как бы часть одушевленного космического целого, историческое «воспоминание» становится основой реального воспроизведения прошлого, его «слово» оборачивается «делом» истории; историк становится магом, владеющим временем. Повторение исторических событий – залог их вечного существования.

Для христианского миросозерцания характерно противопоставление вечности и времени, трансцендентного (запредельного) и имманентного (внутренне присущего миру), Бога и мира. Христианская вера как бы обесценивает историю как исключительно связь событий во времени, ибо не в ней, а за ее пределами находится смысл человеческого существования. С другой стороны, человеческое земное существование наполнено символами (вехами истории) сотворения мира, первородного греха, искупления, второго пришествия Иисуса Христа и явленного в нем спасения. Только в результате осуществления всех этапов земного существования человека с помощью Церкви реализуется конечная цель истории – спасение каждого человека, слияние времени и вечности.

С точки зрения прогрессистов человечество внутренне едино в своих истоках и сущности, поэтому развитие человеческой истории – единый процесс и идет от простого к сложному, подчиняется единому ритму. Единство это может быть обусловлено природными причинами (Г. Спенсер, О. Конт), может восходить к единой сверхприродной основе (Гегель), может проистекать из того первоначального взаимодействия природы и нарождающейся социальности, которое затем развертывается в содержательно и структурно единые стадии исторического процесса (марксизм).

Основатель школы позитивизма *О. Конт (1798–1857)* рассматривал организм в качестве модели социальных явлений, биология для него – фундамент социологии. Он считал, что открыл «закон двойной эволюции» – социальной и духовной – и воплотил его в концепцию трех стадий исторического развития. Согласно этому закону, механизм индивидуальной мотивации составляют «инстинктивные импульсы», которые на первой стадии развития объединяются «*теологическим синтезом*». Теологическая установка, естественно вытекающая из потребности в гармонизации человеческих чувств, приводит к военно-авторитарному режиму в государстве. Падение веры ведет к возникновению «*метафизической эпохи*» – эпохи тотального критицизма, которой соответствует тяга к демократии, к свержению монархического режима. Третья стадия, стадия «*позитивного знания*», обеспечивает органическую связь порядка и прогресса. Наука становится основой организации общественной жизни. Однако на этой стадии еще

нельзя говорить об обществе как о едином организме и о человечестве как о едином «Великом существе». Естественным путем ни сообщество ученых, ни народ не могут прийти к единству. Необходим второй «теологический синтез», обращение к богостроительской идее «*социолатрии*» – религиозному культу человечества.

Идея эволюции лежала также в основе взглядов на историю *Г. Спенсера (1820–1903)*, английского философа, социолога-позитивиста. Общество, его развитие, с точки зрения Спенсера, существует по законам организма. Развитие общества идет от однородного *(гомогенного)* состояния к сложному *(гетерогенному)*. Наблюдается нарастание дифференциации социальных «органов» и возникновение между ними новых связей. Развитие идет волнообразным путем, через нарушение равновесия и его восстановление. Различие двух существующих типов общества – с «*военным*» и «*промышленным*» строем – определяется характером исполнения людьми обязанностей по отношению к социальному целому. Военный строй принуждает, промышленный строй допускает личную свободу. Однако будущее – за третьим типом, в котором осознанное служение обществу будет одновременно и удовлетворением личных потребностей.

В этих концепциях основой единства исторического процесса является его сходство с биологической эволюцией. Однако этапы исторического развития невозможно вывести из биопсихических особенностей человека. В историю «вторгаются» (и порой кажется, что завладевают ею) такие явления, как религия, философия, политика. Идея человеческой свободы витает над эволюционистской философией истории, однако ей не удается стать ее стержнем.

В концепции Гегеля свобода, казалось, становится центральным понятием философии истории. Гегель в основу своей философии истории положил принцип тождества мышления и бытия, что позволило ему выстроить всю человеческую историю как реализацию логики самопознания абсолютного духа. Отдельный человек – лишь рупор истории, он – материал мирового духовного начала, «доверенное лицо» всемирного духа. Индивидуумы сплошь и рядом приносятся в жертву историческому процессу и обрекаются на гибель. Частное для Гегеля слишком незначительно и мелко по сравнению с шествием свободы в мире как процессом развертывания Абсолюта. Целостность истории обусловлена духовным началом, лежащим в ее основе. Эта целостность развертывается через «дух народа», дух нации. На определенном этапе истории та или иная нация играет ведущую роль, она становится эталоном, по которому можно судить об уровне развитости других наций. Рупором мирового духа могут выступать и отдельные наро-

ды (греки, римляне, пруссы), и великие личности (Александр Македонский, Цезарь, Наполеон). Концепция истории Гегеля выстраивает все общества в единую линию исторической преемственности. Запад и Восток с этой точки зрения – это не два образа жизни, два типа мышления, две уникальные культуры, а лишь ступеньки движения мирового духа, для которого Восток с позиции логики разума уже «не существует», это анахронизм. *Европоцентризм* – одна из особенностей гегелевской концепции исторического прогресса.

Отдельные общества лишаются самоценности, более того, общество, которое нельзя подогнать под логику движения гегелевского мирового духа, объявлялось им несуществующим, неисторическим. Подлинно свободным в истории оказывался лишь мировой дух, отдельные народы и индивиды становились свободными, лишь сливаясь с ним. Великие личности – это личности, уловившие зов мирового духа; им дозволены любые действия, соответствующие логике движения Абсолюта. Личность обесценивается, то, что составляет человеческую индивидуальность, не принимается историей в расчет.

К. Маркс попытался синтезировать рационалистическую логику философии истории Гегеля и натуралистические концепции истории. Идея тождества разума и свободы, установления «прозрачно-разумных» отношений между людьми, идея единства исторического процесса соединилась с мыслью об истории как процессе взаимодействия человека и природы в трудовой деятельности. Двигателем истории является не энергия абсолютного разума, но потребности отдельных людей, удовлетворяя которые особым образом (используя орудия труда), они одновременно вступают в сложные взаимоотношения.

На начальном этапе труд малопродуктивен, поэтому члены общества равны в своей бедности («первобытный коммунизм»). Затем, в процессе совершенствования орудий производства, появляется избыточный продукт и с ним – борьба за его присвоение. Так возникает классовая борьба, прежде всего – борьба за право собственности на средства производства. В процессе классовой борьбы возникает государственная машина – орудие классового господства – и определенная идеология как духовное закрепление привилегированного положения определенных групп в обществе.

Этапы исторического процесса определяются, прежде всего, уровнем развития производительных сил и характером производственных отношений, в которые вступают люди в процессе производства. Сущность определенного этапа истории воплощает общественно-экономическая формация, «скелет», тип общественного устройства, в котором базис (экономические

отношения, прежде всего отношения собственности) определяет политико-юридическую надстройку и связанные с ней формы общественного сознания. Даже «туманные образования в мозгу людей и те являются необходимыми продуктами, своего рода испарениями их материального жизненного процесса, который может быть установлен эмпирически и который связан с материальными предпосылками. Таким образом, мораль, религия, метафизика и прочие виды идеологии и соответствующие формы сознания утрачивают видимость самостоятельности. У них нет истории, у них нет развития...»[1]. Пять типов общественно-экономических формаций (первобытно-общинная, рабовладельческая, феодальная, капиталистическая, коммунистическая) являются вехами мировой истории. Но каждое ли конкретное общество проходит эти пять этапов? Если да, то протекает ли этот процесс синхронно, или нет? Как осуществляется переход от одной формации к другой?

На множество вопросов, возникающих в рамках марксистского понимания истории, получены ответы в более поздний период эволюции марксизма. Дискуссии о так называемом *«азиатском»* способе производства, впервые упомянутом Марксом, привели к более реалистической концепции мировой истории, согласной с историческими фактами. Так, стало общепризнанным, что прохождение всех пяти этапов исторического развития – это удел мировой истории, это лишь тенденция исторического процесса, но не история каждого конкретного общества. В связи с этим проведено ясное различие между социальным «организмом» (конкретным обществом на определенном этапе своего развития) и общественно-экономической формацией как абстракцией. Ни одно конкретное общество (*социальный организм*) не совпадает в точности со своей схемой – *общественно-экономической формацией*. Нельзя, например, сказать, что Древний Рим – это рабовладельческая формация, США – капиталистическая формация. В любом конкретном обществе сосуществуют различные формационные элементы, различные экономические уклады, разнообразные элементы государственного устройства. Для выяснения принципов взаимоотношений всего многообразия конкретных обществ (социальных организмов) в определенный момент времени и их отношения к ведущему типу общественно-экономической формации введено понятие *общественно-исторической эпохи*, объединяющее в себе абстрактное и конкретное в мировой истории, историческое и логическое.

Все сказанное свидетельствует о достаточной жизнеспособности философии истории марксизма, ее объяснительной силе, позволяющей понять единство и многообразие исторического процесса. Однако как бы

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 3. – С. 25.

марксизм ни пытался схематизировать духовную жизнь общества, исключить неповторимость исторического бытия того или иного народа, говоря о наличии двух культур в каждой национальной культуре – культуры угнетателей и культуры угнетенных, – все же в процессе экономико-политических трансформаций общество сохраняет единство духовной жизни, традиций, обычаев, которое придает неповторимый облик каждому конкретному обществу. Более того, порой, как убедительно показал М. Вебер[1], не «базис» определяет «надстройку», а такой элемент надстройки (если следовать терминологии марксизма), как этико-религиозные ценности протестантизма стимулируют формирование и развитие буржуазных отношений.

2.7. Многообразие истории и исторический релятивизм

Наличие устойчивых культурных особенностей, «информационного кода», определяющего образ мыслей, чувствования и поведения людей, легло в основу другой концепции философии истории – исторического релятивизма. Не существует общих, одинаковых для всех народов закономерностей. Каждая человеческая общность уникальна.

Единая ткань исторического процесса решительно разрывается немецким философом, сторонником «философии жизни» *О. Шпенглером (1880–1936)*. Каждая социальная целостность, «культура» в его терминологии, является уникальным организмом, который расцветает, подобно полевому цветку, на строго ограниченной местности, к которой он остается привязанным навеки. Каждая культура имеет свою душу – некое первоначало, из которого развертывается все богатство конкретных социальных явлений. Душа уникальна, следовательно, скудная линейная схема истории, считал Шпенглер, должна быть заменена на другую историческую реальность, где разнообразие превалирует над единством: «Вместо безрадостной картины линеарной всемирной истории, поддерживать которую можно лишь закрывая глаза на подавляющую груду фактов, я вижу настоящий спектакль множества мощных культур, с первозданной силой расцветающих из лона материнского ландшафта, к которому каждая из них строго привязана всем ходом своего существования, чеканящих каждая на своем материале – человечестве – собственную форму и имеющих каждая собственную идею, собственные страсти, собственную жизнь, воления, чувствования, собственную смерть»[2].

---

[1] См.: *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // *Вебер М.* Избр. произв. – М., 1990. – С. 61.

[2] *Шпенглер О.* Закат Европы. – М., 1993. – С. 151.

Душу культуры, своеобразную программу развития социального организма, нельзя описать прямо, о ней можно судить по ее проявлениям. Ритм, такт, жест, повадка, вкус – вот проявления-шифры души культуры. Так, например, для античной культуры («аполлоновской») характерным является «евклидово переживание телесности», отсюда – преобладание пластики в искусстве и геометрии, в математике, отсюда – «скульптурные» идеи Платона и обозримые формы города-государства (полиса). Европейская («фаустовская») культура вырастает из третьего измерения, из времени. Отсюда – доминирование музыки в искусстве, одиночество в этике, учение о бесконечности в физике и политический динамизм.

Взаимодействие между культурами отсутствует, культуры непроницаемы. Всего О. Шпенглер выделил восемь культур: египетскую культуру (культуру «молчания»), культуру майя, греко-римскую («аполлоновскую»), византийскую («магическую»), индийскую, вавилонскую, китайскую, западноевропейскую («фаустовскую», рассудочную). По его мнению, следует ожидать появления русско-сибирской культуры.

Культура проходит примерно тысячелетний цикл развития. В процессе развития каждая культура проходит три стадии: юность (мифосимволическая культура), расцвет (метафизико-религиозная культура), упадок (окостеневшая культура). Умирая, культура перерождается в цивилизацию; это переход от творчества к бесплодию, от становления к механической работе. Культура уникальна, цивилизация же – это утрата индивидуальности, на стадии цивилизации все общества обретают сходные черты. Начинает умирать сама душа культуры, выражающая себя, прежде всего, в религии. Распространяются атеизм и скептицизм, художественное творчество вырождается в своеобразный «спорт» (искусство авангарда), интеллект вытесняет богатство переживаний.

Для Западного мира процесс перерождения культуры в цивилизацию начинается в XX веке. Появляется «массовый» человек, лишенный внутренних импульсов развития. Если культура творит «вглубь», то цивилизация – «вширь», на смену органическому ритму развития приходит голый пафос пространства. Завоевательная политика становится симптомом вырождения культуры. Технический прогресс, спорт, политика, потребление – вот основные сферы жизни и деятельности массового «человека цивилизации». В философии в этот период царит скепсис, релятивизм, «снятие» всех мировоззрений через выяснение их исторической детерминированности.

Индивидуальность человека целиком определяется индивидуальностью культурного целого. В эпоху «заката» все попытки возрождения религиозных чувств, искусства бессмысленны, надо отказаться от попыток реанимации души культуры и предаться чистому техницизму.

В концепции Шпенглера представлен подход, противоположный Марксовой линейной схеме исторического процесса. Попытка создать концепцию, способную уловить единство и многообразие истории, выражена в так называемых цивилизационных исследованиях. Цивилизация, в отличие от Шпенглера, рассматривается более широко, как социокультурная общность, целостное конкретно-историческое образование, объединенное духовными ценностями, характеризуемое устойчивыми социально-политическими особенностями.

Английский историк и социолог *А. Тойнби (1889–1975)* рассматривает человечество как совокупность отдельных цивилизаций. Определяющим для каждой цивилизации, по его мнению, являются устойчивые типы мышления и чувствования, выраженные, прежде всего, в религии. Нетрудно заметить, что, в отличие от Шпенглера, для А. Тойнби культура – не этап в развитии общества, а постоянное ядро цивилизации, всегда присутствующее в ней. Цивилизация возникает как удачный «ответ» на внешние «вызовы», как реакция на некую неповторимую историческую ситуацию. Своеобразие «ответов» выражается в иерархии социальных ценностей, творцом и выразителем которых становится творческое меньшинство, которое увлекает за собой инертную массу[1].

А. Тойнби, оставаясь сторонником идеи замкнутых, локальных цивилизаций, считает возможным их слияние в будущем на основе религиозной интеграции. Современные ученые считают возможным создание в недалеком будущем единой мировой цивилизации, которая возникает как «ответ» на «вызов», заключенный в глобальных проблемах современности. Так, например, академик Н. Моисеев всерьез рассматривает возможность появления в XXI веке цивилизации с коллективным общепланетарным разумом и памятью.

Концепция немецкого философа-экзистенциалиста *К. Ясперса (1883–1969)* представляет собой еще одну своеобразную попытку разрешения противоречий между идеями исторического прогресса и исторической самобытности – прогрессизма и релятивизма. С его точки зрения, история человечества начинается с доисторической, единой для всех стадии, на которой отсутствует историческое самосознание. На следующей стадии, стадии древних культур, таких, как Египет и Вавилон, происходит разобщение человеческих сообществ, исторический процесс приобретает локальный характер. Наконец, в I тысячелетии до нашей эры, примерно между 800–200 годами до н. э. возникает так называемая *осевая эпоха*, когда одновременно в Китае, Индии, Персии, Палестине, Древней Греции возникает

[1] *Тойнби А. Дж.* Постижение истории. – М., 1991. – С. 106–112.

движение, которое формирует современный тип человека[1]. В осевую эпоху возникают мировые религии, философия, возникает рационально-рефлексивное отношение человека к миру, формируются способности к предельно широким обобщениям. Локальность человеческих сообществ разрушается перед лицом «последних» вопросов бытия.

В этот период возникает «*философская вера*», предполагающая необходимость в нашей жизни прорыва к трансцендентному (запредельному). Философская вера – это своего рода «ученое незнание», осознание ограниченности рациональных методов познания при решении «предельных» вопросов и осознание необходимости постановки этих вопросов. «Ось» связи земного мира с миром Абсолюта, вечности, возникнув однажды, не исчезает. Человек постоянно в той или иной форме соизмеряет себя с Вечностью, а тем самым осуществляет стремление к единству разрозненных исторических событий. На четвертой стадии, в «век науки и техники», это стремление к интеграции человеческих усилий в движении к Абсолюту подкрепляется научными достижениями. Однако процесс этот противоречив и не завершен, история «открыта».

2.8. Идеи «конца истории»

Особенности двух типов понимания единства и многообразия исторического процесса станут яснее, если соотнести их с проблемой границ и возможностей человеческой свободы, с поисками смысла человеческого существования.

Релятивизм, представление истории как набора не связанных между собой уникальных социально-культурных образований, цивилизаций, является залогом уникальности человека как элемента этих социальных организмов. Однако способность индивидуального самовыражения достаточно жестко ограничена; выбор занятий, образа мыслей, чувств, веру диктует культура. Наконец, само историческое знание оказывается чистым коллекционерством, история – лишь музей локальных цивилизаций, она мало чему может научить человека, живущего в своем особом мире, не похожем на те миры, которые уже известны историку.

Так понимаемая история не может служить поддержкой и утешением человеку, она для него лишена смысла. В ней нет знаков, знамений приближения такого будущего, в котором осуществляются все ожидания и надежды человека. Представление об истории, в котором отсутствует целостность, единая направленность к некоей скрытой пока цели лишает ее

[1] *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. – М., 1991. – С. 76–84.

притягательности, вызывает чувство бессилия. История оказывается сменой бесплодных надежд и горьких разочарований. Завершение каждого исторического цикла означает окончательный и бесповоротный конец того мира, который является единственно возможным для людей определенной культуры. В рамках данной концепции «конец истории» (завершение одного из ее циклов) является синонимом ее бессмысленности для человека как свободного существа.

Прогрессизм придает истории целостность и единую направленность, в ней скрыто или явно реализуется некое подобие цели. Казалось бы, так понимаемая история должна разрешить все человеческие смысложизненные проблемы. Человечество целенаправленно идет вперед к конечной цели, к последнему идеальному состоянию, а все предыдущие эпохи лишь этапы на пути к этой цели. «Конец истории» в данном случае – это полное и окончательное достижение той цели (либо программы, или объективно-неизбежного состояния), которая одновременно выражает и заветные чаяния каждого человека. Тем самым история обретает смысл.

Человек может уловить тенденции развития мировой истории, осознать свое место в ее движении и тем самым обрести свой, личный смысл жизни. В таком выражении идея конца истории, тесно связанная с идеей прогресса и смысла истории, присутствует у Гегеля. Однако у Гегеля не было окончательного ответа на вопрос о конкретном наступлении конца истории. Он считал высшим достижением истории и прусскую конституционную монархию, и наполеоновскую Францию. Конечным «пунктом» исторического прогресса для Гегеля было достижение абсолютного знания, торжество разума, что тождественно свободе.

Младогегельянцы, к числу которых принадлежал и К. Маркс, считали, что историческое развитие еще не завершено, разум не царит еще во всех сферах социальной жизни и конец истории – это пока еще неясная перспектива. «Свободное развитие каждого – условие свободного развития всех» – вот то идеальное состояние, когда закончится история как мировая драма и установятся «прозрачно-разумные» отношения между людьми. История как противоречивый процесс, сходный с «естественной историей», с природными процессами, не есть достойный «дом» для свободного человека. Это, собственно, предыстория человечества, когда прогресс был подобен языческому идолу, пившему нектар из черепов побежденных. Дальше, с наступлением эпохи коммунизма, начнется бесконечный процесс совершенствования человечества, развертывания его возможностей, который не имеет конца.

Другими словами, «конец истории» для основоположников марксизма – это конец лишь определенного этапа исторического развития, когда человек был средством, но не целью истории. «Царство свободы» – подлинная история человечества, которому уже нет необходимости все усилия направлять на самосохранение – уходит в бесконечность. «Предыстория» имеет смысл только для человечества в целом, смысл «подлинной» истории, истории свободного человечества, является одновременно основой смысла жизни отдельного человека.

Концепция прогрессизма после определенной корректировки приобретает вполне респектабельный вид. Кроме того, очевидные успехи науки и техники, научно-технический прогресс, казалось, с неопровержимостью доказывают оправданность этой идеи.

Однако, как считают многочисленные критики, против прогрессизма можно выдвинуть возражения общетеоретического порядка.

Как определить конечную цель прогресса? В силу ограниченности, пристрастности человеческой природы, склонности к утешительному самообману, как правило, цели сегодняшнего дня, наши нереализованные мечты, несбывшиеся надежды начинают играть роль конечной цели истории. Будущее оказывается зеркальной проекцией настоящего, человечество стремится продлить себя сегодняшнего в бесконечность. Прошлое начинает рассматриваться как необходимая предпосылка сегодняшнего состояния, оно незаметно «подтягивается» под настоящее, служит для обоснования и оправдания настоящего. «Иного не дано», – говорит историк, забывая о множестве иных, нереализованных возможностей, канувших в прошлое, возможно, по нашей вине. Такого рода невольная теоретическая подтасовка открывает уникальные возможности для манипулирования человеческим сознанием, история становится подсобным орудием *идеологии*. Об этом писал Дж. Оруэлл в своей *дистопии* «1984». Вся периодическая печать за прошлые годы регулярно переписывалась согласно политической конъюнктуре. В результате все ошибки правления, социальные катаклизмы, экономические ограничения оказывались неизбежным итогом прошлого. Ответственность за происходящее целиком ложилась на плечи прошлых поколений.

Русский философ *С. Л. Франк (1877–1950)*, иронизируя над гегелевской философией истории, так интерпретирует характерную для Гегеля логику: история делится на три этапа. Первый – от Адама до моего дедушки (период варварства и зачатков культуры), второй – от дедушки до меня (период под-

готовки великих достижений), третий – Я и мое время (осуществление цели всемирной истории)[1]. В этой схеме везде Я=Я, нет предощущения собственных изменений, возможности стать иным, нет ощущения неизвестности, опасности, риска, «инаковости» будущего.

Но не только с теоретической точки зрения прогрессизм несостоятелен, считают С. Франк, Н. Бердяев и многие современные критики. Этой концепции нет и морального оправдания. Прошлые поколения оказываются удобрением для урожая будущего. Еще Герцен писал, критикуя сторонников марксистской концепции прогресса, что люди сегодняшнего дня подобны кариатидам, поддерживающим балкон, на котором будут танцевать счастливые люди будущего. Идея прогресса как поступательного движения к определенному историческому состоянию – это особая форма утопического сознания, которое всегда ищет обоснования человеческой жизни в чем-то отличном от самого человека, история лишает самоценности отдельную человеческую жизнь.

В работе Н. Бердяева «Смысл истории» пребывание человека в истории приобретает черты безысходности. Человек стремится к устойчивости, прочности основ своей жизни, бытие же его в истории раздроблено на прошлое, настоящее и будущее. Это уже не драма, а трагедия, в центре которой – проблема времени. Все прошедшее не имело смысла «в себе». Вечность – «онтологическая надежда» человека – поругана временем. Течение времени для человека, погруженного в размышления о смысле жизни, оказывается пародией на динамичную, вечно новую в своем постоянстве вечность, в которой не исчезает безвозвратно ни одно мгновение. История как жизнь человека во времени постоянно нацелена на будущее как способ избежать забвения, это «убегание от прошлого» в будущее, заранее обреченное на неудачу, при котором полностью обесценивается настоящее. Прошлое пожирает будущее, но и будущее становится убийцей прошлого. «Религия» прогресса – это религия смерти, а не воскресения. «Прогресс превращает каждое человеческое поколение, каждое лицо человеческое, каждую эпоху истории в средство и орудие для окончательной цели – совершенства, могущества и блаженства грядущего человечества, в котором никто из нас не будет иметь удела»[2].

С точки зрения Н. Бердяева, такой историзм несостоятелен не только как средство обесценивания человеческой жизни в ее эмпирическом, конкретном бытии, но и в самом понимании сущности человека. Прогрессизм утверждает возможность полного совпадения сущности человека с

[1] *Франк С.* Духовные основы общества. – М., 1992. – С. 30.
[2] *Бердяев Н. А.* Смысл истории. – М., 1990. – С. 147.

его существованием. Человек оказывается способным достичь некоего идеального состояния самотождественности, человек становится «вещью», как чем-то неизменным, раз и навсегда себе равным. Прогрессизм неразрывно связан с гуманизмом как поклонением человека самому себе, что легко перерастает в любование собственной ограниченностью. «Конец истории» в этом смысле, как достижение некоего «идеального состояния», есть гибель человека, обессмысливание самой идеи человека. «Конец истории» можно рассматривать как прекращение попыток человека решать проблемы жизни своего духа с помощью изменения материальных условий своей жизни. Только пройдя свой долгий опыт «неудач» – попыток добиться земного рая («Ожившие боги» Ренессанса, Свобода, Равенство, Братство Великой французской революции, коммунистический «рай»), человек начинает обретать ту «остроту сознания», которая необходима для понимания того, что история имеет смысл, если она кончится. Все исторические события имеют символическое значение – они есть знаки величия устремлений человека. Подлинный смысл истории заключается в необходимости выхода за ее рамки в область *сакрального* (священного), где материальная организация жизни сливается с духовной.

Взгляды английского философа, логика, политолога *К. Поппера (1902–1994)* на историю лишены того налета религиозного романтизма, который легко обнаружить в работах Н. Бердяева. Поиски смысла в истории, «историцизм» – это надежда и вера униженного человека, это перекладывание на историю ответственности за нашу собственную судьбу, пишет К. Поппер. Человеку нужна надежда, но не больше.

Сходную мысль высказывает и испанский философ *Х. Ортега-и-Гассет (1883–1955)* в работе «Восстание масс». История – это драма, конец которой неизвестен. Жизнь – это риск, риск перестать быть человеком. В истории человек ведет автономное существование, он отделен как от «небесных», так и от «земных» – социальных и природных сил. Идея же прогресса, подобно хлороформу, усыпляет сознание, жизнь становится похожей на туристическую поездку, организованную всемирно известным турагентством. История становится «протезом свободы», сферой, где человеческие задачи решаются за него. Поскольку история – это область деятельности различных социальных групп, столкновения различных интересов, то написать единую всемирную историю невозможно, считает К. Поппер[1]. Есть лишь общие интерпретации определенных событий. В истории нет унифицированных законов, если не считать закона-

[1] *Поппер К.* Открытое общество и его враги. Т. 2. – М.,1992. – С. 312.

ми следующие тривиальности: из двух армий победит та, которая обладает численным превосходством. Любую претензию философа истории на определение общей направленности исторического развития можно как подтвердить, так и опровергнуть. Так, например, всю историю можно исследовать как прогресс (если рассматривать ее как борьбу с рабством). Но с таким же успехом ее можно рассматривать как регресс (изобретение все новых, утонченных средств угнетения человека человеком). Всемирная история имеет право на существование только как история каждого забытого человека. Поскольку это невозможно, то следует остановиться на различных «историях», связанных с различными аспектами человеческой жизни (политической, экономической истории, истории науки, техники и т. п.) и не претендовать на большее, считает Поппер.

2.9. Экономический универсализм и постиндустриальное общество

На фоне единодушной критики идеи смысла истории, ее единства и ее конца в 1989 году появляется работа «Конец истории» американского исследователя Ф. Фукуямы[1]. В ней возрождается старая гегелевская идея о том, что в истории, в конце концов, окончательно победит разумная основа жизни. Это мгновение наступает только в наше время, утверждает Фукуяма. «Идеологическая эволюция» человечества завершена, можно говорить об универсальности западной либеральной демократии. В мире почти нет конфликтов, закончился этап противостояния двух мировых систем, нет или почти нет культурной конфронтации: Бетховен исполняется на японский лад, в Тегеране стала популярной западная рок-музыка. Наступает этап «нового мышления» – *постисторического сознания*. «Все в большей степени осознаем мы, что период интенсивного материального роста подходит к концу. Это, безусловно, знаменует конец периода непрестанных внешних изменений, понимаемых как фактор прогресса, и тем самым в скрытой форме конец мифа прогресса»[2].

Захваченность идеей техники, «технологическая эйфория», оказывается следствием давней, прочно затверженной западным мышлением формулы, согласно которой счастье = свободе = материальному благополучию на основе технического прогресса = цели мировой истории. «Концом истории» в данном случае оказывается переход общества к стадии, на которой

[1] См.: *Фукуяма Ф.* Конец истории // Вопросы философии. – М., 1990. – № 3.

[2] *Сколимовски Х.* Философия техники как философия человека // Новая технократическая волна на Западе. – М., 1986. – С. 241.

эта формула находит практическое воплощение, – к стадии постиндустриального общества.

Согласно широко распространенным на Западе теориям определяющей роли науки и техники в общественном развитии (теориям *технологического детерминизма*), общество проходит в своем развитии три этапа: доиндустриальный, индустриальный и постиндустриальный. Термин «индустриальное общество» ведет начало еще от А. Сен-Симона, О. Конта и Г. Спенсера. Среди современных сторонников этой концепции можно назвать Р. Арона, Д. Белла, О. Тоффлера, З. Бжезинского и др.

В *доиндустриальном* обществе определяющей является аграрная сфера; церковь и армия – основные социальные институты общества. *Индустриальное* общество основано на машинном производстве, фабричной организации труда, единой национальной системе хозяйства, свободе торговли. Логика развития индустриального общества – это логика *конвергенции* (увеличения сходства между различными обществами, находящимися на одной стадии истории, устранения «внешнего», внеэкономического неравенства, логика сглаживания социальных конфликтов, демократических национальных преобразований).

В *постиндустриальном* обществе определяющими являются знания, информация. Классовое деление уступает место профессиональному, сфера услуг преобладает по отношению к сфере производства. Собственность на средства производства как основа социальных различий утрачивает свое значение, основной конфликт постиндустриального общества – конфликт между знанием и некомпетентностью.

Постиндустриальное общество есть, прежде всего, информационное общество. Информация обусловливает качество жизни, перспективы экономики, социальные изменения. Сфера управления на основе информации в таком обществе становится центральной. Индустриальное общество основывалось на массовом производстве и массовом потреблении, что вело к стандартизации жизни, распаду личностных связей. Современное общество рождает бесконечное разнообразие технологий, товаров, услуг. Массовое производство становится нерентабельным, обработка информации из бессвязных событий создает осмысленные целостности. Прошлое не исчезает бесследно, носители информации хранят в своей памяти каждое событие. Распад родовой семьи на стадии индустриального общества и утверждение семьи *нуклеарной* (муж, жена, дети) сменяется возможностью возникновения новой большой семьи, считают теоретики постиндустриального общества. Родственные связи в информационном обществе не разрушаются, общение возможно и на расстоянии.

В основе концепций технологического детерминизма лежит довольно сложный комплекс идей, который можно назвать «*экономическим универсализмом*». Экономическая теория в последнее время все чаще начинает рассматриваться как «царица социальных наук», как образец научной строгости, логичности, сопоставимости с эмпирией, на нее должны равняться менее «строгие» формы социально-гуманитарного знания. Процессы, совокупность которых образует «рыночный механизм», изучаемый экономикой, – связь между затраченным трудом и вознаграждением, доходом и потребительскими расходами – приобретают сходство с законами природы.

Казалось бы, проникновение рыночных механизмов в сферу семейных отношений, искусства, образования свидетельствует в пользу мнения о превращении экономики в некую универсальную дисциплину, способную объяснить, описать и предсказать все процессы, происходящие в обществе с рыночной экономикой. Хаос, произвол, столкновение групповых интересов, всевозможные «личностные факторы», все эти «малые причины», в прошлом приводившие к «большим последствиям», перестают, наконец, лихорадить наше общество.

Наступает «конец истории» как борьбы самолюбий, необоснованных амбиций, непомерных желаний. В обществе воцаряются рыночные отношения как универсальный тип социальных отношений. Экономическая наука, изучающая эти отношения, естественным образом становится универсальной наукой об обществе. Признание за экономикой ведущей роли в решении жизненных проблем подводит к необходимости определения тех фундаментальных человеческих целей, потребностей, желаний, которые могут быть исполнены только на пути тотальной экономизации жизни.

Основной элемент экономической системы – рациональный индивид, способный максимизировать свою выгоду. Еще английский экономист и философ *Адам Смит (1723–1790)* полагал, что идея пользы сопровождает нас на протяжении всей жизни. «Экономическое поведение» основывается на принципе постоянного беспокойства о собственной выгоде, постоянного поиска оптимальных средств, ведущих к достижению целей.

Экономический подход к человеческому поведению предполагает, что жизненная программа человека проста, носит универсальный и вневременной характер. «Жизнь» как стремление избегать страданий и получать удовольствие, как процесс самосохранения и самоутверждения нуждается в особой «целевыполняющей» рациональности – в оптимизации средств для достижения неизменных целей.

«Стабильность предпочтений» наряду с принципом максимизации выгоды и минимизации затрат оказываются в рамках экономического подхода основополагающими принципами. Причем речь идет не о конкретных объектах предпочтений – каких-то определенных товарах и услугах, – а о фундаментальных объектах (здоровье, престиж, чувственные наслаждения), для достижения которых необходимо бесконечное разнообразие товаров и услуг.

Стабильность при внешнем динамизме жизни, необязательность рационального осмысления системы собственных жизненных предпочтений, отсутствие иерархичности в процессе принятия жизненно важных и малозначащих решений, эмоционально нагруженных и эмоционально нейтральных, например, отсутствие «экономического» различия между выбором спутника жизни или выбором определенного сорта кофе – вот некоторые черты всеобъемлющего экономического подхода к человеческому поведению[1]. Когда создаются благоприятные возможности для полного и всеобъемлющего проявления экономического универсализма в постиндустриальном обществе, тогда и наступает «конец истории».

Мир современного «человека экономического» лишен той поэтической органичности мифа, когда люди и боги составляют единое целое. Однако экономический универсализм во многом сходен с мифологическим сознанием. Обращение к «жизненным» проблемам, подчеркнутое признание нерефлексивности жизненных установок «экономического» человека, своеобразное сочетание стабильности и непостоянства, игнорирование противоречий в жизненных целях при подчеркнутом внимании к деталям, средствам, наконец, признание всеобщего характера экономического подхода к человеку – все эти черты роднят мир «человека экономического» с мифом.

Современный канадский философ, культуролог *М. Маклюэн (1911–1980)* открыто признает, что погружение человека в миф в условиях современного информационного общества и есть конечная цель исторического. История в его интерпретации предстает как смена средств массовой коммуникации.

Первый этап истории – это эпоха *дописьменного варварства,* счастливый период единства «слова» и «дела», когда сохранялся непосредственный контакт с природой и с соплеменниками. В этот период господствует «оральная», устная коммуникация. Человек живет, погруженный в племенной транс всеобщего братства, исключающий индивидуализм, он не отделяет себя от окружающего, действительность для него предстает в целостном образе.

[1] Becher G. S. *The Economics Approach to Human Behavior*. – Chicago, 1976. – P. 16.

Второй этап – эпоха *кодификации*. Это распад племенного сознания. Орудием разложения бытия и мышления становится алфавит, письменное слово. Он разрывает слово и дело, нарушает естественную коммуникацию, что ведет к одиночеству, возникновению шизофрении, постоянным войнам. Люди утрачивают непосредственную причастность к социальному целому, что ведет к национализму и классовой борьбе. После изобретения типографского станка искажается картина мира, нарушается «сенсорный баланс». Человек общается с миром в основном с помощью зрения, он видит только черное и белое, забывая о богатстве цветов, запахов. Это «цивилизация глаза» – Гуттенбергова Галактика, эпоха отчуждения.

Наконец, наступает третья, *аудиовизуальная эпоха*, эпоха электронных средств массовой коммуникации. Она избавляет человека от тирании печати, от бед рационализма, от одиночества. Телеграф, телефон, радио, кино, телевидение изменяют Гуттенбергов «сенсорный баланс», цельное восприятие мира восстанавливается, реальность становится конкретной, многоцветной; человек становится участником события в момент получения информации о нем. Рациональное мышление, самосознание, расчленяющее душу человека, отходят на второй план, заменяются эмоционально насыщенной пластикой чувственного образа, происходит возврат к « коллективному бессознательному».

Человек сбрасывает с себя вериги индивидуальной ответственности, происходит рождение заново «естественного» человека. Устанавливается вечный мир, все испытания человека приходят к концу, разрушаются унижающие человека индивидуальные различия, мир превращается в «глобальную деревню»[1].

2.10. История и утопия

Технологическая эйфория не полностью завладела сознанием человека XX века. Потребность в реальном, активном, самостоятельном действии, необходимость поддержания в обществе определенного уровня творческой активности, критичности мышления постоянно вызывают к жизни такие культурные явления, которые выполняют функцию своеобразного «противоядия» техницизму и экономическому универсализму. Однако рецепты, предлагаемые деятелями контркультуры, глубинной экологии, сторонниками традиционализма не менее утопичны, чем идеи технологического детерминизма.

[1] McLuhan M. *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*. – Toronto, 1962. – P. 183.

Движение *контркультуры* основано на неприятии западного образа жизни с его прагматизмом и рационализмом (Т. Роззак, Ч. Рейч). В результате «*интегральной революции*» – революции в воображении (Г. Маркузе), осуществляемой с помощью «дионисийского» искусства, человек разрушает свою «одномерность», вновь обретает свой собственный голос, способность противостоять чужому мнению.

Все большее распространение на Западе получает *феминизм*, теоретики которого видят в женщине, женском типе культуры то творческое начало, культивирование которого может разрушить традиционный «мужской» рационализм, привести к созданию нового типа общества, основанного на сотрудничестве, взаимопомощи; общества, в котором человек не отделен стеной от природы и Бога, общества, в котором царствует воображение, фантазия, любовь.

Серьезную философскую окраску имеет и движение защитников природы. Теоретики современного экологического сознания рассматривают общество и природу как части единого целого. Только воссоздав свое первоначальное единство с природой, человек искупит «первородный грех» – свое отпадение от природы – и обретет свободу и бессмертие.

Представители *неоконсерватизма* видят возможность противостоять тотальному техницизму и экономизму, рождающим новые мифы, с помощью образов прошлого, прочно укоренившихся в народной памяти, с помощью возрождения традиционных форм общения, национальных идеалов, религиозных ценностей, установления сильной государственной власти – социального «порядка». Идеал неоконсерватизма – создание строго упорядоченной иерархической социальной системы. Каждый член общества – «человек на своем месте», он осознанно и добровольно выполняет доверенную функцию. Необходима «свобода послушания в условиях диктатуры труда» (Э. Юнгер). Общество в целом и каждый его член только тогда будут свободны, когда все процессы будут определяться не «снизу», экономикой, с ее хаотичностью и непредсказуемостью, а «сверху». Подлинным основанием общества является религия. Причем языческие верования, вошедшие составной частью в национальную традицию, предпочтительнее христианского мировоззрения. Структурой взаимоотношения частей социального целого является традиция. Ее хранителем является аристократическая духовная элита (А. Бенуа).

Своеобразным систематическим изложением социальной философии неоконсерватизма стала переведенная на 14 языков работа Н. Бердяева «Новое Средневековье», благодаря которой он обрел европейскую известность. Для Бердяева общество, преодолевшее ограниченность

капитализма и социализма, – это не экономически процветающее общество. Новое Средневековье – это более элементарная материальная и более сложная духовная культура. Это общество, где нет равенства, где нет власти большинства. Это *теономическое* общество, в котором Бог является центром жизни, где преобладает напряженный труд обедневшего человечества. Жизнь должна стать более суровой, структура человеческих потребностей меняется. Политика уходит из жизни, общество строго иерархизировано, но это не политическая, а «духовно-хозяйственная» иерархия.

Положение человека в обществе определяется его творческим потенциалом, способностями, служением Богу. Материальное («хозяйственное») становится оболочкой духовного. Труд носит «ручной» характер, главное в нем – творческое начало, единение с природой и с Богом, это труд ремесленника и крестьянина. Происходит «преображение пола» – женщина из стихии рождающей преображается в стихию творящую.

Творческая направленность человечества сочетается с вниманием к традициям. Именно в традиции прошлое символизирует вечность. В таком обществе нет досуга, нет войн, частная собственность, хотя и сохраняется, приобретает «одухотворенный» характер. Нет политических партий, лидером в обществе становится духовная аристократия.

Новое Средневековье – это общество, которое может возникнуть в результате «революции духа». Впервые в обществе появляется «вкус к вечности»[1], впервые человек перестает поклоняться самому себе, и общество становится «коллективным телом свободы». В этом обществе символы культуры («красота», «добро», «истина») обретают качество бытия. История общества как история «неудач» (попыток материальными средствами решать духовные проблемы) преображается в сверхисторию, где материальное и духовное сливаются, где вечность входит в нашу жизнь.

Все «противоядия» техницизму и тотальному экономизму, развернутые во второй половине XX века (гармония с природой, женское начало культуры, творчество, социальный порядок), уже обозначены Бердяевым в 1923 году. Их объединение и есть для Бердяева торжество «духовного универсализма». Культура сливается с жизнью, традиция становится основой утопии, материальное сливается с духовным.

Что же такое утопия? *Утопия* (от лат. eutopos) – место, которого нет, или же, по-иному, благословенное место. Различные оттенки смысла, вкладываемого в понятие утопии, возникли при переводе греческого тер-

[1] *Бердяев Н.* Новое Средневековье. – М., 1991. – С. 32.

мина на латынь. Термин «утопия» ведет происхождение от названия книги Томаса Мора (1516). Утопия – это подробное и всестороннее описание воображаемого, но имеющего гипотетические пространственно-временные координаты общества, являющегося воплощением идеала, желаемого будущего. В основе конкретного образа желаемого общественного устройства лежит особый тип сознания, особое мироотношение – утопическое сознание.

Утопическое сознание основано на принципе тесной связи человека и условий его жизни, внутреннего и внешнего. Причина несчастий человека кроется не столько в нем самом, его ошибках и слабостях, сколько в неблагоприятных внешних обстоятельствах; человек способен радикально изменяться при изменении условий его жизни; нет непреодолимого противоречия между благом индивида и благом общества; разум – основной «родовой» признак человека, поэтому, опираясь на разум, можно преобразовать все окружающее на рациональной основе. Как правило, утопия предполагает полное неприятие существующей системы социальных отношений. Для утопического сознания характерно тотальное несогласие с социально-исторической данностью, для него важно не частичное улучшение, а полная замена существующих порядков новыми. Утопия, по словам известного немецкого философа и социолога *К. Манхейма (1893–1947)*, всегда «трансцендентна бытию»; переходя в действие, она «частично или полностью взрывает существующий в данный момент порядок вещей»[1]. В связи с этим для утопии не характерно внимание к процессам перехода от наличного состояния общества к идеальному. Утопическое сознание, его отдельные проявления неотделимы от социально-философской мысли, это один из тех «призраков рода», которые Ф. Бэкон считал неискоренимыми слабостями человеческой мысли.

Воплощение утопии в жизнь возможно, но лишь в определенных пределах, со стороны ее внешнего, «организационного» оформления: конструирования определенного общественного строя, определенного способа регламентации жизни, связи индивида и государства, системы образования. Однако воспроизведения непосредственной связи внешнего и внутреннего, постулируемой в утопии, на практике не происходит; «воплощение» утопии в жизнь на деле становится ее отрицанием.

Принципы классификации утопий разнообразны. Возможен исторический подход к классификации: античные утопии («Государство» Платона), средневековые утопии («Град Божий» Августина), утопии Возрождения

[1] *Манхейм К.* Идеология и утопия // *Манхейм К.* Диагноз нашего времени. – М., 1994. – С. 164.

(«Утопия» Т. Мора, «Город Солнца» Т. Кампанеллы), утопии Нового времени («Новая Атлантида» Ф. Бэкона).

Возможна классификация утопий в зависимости от преобладающей в них проблематики: коммунистические и социалистические утопии, в которых центральным является вопрос о частной собственности, анархистские, где речь идет об освобождений человека от политического насилия, от власти государства. В ряде утопий в центре находится особая образовательная программа, другие реализацию всех человеческих потребностей считают невозможной без усилий социального контроля; существуют также экологические утопии, урбанистические утопии, эстетико-художественные утопии.

В зависимости от того, в какой точке исторического времени утописты ищут идеал – в прошлом, в «золотом» веке или в будущем, – можно выделить ретроспективные, нацеленные на возрождение исчезнувших форм («Возвращение Дон Кихота» Г. Честертона), проспективные утопии и консервационистские, направленные на сохранение существующих форм. Возможно также сочетание в утопии черт желаемого будущего и утраченного прошлого («Новое Средневековье» Н. Бердяева).

Можно дать классификацию утопий по характеру основного системообразующего компонента желаемого будущего: одни утопии дают модель условий счастливой жизни, другие (эвпсихии) дают образец нового сознания, говорят о переустройстве психики. Можно выделить эскапистские утопии (утопии «бегства») и утопии реконструкции, героические утопии. Первые уводят от забот реального мира в область мечты, вторые предлагают способы радикального изменения внешнего мира (Ш. Фурье, Р. Оуэн). Утопии первого рода можно разделить на утопии места (остров в утопии Т. Мора, Луна Сирано де Бержерака) и утопии времени («1985» Э. Берджеса, «4338 год» Вл. Одоевского). Героические утопии также можно разделить на две группы. В первом случае речь идет о создании «островков» нового мира (утопические проекты контркультуры). Во втором – существует стремление радикально изменить общество в целом. Последний вид утопий в виде программ, манифестов, деклараций непосредственно вплетается в политическую жизнь.

В зависимости от ценностной наполненности социального идеала – основы утопии – можно выделить романтические утопии (преобладание эмоционального над рациональным, единение общества и природы, приписывание исключительного социального значения искусству), технократические (приоритет рационального во всех сферах жизни, развитие науки и техники, средств массовой коммуникации, власти менеджеров и ученых),

теократические (господство религиозных ценностей, определяющая роль церковных институтов).

Для России характерны мистические или «сверхсоциальные» утопии, не просто предполагающие изменение земного мира, но рассчитывающие с помощью духовно-волевого усилия изменить космический миропорядок, трансформировать законы Вселенной и освободить человека от законов материи (Н. Бердяев, Л. Шестов, П. Флоренский).

Тесно связаны с утопией получившие распространение в XX веке антиутопии и дистопии. *Антиутопия* – это образная критика утопической картины мира, критика самих принципов, на которых строится «прекрасный новый мир», пародирование наших представлений о совершенстве («Котлован» А. Платонова).

Дистопия – это образ общества, сознание которого лишено элементов утопизма, мечтаний о лучшем мире вообще, это мир без идеалов, вечное «сегодня» («1984» Дж. Оруэлла). Антиутопия и дистопия – это формы корректировки общественного сознания, ограничение, локализация утопического сознания. Утопия – форма организации сознания в кризисные периоды, средство социального моделирования, способ выявления социальных потребностей, тренировка социального воображения.

Утопия тесно связана с традицией, хотя и не тождественна ей. *Традиции* – это исторически сложившиеся и передающиеся из поколения в поколение обычаи, правила, нормы человеческой деятельности. Традиция – механизм удержания и закрепления социального опыта. Традиции способны консервировать в себе целые пласты человеческой деятельности в силу определенной «мировоззренческой обоснованности».

Существует два типа мировоззренческого обоснования традиции. Первый сводится к тому, что традиция – это внешние рамки жизни, ее каркас, фундамент социальных автоматизмов, облегчающий групповые и межиндивидуальные контакты. Второй связывает традицию с особой знаково-символической формой представленности Вечности в нашей жизни. В этом случае традиция становится особым «каналом» связи времени и Вечности, исторического и сверхисторического, обращение к ней приобретает оттенок магизма. Упование на так понимаемую традицию в определенные периоды истории – не что иное, как попытка утопического мышления найти путь к тому невозможному, запредельному состоянию общества, которое разрешит все проблемы сегодняшнего дня. Так понимаемая традиция – это предельное выражение утопии. Любая утопия, как правило, стремится к запредельному, трансцендентному данному, конкретному состоянию общества, она критикует данный строй, а не жизнь

вообще. Традиция же утопична по отношению к истории в целом. Современные утописты ищут особую социальную силу (молодежь, интеллигенция, женщины), особую область (природа), особый вид деятельности (искусство), с помощью которых человек может обрести свободу и счастье. Традиционалисты же стремятся к тихой, «консервативной революции»: сохраняя социальный порядок, следуя традициям, ничего не меняя по существу, они хотят обрести иное видение общества и человека. Если утопия видит спасение человека в чем-то внешнем, то традиция рассчитывает изменить внешнее, историю с помощью изменения «внутреннего» – человеческого отношения к миру. И традиция, и утопия базируются на тождестве внутреннего и внешнего, субъективного и объективного – основной характеристике мифа.

3. ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФИИ

В XX веке мир окончательно утрачивает качество монолитности, становится мозаичным, человеку все трудней связать себя с определенной, устойчивой системой внешних обстоятельств. Основоположник философской антропологии *Макс Шелер (1874–1928)* писал: «Наша эпоха оказалась за примерно десятитысячелетнюю историю первой, когда человек стал целиком и полностью «проблематичен», когда он больше не знает, что он такое, одновременно он также знает, что не знает этого»[1].

Человек оказывается проблемой для самого себя, когда задает себе вопрос о смысле собственного существования, границах своего бытия, об отличии от себе подобных, от всех живых существ. Лишь проблематизируя основы собственной жизни, человек действительно становится человеком. Сократовское «познай самого себя» – это не призыв к решению какой-то, пусть и непростой задачи, имеющей ответ в конце задачника, а установка на постоянное задавание этого вопроса, на удерживание его в горизонте всей своей жизни.

Проблема человека не является чисто теоретической проблемой, для размышления над которой выкраивается время на досуге; это практическая, жизненная проблема. Оказываясь в критической ситуации, человек каждый раз «выбирает» себя, решает вопрос о смысле своего существования. Как только он перестает размышлять об этом, он перестает быть человеком, превращается в вещь, застывает в определенных границах, срастается с определенной социальной ролью, навеки изгоняется из мира свободного выбора. Венцом такого «овещнения» человека становится над-

[1] *Шелер М.* Человек и история // THESIS. – 1993. – № 3. – С. 132.

пись на могильном камне, отождествляющая человека с определенной профессией, национальностью, научным званием. Вопреки мысли Г. Гейне, который писал, что под каждой плитой покоится целая вселенная, мы читаем: «Здесь покоится заслуженный врач, или воин-интернационалист, или лауреат Государственной премии...» Однако, по словам А. Камю, нельзя никого окончательно наградить даже Нобелевской премией, признав тем самым его абсолютное право на обладание гениальностью[1].

Таким образом, проблема человека как практическая проблема всегда стояла и будет стоять перед каждым из нас: в определенные моменты жизни человек проблематизирует свое существование, определяет смысл своей жизни, выбирает направление жизненного пути.

Однако, хотя выбирает всегда сам человек, существует своеобразная «техника» проблематизации человеком своего собственного существования – философия. Именно философия организует «пространство выбора» человеком самого себя, она как бы предлагает выработанные философской мыслью на протяжении столетий различные системы ценностных координат человечности. Философия окончательный выбор «образа человечности» оставляет за самим человеком. Поэтому она не может диктовать человеку, каким он должен быть. Философия не может быть сведена и к науке о сущем – к простой констатации того, каков человек «на самом деле». Философия как «техника» размышления человека о самом себе есть форма теоретического знания о возможном. Правда, философы часто поддавались соблазну дать окончательный ответ на вечные философские вопросы, начинали говорить не с позиций возможного, но с позиций должного и сущего. В этом случае философия из техники свободного выбора превращалась в форму личного смысложизненного выбора философа. Философ как носитель теоретического «чистого» разума и философ как носитель «практического» разума сливались в одно.

М. Шелер выдвинул пять «идеальных типов» философского самовосприятия человека, которые и составляют «пространство выбора» себя, предоставленное всей историей философии отдельному человеку. Шелер не связывает их просто с этапами философской мысли. Все они имеют право на существование и в наше время, все они находят отклик в душе человека и по сей день.

Первая «идея человека», по мнению Шелера, это идея религиозной веры как сущности человека (иудейско-христианский тип). Подлинная история человеческой души с этой точки зрения – это ее божественное

[1] *Камю А.* Размышления о гильотине // Иностранная литература. – М., 1989. – № 1. – С. 234.

происхождение, грехопадение и будущее спасение. Христианство с его учением о Богосыновстве приписывает человеку «метакосмическое» значение, приподнимая его над природой. Но прочная божественная основа человеческого бытия вступает в противоречие с земной формой человеческого существования. Отсюда ощущение надлома, кошмар первородного греха, отягощенность человека природным, страх перед всем земным.

Второй идеальный тип – тип homo sapiens, человека как носителя разума. Логос, сознание, дух возвышают человека над всем сущим уже у греков периода классики. Человек несет в себе божественное активное начало, которого нет в остальной природе. Это начало в человеке родственно Божественному Логосу, оно не меняется в зависимости от обстоятельств, эпохи. Эти учения, по мнению Шелера, могли быть как теистическими (рассматривающими Бога в качестве запредельной миру совершенной Личности), так и пантеистическими, растворяющими Бога в мире. Аристотель, Платон, средневековые философы, Кант, Гегель, философы Просвещения – вот вехи движения этой идеи человека. Сплетаясь с первым, христианско-иудейским образом человека, эта идея настолько овладевает массовым сознанием, что становится сама собой разумеющейся, человек к себе начинает относиться только как к рупору разума, тождественного нравственности и красоте.

Третья идея человека – это представления о человеке как о homo faber, «человеке работающем», развиваемые в рамках натурализма, позитивизма, прагматизма. Способность к мышлению не специфична для человека, считают сторонники этого представления о человеке. Между человеком и животным существуют только количественные различия. Дух – это пассивное «следствие», сопровождающее желания человека, его инстинктивные влечения. Разум выполняет лишь техническую, приспособительную функцию. Истина и ложь, добро и зло, красота и безобразие – это знаки пользы или вреда вещи, события для человека; никакого особого содержания в себе не заключают. Человек – это существо, пользующееся знаками, использующее орудия, это «мозговое существо», обладающее таким техническим, подсобным орудийным средством, как интеллект. Эта « идея человека» объединяет полностью или частично самые разные философские школы: сенсуализм Демокрита и Эпикура, позитивизм Ф. Бэкона, Д. Юма, Дж.-Ст. Милля, О. Конта, Г. Спенсера, эволюционные учения Ч. Дарвина и Ж.-Б. Ламарка. На эту идею опираются «великие психологи влечений» Т. Гоббс, Н. Макиавелли, Л. Фейербах, А. Шопенгауэр, Ф. Ницше, З. Фрейд и сам М. Шелер (по его признанию). Эту идею, как

считает М. Шелер, разделял и К. Маркс. В человеке нет стремления к самосовершенствованию; все, что кажется таковым, – это лишь бегство от удовлетворения влечения. Существует три основных системы влечений, которым соответствуют три типа человека. В основе первой системы лежит влечение к продолжению рода, в основе второй – влечение к власти, третья во главу угла ставит влечение питания. Первую систему влечений поставил в центр своей концепции З. Фрейд, вторую – Н. Макиавелли и Ф. Ницше; третья система влечений стала исходным пунктом концепции К. Маркса.

Четвертая идея человека находится в оппозиции ко всем предыдущим, поскольку они говорят о прогрессирующем homo sapiens, homo faber, или о падшем, но чающем обрести спасение «Адаме» христианства, или о существе вожделеющем, но возрастающем до духовности. Четвертая идея человека предвидит неизбежную деградацию человека и усматривает в ней его сущность. Сторонники этой «идеи человека» (А. Шопенгауэр, Ф. Ницше, Т. Лессинг, Ф. Теннис, О. Шпенглер, Э. Гартман, частично А. Бергсон и некоторые психоаналитики) резко разделяют культуру, разум, мир знаков (суррогаты жизни) и самое жизнь, чувства, влечения. Человек деградирует от «естественной» жизни, которой соответствуют символ, традиция, политеизм, магия, – к «разумной» организации жизни, которой соответствуют позитивная наука, монотеизм, государство, право. Естественное заменяется искусственным, организм – бездушным механизмом.

Пятый «идеальный тип» человека Шелер сложно назвал «постулаторным атеизмом серьезности и ответственности». Это взгляд на человека как на свободное, нравственное существо – «личность». Такое существо может возникнуть только как не запланированное заранее, то есть случайно, без помощи всемогущего существа – Бога. Именно абсурдность, «молчание» мира есть предпосылка человеческой свободы; мир не должен быть родствен, «единосущен» человеку. Свобода человека не должна ни на что опираться – ни на коллективное единство, ни на Бога, ни на «прогресс». Шелер называет сторонником этой позиции Н. Гартмана, основателя критической онтологии. В полной мере эти идеи можно отнести и к философии экзистенциализма.

В пяти идеальных типах человека, выделенных М. Шелером, воплощено стремление уловить субстанцию человечности, понимаемую либо как совокупность природных качеств, либо как разум, либо как связь с божественной первопричиной. Человек включен либо в прогрессивную линию развития, либо – в регрессивную. Хотя Шелер относит марксизм к натура-

листическим концепциям человека, все же правильнее было бы рассмотрение его как своеобразного сочетания натуралистического подхода и «пятой идеи человека», в которой осуществлен отказ от субстанционализма в подходе к человеку.

К середине XX века в общественном сознании и бытии происходят такие резкие изменения, что выделение М. Шелером пяти типов, пяти образов человека в истории культуры утрачивает значение исторического исследования. Вторая мировая война вызвала к жизни примеры абсурдного поведения с точки зрения натуралистической идеи человека – примеры героизма, самоотверженности. Интерес к смерти, к болезням духа и тела, поддерживаемый и культивируемый в массовой культуре, казалось бы, подтверждает идею человека как деградации жизни. Распространение различных вариантов «вещного» сознания (отождествления человека с миром желаемых объектов), наступление эпохи «восстания масс» – всеобщей безответственности и потребительской психологии – свидетельствует в пользу утверждения прагматического варианта идеи человека. Успехи науки и техники в изучении и конструировании человека позволяют говорить о позитивистском варианте «идеи человека». Долгое господство социалистической идеи в определенной части земного шара закрепляет в сознании человечества тот вариант «идеи человека», который представляет сочетание натурализма и мысли о безграничной мощи разума.

Столкновение в сознании человека XX века различных «идей человека» привело к актуализации проблемы человека как теоретической и практической проблемы. «Было время, – замечает современный швейцарский философ Э. Аггаци, – когда одной из наиболее серьезных задач философии считалось доказательство бытия Бога; видимо, уже трудно сомневаться в том, что в наше время важнейшей задачей философии является доказательство бытия человека»[1].

С точки зрения субстанциалистского подхода к человеку, стремящегося найти неизменную основу его существования, неизменные «человеческие качества», «сущность человека» и «природа человека» – однопорядковые понятия. Однако если вместе с выдающимися мыслителями XX века попытаться преодолеть субстанциалистское понимание человека, то различие между этими двумя понятиями станет очевидным.

Понятие *природы человека* – предельно широкое, с его помощью можно описать не только величие и силу человека, но и его слабость, ограни-

[1] *Аггаци Э.* Человек как предмет философии // Вопросы философии. – М., 1989. – № 2. – С. 34.

ченность. Природа человека – это уникальное в своей противоречивости единство материального и духовного, природного и социального. Однако с помощью этого понятия мы можем лишь увидеть трагическую противоречивость «человеческого, слишком человеческого» бытия. Доминирующее начало в человеке, перспективы человека остаются для нас скрытыми. Природа человека – это та ситуация, в которой находится каждый человек, это его «стартовые условия». Сам М. Шелер, как и другие представители философской антропологии (М. Ландманн, А. Гелен и др.), склоняется к признанию телесно-духовной природы человека. Человек не может «выпрыгнуть» за пределы своей телесной организации, «забыть» о ней. В понятии природы человека отсутствует нормативность, оно характеризует человека с точки зрения «сущего».

Человек способен осознать противоречивость своей природы, понять, что он принадлежит к конфликтующим мирам – миру свободы и миру необходимости. Человек, как писал Э. Фромм, находится и внутри, и вне природы, он «впервые является жизнью, которая осознает самое себя»[1]. Человек не чувствует себя дома ни в одном из миров, он – и зверь, и ангел, и тело, и душа. Осознание собственной конфликтности делает его одиноким и полным страха. По словам испанского философа Х. Ортеги-и-Гассета, человек – это «воплощенная проблема, сплошная и весьма рискованная авантюра»[2].

Из всех существ во Вселенной человек единственный, кто не уверен, что он такое. Человек может перестать быть человечным, но он, даже поступая жестоко, делает это по-человечески. *Человечность* – это нравственная характеристика человека, она отличается от понятия человеческого. *Человеческое* – это жизнь, данная вместе с ее осознанием. Из всех живых существ, писал русский философ Вл. Соловьев, только человек осознает, что он смертен.

Итак, *природа человека* – это противоречие, имманентное (то есть внутренне присущее) человеческому бытию. Но природа человека предполагает также осознание этого противоречия как собственного внутреннего конфликта и стремление его преодолеть. По мнению Э. Фромма, это не теоретическое стремление, это потребность преодолеть одиночество, часто – ценой отказа от одной стороны своей «природы».

Ответов на вопрос, кто я, может быть множество, но все они сводятся к двум, считает Фромм. Один ответ – «регрессивный», он предполагает

[1] *Фромм Э.* Душа человека. – М., 1992. – С. 84.

[2] *Ортега-и-Гассет Х.* Человек и люди // *Ортега-и-Гассет Х.* «Дегуманизация искусства» и другие работы. – М., 1991. – С. 242.

возврат к животной жизни, к предкам, к природе, погружение в первичную коллективность. Человек стремится стряхнуть с себя все, что мешает ему в этом стремлении, – язык, культуру, самосознание, право. Философия предлагает человеку различные варианты регрессивного ответа: это и натуралистическая «идея человека», и прагматистский ее вариант, и торжество «дионисийского человека» Ф. Ницше.

Но человек не обречен идти по этому пути. Существует и другой ответ, другой путь – «прогрессивный». Это путь собственно бытия, на котором человек обретает свою сущность. Сущность человека – это путь творчества, самопожертвования, интенсивного самосознания. В христианском мироощущении человеческая сущность – это образ Божий. Э. Фромм выражает сущность человека в понятии бытия в противоположность обладанию. Для К. Маркса сущность человека – это универсальное отношение к миру, способность быть «всем». Для Ортеги-и-Гассета сущность человека – это постоянный риск, опасность, постоянное выхождение за пределы себя, способность человека к трансцендированию, к разрушению устойчивого образа «я», это не «вещное» бытие. Вещь всегда тождественна сама себе. Человек же может стать кем угодно. «Человеку естественно хотеть быть лучше и больше, – писал Вл. Соловьев, – чем он есть в действительности, ему естественно тяготеть к идеалу сверхчеловека. Если он взаправду этого хочет, то и может, а если может, то и должен. Но не есть ли это бессмыслица – быть лучше, выше, больше своей действительности? Да, это бессмыслица для животного, так как для него действительность есть то, что его делает и им владеет; но человек, хотя тоже есть произведение уже данной, прежде него существовавшей действительности, вместе с тем может воздействовать на нее изнутри, и следовательно, эта его действительность есть так или иначе, в той или другой мере то, что он сам делает»[1].

Сущность человека – это результат его свободного выбора из двух возможностей, которые предоставлены ему его собственным существованием, его «природой». Можно ли сказать, что в каждом индивиде присутствует человеческая сущность? Думается, это некорректное выражение. Признав правомерным этот вопрос, мы будем вынуждены ответить и на другой: можно ли сказать, что в одном индивиде «больше человека», а в другом – меньше? «Сущность человека» – это понятие из мира должного, это притягательный образ сверхчеловека, это образ Божий. Даже Марксово, казалось бы, вполне приземленное определение сущности человека

[1] *Соловьев В. С.* Идея сверхчеловека // *Соловьев В. С.* Соч.: в 2 т. – М., 1989. – Т. 2. – С. 613.

как совокупности общественных отношений («Тезисы о Фейербахе»), при внимательном рассмотрении обнаруживает идеальную нормативность, недоступность для полного и окончательного воплощения. Как отдельный человек может воплотить в своей конечной жизни простоту и монолитность жизни в первобытной общине, иерархизированность взаимоотношений сословного общества, динамичность капиталистических отношений, дух сотрудничества социализма?

Из всех земных существ, заметил Вл. Соловьев, один человек способен критически оценить сам способ своего бытия, как не соответствующий тому, что должно быть. Сущность человека, соответственно, это тот «образ человеческий», который может стать ценностным ориентиром индивида, свободно совершающего свой жизненный выбор. Сущность человека – это не совокупность определенных качеств, которыми определенный индивид может завладеть навсегда.

Свобода, следовательно, свободное действие является тем мостиком, который соединяет изначальную конфликтность человеческой природы, существование человека и его сущность. *Свобода*, свободное действие – это самодетерминированность, самоопределение, способность быть и оставаться причиной самого себя. Попытка представить абсолютно свободное, ничем и никем не определяемое действие сталкивается с парадоксами. Даже если мы говорим о Творце мира, то свободно созданный в акте «творчества» из «ничего» мир превращается в «обстоятельства», в нечто внешнее, с чем надо считаться.

Когда же речь идет о человеке, то его жизнь неотделима от внешних обстоятельств. Но эти обстоятельства разнообразны, они предоставляют различные возможности действия человеку, который совершает выбор. За совершением конкретного поступка, за выбором конкретного способа действий стоит выбор, истоки которого коренятся в самой человеческой природе, – выбор ценностных ориентиров, смысла, направленности всей жизни в целом. «Мы свободны по принуждению», – писал Ортега-и-Гассет.

Таким образом, помимо первого понимания свободы как самодетерминированности существует и второе понимание свободы как способности к выбору одного из двух типов детерминации. Или человек подчиняется «голосу природы», голосу собственных страстей, желаний, голосу инстинкта самосохранения, или решается идти по пути детерминированности себя чем-то, находящимся за пределами природного и социального мира, – высшими ценностями истины, добра, красоты, по пути «сверхчеловеческого», трансцендентного.

Э. Фромм считает, что такая форма свободы – это необходимый промежуточный этап становления человека. «Наилучший» и «наихудший» из людей не стоят перед выбором, они уже выбрали: один – добро, другой – зло. Выбор существует для незрелого человека, для «среднего», для того, кто еще колеблется.

Детерминация трансцендентным, сверхчеловеческим требует постоянного самостоятельного усилия, это особый тип детерминации, устанавливаемый для себя самим человеком и не зависящий от внешних обстоятельств. Это телеологическая детерминация, подчиняющаяся цели, избранной человеком, а не закону причинности. Что же это, как не свобода в самом полном, первоначальным смысле слова, только приправленная трагизмом постоянного напоминания об ограниченности человеческой природы. Это не божественная легкость, но невыносимая тяжесть свободы, понимаемая как необходимость себя, необходимость быть человеком, «невластным богом» в условиях не мною созданных и не подчиняющихся мне обстоятельств.

Другими словами, третий смысл свободы – это необходимость для человека, который уже встал на путь следования «образу человеческому», постоянно, сознательно выбирать только добро, истину; это сознательное усилие по поддержанию в себе человеческого. Свобода принимает форму высшей ценности человеческого бытия, воплощение которой в жизнь становится основной целью человека – смыслом его жизни.

Существует еще один, четвертый смысл свободы, это свобода как авторство, свобода, как бы принявшая в себя выбор со всеми его последствиями в материальном мире и проявляющаяся тем самым как ответственность. Свободный человек – автор самого себя, он «ставит подпись» под каждым своим поступком.

На первый взгляд кажется, что есть еще один способ бытия свободы – свобода недеяния, свобода не выбирать вообще, навеки остаться с «поднятой ногой» для шага в будущее, который никогда не будет сделан. Такой «вечный Обломов» играет возможностями, он хочет быть всем, не рискуя ничем. Человек становится рабом собственного воображения. Внешний мир как абсолютная отрицательность для такого Обломова целиком определяет его поведение. Свобода оказывается утраченной прежде, чем была осознана.

Человек может пойти и по иному пути. Он постоянно выбирает, но между «частными» возможностями, он избегает выбора, который определил бы его собственную жизненную сверхзадачу. Человек в данном случае превращает свою жизнь в серию эпизодов, он не хочет проявить «ответ-

ственную свободу» следования по собственному пути, он уходит от основного выбора – выбора смысла собственной жизни. Не менее пагубно для человека и осуществление «псевдовыбора», когда какое-то жизненно важное решение человек принимает, слепо следуя традиции, общественному мнению.

Свобода, таким образом, тесно связана с осознанием противоречивости, лежащей в основе человеческой природы; с невозможностью уклониться от выбора как «жизненного» разрешения этого противоречия; с постоянными усилиями по поддержанию в себе человеческой сущности. Свобода неотделима от сущности человека. «Истинная свобода, – писал русский философ С. А. Левицкий, – есть не безответственная игра возможностями, а осуществление своих неповторимых возможностей, отягощенное ответственностью»[1].

Помимо понятий «природа человека», характеризующего человека со стороны «сущего», понятия «сущность человека», характеризующего его со стороны «должного», существует также понятие «личность», характеризующее человека с позиций возможного.

В отличие от конкретного эмпирического человека, одного из многих (*индивида*), *личность* с философской точки зрения есть степень воплощенности в отдельном человеке сущности человека. Личность – это человек, осуществивший выбор в пользу «образа человеческого», несущий в душе этот образ и пытающийся реализовать его в конкретной эмпирической ткани своего жизненного пути. Попытка эта, как считают многие философы, заранее обречена на неудачу, если человек опирается только на собственные силы, обходится без помощи Бога. В понятии «сущность человека» как идеале воплощены стремления человека к абсолютному добру, абсолютной истине, красоте, свободе, в конечном итоге – к абсолютному бытию. Личность как полное и законченное воплощение сущности человека в отдельном индивиде – нечто недостижимое. В этом смысле можно говорить только о Божественной Личности, в которой полностью совпадают сущность и существование. Полное воплощение сущности человека в его эмпирическом бытии (если бы такое было возможно), разрешило бы противоречие, лежащее в основе его жизни, ликвидировало бы противоположность духа и материи, свободы и необходимости. Однако человек в своем земном бытии обречен снова и снова, как Сизиф, вкатывать камень в гору, пытаться разрешить противоречия собственной природы, пытаться быть личностью. Наша личность, считает Х. Ортега-и-Гассет, «и есть тот персонаж, который никогда не воплощается до конца,

[1] *Левицкий С. А.* Трагедия свободы. – Франкфурт-на-Майне, 1984. – С. 202.

некая волнующая утопия, некий тайный миф, который каждый из нас хранит в самой глубине души»[1].

Помимо вышеуказанного, существует и другой, более общеупотребительный смысл, вкладываемый в понятие «личность». С этой точки зрения, личность – это отдельный человек, характеризуемый со стороны его целостности, осознанно-волевых проявлений. Первоначально слово «личность» (от лат. persona) означало маску, роль, исполнявшуюся актером в античном театре. В отличие от понятия индивида, которое определяется как обособление в рамках единства, смысловое поле понятия личности – это проявление внутреннего во внешнем. Смысл понятия личности раскрывается через понятие свободы, ответственности, поступка, самосознания и саморазвития. Действия личностного характера – фактор саморегуляции общественного организма.

Личность в философии исследуется со стороны содержательных процедур самоинтеграции – поиска смысла жизни, осмысления собственной судьбы, размышлений о жизни и смерти и способности к преднамеренным свободным поведенческим актам – поступкам. Личность в социологии исследуется в качестве продукта социальных взаимосвязей и субъекта социальной активности. В общей психологии личность – это системное качество, приобретенное индивидом в процессе деятельности (устоявшаяся система мотивов, глубинных смысловых образований, установок). В социальной психологии личность рассматривается со стороны ее взаимоотношений с социальной группой.

Важнейшая особенность личности – умение избегать отождествления себя как определенной целостности с конкретными формами своего социального поведения, умение «быть» и «казаться». Мобильность личности, умение менять стиль поведения, чутко реагировать на меняющиеся социальные требования есть важный элемент регулирования социальных взаимодействий. В рамках теории ролей (Т. Парсонс, М. Вебер, Р. Липтон в социологии, Дж. Мид, М. Кун, Ч. Кули в психологии) личность в каждой конкретной роли проявляет себя как индивид, как носитель групповых норм. С точки зрения ролевой концепции личности, исследующей человеческую способность «казаться», не существует «личности вообще». Личность – это всегда маска, явление, «роль». Однако социальная роль не означает сознательно принятое на себя актерство; социальная роль – это лишь конкретная форма проявления жизненных установок личности в определенных обстоятельствах.

[1] *Ортега-и-Гассет Х.* Человек и люди // *Ортега-и-Гассет Х.* «Дегуманизация искусства» и другие работы. – М., 1991. – С. 242.

Марксизм, фактически выступая сторонником ролевой концепции личности, расширяет групповой интерес до классового и общесоциального, что делает невозможным безболезненную смену ролей для личности, обессмысливается само понятие роли. Роль превращается в признание, миссию, срастается с личностью. Изменение социальной роли оказывается возможным только с изменением самих социальных отношений, в которых существует и действует индивид.

Ролевая концепция личности предполагает расслоение образа «я» на функционально-ролевое «я» и первичное базисное «я», незадействованное в повседневной деятельности, тщательно оберегаемое личностью от посторонних взглядов. Сторонники так называемого социодраматического подхода к человеческой деятельности (К. Берк, И. Гоффман, Х. Данкен) разделяют всю человеческую деятельность на сцену, где социальные актеры разыгрывают свои роли, и жизнь человека «за кулисами», предполагающую ощущение отгороженности своего «я» от социально-функционального поведения, «ролевое дистанцирование».

Это скрытое, базисное «я» претендует на уникальность и одновременно не хочет воплощаться в обычных рутинных действиях. Это «я», которое не желает проявляться во внешнем, тщательно оберегает свою недоступность, может выразиться только в одной форме – в форме обладания. Обладание – крайне сложная и противоречивая форма осознания личностью себя. Чувство обладания своим «я» предполагает, что «я» не включает в себя идеалы, ценности, нормы: я лишь «владею» ими, соглашаюсь принять в качестве неопределенной возможности. Я не делаю добро основным ориентиром своей жизни, но я положительно оцениваю его, бережно храню в душе, надеясь воплотить его в жизнь «когда-нибудь потом». Главное для такого базисного «я» – не инвестировать себя, не затрачиваться, не воплощаться. Обладание собственным «я» – это отсроченное право на авторство. «Я» на самом деле оказывается фикцией, «темным местом», «слепым пятном», не целостностью, а хаосом желаний, норм, ценностей, идей; это бесконечность невоплощенного. Реально личность не выходит за рамки выполнения групповых норм, но чувство обладания собственным «я» позволяет дистанцироваться от роли, сохранить способность к творческой активности.

В ситуации выхода из рамок роли актуализируются другие качества личности – потребность в самоактуализации, рефлексивно-интегрирующие способности, самопроективность личности. Личность в данном случае проявляет себя не как *индивид* – носитель общих норм, ценностей, но как *индивидуальность*. Понятие индивидуальности отлично от понятия лично-

сти. Если личность – это попытка воплотить внутреннее во внешнем, то результат этой попытки всегда индивидуален, неповторим. Однако неповторимость, уникальность, единичность может быть чисто внешней, никак не связанной с усилиями человека по духовному совершенствованию. Так, индивидуальной, неповторимой, можно назвать походку, интонацию голоса. Вместе с тем индивидуальность может осознаваться в качестве ценности, в связи с чем человек предпринимает специальные меры по поддержанию и даже культивированию собственной индивидуальности. В этом случае индивидуальность приобретает условно-символический характер, она может стать знаком личности, указывать на способность противостоять другому человеку, общественному мнению, обществу в целом. Такое понимание индивидуальности базируется на особом типе мировоззрения – индивидуализме.

В психологической теории самоактуализации (А. Маслоу, Г. Олпорт, К. Роджерс) сущность личности интерпретируется как непрерывное стремление к самовыражению. Личность нарушает устойчивость социальных отношений, разрывает коммуникационные сети, устанавливает новые правила коммуникации.

В философии (персонализм, экзистенциализм, философская антропология) личность рассматривается как процесс самопроектирования, самоинтеграции, саморефлексии, протекающий в рамках общения «я» с «другим». Общение, понимаемое как субъект-субъектное отношение, включает переживание, понимание и трансцендирование (соотношение личности с абсолютными ценностями и их носителем – абсолютной Личностью). В философии марксизма присутствуют элементы понимания личности как самопроективного процесса, однако само развитие личности неотделимо от реального изменения социальных отношений и обязательно воплощается в нормативном социальном поведении.

Устойчивость общества и его способность к саморазвитию во многом определяется балансом рассмотренных выше двух форм личностной активности. В зависимости от соотношения настроенности личности на социально-ролевые проявления или на экзистенциальную активность, основанную на самопроективности, немецкий философ, психолог, педагог *Э. Шпрангер (1882–1963)* выделил следующие типы личности: теоретический тип личности, экономический (прагматический), эстетический, социальный, политический, религиозный[1].

[1] *Шпрангер Э.* Основные идеальные типы индивидуальности // Психология личности. Тексты. – М., 1982.

Политический тип личности воплощает стремление к господству, к распределению социальных ролей, осуществляемому через прямое навязывание своего нормативного поля общения.

Эстетический тип тяготеет к неролевой деятельности. Общение для него – средство самовыражения. Однако индивидуализм эстетической личности может порой привести к закреплению собственного мироощущения в знаково-ролевой форме.

Социальный тип личности неотделим от установки, согласно которой общение есть форма самоотдачи, растворения себя в другом. Любовь – основная форма жизни социальной личности. Этот тип личности не признает нормативных рамок собственной активности, однако в зависимости от объекта любви (отдельный человек, семья, группа, человечество) он может быть склонен либо к анархическому поведению, либо к патриархально-ролевому, поскольку вживание в объект любви для социальной личности означает безусловное принятие всех форм его жизнедеятельности.

Основной для *экономического типа* личности является прагматическая ориентация, поэтому ролевое поведение оказывается для экономической личности необходимым условием достижения пользы.

Для *религиозного типа* личности главное – общение с Абсолютом, в котором сливаются два типа личностной активности, два типа общения, роль превращается в призвание.

Теоретический тип личности воплощает всепоглощающую страсть к познанию, ему несвойственна условно-ролевая деятельность. Однако теоретической личности чужды вживание, трансцендирование, характерные для экзистенциальной формы личностной активности. Теоретическая личность может лишь превратить оба эти способа жизни в объект исследования.

Учебные и справочные материалы

Алексеев П. В. Социальная философия: Учебное пособие. – М., 2003.

Алексеев П. В., Панин А. В. Философия: учебник для вузов. – М., 1996.

Краткий философский словарь / под ред. *Алексеева А. П.* – М., 2014.

Новая философская энциклопедия: в 4 т. – М., 2000–2001.

Философия в вопросах и ответах / под ред. *Алексеева А. П., Яковлевой Л. Е.* – М., 2005.

Философия: учебник / *Аполлонов А. В.* и др. – М., 2014.

Философия / под. ред. *Зотова А. Ф., Миронова В. В., Разина А. В.* – М., 2008.

Философия: учеб. пособие для высш. учеб. завед. / отв. ред. *В. П. Кохановский*. – Ростов н/Д., 2003.

Философия: энциклопедический словарь / под ред. *А. А. Ивина*. – М., 2004.

Философский словарь / *Кириленко Г. Г., Шевцов Е. В.* – М., 2009.

Литература

Аггаци Э. Человек как предмет философии // Вопросы философии. – М., 1989. – № 2.

Барулин В. С. Основы социально-философской антропологии. – М., 2002.

Бердяев Н. А. Смысл истории. – М., 1990.

Бибихин В. В. Узнай себя. – СПб, 1988.

Вебер М. Избранные произведения. – М., 1990.

Камю А. Размышления о гильотине // Иностранная литература. – М., 1989. – № 1.

Кассирер Э. Лекции по философии и культуре // Культурология. XX век. Антология. М., 1995.

Кириленко Г. Г. Проблема человека в марксистской философии. – М., 1991.

Мамардашвили М. К. Сознание и цивилизация. – М., 2013.

Манхейм К. Идеология и утопия // *Манхейм К.* Диагноз нашего времени. – М., 1994.

Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. – М., 2011.

Новая технократическая волна на Западе. – М., 1986.

Ортега-и-Гассет Х. Человек и люди // *Ортега-и-Гассет Х.* «Дегуманизация искусства» и другие работы. – М., 1991.

Парсонс Т. Система современных обществ. – М., 1998.

Печчеи А. Человеческие качества. – М., 1985.

Проблема человека в западной философии. – М., 1988.

Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре // Культурология. XX век. Антология. – М., 1995.

Сорокин П. А. Социальная и культурная динамика. – М., 2017.

Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество. – М., 1992.

Тейяр де Шарден П. Феномен человека. – М., 2002.

Тойнби А. Дж. Постижение истории. – М., 1991.

Франк С. Духовные основы общества. – М., 1992.

Фромм Э. Душа человека. – М., 1992.

Фукуяма Ф. Конец истории // Вопросы философии. – М., 1990. – № 3.

Шелер М. Человек и история // THESIS. – 1993. – № 3.

Шпенглер О. Закат Европы: в 2 т. – М., 2003.

Шпрангер Э. Основные идеальные типы индивидуальности // Психология личности. Тексты. – М., 1982.

Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1991.

Вопросы для повторения

1. Что означают понятия «социальное» и «социетальное»?
2. Почему философская теория общества одновременно является и общесоциологической теорией?
3. Какие вы знаете концепции социальной структуры?
4. Чем отличается понятие «класс» от понятия «страта»?
5. Какое место занимает конфликт в социально-философской теории марксизма?
6. В чем особенности понимания роли конфликтов в обществе в современных социальных теориях?
7. Что такое «исторический субстанциализм»?
8. Какие формы «прогрессизма» вы можете назвать?
9. В чем особенности марксистской трактовки единства исторического процесса?
10. Что такое исторический релятивизм?
11. Почему Н. Бердяев назвал пребывание человека в потоке времени «кошмаром истории»?
12. Какие этапы эволюции общества выделял О. Шпенглер?
13. Чем образ истории А. Тойнби отличается от модели Шпенглера?
14. Что такое «осевая эпоха»?
15. Каков критерий исторического развития в концепции М. Маклуэна?
16. В чем заключается философский смысл понятия «конец истории»?
17. Что такое технологический детерминизм?
18. Каковы характеристики доиндустриального, индустриального, постиндустриального обществ?
19. Назовите особенности информационного общества.
20. В чем суть концепции сетевых структур М. Кастельса?
21. Что связывает теорию информационного общества и постмодернизм?
22. Каковы основные принципы географического детерминизма?
23. В чем суть трудовой гипотезы происхождения человека и общества?
24. В чем причины этногенеза по мнению Л. Гумилева?
25. Опишите этапы антропосоциогенеза с точки зрения представителя неотомизма П. Тейяр де Шардена.

26. Назовите основные этапы взаимодействия общества и природы; попытайтесь выявить формы их осознания.
27. Что такое «ноосфера»?
28. Каковы основные характеристики глобальных проблем современности? Перечислите известные вам глобальные проблемы.
29. Каковы особенности нового экологического сознания?
30. Каковы основные черты утопического сознания?
31. Почему человек является проблемой для самого себя?
32. Какие формы субстанциализма в понимании человека вы знаете?
33. Как соотносятся понятия «природа человека» и «сущность человека»?
34. Как связаны понятия «индивидуальность» и «индивидуализм»?
35. Что такое жизненный мир личности, и каковы его основные типы?

VIII КУЛЬТУРА И КОММУНИКАЦИЯ

1. ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

1.1. Представления о культуре в истории философской мысли

Культура (от лат. cultura – возделывание, воспитание, образование, почитание) – совокупность внебиологических средств и механизмов человеческой деятельности, необходимых для адаптации к природной среде и регуляции общественной жизни. Культуре присущи качество системности, наличие общих смыслообразующих принципов, осознанность культурных образцов, знаково-символическая форма их функционирования.

Указанные особенности культуры, при всем различии подходов к ней, позволяют рассматривать культуру как универсальную форму человеческих коммуникаций: культура является механизмом преемственности различных этапов развития общества и индивида, формой взаимосвязи различных элементов социума. Вне культурной сферы невозможны межличностное общение, становление и развитие личности.

Первоначально слово «культура» означало процесс возделывания земли, выращивание. К XVIII веку смысл понятия изменился, расширился. Под культурой стали понимать процессы совершенствования человечества в целом, очищение нравов, развитие общества в соответствии с потребностями «естественной» природы человека. В России слово «культура» встречается в словарях с 1845 года. Согласно словарю В. Даля, культура означает обработку, уход, возделывание, образование умственное и нравственное. И. Г. Гердер обращает внимание на внутреннюю целостность культуры, наличие различных типов культур. Его идеи положили начало сравнительно-историческому изучению культур, конкретному анализу традиций, обычаев, нравов. В немецкой классической философии (И. Кант, Г. В. Ф. Гегель) сфера культуры лежит за пределами социального в узком смысле, сферы межличностных связей; это область свободы человеческого духа, подчиняющаяся единым внутренним законам развития.

Уже в XVIII веке формируется критический подход к культуре, противопоставление культуры чистоте нравов «естественного» человека (Ж.-Ж. Руссо), которое затем перерастает в противопоставление культуры и жизни. Культура начинает рассматриваться как притворство (А. Шопенгауэр), как средство подавления творческих витальных инстинктов человека. (Ф. Ницше). Возникают идеи культурной самобытности (Н. Данилевский, О. Шпенглер), авторы которых отрицают единый исторический процесс культурной преемственности. В XX веке в рамках фрейдизма и неофрейдизма склады-

вается представление о репрессивности культуры по отношению к человеку (Г. Маркузе).

С конца XIX века культура стала объектом внимания социологов, антропологов, этнографов, что дало толчок к разработке новых культуроведческих проблем (Э. Тейлор, А. Кребер, В. Малиновский, А. Редклифф-Браун и др.). От понимания культуры как совокупности традиций, обычаев того или иного народа исследователи переходят к пониманию культуры как системы образцов, парадигм деятельности, скрытых в жизни этноса. Возникает проблема выявления этих скрытых мировоззренческих констант, структурирующих социальное целое и являющихся основой определения причастности людей к определенному типу культуры. Возникает также проблема осознания этих констант внутри культурного целого, а также проблема проникновения в дух определенной культуры с помощью научного инструмента. Особое внимание в культурной антропологии уделяется коммуникативному аспекту культуры (Э. Сепир, К. Леви-Стросс), способам передачи культурного наследия и внутрикультурным контактам. В концепции коммуникативной природы культуры основным предметом изучения является язык.

З. Фрейд положил начало тому направлению в культурологии, которое связано с изучением взаимоотношений личности и культуры, в концепциях фрейдизма и неофрейдизма (К. Хорни, Х. Салливен, Ж. Лакан) культура рассматривается как продукт сублимации бессознательных психических процессов, закрепленных в знаковой форме. Коммуникативная природа культуры проявляется в усвоении личностью посредством знаковых образований общезначимых культурных образцов, трансформирующихся в индивидуальные поведенческие навыки.

Э. Кассирер рассматривает культуру как совокупность символических форм, представляющих высшие человеческие ценности, не сводимые друг к другу (миф, язык, история, религия, искусство, наука). Поиск культурных инвариантов, в основе которых лежат национальные архетипы, восходит к идеям К. Юнга, положившим начало психологии культуры (Р. Бенедикт, М. Херсковиц).

Феноменологический подход к культуре, напротив, предполагает общее содержание всех национальных культур, определяемое универсальными структурами человеческого сознания (Э. Гуссерль). Философия культуры экзистенциализма (К. Ясперс) предполагает, что в «осевом времени», осевой изначальности можно раскрыть культурные шифры последующих эпох.

1.2. Культура как противоречивая целостность

Понятие культуры – важный инструмент исследования целостности общества, механизма функционирования социальных отношений, взаимоотношений общества и природы. Понятие культуры является фундаментальным и для разработки философии человека, понимания его смысложизненных ориентаций, возможностей нравственного выбора, границ свободы. Вне культуры человек предстает либо как неясный хаос чувств, неоформленных витальных потребностей, либо как пассивный отпечаток, сколок социальных отношений, лишенный индивидуальности, неспособный к самостоятельному поступку, к рефлексивной деятельности. По словам одного из героев произведения А. Грина «Бегущая по волнам», человек хочет «остаться собой и быть всем». Вне мира культуры, мира человеческих возможностей, представленных через систему «артефактов», человек не может реализовать свое стремление.

Для того чтобы понять, какое место занимает культура в процессе человеческого самоосуществления, следует из множества аспектов культуры выделить ценностный (аксиологический) ее аспект, знаково-символический и деятельностный.

Культура – это система идеальных образцов, ценностей. Под *ценностью* подразумевается не каждая вещь, предмет, явление, обладающие для человека определенной значимостью, но некая «вещь», имеющая для человека абсолютную смысложизненную значимость (например, счастье, свобода, добро, бессмертие), недостижимую в полной мере в реальной жизни и поэтому представленную в мире культуры в символической форме.

Знаково-символический аспект культуры помогает понять ее как коммуникационную систему, позволяет связать этапы человеческой истории, найти форму контактов человека и общества, человека с человеком, человека с самим собой.

Деятельностный аспект предполагает функционирование культурных образцов в качестве аспектов и форм человеческой деятельности. Тем самым то, к чему стремится человек, то, чем он хочет быть, уже есть в культуре, хотя представлено в виде символических форм, в подобиях и символах. Культура – это мир собственных человеческих возможностей, но объективированный, представленный через систему артефактов. С помощью культуры хаотичная повседневность становится чем-то гармоничным и целостным; культура это в известном смысле орган «производства» человеческой жизни.

Культура как человеческая деятельность включает момент *рефлексивности,* осознания в той или иной форме культурных образцов. Она «дана»

вместе с ее осознанием. Рефлексия культуры осуществляется в противоречивых формах: культура противопоставляется жизни, нормативность культуры – нигилистическому к ней отношению, слово – делу. Противоречивость культурной рефлексии отражает реальную противоречивость культуры.

Первая культурная оппозиция – оппозиция нормативно-стабилизационного и творческого, смыслосозидающего аспектов культуры. Культура предполагает стереотипность действий, что обеспечивает устойчивость общества, социализацию индивида. Возможность социального предвидения, прогнозирования также основывается на эталонности культуры. Стабилизационный аспект культуры выходит на первый план в спокойные, «нормальные» периоды истории. Средством коммуникации в рамках этого аспекта культуры оказываются традиции, обычаи, нормы, естественный язык и т.п.

В революционные, «экстраординарные» периоды истории, на первый план выходит другой аспект культуры – творческий, разрушение старых образцов и созидание новых. Распадающуюся «связь времен» соединить крайне трудно: надо совершить подвиг, попасть на костер, умереть, жить в бочке, чтобы ввести в жизнь новую норму, новые языковые стереотипы. В рамках смыслосозидающего аспекта культуры коммуникативный ее механизм воплощает культурный герой – святой, юродивый, своим неординарным поведением разрушающий старый стереотип и вводящий новую форму; философ, который, подобно Диогену, чрезмерностью своих поступков научает соблюдать меру; поэт, создающий новый литературный язык; царь, «прорубающий окно в Европу».

Вторая культурная оппозиция касается различных способов трансляции культуры, культурной коммуникации. Передача определенной информации в культуре может осуществляться непосредственно, с помощью прямых предписаний, формул, рецептов (это «инструментальный» аспект культуры), и косвенно, посредством предписаний определенных действий, непосредственно означающих иное (это социально-символический аспект культуры). Например, социальные дистанции между различными социальными группами могут устанавливаться как непосредственно («табу») так и путем присвоения определенного «стиля» жизни, рассчитанного на интерпретацию, расшифровку его вторичного, скрытого значения. Механизм моды также является характерным примером социального символизма. Гипертрофия символического аспекта культуры ведет к утрате творческих импульсов в обществе, личности же это грозит потерей индивидуальности. Гипертрофия инструментального аспекта,

«серьезность» ведет к утере чувства реальности, непониманию значимости своей деятельности.

Наконец, *третья оппозиция* очерчивает коллизии в сфере культурной рефлексии. Часто культурное значение одного и того же события с точки зрения индивида и с точки зрения государства оценивается по-разному. Фигуры идеолога, обывателя и интеллигента персонифицируют различные способы разрешения этой оппозиции.

1.3. Оппозиция «мужское – женское» в культуре

Всю человеческую культуру со времен древности и до наших дней пронизывает оппозиция мужского и женского начал. Противопоставление мужского и женского одновременно является и реальным социокультурным феноменом, и составной частью философских, социологических, исторических, психологических, лингвистических исследований.

Со времен Античности оппозиция мужского – женского рассматривалась под углом зрения равноправия (неравноправия) полов и специфических функций, которые мужчина и женщина выполняют сообразно своим физиологическим и психологическим особенностям. Много позже эта оппозиция стала осмысливаться по-иному. Предметом исследования стали уже не различия психофизиологических особенностей индивидов, но наличие различных типов социальных структур, типов мышления, языковых структур, существующих в культуре независимо от половой принадлежности их носителей.

Издавна, начиная с Античности, преобладала ассиметрия в решении вопроса о соотношении мужского и женского. Платон в диалоге «Тимей» писал, что души трусливых и бесчестных мужчин после смерти последних переселяются в женские тела, что являлось своеобразным наказанием. Вместе с тем, в идеальном государстве возможно равноправие мужчин и женщин. Эта мысль вытекала из платоновской характеристики идеального государства, в котором отсутствие частной собственности, семьи, система общественного воспитания создают условия для активного участия женщин в делах общества. «Одинаковые природные свойства встречаются у живых существ того и другого пола, и по своей природе как женщина так и мужчина могут принимать участие во всех делах»[1].

Аристотель рассматривал женственность как «природный недостаток», а основное предназначение женщины видел в вынашивании потомства. Исходя из своего понимания соотношения материи и формы, Ари-

[1] *Платон*. Собр. соч.: в 4 т. – М., 1994. –Т. 3. – С. 229–230.

стотель считал, что форму ребенку дает только мужчина, а женщина лишь обеспечивает его «материей» – телом. Добродетели, присущие мужчине и женщине, различны: молчание, например, это женская, но не мужская добродетель. Различны и социальные роли мужчины и женщины: «первый по своей природе выше, вторая ниже, и вот первый властвует, вторая находится в подчинении»[1].

Отношение к женщине в средневековой христианской традиции противоречиво. С одной стороны, мужчина и женщина совместно выражают Образ Божий в человеке. Женщина – Божия Матерь – олицетворяет непорочность, милосердие, смирение. С другой стороны, женщина – Ева, которая явилась источником соблазнов, греховности, непостоянства, которая была «вратами ада». Женщина – «неудавшийся мужчина».

Особое отношение к дихотомии мужского и женского начал можно обнаружить в *гностицизме,* религиозно-мистической доктрине, вобравшей в себя как элементы христианства, так и язычества. Важными принципами гностицизма являлись презрение к материальному миру и необходимость его уничтожения, признание андрогинности Бога, который включал в себя как возможность женственности, так и мужественности. Залог бессмертия – слияние мужского и женского начал, которое должно носить духовный характер. Такое своеобразное «космическое равноправие» осуществляется ценой разрушения земного материального мира.

Манихейство (дуалистическая доктрина персидского пророка Мани, жившего в III в. н. э.) раскалывает мир на два противоположных начала, дух и материю, свет и тьму. Женщина, Ева есть орудие тьмы. Каждое рождение ребенка представляет собой отделение от света одной частицы, следовательно, ослабление сил света. Земная любовь и деторождение для манихейства есть основная причина смертности человеческого рода.

Особое место женскому началу в мире отводилось в алхимической традиции, существование которой можно обнаружить не только в Средние века, но и в более поздние периоды. Алхимическая традиция выходила за рамки христианства, являясь проявлением гилозоизма, гностической традиции. Возвращаясь к единому мировому началу, одушевленной праматерии, алхимик затем переходит на новую стадию, на которой преобладает женственный элемент, и затем происходит окончательная трансформация – синтез мужского и женского начал, «химический брак». Овладев душой мира во всей ее полноте, алхимик обретал бессмертие и власть над предметным миром.

В борьбе с языческой ересью инквизиция «заразилась» манихейскими представлениями о нечистоте женщин. Известный трактат инквизито-

[1] *Аристотель.* Соч.: в 4 т. – М., 1983. – Т. 4. – С. 383.

ров Я. Шпренгера и Г. Инсисториса «Молот ведьм», написанный в XV веке, направлен в основном против женщин безвольных, склонных к колдовству и плотским удовольствиям: «…женщина скверна по своей природе, так как она скорее сомневается и скорее отрицает веру, а это образует основу для занятий чародейством»[1].

В утопических проектах Т. Мора и Т. Кампанеллы женщины получают равные права с мужчинами. В своей «Утопии», написанной в первой половине XVI в., Т. Мор признает за женщинами даже право быть священнослужителями, служить в армии вместе со своими мужьями. Женщины наравне с мужчинами трудятся, занимаются государственными делами, науками и искусствами. Брак в государстве Утопии существует. В основе его лежит не любовь, а «сходство характеров». В «городе Солнца» Т. Кампанеллы семья отсутствует. Женщины могут служить в армии, они получают одинаковое мужчинами образование, одинаково одеваются. Государство определяет, какие мужчины и женщины наилучшим образом подходят друг другу в деле получения совершенного потомства.

Концепция Ж.-Ж.Руссо – еще один шаг по пути признания подлинного места женщины в обществе. В политической жизни у женщин и мужчин не должно быть равных прав, считает Руссо. Женщины, как и дети, как и слуги, недостаточно независимы и образованны, чтобы принимать правильные политические решения. Вместе с тем, он высказал в своем романе «Эмиль, или О воспитании» ряд совершенно новых идей. Женщина имеет право на самостоятельный выбор спутника жизни по любви, на образование. Но психологические особенности мужчины и женщины, их «добродетели» различны. Мужчина более независим в своих суждениях, в отличие от женщины, он не должен притворяться, приспосабливаться к позиции другого человека. Но все же «женщина равна мужчине; она обладает теми же органами, теми же потребностями, теми же способностями»[2]. В известной степени Руссо заложил основы теории феминизма.

Утопист *Ш. Фурье (1772–1837)* пошел еще дальше: он считал дело расширения прав женщины в обществе главным источником социального прогресса. В далеком прошлом женщина была порабощена полностью, в настоящее время утвердился парный брак и признание прав супруги, в будущем счастливом обществе будет осуществлено равенство полов и свобода любви. В новом обществе, где в результате постепенного просвещения будет реализована идея социальной гармонии, человеческие желания, страсти будут удовлетворены, а не запрещены. Достижение каждым человеком

[1] *Шпренгер Я., Инсисторис Г.* Молот ведьм. – Саранск, 1991. – С. 124.
[2] *Руссо Ж.-Ж.* Избр. соч.: в 3 т. – М., 1961. – Т. 1. – С. 546.

счастья приведет к созданию гармоничного и счастливого общества. Все заботы по воспитанию детей берет на себя общество, женщины получают возможности для саморазвития и удовлетворения всех своих потребностей наравне с мужчинами. Малейшая дискриминация в новом обществе должна быть исключена, Фурье даже предлагал провести реформу языка: «мужскому» наименованию профессии должно соответствовать ее «женское» называние. Например, если в армии есть офицеры, то должны быть и «офицерки».

В XIX веке идеи равноправия мужчин и женщин получили дальнейшее развитие. *Дж. Ст. Милль (1806–1873)* выдвинул идею закрепления в правовых документах равенства мужчин и женщин. Подчиненное положение женщины в обществе отнюдь не вытекает из ее «естественной природы». Женщины не есть просто группа, объединяющая индивидов по их психофизиологическим особенностям. Женщина – член социальной группы, которая должна осознать свои особые интересы. Идеи Милля непосредственно повлияли на возникновение *суфражизма (*от англ. suffrage – «голосование») – движения за равные права женщин и мужчин. Путь женщины к участию в общественной жизни труден, считал Милль. Только незамужние женщины и вдовы могут наравне с мужчинами участвовать в политической и трудовой деятельности.

С середины XIX в. начинает развиваться движение *феминизма* (от лат. femina – женщина). Феминизм – это движение против дискриминации женщин. Половая дискриминация («сексизм») может проявляться в экономической, политической, социальной и духовных сферах жизни. Суфражизм – «первая волна» феминизма, представители этого движения, прежде всего, боролись за право участвовать в политическом голосовании. Уже в конце XVIII в. во Франции Олимпия де Гуж, автор «Декларации прав женщины и гражданки» во всеуслышание заявила: «Если женщина имеет право взойти на эшафот, то она должна иметь право взойти и на трибуну».

Дискриминационные идеи относительно интеллектуальных способностей женщин, их способности самостоятельно осуществлять нравственный выбор продолжали существовать в истории философской мысли, несмотря на усиливающееся движение против разных форм женской дискриминации. Так, немецкий философ А. *Шопенгауэр* писал о необходимости ограничения прав женщин в обществе, считал опасным их растущее влияние. Женщины целиком погружены в эмоционально-чувственную стихию и не способны воспринимать отвлеченные идеи. Женщины сострадательны, участливы, но не способны проявлять беспристрастность. Они не могут воспринять саму идею справедливости, поэтому не могут быть судьями. «Коренным недостат-

ком женского характера является несправедливость». Со свойственным ему пессимистическим взглядом на самые возвышенные человеческие чувства, Шопенгауэр видел и в любви мужчины и женщины лишь прекрасную иллюзию, с помощью которой индивид оказывается «обманутым родом»; единственная тайная цель любовных чувств – продолжение рода. Крайне резкие высказывания о женщине можно найти у Ф. Ницше.

В своей работе «Пол и характер» преждевременно ушедший из жизни *О. Вейнингер (1880–1903)* выделяет два типа сознания – мужской и женский. В Мужском восприятии мира события происходят по отдельности, одно за другим. Мужчина мыслит с помощью понятий и обладает памятью, может воспроизвести последовательность прошлых событий. Женщина воспринимает мир слитно, не улавливает последовательность событий: она не обладает понятийным мышлением и памятью. Без воспоминания невозможно такое моральное переживание как раскаяние. Следовательно, заключает Вейнингер, женщина аморальна. Истинная женщина лишена логического мышления, памяти и морали, у нее нет представления о собственном «я»[1].

В русской философии, публицистике, художественной литературе, как и на Западе, активно обсуждались вопросы, связанные с проблематикой соотношения мужского и женского начал в стране, в истории, в мире. В российской интеллектуальной жизни нашлось место и для консервативного (славянофилы), и для либерально-политического, и для утопически-социалистического подходов к проблеме. Для русской мысли характерна уникальная религиозно-философская традиция разработки проблемы мужского и женского.

Особенно рельефно утопически-социалистический подход к проблеме был выражен в романе *Н. Г. Чернышевского (1828–1889)* «Что делать?». Чернышевский полагал, что различия полов не являются непреодолимыми и зависят лишь от предрассудков, прочно укоренившихся в обществе. Исходя из принципа «разумного эгоизма», Чернышевский считал главной ценностью для человека свободу самовыражения. Но полного счастья нет без полной независимости. Первым делом женщине нужно достичь экономической независимости от мужчины. Союз мужчины и женщины должен быть абсолютно свободным и равноправным, в их отношениях не должно быть места чувству ревности. Опираясь на идеи Ш. Фурье, Чернышевский также считал основным критерием социального и духовного прогресса установление равноправных отношений между мужчиной и женщиной и осознание женщиной ее человеческого достоинства.

[1] См.: *Вейнингер О.* Пол и характер. – М., 1991.

В религиозно-философских воззрениях русских мыслителей, деятелей культуры конца XIX – начала XX вв. проблема взаимоотношений мужского и женского вышла за рамки социальной, политической, нравственной проблемы. Единение мужского и женского в любви есть средство преодоления отчуждения человека от Всеединства Бога, природы и других людей. Любовь – путь к восстановлению в человеке образа Божия. Только с помощью любви, но не любви плотской, уравнивающей его животным, а любви духовной может быть достигнута «полнота жизни». Полнота жизни как единение мужского и женского чувственного и разумного, материи и духа есть путь к вечной жизни. «Человеку естественно хотеть быть лучше и больше, чем он есть в действительности, ему *естественно* тяготеть к идеалу сверхчеловека. Если он *взаправду* этого хочет, то и может, а если может, то и должен. …это бессмыслица для животного, так как для него действительность есть то, что его делает и им владеет; но человек, хотя *тоже* есть произведение уже данной, прежде него существовавшей действительности, *вместе с тем* может воздействовать на нее изнутри, и следовательно, эта его действительность есть так или иначе, в той или другой мере то, что *он сам делает*»[1]. Мужское и женское, «вечная женственность», «софийность» не есть просто мыслеобразы философии пола Соловьева. Это центральные понятия его философии Всеединства. София – вечная женственность – есть обращенность Бога к миру, она соединяет Бога с миром. Г. П. Федотов писал, что софийной надо «называть всякую форму христианской религиозности, которая связывает неразрывно божественный и природный мир»[2].

Н. А. Бердяев (1874–1948) также полагал, что для высвобождения творческого начала в человеке необходимо преодоление дурной бесконечности рождений и смертей, сближающей человека с животным. Ни сведение роли женщины в обществе к функции продолжения рода (точка зрения традиционалистов), ни превращение ее в копию мужчины (как делало движение суфражизма) не дают возможности увидеть подлинное место женщины в творческом процессе. Бердяев высказал идею необходимости «преодоления пола». Разделение человека на два пола, мужской и женский, есть разрушение первичной цельности человека как единства души и тела, мужского и женского, разума, воли и чувства. Мифический образ *андрогина*, существа, соединяющего в себе мужское и женское начала, для Бердяева был идеалом человека. Новый человек восстановит в себе «андрогинический

[1] *Соловьев В. С.* Идея сверхчеловека // *Соловьев В. С.* Соч.: в 2 т. – М., 1989. – Т. II. – С. 613.

[2] См.: *Федотов Г. П.* Стихи духовные. – М., 1991. – С. 65.

образ и подобие Божье, искаженное распадом на мужское и женское в человеческом роде. Тайна о человеке связана с тайной об андрогине»[1].

В. В. Розанов(1856–1919), «русский Ницше», расходится с Соловьевым и Бердяевым во взглядах на смысл союза мужчины и женщины. Он певец плоти, ему претит аскетизм христианства, апология безбрачия, неприязненное отношение к физической стороне любви, к деторождению. Семья, по его мнению, это «дом Божий», а союз мужчины и женщины есть религиозное таинство. Розанов отдает предпочтения языческому культу плоти, называя христианство «религией смерти». Пол, семья, деторождение есть источники творческого вдохновения, духовного здоровья и исторической мощи народа. Именно физически-бытовая сторона жизни, процесс ее воспроизводства (у самого Розанова было пять детей) побеждает смерть, а не скопческая позиция сторонников чисто духовного смысла брака. В конце жизни Розанов все же стремится не к отмене христианского отношения к союзу мужчины и женщины, но к созданию новой, более свободной христианской морали, он стоит на позициях «христианского имморализма».

Идеи, которые высказывал *Л. Н. Толстой(1828–1910)* и в художественных произведениях, и в публицистике, тесно переплетались с его собственной жизнью. Субъективность, односторонность взглядов Толстого на взаимоотношения полов, на природу женщины есть отражение его внутренней борьбы. Лев Толстой «обречен» быть «зеркалом»: не только зеркалом первой русской революции, но и отражением той борьбы, которая происходила в России вокруг «женского вопроса». Особенно типичным для понимания взглядов писателя является его произведение «Крейцерова соната». Страсти мешают установлению вселенской гармонии. Воздержание в браке – необходимое условие нравственного совершенствования. «Из страстей самая сильная, и злая, и упорная – половая, плотская любовь, и потому если уничтожатся страсти, то люди соединятся воедино, цель человечества будет достигнута». Эмансипация женщины заключается не в достижении равных прав с мужчиной, а в эмансипации от половой жизни. Женщина поработила мужчину с помощью плотской любви, а заодно и все общество. В исполнении Льва Николаевича идея русских философов предстала без облагораживающих ее коннотаций. Много десятилетий спустя она вернулась в бессмертном афоризме: «В СССР секса нет».

Многие идеи русских философов явились своеобразным предвосхищением тех теоретических и практических коллизий, которые завладели европейским обществом в XX веке.

[1] *Бердяев Н. А.* Смысл творчества // Философия любви: в 2 ч. – М., 1990. – Ч. 2. – С. 429.

Как уже говорилось, первый этап феминистского движения – это *либеральный феминизм.* В 1848 году был принят первый программный документ американских феминисток – «Декларация чувств». После получения женщинами избирательных прав движение утратило массовость. Только в 50-х, 60-х годах начался новый подъем либерального феминистского движения.

Либеральное феминистское движение выступало за изменение самой системы традиционного разделения труда между полами. Оно основано на идее создания «андрогинного общества», на размывании граней между мужской и женской трудовыми сферами, на взаимном проникновении мужчин и женщин в те сферы деятельности, которые традиционно были закреплены за мужским полом. Основное поле деятельности представительниц либерального феминизма – семья и работа. Увеличение числа детских учреждений, установление обязательного процента женщин, работающих в каждом учреждении, равная оплата за равный труд – вот конкретные задачи, решения которых добивались феминистки.

Другое направление феминизма – радикальное, революционное. Студенческие выступления 60-х годов, движение «новых левых» инициировали подъем феминистского движения, переход его в новое качество. По словам Г. Маркузе женщина – одна из самых перспективных революционных сил современности. Радикальные феминистки стремились оправдать такую высокую оценку их революционного потенциала.

Радикальный феминизм выдвинул идею нового общественного порядка. Общество представляет собой тоталитарную систему, которая действует через такие институты, как семья, брак, любовь. Все западное общество изначально построено на патриархатной основе, оно контролируется мужчинами на уровне политики и функционирует на основе законов и обычаев, которые безоговорочно утверждают мужской приоритет во всех сферах жизни. В результате женщина практически лишена права на «культурное авторство». Механизмы сексизма коварны. Женщина лишена собственного языка, она «безмолвствует» по словам Симоны де Бовуар. Мужчина – изначальный «враг», «захватчик», «эксплуататор»; мужчина и женщина – представители различных видов.

Методы действий радикального феминизма отличаются от приемов либерального феминизма (лоббизм, выступления в печати, подача петиций). Для радикального феминизма характерна не только публичная критика сексизма, но и насильственные «революционные» акции – сжигание предметов женского туалета, срыв сеансов порнофильмов, проведение шествий одетых ведьмами женщин. Идеал радикального феминизма – «есте-

ственная» женщина, свободная от пережитков «мужского» мировоззрения, свободная от обязанностей, навязанных ей патриархатным обществом. Основное неравенство – вынашивание и выкармливание детей только женщиной, без участия мужчины – закреплено в «мужском» обществе. Женщине необходимо освободится от природного бремени, дети должны появляться на свет без непосредственного участия женщины. Необходимо также избавиться от образа женщины, навязанного ей мужчиной (обязательное ношение высоких каблуков, использование косметики ит.п.). Женщина должна вернуть себе свой естественный облик, изменить свое сознание и научиться разоблачать скрытое неравенство во всех сферах жизни. Само движение базируется на принципах ликвидации отношений господства-подчинения, отказа от отношений лидерства.

В русле радикального феминизма складывается *экологический феминизм* – движение, которое связывает кризисное состояние современного мирового сообщества с преобладанием «маскулинной» («мужской») культуры. Маскулинный тип мышления существует в рамках бинаризма, оппозиционности, противопоставляя мужское и женское, дух и тело, природу и культуру, субъект и объект. Он базируется на представлении о мире как выстроенном иерархически, где каждый стремится отвоевать себе место в строго установленном общественном порядке, где конкуренция, борьба – двигатель прогресса, где все смыслы прояснены, где преобладает целерациональное поведение. Идеал экологического феминизма – замена маскулинного типа общества на феминный тип, основанный на «всемирном сестринстве», на сотрудничестве с природой, на сопереживании и взаимной заботе. Гуманитарное знание с его субъект-субъектной структурой, вместо субъект-объектной направленности естественных наук, понимание вместо объяснения – вот принципы новой феминной гносеологии. Даже религия Христа признается «мужской» религией; христианство заменяется ведовством и ведьмовством.

В отличие от либерального феминизма («уравнивание» полов) и радикального феминизма (абсолютное противопоставление полов), экофеминизм основан на принципе «равенства в различии». В перспективе предполагается создание единой культуры, где мужское и женское начало будут присутствовать в равной степени, не вступая в борьбу.

Идейные установки экофиминизма позволили ему предельно сблизиться с философией постмодернистской направленности, что привело к возникновению так называемой «феминистской критики» (Ж. Деррида, Ж. Лакан, Ю. Кристева, Ж. Липовецки). Критика женской дискриминации доведена в этом направлении до критики «дискриминационных» языковых

структур, в которых существует жесткое разделение на означающее и означаемое.

Современная культура, говорит Деррида, это культура преобладания целеполагания, рациональности, диктата реальности, Абсолюта. Осознание данного положения дел – это осознание фаллоцентризма современной культуры. Главная задача феминистской критики это освобождение «Я» от диктата фаллоцентризма культуры, закрепленного в языке. Необходима децентрация культуры, ее плюрализация, создание нового языка, языка подавленных и разнонаправленных желаний. Число языков, писал Р. Барт, должно быть равно числу желаний[1]. В новом языке не должно быть ни привилегированного означающего, ни привилегированного означаемого. Разнонаправленность желаний исключают как обладание желаемым объектом, так и сожаление об утраченном объекте. Новый язык откроет человеку новую реальность, где отсутствует неизменный субъект и неизменный объект его желаний. Новый язык должен разрушить поляризованную структуру современной культуры. В «феминистской критике» понятие «феминность» лишается вполне определенного социального содержания и становится символом поливариантного, децентрированного, полисемантичного мира. «Феминистская критика» разрушает саму основу существования феминизма как обособленного социально-культурного движения.

Новым этапом в теории и практике феминизма в 70-е – 80-е годы становится возникновение и развитие гендерной теории. Английское слово *gender* означает род (как грамматический род) или вид (в смысле отнесения к определенному классу явлений, событий). Применение этого термина призвано отличить «социальный пол» от биологического пола, обозначаемого во всех анкетах как *sex*. Для русского языка нет точного аналога этого термина. Биологический пол – это хромосомный, химический, гормональный состав и анатомическое строение. Но уже его функционирование у человека определяется не только биологическими законами, но и культурными стереотипами. Исчерпывающее определение дано известным западным исследователем, Э. Гидденсом: «Мы можем отличить пол (sex) в смысле биологических и анатомических различий между женщиной и мужчиной от сексуальной активности. Нам следует, далее, провести еще одно важное разграничение между полом и гендером. Если пол имеет отношение к физическим, телесным различиям между женщиной и мужчиной, то понятие «гендер» затрагивает их психологические, социальные и культурные особенности. Разграничение пола и гендера является

[1] См.: *Барт Р.* Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М., 1989.

фундаментальным, так как многие различия между женщиной и мужчиной обусловливаются причинами, не являющимися биологическими по своей природе. Если пол индивида биологически детерминирован, то род (гендер) является культурно и социально заданным. Таким образом, существуют два пола (мужской и женский) и два рода (мужественный и женственный)[1].

Существуют два основных подхода к проблеме пола: эссенциалистский и конструктивистский. Первый тип исследования ищет объективные основания оппозиции «женское – мужское». В рамках второго подхода исследуются процессы формирования гендерных символов, особенности гендерной самоидентификации, знаково-символическое конструирование ролевого поведения. Современное общество не задает окончательную гендерную идентификацию индивида; многое зависит от его свободного выбора. «С кем человек начинает идентифицировать себя, с мужчиной или с женщиной, равно как и большая часть черт его характера, идей и желаний, зависит, в первую очередь, от того, к какому полу он был отнесен в детстве. При нормальном развитии событий «присваиваемый» ему пол соответствует обычным биологическим различиям в хромосомах, гормонах и морфологии. Таким образом, биологические различия становятся скорее сигналом, нежели причиной, дифференциации социальных ролей»[2].

Новейшие постфеминистские концепции гендера основываются, как правило, на психоанализе не Фрейда, а Ж. Лакана, согласно которому не может быть и речи о цельном субъекте и однозначно фиксируемой идентичности. Субъективность, с точки зрения Лакана, изначально осознается как расщепленное, как бесконечное желание. Доминирующей составляющей его является не реальное, как это было в классическом психоанализе З. Фрейда, а символическое и воображаемое.

Гендерные исследования занимаются определенными стереотипами восприятия, стереотипами формирования собственной экспрессивной модели поведения и оценки, стереотипами конструирования идеала с точки зрения принадлежности к определенному полу. *Гендерные стереотипы* – это устойчивые для данного общества в данный исторический период представления о различиях между мужчинами и женщинами. Гендерные исследования демонстрируют размывание в наше время стереотипов маскулинности и феминности. Гендерный подход преодолевает оппозицию биологических полов, закрепленную во всех сферах жизни общества.

[1] *Гидденс Э.* Социология. – М., 1999. – С. 153.

[2] Levontin R. *Human diversity*. – London, 1982. – P. 142.

1.4. Культура и «жизнь»

Хотя в широком смысле культура – это структура жизни человеческого духа, но взаимоотношения между человеком в его индивидуально-личностном бытии и культурой складывается достаточно драматично.

С XVIII века формируется традиция критики культуры как античеловеческого образования и противопоставления ее «жизни». В XVIII веке Ж.-Ж. Руссо в «Рассуждении по вопросу: Способствовало ли возрождение наук и искусств очищению нравов?» отрицательно оценивал все культурные достижения. То, что Руссо называл культурой, включало в себя науку, письменность, искусства, технические достижения, образование. Для Руссо мир культуры с его претензией на универсализм исключал внутренний мир человека, опутывал его цепями всеобщего.

Для А. Шопенгауэра культура была формой всеобщего притворства; культура скрывает подлинные жизненные устремления человека и служит одновременно инструментом для их удовлетворения; культура – это фикция.

Антикультурные настроения достигают апогея в конце XIX века в философии Ф. Ницше, который видел порок современной культуры в ее усредненно-принудительном характере по отношению к отдельному человеку.

В рамках философско-эстетической традиции враждебность к культуре была выражена М. Арнольдом в Англии в XIX веке как реакция на претенциозность эстетизма. В начале XX века в России представители художественного авангарда выступали за разрушение культуры как опоры «старого» мира. В 60-х годах XX века движение контркультуры (Т. Роззак, Ч. Рейч) выступило против культурных европейских образцов, составляющих основу жизни современного человека: рационально-целевой организации человеческой деятельности, включенности в социальную иерархию, индивидуальной ответственности, ролевой структуры человеческих взаимоотношений.

Критика культуры исходит из противопоставления «культуры» как «вымышленного мира безусловного» и «жизни». Но если Руссо исходил в своем понимании человека из естественных, природных начал жизни, то уже Ницше говорит совсем о другой «жизни». «Жить – разве это не значит как раз желать быть чем-то другим, нежели природа? Разве жизнь не состоит в желании оценивать, предпочитать, быть несправедливым, быть ограниченным, быть отличным от прочего?»[1]. «Жизнь» противопоставляется культуре как усредненному, стереотипному, императивно-официальному, знаково-закрепленному, миру неподлинного.

[1] *Ницше Ф.* Соч.: в 2 т. – М., 1990. – Т. 2. – С. 246.

Если мир культурных ценностей освобождает человека от диктата природы, то человек, погружаясь в мир культуры, попадает в еще большую зависимость от норм, правил, канонов, традиций – от мира общего. Поэтому, чтобы сохранить свою индивидуальность, человек постоянно влечется к выходу из мира культуры. Само слово как культурная реальность несет репрессивную функцию, подавляя уникальность индивида[1]. По словам Н. Бердяева, «культура не есть осуществление новой жизни, нового бытия, она есть – осуществление новых ценностей. Все достижения культуры символичны, а не реалистичны. Новая жизнь, высшее бытие дается лишь в подобиях, образах, символах[2].

Носитель «жизни» – это, как правило, одинокая художественная натура, герой, сверхчеловек, «народ» или, в современной интерпретации, – молодежь, женщина как носитель свободного, творческого, естественного начала. Фактически «жизнь» не тождественна биологическому процессу, это «сверхжизнь», противостоящая как природным закономерностям, так и социальному общему. Если не сводить культуру к заранее заданной совокупности смыслов, а рассматривать ее в единстве стереотипного и творческого аспекта культуры, то «сверхжизнь» и является выражением творческого аспекта культуры, сферы творения культурных смыслов. Понятие жизни оказывается необходимым элементом культурного целого. Оно характеризует истоки человеческой вовлеченности в культуру, способ включения индивида в культуру, культурность.

Культурность можно понимать как доведение до совершенства своей деятельности, как идеальное следование культурному образцу. В этом смысле говорят о профессиональной культуре. Но культурность можно понимать и как созидание новых культурных смыслов, преодоление старых культурных образцов. Третий смысл культурности – умение закрепить в знаковой форме результаты культурного творчества, способность создать культ своего дела, своего подвига, своей социальной миссии, показать их значимость для общества и тем самым дать им «путевку в жизнь». Смысл каждого дела должен быть «явлен». Так, величественные манеры Платона, вызывавшие порой насмешки современников и обвинения в актерстве, были самоинсценировкой, способом закрепления в греческом мире образа философа. И, наконец, культурность – это осознание личностью степени своего овладения образцом, осознание ограниченности самого образца и возможности его изменения, осознанность символического аспекта своей деятельности и умение отличать одно от другого.

[1] *Маркузе Г.* Одномерный человек. – М., 1994. – С. 111–113.
[2] *Бердяев Н.* Смысл истории. – М., 1990. – С. 164.

Однако понятие жизни как некоей устойчивой целостности, способной к самоорганизации, все же не тождественно понятию культуры в ее творческом аспекте. Жизнь отдельного человека протекает в культуре, которая характеризуется дискретностью, структурированностью, артикулированностью внутренних связей. Культура наделена своей логикой; жизнь во многом иррациональна, размеренные периоды сменяются катастрофами, человек совершает противоречащие друг другу поступки, он может погрузиться в хаос переживаний, может любить и ненавидеть одновременно.

Культура по своему определению организованна, это есть своеобразный механизм организации человеческих эмоций, памяти, поступков, мыслей, механизм упорядочивания человеческой жизни, превращения ее в осмысленное целое. Желания человека, даже самые, казалось бы, примитивные, в силу их «небиологичности» не влекут за собой автоматических действий. Они в той или иной степени пропускаются через механизм культуры, осмысливаются. Самая простая потребительская жизненная ориентация и самое сложное, утонченное эстетическое переживание оформлены в культурную парадигму счастья – целостности жизни, полноты бытия, совпадения желания и смысла. Жажда целостности лежит в глубине каждого жизненного «проекта». Жажда целостности как абсолютной самодостаточности, самоосновности, самобытия есть онтологическая потребность человека, «потребность быть».

Другими словами, первичная, исходная культурная оформленность человеческих желаний создает возможность для «культурной обустроенности» всей человеческой жизни. Дальнейшая реализация онтологической потребности может идти по пути «расширенного воспроизводства» жизненного мира своих желаний, расхождения желания и смысла, либо по пути поиска смысла, трансформирования поисков смысла в подлинно «бытийное» человеческое желание. Итак, ни один человек не может жить вне культуры, но формы его культурного бытия могут быть различны. В связи с этим можно говорить о «человеке-в-культуре» и «человеке культуры».

1.5. «Человек-в-культуре» и «человек культуры»

«*Человек-в-культуре*» – либо самозванец, либо отступник. Он либо не желает отвечать за содеянное, ссылаясь на давление закона, моральные нормы, общественное мнение, ищет «алиби» в культуре; либо присваивает право говорить от чужого имени, начинает чувствовать себя участником не

своего праздника, автором не своего поступка, путем «приписывания» себе (с помощью символических форм, через культурную инсценировку) заслуг творения культурных форм. Так, присвоение величественных манер, внешнего облика членов платоновской Академии без усвоения глубины платоновской мысли делает человека самозванцем.

«*Человек культуры*» по-иному входит в мир культуры. Он не приспосабливается к ней, не делает ее средством для достижения своих «витальных», жизненных потребностей. Культура для него – не рамки его жизни, но сама жизнь. Именно в культуре он реализует свою онтологическую потребность. Но и культура жива благодаря людям культуры. Она не может существовать сама по себе, в отрыве от человека. Именно человеческие жизненные, бытийные потребности ведут к поиску нового «образа вечности» в культуре. Культура, по словам Н. Бердяева, всегда неудача, ибо не может ответить на онтологический «вызов» человека, не может ввести его в мир абсолютного бытия. Без осознания неизбежности своей неудачи культура превращается в пустую игру смыслов, «игру в бисер». В романе Г. Гессе «Игра в бисер» как раз и представлена эта коллизия взаимоотношений культуры и жизни.

В философе как человеке культуры, писал Ницше, нет ничего безличного. Напротив, его концепция, прежде всего моральная, свидетельствует, кто он такой, в каком отношении находятся сокровеннейшие инстинкты его природы[1]. Фигура Сократа – классический пример человека культуры, культурной жертвы, принесенной Сократом во имя идеи всеобщего, закона. Диоген Синопский, последователь Сократа, также сделал свою жизнь своеобразным способом общественного воспитания. Все экстравагантные поступки Диогена – наглядная модель самостоятельного, не подчиняющегося слепо общественному мнению, поведения: только чрезмерным поступком можно научить соблюдать меру. Сам Ницше превратил свою жизнь в культурный символ переоценки ценностей, символ способности полного погружения в культурное смыслотворчество. Люди культуры живут в романах Г. Гессе и Т. Манна.

Человек культуры – антитеза темноте, спутанности, хаосу индивидуальной душевной жизни. Все сокровенные движения его души, противоречия его мироощущения имеют форму смысловой явленности миру. Как возможно такое бытие в культуре, понимаемое как смыслотворчество?

Дело в том, что культура – не застывшая иерархия человеческих ценностей, имеющих нормативный характер, смысл которых навечно зафиксирован в каких-то «культурных скрижалях». Культура – это еще и челове-

[1] *Ницше Ф.* Соч.: в 2 т. – Т. 2. – С. 245.

ческая деятельность по воплощению, реализации этих ценностей. Сама деятельность стимулируется человеческой бытийной потребностью, потребностью закрепить себя в вечности в качестве свободного, индивидуального «самозаконного» существа. Культурные ценности – это не сам мир абсолютного бытия, приобщившись к которому человек решает свою смысложизненную сверхзадачу. Это лишь знаки, символы, «подобия» Абсолюта, формы движения к нему. Современная философия культуры, говоря о культуре как совокупности «символических форм» (Э. Кассирер), или как универсальной структуре человеческого сознания (Э. Гуссерль), или об «осевой изначальности» культуры (К. Ясперс), как раз и имеет в виду наличие в культуре неких универсальных структур, «форм», которые каждый человек наполняет своим содержанием, интерпретирует. Так, для каждого человека красота, добро, истина, вечная жизнь – безусловные ценности. Но что такое добро и зло, например, человек вынужден решать сам, в каждой конкретной ситуации, выступая тем самым интерпретатором культуры. В своей интерпретационной функции саморефлексия культуры выступает как противоречивое единство отдельного и всеобщего. Культурная рефлексия осуществляется с помощью философии – органа самосознания культуры.

1.6. Культура и идеология

На первый взгляд, идеология – лишь одно из проявлений культуры. Идеология, как и культура, регулирует социальные отношения; идеология, как и культура, представляет собой систему образцов мышления и деятельности; в идеологии, как и в культуре, значительное место занимают знаковые структуры.

Идеология – систематизированная совокупность идей, связанных, прежде всего, с определенным пониманием общественной жизни, оценкой ее качества, перспектив ее преобразования. Идеология предполагает также определение целей человеческой деятельности по сохранению, изменению или разрушению существующей социальной действительности. Этот термин впервые был использован в конце XVIII – начале XIX века французским философом и экономистом Д. де Траси для обозначения «науки об идеях». Первоначально в идеологии реализовывались критическая направленность ума энциклопедистов, их желание развенчать философские иллюзии и религиозные предрассудки.

В марксизме идеология рассматривалась как ложное сознание, основанное на классовом интересе и его выражающее. Вместе с тем в комплексе

социальных воззрений, называемых марксизмом, его авторы усматривали уникальное совпадение истинности и социальной ангажированности, позволяющее марксистским идеям стать эффективным средством социальной организации.

Особенности идеологии как особой мировоззренческой конструкции выражаются в незыблемости ее исходных принципов, в открытой апелляции к интересам, потребностям человека, в претензии на всеобщность (стремлении выдать свое социально ограниченное содержание за выражение общего интереса) и одновременно – в конкретности, «зримости» выводов, нечувствительности к отдельным противоречиям, «формульности» выражения.

Указанные особенности идеологии связаны с ее социально-организующими функциями. Попытка отказаться от идеологии как механизма социальной регуляции привела ряд западных мыслителей (Р. Арон, Д. Белл, К. Поппер) к идеям *деидеологизации* общества. «Конец идеологии» рассматривался как один из аспектов «конца истории» как борьбы интересов, политических амбиций, непомерных эгоистических желаний. В индустриальном обществе воцаряются рыночные отношения как универсальный тип социальных отношений, принцип максимизации полезности становится ведущим принципом человеческого поведения. Экономическая наука, изучающая эти отношения, естественным образом становится универсальной наукой об обществе.

В условиях постиндустриального общества в 70–80 годах XX века на смену концепции деидеологизации приходит концепция *реидеологизации* (Р. Арон, Д. Белл, Э. Шилз). Процесс реидеологизации стал синонимом возрождения аксиологического подхода к социальным взаимодействиям; одновременно внимание к человеческим ценностным ориентациям усилило мифологические компоненты идеологии. Существуют две тенденции в процессе реидеологизиции. Одна, неоконсервативная, версия связана с усилением идеологического компонента в процессе национально-культурного сплочения; в этом случае идеология придает смысл традиции, традиция освящает идеологию. Другая, либеральная, версия ставит задачей формирование новой «глобальной идеологии» как основы планетарного единства.

В качестве формы интегративно-коммуникационных процессов идеология постоянно соприкасается (а порой стремится слиться) с такими социальными феноменами, как миф, культура, философия, обыденное сознание, наука, утопия. Хотя идеология является рационализированной структурой, она не требует доказательств своих положений в полном смысле слова:

процедура обоснования идеологических положений, по сути, есть лишь демонстрация причастности их к миру абсолютного знания, справедливости, блага. Слово и дело тождественны. Парадоксальная «формульность» идеологии не менее мифологична: «расцвет и сближение наций», «отмирание государства через его укрепление». Такого рода соединение противоположностей есть не что иное, как мифологическая представленность мира как единого целого в предельной сближенности его противоположных полюсов: для причастного к идеологии (а через нее – к системе абсолютных ценностей) нет ничего невозможного: поражение оборачивается победой, люди чудесным образом сближаются с богами.

Тем не менее, идеология не тождественна мифу. Способность выдавать желаемое за действительное, сближающее идеологию с мифом, основывается на аргументе «от науки». Связь с миром должного, миром абсолютных ценностей лежит через сущее, точное научное знание. Идеолог-жрец надевает маску ученого и говорит: «Иного не дано», поскольку это последнее слово науки. У идеологии нет собственного голоса, она говорит голосом науки, но может заговорить и голосом религии, искусства, нравственности. Идеология постоянно стремится поглотить культуру, использовать ее стереотипный, эталонный аспект, закрепленный в знаково-символических формах.

Будучи фактически направленной на стабилизацию социальных отношений, даже на консервацию, внешне идеология является реализацией динамичной социальной модели, она «целеориентирована». При этом, однако, масштабные социальные цели выносятся за пределы социума, идеология отодвигает их в будущее. Целеустремленность идеологии лишает самоценности наличные формы бытия, «вымывает» их действительное содержание. В результате отношения человека к миру лишаются таких посредников, как искусство, мораль, религия, философия; человек перестает жить в обособленном мире, где существует добро, справедливость, красота. В известном смысле идеология упрощает и обедняет человеческие коммуникации.

С другой стороны, соединяясь с культурой, идеология становится устойчивым коммуникационным фоном социальных взаимодействий. Идеологические ориентиры, вынесенные за пределы конкретной ситуации, оказываются лишь внешним фоном жизни. Любая идеологическая задача воспринимается человеком повседневности как внешний эталон, как предлагаемый способ символического поведения, который может стать условием решения частных задач. Отсюда и нежелание сопоставлять содержание идеологических целей-эталонов, игнорирование

их противоречивости, основанное на «формульности» идеологии, ее неучастии в духовном обустройстве личности. Идеология оказывается инструментом решения повседневных задач, а обыденное сознание с его ситуативностью, фактичностью – материалом, полем для беспроблемного существования идеологии.

Марксистская идеология, перенесенная на российскую почву, определенным образом эволюционировала. Будучи изначально основным элементом культурно-интегративного механизма, она постепенно теряла свою агрессивность, редуцировалась до символического предмета повседневного обихода, превратилась в набор общеобязательных правил, позволяя тем самым философии освободиться от несвойственной ей обязанности и стать подлинным интегратором культуры.

В настоящее время в российской действительности происходит обратный процесс – из новых символических форм поведения рождается новая идеология. Хотя претензии новых идеологических образований на статус универсального социокультурного кода вряд ли достижимы, но потребность в непроблематизируемом знаковом фоне деятельности сохраняется.

Идеология как «знаковый фон» деятельности – это элемент повседневной культуры. Идеология как носитель интегративной функции культуры, как ее «центр» – крайне неустойчивое, нежизненное образование. Можно сказать, что в чистом виде идеология – это маска культуры, псевдокультура. Однако сложность распознавания «неподлинности» идеологии как культурного образования связана с тем, что идеология в переломные, экстраординарные периоды развития общества, как правило, вступает в союз с утопическим сознанием; в «нормальные», спокойные периоды идеология «подключается» к философии, искусству, нравственности, религии, стремясь поглотить их.

1.7. Три модели самосознания культуры

Типы культуры как «кода человечности», как смысловой явленности мира человеку различны. В зависимости от способа разрешения основных культурных оппозиций можно выделить три основные модели культуры, задающие основу, направление интерпретации ее символических форм.

Классическая модель культуры, или модель культуры Нового времени. Для нее характерен, прежде всего, пафос новизны: все поставить под сомнение, пересмотреть и начать конструировать мир заново на указан-

ных основаниях исходя из единого первоначала-принципа. На новом фундаменте последовательно возводится по единому плану нечто радикально новое, старое не надо улучшать и перелицовывать. Человек как деятельное рациональное существо становится рупором Абсолюта, который и является основой и целью его конструирующей деятельности. Для классической модели характерны также универсализм, претензия на единственность интерпретации смысла культурных ценностей, вытекающие отсюда тоталитаризм в политике и «прогрессизм» в понимании исторического развития. Всякая множественность, частичность, антиредукционизм чужды классической модели культуры. Может быть только одна истина, одна философия, одно понимание добра, одна революция.

Неклассическая, или *модернистская, модель культуры*, строится на иных основаниях. Рушатся претензии на универсальные построения в сфере науки, искусства, политики. Реальность оказывается принципиально конфликтной, расколотой, множественной. Теория относительности А. Эйнштейна разрушает представления о единстве, однородности, непрерывности пространства и времени, теорема Геделя о неполноте формализованных систем подрывает претензии науки на универсальность. Разрушается монологизм, однолинейный историзм, жесткая субъект-объектная структурированность представлений о человеческой деятельности. Мир предстает множественным, прерывным. Теоретическое не сводимо к эмпирическому; истина, добро, красота, вера не могут найти общего знаменателя; зеркало культуры раскалывается на множество мелких кусочков. Представление о едином культурно-историческом процессе трансформируется в образ замкнутых, самобытных культурных организмов. Идея единства мира культуры превращается в недостижимый идеал, регулятивный принцип жизни.

Постмодернистская модель культуры порывает даже с мечтой о единстве; это примирение с множественностью, которая была осознана, но не принята в программе модерна. Установка на радикальный плюрализм связана с отказом от мировоззренческого «центрирования» культуры, от последовательности культурных трансформаций, от идеи многослойности смысловых структур. Разделение на внешнее и внутреннее, вещь и ее имя исчезло в постмодернистской модели культуры. Культура становится бесконечным процессом интерпретации, смыслы сталкиваются, порождая при этом новые смыслы. Разрушается оппозиция культуры и жизни, исчезает сама возможность противопоставить себя культуре, человек превращается в «говорящий голос», становится подсобным орудием культуры. Интерпретационная деятельность становится лишь взаимодействием различных культурных текстов.

Постмодернистская культура демонстрирует нераздельность осознания культуры и самого культурного творчества. Нравственность, искусство, религия являются такими видами культурной деятельности, в которых человеческое стремление к осмыслению жизни неотделимо от поисков смысла.

Несмотря на все различия бытия культуры в разные исторические эпохи, культура остается универсальной формой социальных коммуникаций, связывая воедино индивида и общество, определяя преемственность исторического развития, обеспечивая целостность социума.

2. КОММУНИКАЦИЯ В СИСТЕМЕ КУЛЬТУРЫ

Коммуникация (от лат. commūnis = общий) в широком смысле – это процесс установления общности, диалог, общение. Коммуникация становится объектом научного исследования сравнительно недавно. Сформировавшая в XX веке теория коммуникации как отдельная исследовательская дисциплина обладает ярко выраженной интегративной природой.

Синтетический характер этой области знания связан с тем, что в феномен коммуникации оказался в центре внимания в самых разных академических дисциплинах: в философии, в социальной психологи, лингвистике, теории информации, кибернетике, культурологии и др. Большое влияние на формировании современной теории коммуникации оказали идеи К. Шеннона и У. Уивера, касающиеся исчисления массы передаваемой в процессе коммуникации информации в «битах». Вместе с тем, терминологическая редукция (коммуникация как передача информации) и технократическая волна в социальных науках привели к существенному сужению исследовательского горизонта. С другой стороны, расширительное понимание термина «информация» создало парадоксальную ситуацию, при которой под коммуникацией стали понимать и процессы обмена веществ внутри клетки, и выполнение алгоритмических операцией с помощью компьютера.

Философское измерение теории коммуникации предполагает исследование коммуникации как диалога, осуществляемого в пространстве личностного бытия, как реализации потребности самоосуществления, как передачу социокультурного опыта и поддержания культурной традиции.

Появление новых исследовательских подходов и объяснительных систем применительно к коммуникации тесно связано с научно-техническим прогрессом. В эпоху «восстания масс» возникает социальный институт средств массовой коммуникации, который становится наиболее важным посредником между человеком и миром. Внимание филосо-

фов, социологов, социальных психологов, лингвистов привлекает уже не столько межличностная коммуникация, сколько коммуникация опосредованная, ориентированная на широкую аудиторию. Одной из центральных проблем становятся проблемы коммуникации культур и культура как коммуникация.

2.1. Коммуникация в истории западноевропейской культуры

Колыбель западноевропейской культуры – древняя Греция, родина философии как особой формы знания, противопоставляющей себя традиционным, мифологическим представлениям о мире, и выступающей в качестве сознательной оппозиции мнению большинства. Обмен мнениями, полемика, свободное обсуждение самых разнообразных вопросов были важными элементами общественно-политической и культурной жизни греческого полиса. Способность к общению и потребность в обсуждении правил и законов считались одними из главных черт свободного человека.

Площадь, место собрания – ἀγορα – была центром города-государства, где происходили политические диспуты, выборы и судебные разбирательства, где слово выступало основным орудием власти, концентрировала ее в себе. В Греции в VI–V вв. до н. э. ораторское искусство и обучение ему стали особой профессией. Античные мастера красноречия, софисты, оказали огромное влияние не только на становление риторики, но и на развитие мысли вообще. Предложенные старшими софистами (Протагором, Горгием и др.) утонченные обоснования относительности и субъективности истины постепенно выродились в эристику (эристика – от греч. eristika – искусство ведения спора, диспута и полемики, разрабатывавшееся софистами. Позднее Аристотель под эристикой понимал технику ведения спора нечестными средствами). Сократ, ярый противник софистики, видел свое призвание в наставлении граждан Афин на путь добродетели, согласной со светом истины и подлинного бытия. Он не мог примириться с безответственной несерьезностью своих оппонентов, готовых доказать все что угодно, даже небытие самого философа: *Тезис*: Сократа никогда не было. *Доказательство*: Сократ или «был», или «есть». Но ведь когда он жил, к нему не могло применяться «был», а теперь, когда его нет, к нему не применимо «есть». И наоборот эти слова не используешь: «есть» не подходит к прошлому, а «был» не совместимо с настоящим. *Вывод*: Итак, Сократа никогда не было.

Благодаря Сократу и утвердилось отрицательное отношение к софистике. Резко выступая против релятивистской позиции (от лат. relativus – относительный) в отношении истины и словесных манипуляций софистов, он отстаивал только честные способы убеждения, не поступаясь своими принципами даже перед угрозой смерти. В диалоге Сократ видел путь нахождения истины, которая, как он считал, была независима от языка, от степени убедительности произносящего речь.

Истина, нуждающаяся для своего выражения *в диалоге*, перестает быть центральным понятием в определении бытия, познания, ценностей, начиная с Платона. Диалог как беседа, в которой речь одного находит отклик в другом, утрачивает свою значимость на пути восхождения к истине. Даже труды Платона, по форме представляющие собой диалоги, лишь формально повторяют путь рождения истины (сократическая «майевтика»). Диалоговая форма изложения идей к конечном итоге имеет целью провозглашение «истины» Платона, претендующей на статус всеобщности, а разноголосица, обмен мнениями – не более чем характерная черта несовершенного чувственно воспринимаемого мира. Человек, не знающий истины, вступает в полемику с другими людьми, подобно тому, как его душа, томящаяся в теле, поддается соблазну многочисленных чувственных излишеств.

Пространство коммуникации обретает новую, неизвестную Античности глубину, в эпоху Средневековья. Христианство дает мощный импульс для развития личностного самосознания. Христианин понимает себя как образ и подобие Божие, а единый Бог, в свою очередь, – это не просто Абсолют, но и Абсолютная Личность. Личностное начало христианского Бога проявляет себя в трепетной заботе о человеке, в родительской опеке, которой Он одаривает всех страждущих: «За то, что он возлюбил Меня, избавляю его; защищу его, потому что он познал имя Мое. Воззовет ко Мне, и услышу его; с ним Я в скорби; избавлю его, и прославлю его; долготою дней насыщу его, и явлю ему спасение Мое» (Пс. 90:15–16.). Отношение Создателя ко всему сотворенному им есть бесконечная любовь. Соответственно, идеалом восприятия человеком всего сущего является любовь, не говоря уже об отношениях между людьми: «Возлюбленные! будем любить друг друга, потому что любовь от Бога, и всякий любящий рожден от Бога и знает Бога. Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь» (Ин. 4:7-8). Само коммуникативное пространство становится иным – на первом плане оказываются не столько отношения между людьми как «политическими животными» (Аристотель), сколько как между братьями во Христе. То есть, своего рода образцом

коммуникации выступает общение членов сплоченной семьи, основанное на связи, более тесной и интимной, нежели та, что возникает между гражданами, собравшимися на площади античного полиса.

Диалог занимает особое место в христианизированном сообществе, однако подлинное общение между людьми мыслится лишь при посредстве Бога, ведь и любовь, которую верующий дарит своему ближнему, исходит не из самого человека, а от Бога. Он не только выступает связующим звеном для человеческих индивидов, но и определяет саму суть отношения, возникающего между ними. В своем общении человек и Бог отнюдь не выступают как равные стороны. В этой беседе (молитве или исповеди) усилия предпринимает лишь человек. Бог со своей стороны уже открыт, всегда уже слышит, всегда уже говорит, его Слово звучит в вечности. Общение христианина с Богом не представляет собой диалога в полном смысле этого слова, это не акт коммуникации между равноправными сторонами: речь молящегося или исповедующегося оказывается лишь эхом изначального Божественного Слова.

Социокоммуникативное пространство и общение индивидов в задаваемых им рамках Нового времени обретает иные черты. Период Нового времени ознаменован рождением человека в качестве автономного субъекта. Основой, или сущностью человеческой субъективности, становится картезианское cogito – мыслящее Я. Будучи мышлением в чистом виде («мыслью о мысли»), cogito по сути своей едино. Сущностные черты картезианского субъекта: единство, субстанциальность и автономия, – становятся залогом его одиночества. Истиной рационалистического cogito оказывается cogito монадологическое. Лейбницевская монада, «вовсе не имеющая окон, через которые что-либо могло бы войти туда или оттуда выйти» и в то же время «выражающая весь универсум» не способна к общению, да и не нуждается в нем. Основанная на этих предпосылках рационалистическая философия Нового времени не задавалась вопросом о коммуникации как процессе взаимодействия двух или более самостоятельных субъектов, не просто существующих один наряду с другим, но субъектов открытых (или, по крайней мере, желающих быть таковыми), – целенаправленно ищущих встречи друг с другом.

Идею некоего общего для всех людей момента в человеческой природе, на основе которого в «естественном состоянии» индивиды мирно сосуществуют друг с другом, разделяли многие философы эпохи Просвещения. Для Локка таковым являлся разум, предписывающий «естественный закон», выражающийся в фундаментальных правилах морали; для Руссо это «естественные чувства» расположения и взаимной симпатии; для Вольтера –

естественное чувство справедливости. Подобного рода представления получили свое наиболее строгое выражение в философии Канта. Сформулированный им всеобщий нравственный закон действителен для всех разумных существ. Подлинное нравственное отношение между людьми – это не отношение одного уникального индивида к другому столь же уникальному и неповторимому существу, но отношение к человечеству в своем собственном лице и в лице других. Индивиды способны приходить к согласию и «взаимопониманию» в качестве представителей одного общего рода разумных существ.

Данная тенденция в полной мере была реализована в философии Гегеля, который объединил сущностные черты картезианского разумного субъекта – единство, субстанциальность, автономию – в Абсолют, сделав решительный шаг от единства сознания к его единственности. Поскольку истина сознания есть разум – «достоверность сознания, что оно есть вся реальность», постольку существует лишь одно сознание, одна познающая саму себя субстанция, для которой всякая множественность, разделение, есть в конечном итоге момент не-истины, момент ее собственного небытия. Поэтому у Гегеля возникновение более чем одного самосознания ознаменовано борьбой самосознаний, стремящихся снять друг друга в качестве таковых. Примирение множества индивидуальных самосознаний возможно лишь за счет снятия их индивидуальности, когда различия отступают на второй план перед лицом всеобщего. Таким «нравственным целым», «единством всеобщей и субъективной воли» для Гегеля, как и для мыслителей античности, является государство, которое представляет собой ту «действительность, в которой индивидуум обладает своей свободой и пользуется ею, причем она оказывается знанием всеобщего, верою в него и желанием его»[1]. Человек Нового времени оказывается действительно одиноким, закрытым для подлинного диалога, как в приватной, так и в публичной сфере, поскольку в качестве разумного, мыслящего субъекта он может существовать либо за счет солипсистского сведения другого к всего лишь одной из мыслимых им самим идей, либо за счет объединения с другими под эгидой всеобщего.

Одним из первых мыслителей, предпринявших попытку преодолеть это одиночество, был Л. Фейербах. Противопоставляя себя великим идеалистам (Фихте, Гегелю), он исходит не из абстрактных понятий бытия, разума, а из конкретного живого человека. Для Фейербаха только чувственный индивидуум есть действительность, всеобщее же – порожденная им иллюзия. Сущность человека заключается в отношении Я-Ты. Первое Ты, которое

[1] *Гегель Г. В. Ф.* Философия истории. – СПб, 2000. – С. 89.

обретает человек – это христианский Бог. В молитве человек обращается к Богу на Ты, открывает ему как ближнему, самому доверенному существу свои помыслы и тайные желания. Но, согласно Фейербаху, перед современным человеком стоит задача осознать, что образ Бога – это его же собственный, человеческий образ. «Моей первой мыслью был Бог, второй – разум, третьей и последней – человек»[1]. Преодоление религиозного самоотчуждения позволяет открыть подлинное Ты не в Боге, а в другом человеке. В итоге Фейербах провозглашает новый принцип взаимоотношений между людьми: homo homini deus est.

К. Маркс также признавал общение необходимым условием, сущностной чертой человеческого бытия. Идеал человеческих отношений, провозглашенный Фейербахом, правда, уже в полностью секуляризованном виде, получил свое развитие в марксовых представлениях о коммунистическом обществе. Согласно Марксу, только при коммунизме человек станет действительно «свободной индивидуальностью», поддерживающей подлинно человеческие отношения с другими людьми, при которых «свободное развитие каждого есть условие свободного развития всех». Это отношения, лишенные всех форм отчуждения, в том числе и четвертой его формы – отчуждение между людьми, непосредственно проистекающего из противоположности интересов представителей антагонистических классов. Вслед за античными мыслителями и Гегелем, Маркс рассматривает человека как существо общественное par excellence; проблема межличностной коммуникации была для него вторичной по отношению к проблемам социальным: столкновению политических и экономических интересов индивидов как представителей разных классов.

Одним из способов преодоления характерного для Нового времени сведения другого человека к объекту, а также гегелевского растворения индивидуального во всеобщем, явилась философия В. Дильтея и представителей Баденской школы неокантианства В. Виндельбанда и Г. Риккерта, которую можно отнести к герменевтической традиции Нового времени, восходящей к Шлейермахеру и немецким романтикам. Изначальное внимание неокантианцев к индивидуальному и неповторимому предполагает прямую постановку вопроса о понимании. Понимание у Дильтея и баденцев становится особым методом наук о духе, позволяющим постигать индивидуальное, не подводя его под более общие принципы и сохраняя его уникальность.

В XX веке идеи неокантианцев приобрели своеобразное преломление в философии М. Бубера и М. М. Бахтина. В работах этих мыслителей

[1] *Фейербах Л.* Сущность христианства // *Фейербах Л.* Сочинения: в 2 т. – М., 1995. – Т. 2. – С. 15.

уже само понимание, общение, диалог, событие становятся высшими ценностями, открывающими доступ ко всем остальным ценностям и бытию как таковому. Для Бахтина «быть – значит общаться диалогически». Аналогичную мысль Бубер выражает афоризмом: «всякая действительная жизнь есть встреча». Возведя общение на вершину ценностной иерархии, М. Бубер и М. М. Бахтин создали предпосылки для того, чтобы вопрос о том, каким образом достигается понимание между людьми и что этому препятствует, был поставлен со всей остротой. Этим обусловлен своеобразный герменевтико-лингвистический поворот в философии XX века, свидетельством чему стало повышенное внимание к языку.

С одной стороны, данная тенденция была реализована в герменевтической онтологии Х.-Г. Гадамера, который, следуя пути, намеченному М. Хайдеггером, придал языку онтологический статус. С другой стороны, обширная логико-лингвистическая исследовательская программа была развернута британскими последователями творчества Л. Витгенштейна (Дж. Остин, Г. Райл, П. Стросон и др.), который в своих рассуждениях исходил из того, что «язык – это инструмент; его понятия – инструменты»[1], «для большого класса случаев ...значение слова – это его употребление в языке»[2]. Таким образом, ко второй половине XX века на передний план вышло представление о том, что реальность как таковая имеет языковую и, следовательно, коммуникативную природу: по выражению М. Хайдеггера, «язык есть дом бытия».

Феномен коммуникации, общения, а также язык как средство достижения взаимопонимания в ходе коммуникации между ее субъектами стали одними из центральных тем философской рефлексии в XX веке. Язык для современной философии выступает не только одним из главных предметов исследования, но и основным инструментом осмысления философских проблем. Решение фундаментальных онтологических и гносеологических вопросов все чаще связы вают с работой по прояснению значений слов и анализу логических отношений между ними.

Более того, оказавшись в центре внимания философии, язык постепенно приобрел статус онтологического и гносеологического горизонта, очерчивающего границу между бытием и небытием и определяющего пределы того, что может быть помыслено человеком. В свою очередь сам язык, по словам Х.-Г. Гадамера, обретает свое подлинное бытие лишь в разговоре, то есть при осуществлении взаимопонимания.

---

[1] *Витгенштейн Л.* Философские исследования. № 569 // *Витгенштейн Л.* Философские работы. Ч. 1. – М., 1994.

[2] Там же. – № 43.

Обращение к языку немыслимо без обращения к тому, для чего он выступает необходимым средством – к феномену человеческого общения, и если структура языка есть структура мира, то мир приводится к актуальному существованию в процессе коммуникации, высшей точкой которой является момент возникновения взаимопонимания между ее субъектами. Фундаментальный философский вопрос об условиях возможности мира – это вопрос об условиях возможности общения и консенсуса и, соответственно, проблема сознательного человеческого бытия в мире, личностного самоопределения индивида – это проблема понимания им самого себя в качестве субъекта коммуникации, субъекта не просто способного, но призванного на основе взаимопонимания устанавливать свою общность с другими субъектами. При этом современное «общество всеобщей коммуникации» ставит перед нами ряд проблем, к которым приходится обращаться, оставляя в стороне чистую философскую спекуляцию. Бурное развитие средств массовой коммуникации, оказывающих все большее, если даже не решающее, воздействие на социальные процессы во всем мире, вызывает противоречивые и подчас диаметрально противоположные оценки со стороны крупнейших теоретиков современности.

2.2. Коммуникация в современном мире: основные концепции

Начавшийся еще в XIX веке процесс роста значимости масс-медиа привел к тому, что со второй половины XX века, в эпоху постмодерна, они стали решающим фактором в конституировании социокоммуникативного пространства. По словам Дж. Ваттимо, «понятие "постмодерн" имеет смысл, и смысл этот связан с тем, что общество, в котором мы живем, является обществом всеобщей коммуникации, обществом *масс-медиа*»[1]. Согласно Н. Луману, «понятием массмедиа должны быть охвачены все общественные учреждения, использующие технические средства для распространения сообщений»[2]. Под это определение подпадают издаваемая массовыми тиражами печатная продукция (книги, газеты, журналы), тиражируемые носители информации, а также теле– радио– вещание. Принципиально важно то, что, во-первых, выше перечисленные продукты производятся для заранее неопределенных адресатов, а, во-вторых, то, что между отправителем и адресатами не может состояться непосредственная интеракция. Интеракция исключена благодаря посредничеству техники.

[1] *Ваттимо Дж.* Прозрачное общество? – М., 2003. – С. 7.
[2] *Луман Н.* Реальность массмедиа. – М., 2005. – С. 9.

Во второй половине XX века возникло множество теорий, посвященных анализу социальной роли масс-медиа и оценки их влияния на человека и общество в целом. Один из авторитетов в данной области, *Ю. Хабермас (р. 1929),* размышляя о роли масс-медиа в социокоммуникативном пространстве, подчеркивает их «амбивалентный потенциал». С одной стороны, они «освобождают коммуникативные процессы от провинциальности ограниченных в пространстве и во времени контекстов и создают общественность, создавая абстрактную одновременность виртуально удерживаемой в настоящем времени сети из удаленных друг от друга в пространстве и времени коммуникативных смыслов, и держат в распоряжении обращения с множественными контекстами»[1]. Масс-медиа можно расценивать как эффективный инструмент поддержания социального единства, облегчающий и ускоряющий саму процедуру установления контакта, а затем и консенсуса между субъектами коммуникативного действия, разделяя, сокращая и уплотняя процессы понимания. В этом Ю. Хабермас усматривает «освобождающий потенциал» масс-медиа, связывая интенсификацию обращения информации и расширение круга потенциальных участников открытого обсуждения самых разнообразных социальных проблем со свободой и демократизацией общества.

С другой стороны, «освобождающему потенциалу» Ю. Хабермас противопоставляет «авторитарный потенциал» масс-медиа, выражающийся в их способности значительно усилить действия социального контроля. Останавливаясь на негативных эффектах масс-медиа, Хабермас продолжает западноевропейскую традицию социально-философской критики масс-медиа, основоположниками которой в 40–50 гг. прошлого столетия выступили М. Хоркхаймер, Т. Адорно, Г. Андерс и др.

Немецкий философ и социолог *Г. Андерс (1902–1992)* в работе 1956 г. «Антикварность человека – о душе и эпохе второй индустриальной революции»[2] дает одну из первых всесторонних разработок тех направлений, по которым в дальнейшем осуществлялись критические исследования воздействия масс-медиа на социальную реальность. Размышляя над спецификой телевизионных изображений, Андерс выявляет их онтологическую двусмысленность, определяя их как фантомы, в которых размывается различие между серьезным и несерьезным. Мир масс-медиа рождает человека нового типа. Это «рассеянный индивид», или «дивизум», коле-

[1] Habermas J. *Theorie des kommunikativen Handels*. Vl. 1. – Frankfurt am Main, 1995. – P. 573.

[2] Anders G. *Die Antiquiretheit des Menschen – Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*. – Munchen, 1961. – S. 118–178.

блющийся между множеством разнообразных сообщений и их источников и утрачивающий не только упорядоченный образ окружающего мира, но и свою идентичность. Основным недостатком рассеянного индивида оказывается обывательская ограниченность, культивируемая в нем посредством доминирующего способа представления информации в масс-медиа. Они создают особую атмосферу псевдофамильярности, представляя даже самые отдаленные события, самых необычных людей и самые экзотические вещи так, как будто бы они давно хорошо знакомы аудитории. С феноменом обывательской ограниченности связан эффект утраты пропорций как в сознании журналистов, так и у потребителей их продукции. Говоря простым языком, в масс-медийном пространстве любая муха может сделаться слоном, а любой слон – черепахой. Ввиду того, что передаваемая масс-медиа информация подвергается процессу предварительной селекции и упорядочению, новости, по мнению Андерса, предстают перед аудиторией в виде готовых решений. Более того, поскольку масс-медиа стремятся облегчить восприятие информации, сделать ее более доступной для понимания среднестатистическим потребителем, эти решения оказываются «приукрашенными». Отсюда, элементарное осознание преформированного характера новостей как бы само собой подталкивает аудиторию к огульному недоверию, выражающемуся девизом «все является ложью». Культурная индустрия, учреждающая масс-медиа, рассматривается Андерсом как индустрия шаблонов, преобразующая в соответствии с заранее выработанными ею стандартами не только представляемый в теле– радио– эфире мир, но и самих зрителей и слушателей. Конечной целью этого формирующего воздействия выступает для масс-медиа превращение передаваемой информации в товар, а аудитории – в его потребителя.

В итоге все претензии, адресуемые масс-медиа современными критически настроенными философами и социологами, можно разделить на 3 направления, – каждое последующее является продолжением предыдущего. Масс-медиа упрекают, во-первых, в порождаемом ими эффекте «дереализации реальности»; во-вторых – в осуществляемой ими в интересах властных структур манипуляции общественным мнением; и наконец, в деструктивном воздействии на личность, результатами которого являются одиночество современного человека и утрата им собственной идентичности.

С точки зрения одного из более яростных критиков развитого индустриального общества Запада, *Г. Дебора (1931–1994)*, масс-медиа играют решающую роль в превращении всей жизни общества в «необъятное нагромождение спектаклей». Спектакль выступает у Г. Дебора центральным

понятием, выражающим сущность современности, представляя собой и само общество, и особую его часть, и инструмент его унификации. Как социально-философская категория «спектакль» означает не совокупность образов, но общественное отношение между людьми, опосредованное образами. Отсюда вытекает, что для человека быть включенным в общество означает существовать в качестве зрителя, для которого «то, что является, – благо, и то, что благо, – является». Реальное отождествляется с видимым, но для Дебора такое отождествление неправомерно. Видимое для него это лишь *явление* реальности в собственном смысле этого слова, то есть феноменальность, видимость, которая может отличаться и отличается от действительности. Поэтому «спектакль, рассматриваемый сообразно его собственной организации, есть *утверждение* видимости и утверждение человеческой, то есть социальной жизни как простой видимости. Но критика, которая добирается до истины спектакля, выявляет его как видимую *негацию* жизни, как отрицание жизни, *ставшее видимым*»[1]. Ключевой тезис его работы «Общество спектакля» таков: «все, что раньше переживалось непосредственно, теперь отстраняется в представление». Реальное – то, что переживается непосредственно, а все то, что стало предметом отстраненного созерцания, приобретает статус производного, вторичного по отношению к реальности самой по себе. Образы, которыми опосредованы все отношения людей в современном обществе, – это не «сами вещи», а лишь их подобия, поэтому спектакль оказывается «средоточием нереальности реального общества». По этой причине масс-медиа, будучи основными производителями образов, становятся для Дебора главным источником дереализации реальности.

Тему размывания реальности в мире масс-медиа развивает и итальянский исследователь *Поль Вирилио (р. 1932)*. Для него размывание реальности означает устранение материального присутствия мира, предполагающего данность предмета во времени и пространстве, а также переживание человеком в опыте собственной телесности. В своей работе «Информационная бомба» Вирилио прямо утверждает, что современные коммуникационные технологии «замещают "хронологическую" последовательность локального времени непосредственностью мирового всеобщего времени»[2]. «Телеприсутствие» продуцируемых масс-медиа аудиовизуальных образов отличается от материального присутствия реальных вещей тем, что они сменяют друг друга с калейдоскопической быстротой, – такой опыт не осуществим при передвижении в реальном пространстве. Совершенным

[1] *Дебор Г.* Общество спектакля. – М., 2000. – С. 23.
[2] *Вирилио П.* Информационная бомба. – М., 2003. – С. 94.

воплощением этой тенденции в развитии электронных средств массовой коммуникации станет, с точки зрения Вирилио, некое аудиовизуальное транспортное средство – «последний автомобиль», водитель которого превратился в пассажира на диване, для которого монитор компьютера заменит лобовое стекло автомобиля. Это будет окончательный триумф оседлости, последняя стадия развития скорости, на которой тело исчезает. Человек станет жителем несуществующего места, которому для того, чтобы перерабатывать возбуждения органов чувств, достаточно лишь здорового зрения и здоровой нервной системы. С превращением пространства и времени в условности и утратой телесного опыта, прежде всего, как опыта преодоления сопротивления реальности, требующего затраты определенных усилий, реальность приобретает условно-игровой характер.

Именно в утрате серьезности, в превращении социокоммуникативного пространства в игровое поле усматривает смысл дереализации реальности *Нейл Постман (1931–2003)*. В своей работе «Мы развлекаемся до смерти – образование суждения в эпоху индустрии развлечений» он показывает, как масс-медиа, в особенности телевидение, «стали инструментами, которые не только определяют наши знания о мире, но и наши знания о том, как приобретать знания»[1]. Масс-медиа порождают новую эпистемологию, которая, по убеждению Н. Постмана, «опасна и противна здравому смыслу». Опасность заключается в том, что дискурс газет, радио и телевидения, в отличие от дискурса книжной культуры, отказывается от рациональной аргументации, заменяя ее деконтекстуальной, внутренне не связанной, разрозненной информацией, ориентированной не на истину, а на развлечение. Нормальной формой дискурса становится реклама, которая, как утверждает Постман, является пределом развлекательности. Она не предполагает проверки высказывания и никогда всерьез не говорит о серьезном, но обещает простые готовые решения и удовлетворение желаний. В современном мире масс-медиа, в конце концов, все превращается в развлекательный проект, только лишь само развлечение и воспринимается всерьез.

Наибольшую известность получила доктрина дереализации реальности, представленная в работе *Жана Бодрийяра (1929–2007)* «Символический обмен и смерть». Дереализацию реальности Бодрийяр связывает с господством в современном мире так называемого «структурного закона ценности». Понимая ценность в ницшеанском духе, как основную категорию, через которую схватывается смысл реальности, Бодрийяр противопоставляет

[1] Postman N. *Wir amusieren uns zu Tode – Urteilsbildung im Zeitalter der Unterhaltungsindustrie*. – Munchen, 1985. – S. 101.

«структурный закон» «естественному закону ценности». «Естественный закон» предполагает определение ценности, исходя из значимости чего-либо для человека. Все сущее связано с человеком (в конечном итоге отсылает к человеку) и в силу этого обладает для него реальностью. «Структурный закон ценности», как свидетельствует само его название, предполагает, что ценности определяются, исходя из взаимных отношений вещей друг к другу. При этом человек не просто теряет некую привилегированную позицию, но вообще значимость чего бы то ни было (вещей, институтов, событий) для человека остается не проясненной. Поскольку Ж. Бодрийяр вслед за Ф. Ницше отождествляет меру реальности с ценностью, определенной на основе «естественного закона», ему не остается ничего другого, как связывать эпоху постмодерна с обесценением всех ценностей, и, следовательно, констатировать смерть реального.

Упрек масс-медиа в искажении реальности служит основанием для выдвижения и другого обвинения в их адрес – в манипулировании общественным сознанием: за всяким чисто теоретическим дискурсом следует дискурс политический, призванный разоблачить манипулятивные стратегии власти. Характерным примером такого рода критики в адрес масс-медиа служат работы основоположников Франкфуртской школы *Теодора Адорно (1903–1969)* и *Макса Хоркхаймера (1895–1973),* в особенности одна из глав их знаменитой «Диалектики просвещения» – «Индустрия культуры. Просвещение как массовый обман». С их точки зрения, роль средств массовой коммуникации в развитом индустриальном обществе состоит в управлении поведением людей в экономических целях. Масс-медиа являются инстанциями массового обмана, созданными культурной индустрией для того, чтобы эксплуатировать мечты и желания людей: «Индустрия культуры всегда лишает своих потребителей того, что она больше всего обещает. Делается установка, к примеру, на радость, действие и открытость, которые без конца отсрочиваются: коварным можно называть то обещание, которое является только показным, а когда до дела доходит, гость должен находить удовольствие от чтения меню»[1]. Господствующая технология масс-медиа и массовой культуры в целом заключается в постоянной отсрочке удовлетворения, сопровождаемой все более беззастенчивыми обещаниями. По словам Т. Адорно и М. Хоркхаймера, индустрия культуры является «порнографической и жеманной». В конечном итоге, масс-медиа замыкаются сами на себя, они служат ими самими же созданному рынку, а человек в этом случае низводится до уровня посредствующего элемента, связующего звена в круговороте деньги – товар – деньги. Его роль сводится к роли потребителя,

[1] *Адорно Т., Хоркхаймер М.* Диалектика просвещения. – М., СПб, 1997. – С. 125.

вкусы которого вплоть до инстинктивных побуждений преформированы моделями, сконструированными все той же культурной индустрией. Самые интимные реакции человека настолько овеществляются, что их идея продолжает существовать только во внешней абстрактности – личное, индивидуальное означает для них едва ли что-то иное, чем ослепительно белые зубы и избавление от пота под мышками и от эмоций. Это триумф рекламы в культурной индустрии, вынужденное подражание потребителя ежедневно показываемым культурным товарам.

Похожие идеи излагает в своей работе «Одномерный человек» другой представитель Франкфуртской школы, *Герберт Маркузе (1898–1979)*: «Транспортные средства и средства массовой коммуникации, предметы домашнего обихода, пища и одежда, неисчерпаемый выбор развлечений и информационная индустрия несут с собой предписываемые отношения и привычки, устойчивые интеллектуальные и эмоциональные реакции, которые привязывают потребителей посредством доставляемого им большего или меньшего удовольствия к производителям и через этих последних – к целому»[1].

Такого привязанного к массовой культуре и «системе» в целом человека Маркузе назвал «одномерным». Под одномерностью он понимал отсутствие у потребителя продукции массовой культуры «способности к трансцендированию», то есть способности выйти за границы существующего социального порядка, хотя бы представить возможность иного мира, отличного от того, в который он погружен здесь и сейчас. В современном медийном пространстве двухмерность высокой классической культуры, сущность которой и состояла в создании альтернативных миров («иного измерения реальности»), ликвидируется не посредством отрицания и отбрасывания «культурных ценностей», но посредством их полного встраивания в утвердившийся порядок и массового производства и демонстрации.

Острие критики Франкфуртской школы было направлено не только на манипуляцию саму по себе, поскольку она является неприемлемой с нравственной точки зрения, но и на порождаемые ею негативные последствия для человека. Критика манипуляций, осуществляемых масс-медиа, получает свое завершение в критике современного человека как продукта масс-медийного коммуникативного пространства.

Наряду с одномерностью человека эпохи постмодерна, ряд исследователей обнаруживают в нем противоположный «изъян», а именно – его чрезвычайную многомерность и разорванность. Наиболее точное опреде-

[1] *Маркузе Г.* Эрос и цивилизация // *Маркузе Г.* Одномерный человек. – М., 2003. – С. 275.

ление такому человеку дает Г. Андерс, называя его «дивизумом» – субъектом, который посвящает себя одновременно двум или более несравнимым занятиям, который рассеян не только по множеству мест в мире, но и в множественности отдельных функций. Человек, черпающий знания о мире из множества разрозненных, подчас случайных источников, не только не обладает целостным видением мира, но и утрачивает собственную идентичность. По словам французского социолога *Жиля Липовецки (р. 1944)*, «наше "Я" становится пустым зеркалом из-за изобилия "информации", вопросом без ответа, открытой и неопределенной структурой»[1]. Пределом растворения идентичности перегруженного потоками информации индивида оказывается то, что он перестает быть собственно субъектом, владельцем и распорядителем data, и становится, по выражению *Норберта Больца (р. 1953),* «моментом переключения медийной связи – он попадает в круговорот переключений»[2]. Сходный образ предельно интерактивного субъекта рисует и Ж. Бодрийяр: «Он становится прозрачным …и в силу этого интерактивным… И это происходит по мере того, как он становится индифферентным к самому себе, как если бы его живого превратили в ипостась, лишенную своего двойника, тени, отражения. Такой ценой он становится доступным для всевозможных комбинаций и связей»[3].

Однако проблема растворения идентичности человека, погруженного в мир масс-медиа, глубже, она не ограничивается простой констатацией факта утраты собственного «Я». Индифферентности, о которой говорят многие исследователи, как правило, предшествуют поиски самого себя. В этом смысле современный человек является новым Нарциссом, но в отличие от героя древнего мифа, который захвачен своим собственным образом, он заворожен целым сонмом образов-призраков, ни один из которых он не решается назвать своим. В конце концов, однажды взглянув в зеркало, современный Нарцисс не видит ничего.

Новейшее средство коммуникации – Интернет – предоставляет неограниченные возможности для игры с собственными идентичностями. Одна из современных исследовательниц киберпространства Элизабет Рейд в статье «Идентичность и кибернетическое тело» приводит ряд примеров того, как в ходе общения предметом свободного конструирования становятся не только психологические характеристики людей, но и их тела, сексуальная ориентация и гендерная принадлежность. По словам Э. Рейд, «облачаясь в заимствованные у других атрибуты культурных

[1] *Липовецки Ж.* Эра пустоты. – СПб, 2001. – С. 88.
[2] Bolz N. *Theorie der neuer Medien*. – Munchen, 1990. – S. 424.
[3] *Бодрийяр Ж.* Прозрачность зла. – М., 2000. – С. 185.

ожиданий и образов, кибернетические личности взаимодействуют, исходя из внешнего облика и из принятия пожеланий каждого о том, кем ему бы хотелось быть. Они не отказываются от гендера или других признаков личности, а играют с ними, отделяя символы от их референтов из плоти и крови и перенося значения этих символов на своих виртуальных персонажей»[1].

Ничем не сдержанная игра с идентичностями – разорванность (множественность в пространстве) и изменчивость (множественность во времени) – отнюдь не переживается «игроками» как трагедия: «Интуитивно ощущая, что в меняющемся мире постоянство из добродетели стало обузой, мы приветствуем все, что дестабилизирует и расщепляет наше Я. Любой – а случае наркотиков и огромной – ценой мы пытаемся выйти за пределы себя. Если в гордом XIX веке главным считалось стать самим собой, то сегодня важнее умение быть другим. Поэтому мы осваиваем искусство конструирования – лучше сказать – выращивания альтернативных, игровых личностей»[2]. Этот процесс не имеет какой-либо внешней причины так же, как он и не подчинен никакой внешней по отношению к нему цели. Это игра, которую ведут «ради лишь удовольствия создавать обманчивую внешность, спектакль ради спектакля»[3]. Такая беспрецедентная изменчивость и протеичность покоится на особом отношении к себе, при котором человек не стремится к определенной, раз и навсегда фиксированной идентичности. Индивид считает допустимыми для самого себя и других сосуществование самых, казалось бы, несовместимых вкусов, способов поведения. Критерий выбора между ними один – простое желание. Такую установку можно назвать безразличием к себе. Как отмечает Ж. Липовецки, безразличие в чистом виде означает апофеоз временного и индивидуалистического синкретизма. Таким образом, можно быть одновременно космополитом и регионалистом, рационалистом в своей работе и в то же время учеником то одного, то другого восточного гуру, жить в эпоху вседозволенности и в то же время почитать религиозные законы (на выбор).

Разумеется, современное безразличие не стоит понимать как пассивность, апатию, покорность и отстраненность. Равнодушный человек ни к чему не привязан, ни в чем твердо не уверен, готов ко всему, и его взгляды подвержены быстрым переменам. Эта аморфность «означает новое сознание, а не отсутствие такового». Индивид не исчез, но стал разбросанным, он

[1] *Рейд Э.* Идентичность и кибернетическое тело // Массовая культура: современные западные исследования. – М., 2005. – С. 219.

[2] *Генис А.* Культурология. Т. 1. – Екатеринбург, 2000. – С. 292.

[3] *Липовецки Ж.* Эра пустоты: эссе о современном индивидуализме. – СПб, 2001. – С. 62.

как бы вездесущ и везде занят самим собой, будучи в разной степени безразличным ко всему остальному.

Такое безразличие парадоксально сочетается с нарциссизмом. Для индивида, озабоченного поисками своей идентичности, в общении с другими на первый план выходят взаимное доверие и искренность. Предполагается, что во всех случаях, для себя и для других, человек должен быть самим собой, а любого рода игра, маски, попытки исполнять социальные роли оцениваются негативно. Но искренность возможна лишь на основе знания того, кем ты на самом деле являешься, то есть собственной идентичности. Современный Нарцисс подобным знанием не обладает, поэтому и искренность оказывается недостижимой, а потребность в общении – неудовлетворенной, либо коммуникация попросту симулируется. В итоге, индивид, погруженный в социокоммуникативное пространство, вынужден выбирать между полной утратой идентичности в безразличии к своему и чужому и одиночеством в попытке обрести самого себя.

Потребность в самовыражении захватила носителей культуры постмодернистской эпохи настолько, что каждый, став писателем, диктором или самодеятельным артистом, уже не имеет ни времени, ни желания для того, чтобы побыть читателем, слушателем, зрителем. Более того, эти «авторы» не испытывают особой заинтересованности ни в широкой, ни даже в малой аудитории. Основное удовлетворение они получают, сами становясь читателями, слушателями и зрителями плодов своего собственного творчества. Сверх этого им достаточно осознавать, что их сообщения *могут быть* прочитаны другими. Это новая форма одиночества, при которой острота его переживания сглаживается возможностью автокоммуникации. Одинокий человек перечитывает свой собственный электронный дневник, надеясь, что в этот момент кто-то незнакомый также читает его. Реальная связь между субъектами оказалась невостребованной: «отношение к чужому «Я» претерпевает изменение. Мое «Я» уже не пребывает в аду, населенном чужими «Я» – соперничающими или презираемыми мною; все сходит на нет без лишнего шума и без причины в пустыне удушающей автономии и нейтральности… Мы хотим остаться одни, все более отдалиться от окружающих, и в то же время мы не желаем остаться наедине с самим собой. И здесь у пустыни нет ни начала, ни конца»[1].

Наряду с критическими подходами к осмыслению современных масс-медиа существует и прямо противоположная апологетическая позиция, признанным основоположником которой является канадский мыслитель

[1] *Липовецки Ж.* Эра пустоты: эссе о современном индивидуализме. – СПб, 2001. – С. 76–77.

Маршалл Маклюэн (1911–1980). Всякое новое средство коммуникации он понимает как расширение и продолжение человеческих органов чувств. Каждое новое средство коммуникации изменяет масштаб нашего восприятия мира. «Послушать радио или прочесть печатную страницу значит принять эти расширения нас самих в нашу личностную систему и претерпеть "замыкание", или автоматически вытекающее из этого искривление восприятия»[1].

Развитие аудиовизуальных средств передачи информации вкупе с ускорением процесса ее передачи, наконец, с увеличением числа потенциальных получателей транслируемых данных преобразует мир в «глобальную электронную деревню», раздвигает горизонт воспринимаемого для каждого человека. За счет этого, как полагает Маклюэн, масс-медиа позволяют воплотить в жизнь извечную мечту человечества о гармоничном и целостном мире, в котором каждый человек воспринимает всех как своих добрых соседей. Задавая риторический вопрос «Не может ли нынешний перевод всей нашей жизни в духовную форму информации превратить весь земной шар и весь род человеческий в единое сознание?», – Маклюэн выражает надежду, что «глобальная деревня» окажется более рациональным и прозрачным миром, нежели тот, в котором жил человек до возникновения электронных средств массовой коммуникации.

Другой род апологетики мира масс-медиа представлен в работе современного итальянского философа *Джанни Ваттимо (р. 1936)* «Прозрачное общество?». Принимая положение, согласно которому в рождении общества постмодерна решающую роль играют масс-медиа, он констатирует, что в итоге это общество является полной противоположностью общества более просвещенного, более образованного (в смысле Лессинга, или Гегеля, или Конта, или Маркса), то есть непрозрачным. Под непрозрачностью Дж. Ваттимо понимает, прежде всего, неоднозначность и многообразие смыслов, циркулирующих в современном социокоммуникативном пространстве.

Благодаря росту технических возможностей и удешевлению средств передачи информации они становятся все более доступными для все более широкого круга желающих заявить о себе. Это приводит к высвобождению локальных рациональностей взамен твердой, устойчивой, «авторитарной» реальности прошлого. Эта эмансипация состоит в «потерянности, отрыве от почвы», то есть высвобождении различий локальных элементов. Меньш*и*нства и индивидуальности выходят из-под полы – этнические, сексуальные, религиозные и т. п., – «их более нельзя замалчивать и репрессировать,

[1] *Маклюэн М.* Понимание медиа. – М., 2004. – С. 56.

опираясь на идею существования лишь одной истинной формы человечности, которая подлежала бы реализации и пренебрегала бы всеми индивидуальностями – ограниченными, эфемерными, случайными»[1]. В итоге Ваттимо полагает, что можно говорить об эрозии принципа реальности, так как реальность теперь выступает в виде распространяемых масс-медиа многочисленных образов и их интерпретаций, которые конкурируют и хаотически переплетаются между собой.

Однако, подобное положение вещей, похоже, отнюдь не вызывает тревоги у итальянского философа: ведь бытие не обязательно должно иметь парменидовский смысл единого, вечного и неизменного. Оно может быть связано с диалогом, с историчностью, с многообразием сменяющих друг друга интерпретаций. Здесь Дж. Ваттимо повторяет вслед за Ф. Ницше, что «существуют не факты, а только интерпретации», и подчеркивает свою солидарность с такими философами, как Ч.-С. Пирс, К.-О. Апель, доверившими исполнение роли кантовского категорического императива «обществу неограниченной коммуникации» (Ч.-С. Пирс), или «идеальному коммуникативному сообществу» (К.-О. Апель).

Коммуникативная реальность эпохи постмодерна – это реальность образов, поверхностей, внешностей, а не глубинных сущностей. Одним словом, это реальность эстетического. Этой новой реальности (или ирреальности) мира масс-медиа Ваттимо не противопоставляет призыв к реальному в традиционном смысле слова – к непосредственности опыта, оригинальности и ответственности сообщения, личной вовлеченности отправителя сообщений. Единственная возможная путеводная нить – это дереализация. Ее желаемый исход, ведущий к эмансипации и освобождению, не может быть ни чем иным, кроме «освобождения множественности интерпретаций и тотальной – в тенденции – эстетизации нашего опыта мира».

Своеобразную черту под полемикой между критиками и апологетами масс-медиа проводит немецкий социолог *Никлас Луман (1927–1998)*, предлагая одну из наиболее строгих и всесторонне проработанных концепций роли масс-медиа в конституировании социокоммуникативного пространства. Прежде всего, следует отметить, что Н. Луман в качестве фундаментального постулата выдвигает тезис о коммуникативной природе общества. Его исследования опираются на теорию общества как социальной системы, оперативно замкнутой на базисе коммуникации, и поэтому его эволюция следует за проблемами аутопойезиса коммуникации, которая, со своей стороны, в своих условиях постоянно претерпевает эволюционные изменения.

[1] *Ваттимо Дж.* Прозрачное общество? – М., 2003. – С. 13.

Согласно Луману, всякая коммуникация конституирует социальную реальность (как и реальность вообще). Поэтому масс-медиа не обладают исключительным правом на конституирование реальности, а являются одной из подсистем общества, функцией которой является самоописание социальной системы в целом. Она замещает те ориентиры знания, которые в других общественных формациях формировались на основе выделенных позиций наблюдения: благодаря мудрецам, священникам, аристократам, городу, религии или этически и политически выделяющимся формам жизни. Современное общество целиком передоверяет масс-медиа задачу непрерывного наблюдения за самим собой и внешним миром, значение которой заключается в том, чтобы делать самого себя и внешний мир предметами обсуждения и таким способом осуществлять их воспроизводство.

Чрезвычайно важным в концепции Лумана является указание на обособленность и «оперативную замкнутость» системы масс-медиа, которая связана с исключением непосредственной интеракции между отправителем и получателем сообщения. Информационные потоки, продуцируемые прессой, радио, телевидением устремлены в одном направлении, аудитория масс-медиа – это читатели, слушатели, зрители, но не полноценные собеседники. Не получая непосредственных ответов на свои сообщения, система масс-медиа замыкается на саму себя и приобретает «аутопойетическую автономию», то есть получается, что она воспроизводит саму себя.

Функцией средств массовой коммуникации является не порождение и закрепление каких-либо конкретных образов реальности, а поддержание реального как такового, то есть самой коммуникативной «субстанции», а не ее конкретных «акциденций». Задача масс-медиа, согласно Луману, состоит в том, чтобы в каждый момент времени обеспечивать возможность продолжения коммуникации, что осуществляется за счет постоянного обновления информации, замещений одних сообщений другими. Функция массмедиа состоит в непрерывном порождении и переработке раздражений, – а не в умножении познания, социализации или прививании нормативного конформизма.

Масс-медиа создают информационные поводы, их действие заключается по большей части не в формировании однозначных суждений и не в производстве консенсуса, а в организации пространства, в котором могут быть высказаны различные суждения, в отношении которых разворачивается общественная дискуссия. Иными словами, они задают темы – «сегменты коммуникативных релевантностей, как бы "локальные" модули, которые,

если необходимо, могут быть заменены»[1]. Лишь в этих пределах, с точки зрения Лумана, конституируется такой необходимый элемент коммуникации, как предмет обсуждения.

Помимо определения темы, необходимым условием для осуществления коммуникации является компетентность ее участников. Тема должна быть понятной, то есть участники коммуникации должны владеть правилами обращения с ней. Эти правила Луман обозначает термином «схема» и указывает, что понятность лучше всего обеспечивается схемами, которые могут порождаться лишь самими массмедиа. Любая программная область, будь то новости, реклама или развлечение, должна выстраиваться по определенной схеме. В качестве примера можно рассмотреть один из развлекательных жанров – телесериал.

В каждом сериале должны присутствовать непрерывность повествования, множественность рассказов, связанных между собой и заканчивающихся или длящихся до окончания сериала, запутанный сюжет, заставляющий верить в неизвестность будущего, эффект провисания (прерывание повествования в ключевой момент) в конце очередной серии для поддержания напряжения и интереса у аудитории, разворачивание действия в настоящее время с целью избежать непонимания у недавно включившегося в процесс просмотра зрителя. Также в процессе производства сериалов необходима особая работа над образами и сюжетом. Здесь важно наличие привычных и знакомых любому зрителю образов героев, возрастная дифференциация и различные социальные позиции, быстро и с легкостью дающие представления о личности того или иного персонажа. Роль сплетен в телесериале имеет важнейшее значение, поскольку создает те необходимые эффекты воздействия на аудиторию, которые способствуют «втягиванию» в его просмотр и порождают дальнейшее обсуждение его вне сериальной реальности. Сплетня создает ощущение обыденности происходящего, проясняет нравственные устои героев, помогает зрителю восполнить упущенные моменты истории. Отсылая к прошлому и обнажая подробности, она побуждает не только телевизионных персонажей к дальнейшему порождению сплетен и догадок, но и самого зрителя увлекает в активное додумывание того, что есть на самом деле и что может произойти в дальнейшем, – так стимулируется желание к просмотру последующих серий. Определенные правила построения историй, их специфическое содержание, особая логика изложения – все это обеспечивает узнаваемость сериала среди других жанров развлекательных программ. В противном случае он будет попросту непонятен, не будет воспринят именно как сериал.

[1] *Луман Н.* Медиа коммуникации. – М., 2005. – С. 159.

По отношению к критикам и апологетам масс-медиа Н. Луман занимает срединную или даже нейтральную позицию. Во-первых, он не противопоставляет реальность масс-медиа некой иной, более подлинной реальности, указывая на то, что масс-медиа не дереализуют, не искажают реальность, а активно участвуют в ее конституировании. Во-вторых, в силу того, что масс-медиа не имеют дело с предзаданной, независимой от них реальностью, их способность манипулировать общественным сознанием основана не на возможности скрывать или искажать истину, а на том, что они задают изначальные ориентиры для процесса коммуникации, в ходе которого эта истина устанавливается.

Кроме того, концепция Лумана исключает возможность говорить о тотальной манипуляции общественным мнением. Выбор между манипуляцией и «честным» материалом – всего лишь плод нашего «исчисления», его осуществляют не масс-медиа, этот «выбор» делаем мы – наблюдатели второго порядка. Более того, всякое общественное мнение, в свою очередь, может быть выражено лишь через масс-медиа, то есть свое знание об общественном мнении они черпают из самих себя. Получается, что предметом манипуляции для средств массовой коммуникации может быть не общественное мнение «само по себе», а лишь их собственные представления о нем. А это в свою очередь означает, что нет процедур однозначного (независимого от чьего-то наблюдения со своими кодами) и общезначимого выявления «чуждого» влияния и «чуждых» интересов, тенденциозности или объективности.

Тот факт, что масс-медиа обладают весьма ограниченными возможностями для манипуляции аудиторией, в настоящее время уже вполне осознается и самими производителями медиа-продукции. Сейчас достаточно очевидно, что инфосфера есть «не что иное, как соотносящийся с самим собой коллаж. Большинство медиа – это медиа, которые комментируют то, как медиа комментируют медиа», «это дом зеркал внутри зеркал»[1]. Попытки использовать прямые методы манипуляции, основанные на сокрытии, намеренном искажении информации или на отвлечении внимания от тех или иных событий были возможны на заре становления масс-медиа – как отмечает Н. Хомский, для США это были 30-е годы прошлого столетия. Постепенно информационная система усложнилась, охватила весь мир, и представить, что какая-то группировка могла бы ее контролировать, преследуя свои цели, чрезвычайно сложно. Воспитанное на масс-медиа новое поколение, которому довелось стать свидетелем не только масштабных пропа-

[1] *Рашкофф Д.* Медиа Вирус. Как поп-культура тайно воздействует на ваше сознание. – М., 2003. – С. 27.

гандистских кампаний, но и столь же масштабных их разоблачений, заняло отстраненно-ироническую позицию по отношению к любой преподносимой ему информации. В результате попытки фабриковать общественное мнение стали приводить к непредвиденным результатам: апеллировать к эмоциям зрителей стало невозможно.

В связи с этим было бы большим упрощением полагать, что масс-медиа оказывают прямое воздействие на аудиторию. Масс-медиа добиваются принятия обществом предлагаемых ими тем и схем, но принцип механизма воздействия на аудиторию – не прямое принуждение, «символическое насилие», и не классически понимаемая манипуляция, основанная на обмане и тайном влиянии. В концепции Н. Лумана данная проблема не ставится с достаточной остротой, поскольку он изначально исходит из того, что отношения между системой масс-медиа и аудиторией не являются равноправными: непосредственная интеракция между ними отсутствует. Для Н. Лумана собственно «говорящими» являются лишь масс-медиа, а аудитории по большей части отводится роль «слушателя». Безусловно, внутри этой аудитории впоследствии осуществляется коммуникация по поводу полученных сообщений, но для масс-медиа это не служит ответом на их сообщения.

Поскольку масс-медиа не стремятся навязывать конкретные суждения и образы, постольку они и не стремятся получать ответы на свои сообщения. Продуцируемые ими темы и схемы играют роль «раздражителей», побуждающих аудиторию к продолжению дискуссии внутри самой себя. То есть достаточно лишь одного их присутствия в социокоммуникативном пространстве для того, чтобы они выполняли свою функцию, не требуется какого-то дополнительного усилия по навязыванию этих тем и схем, они уже работают, даже если вызывают неприятие. Значит, отношение между масс-медиа и их аудиторией нельзя назвать коммуникацией в собственном смысле этого слова, но, тем не менее, это отношение дуальное, ведь при всей своей замкнутости и аутопойетичности средства массовой коммуникации воспроизводят самих себя для аудитории.

Со второй половины XX века в большинстве социально-философских и общесоциологических исследований признается определяющая роль масс-медиа в формировании современного социокоммуникативного пространства. Оценки этого определяющего влияния могут быть диаметрально противоположными. С одной стороны, масс-медиа подвергаются критике как индустрия обмана, огромная машина по «дереализации реальности» и манипулированию сознанием обывателя, превращающегося в безразличную к собственной идентичности марионетку. С другой стороны, рост числа разнообразных источников информации и средств связи рассматривается

как условие возможности подлинного плюрализма мнений, свободы самовыражения, создания богатой и многогранной картины мира и в конечном итоге обусловливает рождение толерантной, открытой личности, способной к диалогу с представителями самых разных культур, носителями иных ценностей и мировоззрений.

Наряду с этими крайними позициями, существует и умеренная точка зрения, согласно которой роль масс-медиа в социокоммуникативном пространстве заключается не в намеренной фабрикации смыслов и навязывании их аудитории в интересах властных элит, но, скорее, в организации пространства, в котором могут возникнуть те или иные смыслы. Масс-медиа способны намечать лишь общие контуры этого пространства, предлагая аудитории темы обсуждения и схемы, по которым может разворачиваться дискуссия. Масс-медиа создают условия возможности для взаимопонимания и консенсуса для широкого круга субъектов коммуникации, но они не в состоянии определить конкретные истины и ценности, которые будут приняты коммуникативным сообществом.

3. РЕЛИГИОЗНОЕ ОСВОЕНИЕ МИРА

3.1. Религия как предмет исследования

Религия (от лат. religio – благочестие, святыня) – особый тип духовно-практической деятельности, представляющий собой неразрывное единство мировоззренческой установки, переживания, действия и основывающийся на вере в священное. Священное – это вид сверхъестественного, выходящего за рамки естественного, природного хода событий, «чудо». Но священное включает в себя еще и признание безусловной ценности его для человека.

Зрелые религии включают определенное учение (догматику), религиозно-нравственные нормы, культ (систему ритуалов), особый комплекс религиозных переживаний. Обычно наличие всех этих элементов сочетается с организационным объединением приверженцев данной религии, осуществляющих совместное отправление культовых действий, сохранение, разъяснение и передачу следующим поколениям вероучения, а также разработку и внедрение религиозно-нравственных норм, рекомендаций, надзор за их исполнением.

Издавна бытовала традиция вести происхождение термина «религия» от латинского глагола religare (связывать). Связь эта истолковывалась

двояко. Православный богослов А. Мень рассматривал религию как связь человека с Богом, вернее, как действия, направленные на восстановление утраченной связи: «Религия – восстановление связи между человеком и Богом, начинается в истории человечества после грехопадения». Человек, изгнанный из Эдема, утратил непосредственный контакт с Богом. Религия и есть путь к восстановлению утраченного единства с Всевышним. С этим пониманием религии связана концепция изначального единобожия – *прамонотеизм*. Несмотря на то, что ранние религии, как правило, были политеистическими (основанными на вере во множество богов), богословы считают, что в них также можно обнаружить отзвуки исходной веры в единого Бога.

Английский философ Нового времени Ф. Бэкон рассматривал религию как форму связи между людьми, а не связи между человеком и Богом: «Религия – наиболее важные связующие узы человечества». Все разнообразие прошлых и существующих ныне исследований соответствует этим двум подходам к религии – пониманию ее как чисто «земного» явления и осмыслению ее как формы связи человека с Богом.

Попытки понять сущность, происхождение, назначение религии сопровождают всю историю человеческой мысли. Однако в прошлом исследование этих проблем происходило традиционно в рамках скептицизма и атеизма. Еще древнегреческий мыслитель Ксенофан (VI в. до н. э.) считал, что человек сам создает богов по своему образу и подобию. Если бы быки имели богов, то их боги были бы похожи на быков. Люди также приписывают богам человеческие качества – способность к воровству, прелюбодеянию, обману. По мнению Демокрита, страх и невежество создают богов. В этот же период появляются идеи социальной полезности религии (Критий).

В XVII веке идеи социальной полезности религии – «тени государства» – развивались Т. Гоббсом. Различие между сущностью религии и ее земными формами проведено Спинозой в «Богословско-политическом трактате». Спиноза попытался совместить историко-аналитический подход к различным проявлениям религиозности с верой в Бога, вывести изучение религии из атеистического русла. Однако эта традиция была прервана и продолжена много позже.

XVIII век – это век просветительского атеизма. Знаменитая теория «трех обманщиков» – создателей мировых религий Моисея, Иисуса Христа и Мохаммеда, – зародившаяся еще среди средневековых вольнодумцев, получила широкое распространение. Религия стала рассматриваться как продукт сознательного обмана или заблуждения, стимулируемого страхом и невежеством. Критика религии связана с просветительской концепцией

человека как существа разумного. Естественные трудности, встающие на пути деятельности человеческого разума, ведут к заблуждениям, обусловившим возникновение религии.

В немецкой классической философии взгляд на религию коренным образом меняется. Гегель рассматривал ее в свете движения мировой истории, для Канта религия выступала в качестве регулятивного принципа чистого разума и основы практического разума, нравственности. Фейербах ищет тайну религии в человеческом сердце. Маркс и Энгельс пишут о необходимости возникновения религии на определенном этапе человеческой истории и не меньшей необходимости ее исчезновения в будущем.

Позже, в начале XX века, ситуация изменилась. Обращение к религии ученых перестало связываться с атеистической традицией, с критикой религии. Более того, крупнейшие мыслители XX века рассматривали религию в качестве необходимого элемента культуры. И для скептиков, и для приверженцев религии стало ясно, что религия глубоко укоренена в культуре. Для О. Шпенглера, А. Тойнби, П. Сорокина распространение религиозных взглядов в обществе было важным признаком социального здоровья. Для М. Вебера религия была фактором развития экономики. Т. Парсонс рассматривал религию как важный элемент социальной организации. К. Ясперс писал о великой «*осевой эпохе*», в которую возникает связь («ось») человека с миром трансцендентного, запредельного, что определяет всю дальнейшую мировую историю. «Отрыв культуры от ее религиозных основ не может остаться без роковых последствий. Подлинный культурный расцвет немыслим без духовной жизни»[1].

С точки зрения социолога и философа Э. Дюркгейма, религия – это «социальный факт». Религия, как он показал в своей работе «Элементарные формы религиозной жизни», объясняет не аномалии, а, наоборот, постоянное, регулярное. Ощущение порядка – вот что лежит в основе религии и что является результатом религиозных действий. В религии человек поклоняется социальности, идее общества, религия укрепляет социальные чувства, оживляет переживание коллективности, поэтому она вечна. Осуществляет эту свою миссию религия особым образом – через разделение мира на профанный (светский, мирской) и сакральный (священный). Придание статуса священного идеям, вещам, обрядам позволяет придать им безусловный характер. Священное – это всегда объект почитания, источник запрета, импульс к принуждению. Священное – центральный образ религиозного сознания. Дюркгейм, однако, не идет дальше анализа социальных функций религии, он анализирует посюсторонний мир, в котором функционируют

[1] *Мень А.* История религии: в 7 т. – М., 1991. – Т. 1. – С. 31.

символы священного как аналога социальных ценностей, коллективного единения. Именно поэтому столь пристальное внимание уделяет он религиозным организациям, Церкви. Религия, – пишет Дюркгейм, – это «единая система верований и действий, относящихся к священным... вещам. Религия неотделима от идеи церкви, религия должна быть явлением главным образом коллективным»[1]. Статус религии в концепции Дюркгейма приобретает большинство культурных акций. Религия – это особая форма утверждения социальности, неприродности, когда социальное в символической форме священного выносится за пределы обычного и становится объектом поклонения.

Для М. Вебера сущность религии трансцендентна, запредельна. Исследователь может интересоваться только внешними проявлениями религиозности, влиянием религии на человеческие действия. Религия – основа ценностной рациональности; в рамках религии возможно формулирование смысложизненных задач; система религиозных разрешений и запретов составляет основу нравственности. В работе «Хозяйственная этика мировых религий» М. Вебер показал, как религиозная система ценностей влияет на реальную жизнь, во многом определяет направление развития целых народов. Буддизм, по его мнению, способствует формированию созерцательного отношения к миру, что в известных условиях тормозит технологическое развитие. Христианство, особенно протестантизм, ориентирует человека на преобразование мира. Установление капиталистических отношений в Европе во многом было подготовлено распространением протестантского мироощущения. Идея религиозного призвания (задачи, поставленной перед человеком самим Богом) служила опорой предпринимательской деятельности. Реализуя свое призвание, человек идет по пути религиозного Спасения. Богу угодны не столько пост, уединенная молитва, удаление от мирских дел, сколько активная профессиональная деятельность как реализация предназначения человека, реализация замысла Божия.

В центре внимания видного представителя американской прагматической философии *У. Джеймса (1842–1910)* находилась эмоциональная природа религии. Источник религиозных чувств – в человеческом сердце. Каждому человеку присуще религиозное чувство, у каждого есть свой религиозный опыт, даже у неверующего. Но неверующие поражены внутренней глухотой и не способны услышать в себе голос Бога. В отличие от Дюркгейма, для которого главной в религии была ее обрядовая сторона, Джемса мало интересовали вопросы религиозного культа. Он ввел понятие

[1] *Дюркгейм Э.* Элементарные формы религиозной жизни // Социология религии: классические подходы. – М., 1994. – С. 64.

«личной» религии. Религиозный опыт един, но он по-разному воплощается в жизни отдельного человека, человеческих общностей, что определяется различием социальных условий. Поэтому и существуют различные религии. Источник религиозных чувств человеку неведом, считал Джеймс. Однако сами религиозные чувства оказывают благотворное влияние на человека, возвращают ощущение счастья даже глубоко страдающему человеку. Переход от неверия к религиозной вере ведет к небывалому духовному подъему, сообщает человеку дополнительную энергию[1].

Зигмунда Фрейда также интересовали религиозные переживания как одна из форм душевной жизни. Вопрос о реальном существовании Бога Фрейд не рассматривает. По его словам, все, что касается бытия Бога, слишком возвышенно и слишком свято. Как известно, согласно учению Фрейда, человеческие влечения подавляются обществом, которое свое репрессивное воздействие облекает в форму норм, правил, запретов. Внешнее принуждение постепенно уходит внутрь, становится частью особой психической инстанции – «сверх-Я». Религия – это часть культуры. Основная задача культуры – защита человека от природы. Но человек не только использует культурный механизм защиты от природы, у него появляется потребность защититься и от самой культуры, ее репрессивного влияния. Человек находится во власти противоречивых переживаний: он испытывает страх перед враждебной природой, но его одновременно пугает и чувство отделенности от нее; он стремится освободиться от власти человеческих запретов, его тяготят многочисленные условности, но не меньше страшит возможность одиночества; человек любознателен, он постоянно задает вопросы, на которые трудно, невозможно ответить средствами науки. Те же противоречивые чувства возникают в душе ребенка при его общении с родителями: страх, тревога, любопытство, желание свободы и одновременно – тайная надежда на удовлетворение задетого самолюбия, на преодоление одиночества, отчужденности – на любовь.

По существу, религия – это «арсенал представлений, порожденных потребностью сделать человеческую беспомощность легче переносимой, выстроенных из материала воспоминаний о беспомощности собственного детства и детства человеческого рода»[2]. Такие представления призваны оградить человека и от давления общества, и от природного влияния. С психологической точки зрения, религия – это иллюзия, являющаяся ответом на те непреодолимые противоречия, с которыми сталкивается человек в своей жизни. Это противоречие религия возвышает,

[1] *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. – СПб, 1992. – С. 52–56.
[2] *Фрейд З.* Будущее одной иллюзии // Сумерки богов. – М., 1989. – С. 107.

делает значительным, выводит за рамки быта: герой религиозной драмы не отдельный человек, запутавшийся в своих противоречиях, а все человечество; Бог, Вселенная становятся участниками драмы. Иллюзии, болезненные фантазии индивида становятся культурно-символически оформленной иллюзией. «...Благочестивый верующий в высокой степени защищен от опасности известных невротических заболеваний: усвоение универсального невроза снимает с него задачу выработки своего персонального невроза»[1].

По мнению К. Юнга, первоначальный опыт человечества был опытом его связи со священным, затем он перешел в форму «коллективного бессознательного», присутствующего в психике каждого человека. Религия для Юнга, следовательно, это сохранение и воспроизведение реального контакта с миром священного. Сама же человеческая душа – это окно в мир божественного.

Э. Фромм, исходя из своей концепции противоречивой природы человека, его установки на «иметь» и «быть», пишет о двух реально существующих формах религии и ее связи с человеком. В первом случае проявляется авторитарная природа религии. Бог – это сила и власть. Он находится за пределами человеческого мира и господствует над ним. Там, где эта форма религиозности преобладает, человек вступает на путь отчуждения. Он как бы отдает, приписывает все лучшие человеческие качества Богу. Человеческие качества теряют самоценность. Можно быть справедливым, добрым, только прибегнув к посредничеству Бога. В авторитарной религиозной системе заложены претензии на исключительность интерпретации Бога, что ведет к религиозной розни.

Во втором случае выявляется гуманистический потенциал религии. Идея потусторонности, запредельности, трансцендентности бытия Бога не приравнивается к идее Его господства над миром, как в авторитарной версии религии. В этом случае сама сущность человека – быть образом и подобием Божиим – также приобретает качество запредельности. Бог – символ энергии, силы человека. Человек же постоянно, чтобы быть человеком, должен выходить за собственные пределы, подниматься к новым возможностям, преодолевать собственную ограниченность. Человек в религии получает самоощущение безграничности собственных возможностей.

Авторитарная и гуманистическая тенденции могут присутствовать в одной религии. Примером гуманистической религии, пишет Фромм, могут быть ранний буддизм, даосизм, некоторые направления иудаизма,

[1] *Фрейд З.* Будущее одной иллюзии // Сумерки богов. – М., 1989. – С. 131.

христианства (особенно мистицизм), учения Исайи, Иисуса, Сократа Спинозы. Пример авторитарной религии – кальвинизм, разновидность протестантизма.

Круг идей, относимых Фроммом к религиозным, весьма широк. Он и сам замечает, что под «религией» понимает «любую систему взглядов и действий, которой придерживается какая-то группа людей и которая дает индивиду систему ориентации и объект поклонения»[1].

Религия в современной западной мысли рассматривается как фактор интеграции, стабилизации общества, социальной активности, пробуждает творческие потенции человека. Ряд авторов считают возможным превратить религию в знамя революции, сделать ее духовной основой радикальных социальных преобразований.

По мнению французского социального мыслителя *Ж. Сореля (1847–1922),* любые социальные движения органически включают в себя миф, объединяющий, направляющий чувства и помыслы людей. Миф составляет одно целое с социальной группой, поэтому он не подвержен яду критики. В российской социал-демократии начала века идеи Сореля получили довольно широкое распространение наряду с идеями Ф. Ницше, Э. Маха, Р. Авенариуса. А. В. Луначарский считал невозможным успех революции без обращения к идеям религии. Революционное сознание питается трансцендентным, революционер должен обладать самоощущением Бога-разрушителя и Бога-творца, он должен жить «по законам свободы», а не по законам природы и естественно-исторической необходимости.

Революционное мироощущение целиком вбирает в себя гуманистический потенциал религии. Однако традиционная религия мало приспособлена, по мнению Луначарского, к потребностям свободного человека. Поэтому религия должна быть радикально реформирована, человек должен открыто поклоняться собственному «гуманистическому потенциалу». «Мы сами боги», – говорит герой пьесы Луначарского «Иван в раю». Однако традиционное массовое сознание не способно усвоить такую религию обожествленного человечества. Поэтому для широких народных слоев необходимо сохранить традиционную «авторитарную» интерпретацию религии. Традиционное религиозное наследие будет своего рода психологическим стабилизатором в условиях религиозной смуты и последующих социальных преобразований. Луначарский попытался на основе социального прагматизма объединить в своей концепции рационально-просветительский взгляд на религию и некоторые идеи философии жизни.

[1] *Фромм Э.* Психоанализ и религия // *Фромм Э.* Иметь или быть. – М., 1990. – С. 236.

3.2. Религиозный опыт

Многие исследователи религии искали ее «минимум», тот компонент, присутствие которого делает отношение человека к миру религиозным. Таким минимумом, то есть специфической чертой, основным признаком религии, принято считать веру в сверхъестественное или в священное. Для Э. Дюркгейма – это качество обособленности, запретности. Немецкий исследователь *P. Ommo (1869–1973)* считал, что священное – это то, что вызывает у человека ужас, трепет и одновременно – чувство восхищения и причастности. Были попытки отождествления сверхъестественного с идеальным (Э. Тейлор), что, однако, опровергается фигуральностью, вещественностью священного, являющегося людям.

Трудность определения священного заключается в том, что понять его специфику можно только в целостной системе религиозного опыта, который включает особый мировоззренческий компонент, культ, веру, религиозные организации. Понятие религиозного опыта предполагает «зримость», предметность представлений религии, системность религиозных воззрений, их индивидуальную обращенность, переживаемость.

Религия как система особых представлений предполагает метаморфозу, превращение, трансформацию действительности в мире сверхъестественного. В ранних мифологических представлениях мир сверхъестественного присутствует здесь же, рядом с обычным ходом событий; поэтому мир двоится, в нем все – чудо. В зрелых религиях мир сверхъестественного вынесен за пределы земного мира, доступ к нему не прост. В этом мире как бы «снимаются» реальные противоречия человеческой жизни; это мир с «обратным знаком»: случайное в нем оказывается необходимым, человеческая слабость оборачивается силой, невозможное становится возможным. В этом мире нет смерти, нет безобразия, нет зла, нет неведения. В религии, по словам Гегеля, разрешены все загадки мира, преодолены все противоречия глубокомысленного ума, успокоены все муки чувства.

В рамках религиозного сознания существуют представления о точке разделения прежде единого мира на два. Это некое мифическое время и пространство, «когда звери говорили». Эдем христианства – также пространство первоединства двух миров. Для Адама и Евы не было смерти, не было чувства отделенности от природы, от Бога. Разделение двух миров произошло с грехопадением.

Православный богослов, архиепископ Михаил (Мудьюгин) выделяет пять особенностей религиозного сознания, характерных для любой религии[1].

[1] *Архиепископ Михаил (Мудьюгин)*. Введение в основное богословие. – М., 1995. – С. 24–29.

1. Убежденность в существовании сверхъестественных явлений или явлений, обладающих сверхъестественными свойствами. Такими сверхъестественными объектами могут быть силы природы – земля, солнце, амулеты, души умерших предков. В развитых «мировых» религиях основной объект религиозного отношения – единый Бог, известный человеку в меру Своего самооткровения. Мир сакрального не является только плодом человеческих мечтаний. Иначе он превратится в историческую легенду, нравственное поучение в форме притч, в прекрасный культурный памятник.

2. Убеждение в реальности контакта с религиозными объектами. Причем контакт этот двусторонен. Человек вступает в контакт с миром сверхъестественного с помощью молитвы, жертвоприношения; божество воздействует на человеческие судьбы, объявляет людям свою волю, знает их помыслы. Деист (признающий существование Бога только как первопричину мира) с этой точки зрения не религиозный человек, ибо не признает возможности живого двустороннего контакта с Богом.

3. Религия предполагает существование чувства зависимости от объектов религиозного поклонения, ибо общение человека с Богом неравноправно. Однако формы осознания этой зависимости могут быть различны: от чувства страха, вынуждающего к покорности, до просветленного смирения, понимаемого как осознание собственного несовершенства.

4. Религия включает также осознание требований со стороны божества и ответственности, связанной с выполнением или невыполнением этих требований. Человек не только чувствует свою зависимость от священного, но считает, что божество прямо или косвенно (через других людей) диктует ему свою волю. Не зная ее, человек ощущает себя находящимся во власти божественного произвола.

5. Религия предполагает установление добрых отношений с объектами поклонения, желание умилостивить божество, в случае нарушения воли Бога – компенсировать свое непослушание покаянием или жертвоприношением.

Как видим, религиозное сознание предполагает веру в реальное существование сверхъестественного. Большинство исследователей считают веру эмоциональным состоянием, неспецифичным для религиозного сознания; вера может быть направлена и на другие объекты – идею, народ, отдельную личность. Однако значительность, «необиходность» объекта, на который направлены чувства верующего, не подавляет, а усиливает его волевые качества, ощущение свободы, самостоятельность мышления, что позволяет говорить о специфике развитого религиозного сознания, о его

«гуманистической» версии. Религиозная вера актуализирует сложный комплекс страха и успокоенности, любви, надежды.

Существует распространенное мнение, особенно в массовом сознании, что веры вполне достаточно для религиозности, знание догматов, ритуалов – излишний балласт. Однако такое представление может стать оправданием безнравственности и невежества: «Вера без дел мертва». Известный христианский мыслитель *К. С. Льюис (1898–1963)* иронизировал: «Значение имеет только вера. Следовательно, если у вас есть вера, то действия ваши и поступки ваши роли не играют. Грешите в свое удовольствие, мой друг, развлекайтесь и наслаждайтесь жизнью, а Христос позаботится о том, чтобы все это не отразилось на вашем пребывании в вечности»[1].

Религия, даже с позиции стороннего наблюдателя, является одним из универсальных культурных механизмов регуляции человеческой деятельности, она через систему культовых действий организует человеческую повседневную жизнь, с помощью освоения вероучения структурирует мировоззрение, заставляет задуматься об основах и смысле собственной жизни. Тем не менее, хотя индивидуальный религиозный опыт обязательно включает не только веру, но и культ, и мировоззрение, религиозное сознание не однородно, оно имеет, по меньшей мере, два уровня: массовое религиозное сознание, в котором, как правило, центральное место занимает эмоциональный комплекс, и рационально оформленное сознание, предполагающее освоение содержания вероучения. Еще более высокий уровень религиозного сознания – богословие или теология, которое не только осваивает вероучение, но и транслирует его, защищает от ересей, интерпретирует согласно требованиям времени.

Религиозный человек рассматривает мир священного в качестве реально существующего, стремится вступить с ним в контакт, прикоснуться к этому миру с помощью вполне реальных действий – культа. Без религиозной веры и вероучения культ превращается в простой набор традиций, не обязательных для исполнения. Культовые действия – религиозные ритуалы – это каналы связи с миром сверхъестественного.

Одним из элементов культа является система запретов (табу). Запреты – это своеобразные барьеры, разделяющие два мира – *профанный* и *сакральный*. Преодоление и этого барьера возможно в ритуале. Оно сопровождается целым рядом условий. Нарушая обычный порядок, человек как бы становился иным. Могло измениться его душевное состояние, он впадал в состояние экстаза, или человек преодолевал свое «земное»

[1] *Льюис К. С.* Христианское поведение // Иностранная литература. – М., 1990. – № 5. – С. 232.

мироощущение, вступив в контакт с божеством через поедание его тела (теофагия). У большинства народов существует обычай поедания священных животных, который в христианстве трансформируется в таинство причастия.

Общим для всех религий, даже самых примитивных, ритуальным действием является *жертвоприношение.* В результате вольного или невольного нарушения заповедей человек стремится восстановить нарушенные добрые взаимоотношения с Богом. Жертвоприношение эволюционирует от совершения действий, должных быть приятными божеству, до самонаказания. Даже в ранних религиях наиболее ценным является жертвоприношение, совершенное с ущемлением собственных интересов. В более развитых странах религия жертвоприношения трансформируется в покаяние, жертва оказывается лишь знаком внутреннего состояния самоосуждения. В Ветхом завете можно прочитать, что Бог «милости, а не жертвы хочет, и Боговедения более, нежели всесожжения» (Ос. 6:6).

3.3. Философия и религия

Философия как форма рационального знания отлична от религиозного сознания. Она – форма рефлексивного знания, она не догматична, внутренне критична. Вместе с тем все философы во все времена не могли обойти проблему бытия Бога, смерти или бессмертия человеческой души. Трансцендентное буквально «притягивает» философию. Даже открыто нерелигиозные философы, такие, как М. Хайдеггер, говорят о том, что человек живет в «ожидании Бога». К. Ясперс ввел понятие *философской веры*, неотделимости философствования от прорыва к трансцендентному.

Дело в том, что все философские проблемы – проблема человека, границ его свободы, возможностей его познания, проблема творчества, ценностей, наконец, само существование философии как проблема находится в определенном отношении к проблеме существования Бога. Философия решает «предельные» вопросы человеческого бытия. Философию интересует не наша с вами свобода, а возможность свободы вообще, абсолютная свобода в «чистом виде». То есть основанием всех форм человеческой деятельности, поскольку она отлична от природы, может выступать то запредельное природе основание, которое в религии называется Богом. Правда, как писал З. Фрейд, «философы начинают непомерно расширять значения слов, пока в них почти ничего не остается от первоначального смысла. Какую-то размытую абстракцию, созданную ими самими, они называют "богом"... их бог есть скорее пустая тень, а вовсе не могущественная личность,

о которой учит религия»[1]. Для философии важна сама идея Бога как безусловного гносеологического, этического, эстетического идеала и, одновременно, источника познания, нравственности, искусства.

Можно ли связать религиозные воззрения с определенной философской школой, направлением? Широко распространено сближение материализма и атеизма, с одной стороны, идеализма и религии – с другой. Но его решительно отвергают богословы. Бог как абсолютное бытие – это преодоление ограниченности материального и идеального, существующей здесь, в тварном мире. По словам современного православного богослова митрополита Антония Сурожского, христианство – единственный материализм, который придает материи достойное место в мире. Ведь «этот материальный мир оказался способным вместить самого Бога... и в этом не сгореть»[2]. Для верующего обязательно настанет время, когда материальное, наконец, обновится, соединится с духовным, когда возникнут новое небо и новая земля, где все будет пронизано Божеством. «Христианин – единственный последовательный и серьезный материалист, человек, который верит в материю, в ее бесконечно бездонные возможности»[3].

Сверхъестественное – это не идеальное, это как раз форма снятия противоположности материального и идеального. Для верующего неприемлем не материализм, а субъективный идеализм, считал английский католический писатель Г. К. Честертон (1874–1936), поскольку он ведет к вседозволенности, ко злу. «Материалисты – в порядке, – говорил один из его героев, – они достаточно близки к небу, чтобы принимать землю и не думать, что они ее создали. Страшны не сомнения материалиста. Страшны, ужасны, греховны сомнения идеалиста»[4].

Вопреки общепринятому мнению, религиозный человек не должен чуждаться сомнения. Но границы философского сомнения и сомнения верующего – различны. Философ сомневается в самих основах своего существования. Предметом сомнения верующего является не Бог, а его собственное понимание Бога. Еще в IV веке один из Отцов церкви Григорий Нисский говорил: «Если мы поверим, что создали, опираясь на Священное Писание, на опыт святых, целостный образ Бога, то на самом деле мы создали идола и никогда уже не сумеем дознаться до истины Бога Живого, который весь есть динамика и жизнь».

---

[1] *Фрейд З.* Будущее одной иллюзии // Сумерки богов. – М., 1989. – С. 121.

[2] *Митрополит Сурожский Антоний.* Беседы о вере и церкви. – М., 1991. – С. 13.

[3] *Митрополит Сурожский Антоний.* Человек перед Богом. – М., 1995. – С. 53.

[4] *Честертон Г. К.* Избр. произв.: в 3 т. – М., 1992. – Т. 3. – С. 283.

Философия и религия идут разными путями, но реализуют одну человеческую потребность – закрепить себя в бытии. Богословы, говоря о религии, имеют в виду искание и осуществление контакта со сверхчувственным, высшей реальностью, протекающего в определенных организационных рамках. Философы, говоря о религии, рассматривают ее как необходимую форму трансцендирования в символической форме веры в абсолютное бытие. Философы лишь задают общие контуры той реальности, с которой связано «подлинное» существование человека, и при условии бытия которой имеет смысл философия как форма теоретического знания.

4. ПОНЯТИЕ МОРАЛИ

Само слово «мораль» происходит от латинского mores – обычаи, нравы. *Мораль* – это особая, культурно-нормативная форма внебиологической регуляции человеческих отношений. Различают моральное сознание, моральные отношения, моральные поступки.

Термины «мораль» и «нравственность» обычно используют в качестве синонимов. Однако само наличие двух терминов, обозначающих одно явление, указывает на существование двух смысловых оттенков в понятии морали. С одной стороны, мораль – это регулятор человеческих отношений, это нравы, «естественные» стремления человека, массовые привычки, получившие общественное одобрение. С другой стороны, мораль – это противостояние природе активного волевого субъекта, осознающего свою автономность, это личностное измерение общества.

Гегель эти два аспекта морали превратил в две ступени ее развития. Нравственность для него – это обычаи, бессознательно усвоенные индивидом. В нравственности совпадают должное (предписания) и сущее – фактическое поведение людей. Мораль, по Гегелю, это как бы критическая оценка нравственности (обычаев, нравов). В морали свободная личность сознательно ищет всеобщего закона, лежащего в основе нравов. Веления морали начинают расходиться с повседневным порядком, «сущим». Однако мораль как выражение субъективной воли опять объективируется, переходит в нравственность, понимаемую как воплощение морального закона в семейных отношениях, в гражданском обществе, в государстве. «Нравственность государства» Гегель считал третьей, последней фазой развития объективного духа – это «сила разума, осуществляющего себя как волю». Осуществляется синтез свободы как проявления духа и ее социально-культурной объективации.

4.1. Мораль, обычай, право

Поведение, опирающееся на моральные нормы, и поведение, опирающееся на обычай, на первый взгляд, сходны. В самом деле, и мораль, и обычай регулируют человеческие взаимоотношения. И мораль, и обычай не институализированы, то есть моральные предписания и обычаи не исходят от какого-то особого учреждения, которое добивалось бы принудительного их исполнения.

И мораль, и обычай определяют то, что мы называем *нравами*, – привычные, широко распространенные в определенном сообществе формы поведения. Но между поведением на основе обычая и моральным поведением есть существенные различия.

Обычай – это устойчивые, стереотипные способы массового поведения, сложившиеся исторически. Обычай, как правило, требует буквального исполнения, он не нуждается в индивидуальной интерпретации, в отличие от морали. Обычай может требовать от представителей различных социальных групп исполнения различных действий. Требования же морали одинаковы для всех. Так, например, по обычаю древних ацтеков пить вино разрешалось только старикам. Молодой же человек, нарушивший обычай, должен был быть наказан. Наказания также не были одинаковыми для всех за одинаковый проступок. Чем выше социальное положение провинившегося, тем тяжелее было наказание.

Обычай находится в большей зависимости от общественного мнения, нежели мораль: нарушение обычая вызывает общественное осуждение. Нарушение моральной нормы могло пройти незаметно для окружающих. С этой особенностью обычая связана его большая, по сравнению с моралью, внешняя оформленность. Обычай не затрагивает человеческой души, он, в известной степени, «деятельность напоказ». Обычай не ставит перед человеком перспективной задачи личного совершенствования, что характерно для морального сознания. Требования морали («должное») часто расходятся с повседневной человеческой жизнью («сущим»). Для совершенствования морального поступка порой надо преодолевать рутину повседневности, выходить за рамки привычного, обычного, повторяющегося, идти наперекор общественному мнению.

Обычай есть сгущение стереотипности, повторяемости жизненных событий, это объективизация общественного мнения, коллективной ответственности. Обычай носит внеличностный характер, в нем совпадают должное и сущее. Обычай так же нормативен, как и мораль, но обоснование этой нормативности иное – «так должно поступать, потому что так поступают все».

Правовое требование обосновывает свою принудительность ссылкой на государственную волю, закрепленную в законах, соблюдение правовых норм предполагает меры государственного принуждения. Субъект нравственности – личность, а высшая правовая инстанция – совесть; субъект обычая – человеческое сообщество, группа, высшая инстанция – общественное мнение. Субъект права – государство, высшая инстанция – суд. Но право, как и обычай, тесно связано с моралью. Известно, что незнание закона не избавляет от ответственности. Это обусловлено тем, что в основе правовых норм лежат нормы нравственности, известные всем: «не убий», «не укради», «не лжесвидетельствуй». Обычай также включает в себя подобные запреты.

Право обладает наибольшей принудительной силой, поскольку обеспечивает исполнение норм, являющихся основой общественной безопасности. По словам русского философа Вл. Соловьева, право не рассчитывает на личное совершенствование, не требует нравственного выбора. Право есть принудительное требование минимального добра, право имеет дело не с «идеальным совершенством некоторых, а с реальной безопасностью всех»[1].

Юрист и социолог Б. Н. Кистяковский, один из авторов известного сборника «Вехи», писал об обратном влиянии права на нравственность. Право не есть только «этический минимум», право не есть только принуждение. Право – это «единственная социально-дисциплинирующая система». Игнорируя ценность права, русская интеллигенция, писал он, оказывается крайне неустойчивой в своих нравственных принципах. «Главное и существенное содержание права составляет свобода. Правда, это свобода внешняя, относительная, обусловленная общественной средой. Но внутренняя, более безотносительная, духовная свобода возможна только при существовании свободы внешней, и последняя есть самая лучшая школа для первой»[2].

4.2. Исторические типы морали

Исторический тип морали определяется целой совокупностью признаков: соотношением моральных норм и обычаев, характером санкций, соотношением поступка и его мотива, в конечном итоге степенью автономности субъекта нравственности, зрелостью личности.

---

[1] *Соловьев В. С.* Оправдание добра // *Соловьев В. С.* Соч.: в 2 т. – М., 1990. – Т. 1. – С. 72–73.

[2] *Кистяковский Б. Н.* В защиту права // Вехи. – М., 1990. – С. 102.

Страх перед наказанием за совершенный поступок – самая простая форма социального контроля, распространяемая даже на коллективные взаимоотношения в биологических популяциях. В ранних человеческих общностях чувство страха преобладало по отношению к чужим, потенциально враждебным иноплеменникам.

По отношению к «своим» внутри группы действует механизм «*стыда*». В чувстве стыда выражена уже простейшая форма социального контроля, отделившаяся от ее группового носителя и ставшая самооценкой индивида. Стыд – это страх осуждения «своими». Стыд не предполагает разграничения мотива и поступка. Стыдиться (или гордиться, гордость – положительная форма социального контроля этого типа) можно и случайной ошибки, гордиться можно случайной, немотивированной удачей, победой, не зависящей от победителя. Античная культура в основном была воплощением того типа нравственности, для которой наиболее характерной формой самооценки были «стыд» и «гордость». Человек судит себя по объективному результату, а не по мотивам поступка (таковы герои Еврипида: Федра, Геракл, Тесей). Стыд не осознавался как стыд перед собой, он как бы вынесен вовне и воплощен в образе эриний, преследующих того, кто совершил зло.

Нераздельность внутреннего мира и внешних проявлений человеческой активности отразилась на характере дружеских отношений. Наиболее тесно связывала людей в «героическую» эпоху Древней Греции дружба, скрепленная договором. Героические действия, совершенные Ахиллом под Троей, были связаны с необходимостью отомстить за гибель своего друга Патрокла. Главным в дружбе был ее «практический» характер, мотив не отделялся от действия.

Другой тип нравственности характерен для сословного общества. Здесь центральным оказывается такой регулятор поведения, как *честь*. Чувство стыда трансформируется в чувство бесчестья. Понятие чести не столько выражает персональную репутацию индивида, сколько определяет значимость той общности, к которой он принадлежит. Понятие чести воплощается в корпоративные «кодексы чести». Идеалом дворянского сословия было сознательное изгнание страха и утверждение чести как основного «законодателя» поведения дворянина. Дуэль есть процедура по восстановлению чести. С этих позиций храбрость – самоцель дворянина, это не средство служения государственной пользе. В отличие от более ранних типов нравственности, в данном случае поражение или победа не есть критерий нравственного поступка. Главное – личное бесстрашие, то есть, следование закону чести, что предполагает индивидуальную мо-

тивацию, а не только позитивный результат поступка. Но корпоративное одобрение вызывают только определенные внутренние побуждения, воплощенные в определенные действия. Дуэль, способность добровольно взглянуть в лицо смерти, становится особым «очищающим» ритуальным действием, смывающим печать личного бесчестья. Причем индивидуальному решению в дуэли отводится серьезная роль: необходимо решить, достаточно ли только простого вызова, или «обозначения» боя (выстрел в воздух), или же оскорбление необходимо смыть кровью[1]. Для низших сословий понятие чести часто связано с уровнем мастерства, с трудом, как достойным человека занятием.

Понятие *достоинства* оказывается в центре нравственного сознания уже в Новое время. Достоинство мыслится как то, что должно быть присуще каждому индивиду, должно носить всеобщий характер. С этой точки зрения, дуэль – лишь ритуализированное убийство, унижающее достоинство человека действие. Достоинство предполагает расхождение между должным и сущим, что открывает простор для личного самосовершенствования. Понятие человеческого достоинства предполагает ощущение индивидом себя как представителя «рода человеческого» в целом, ставшее мотивом его поведения. Чувство собственного достоинства предполагает значительную вариативность поведения индивида, открывает возможность различных его интерпретаций. В частности, диапазон интерпретации понятия достоинства находится между полюсами безграничного самоутверждения индивида и ощущением огромной ответственности за свои поступки перед человечеством.

Основополагающим для истолкования идеи человеческого достоинства является принцип гуманизма, который и сам имеет различные интерпретации. Гуманизм выражен в идее И. Канта, согласно которой человек всегда является целью и не может стать средством. Но существует и марксистский, «конкретный» гуманизм, согласно которому отдельный человек может и даже должен с радостью стать средством для прогрессивного развития человечества в целом. Ж.-П. Сартр рассматривает гуманизм как абсолютную свободу человека, не стесненную внешними условиями и внутренней «цензурой». В религиозной христианской традиции гуманизм подвергается критике, рассматривается в качестве одного из самых больших заблуждений человечества (Н. Бердяев, Ю. Бохеньский). Гуманизм как поклонение человека самому себе рассматривается как форма идолопоклонничества, несвободы человека.

[1] См. об этом: *Лотман Ю. М.* Дуэль // *Лотман Ю. М.* Беседы о русской культуре. – СПб, 1994.

4.3. «Золотое правило» нравственности

Принцип гуманизма наиболее ярко выражен в так называемом «золотом правиле» нравственности. История становления этого принципа как основы нравственного поведения одновременно является историей становления нравственности. В современном его значении «золотое правило» начинает использоваться с XVIII века.

Изначально, в условиях родоплеменной общности, действовал универсальный обычай кровной мести («око за око, зуб за зуб»), талион, содержание которого сводится к идее равного воздания: «возмездие по отношению к представителю другого рода должно быть равно причиненному им ущербу тебе или членам твоего рода». Этот жестокий с современной точки зрения обычай ограничивал вражду родов, вводил ее в определенные рамки, ибо требовал строго равного воздаяния. В талионе отражена спаянность рода и отчужденность межродовых взаимодействий.

Разрушение родоплеменных отношений вело к невозможности четкого разделения на «своих» и «чужих». Внеродовые экономические связи порой оказывались важнее связей родственных. Как индивид уже не желает отвечать за прегрешения своих родственников, так и родовая общность не стремится брать на себя ответственность за проступки своих членов. В этих условиях *талион*, рассчитанный на действия в рамках взаимоотношений «своих» и «чужих», теряет свою эффективность. Возникает необходимость формирования нового принципа регуляции межиндивидуальных отношений, не зависящего от родоплеменной принадлежности индивидов.

Таким принципом и стало «золотое правило», упоминания о котором встречаются уже в V–VI веках до н. э. – в учении Конфуция и памятнике древнеиндийской культуры «Махабхарата», в изречениях семи греческих мудрецов, в Ветхом и Новом заветах. Например, в Евангелии от Матфея «*золотое правило*» звучит следующим образом: «Итак, во всем как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними» (Матф. 7:12). В отличие от приведенной «позитивной», существует и «негативная» формулировка «золотого правила»: не желай другому того, чего не желаешь себе.

«Другой» в «золотом правиле» – это любой человек, ближний и дальний, знакомый и незнакомый. «Золотое правило» в скрытой форме содержит представления о равенстве всех людей. Но равенство это не принижает людей, не делает их одинаковыми. Это равенство в свободе, равенство в возможности к бесконечному совершенствованию. Это равенство в тех человеческих качествах, которые индивид считает наилучшими; равенство перед теми нормами поведения, которые оптимальны для каждого человека.

«Золотое правило» предполагает возможность встать на место другого человека: я к себе могу отнестись как к другому, к другому – как к себе. Такое отношение и есть основа связи между людьми, которая называется любовью. Отсюда другая формулировка «золотого правила»: «люби ближнего, как самого себя». «Золотое правило» требует отношения к другому человеку как к себе в перспективе совершенства, то есть как к цели, но никогда как к средству.

«Золотое правило» как основа нравственного поведения и нравственного сознания всегда было объектом пристального внимания философов. Т. Гоббс считал его основой естественных законов, определяющих жизнь человека. Это правило доступно для понимания каждого, оно помогает ограничить индивидуальные эгоистические притязания, что составляет основу единения людей в государстве. Дж. Локк не считал «золотое правило» врожденным человеку, напротив, в его основе лежит естественное равенство людей, осознав которое в форме «золотого правила» люди приходят к общественной добродетели. И. Кант критически оценивал традиционные формы «золотого правила». По мнению Канта, «золотое правило» в явном виде не позволяет оценить степень нравственной развитости индивида: индивид может занизить нравственные требования к самому себе, может стать в эгоистическую позицию (я не мешаю вам жить, не мешайте и мне). «Золотое правило» включает в нравственное поведение желание индивида. Но человеческие желания, страсти часто делают его рабом природы и полностью выключают из мира нравственного – мира свободы. Однако категорический императив Канта – центральное понятие его этического учения – есть лишь философски уточненное «золотое правило»: поступай так, чтобы максима твоей воли всегда могла стать основой всеобщего законодательства. В своем определении Кант пытается закрыть лазейку мелкому эгоизму. Страсти, желания не должны подменять нравственные мотивы поступка. Индивид возлагает на себя ответственность за его возможные последствия.

4.4. Особенности нравственного сознания и поведения

Моральное (нравственное) сознание носит *ценностный характер*, то есть любая моральная норма и действие, совершенное на ее основе, соотносятся с некоей абсолютной системой координат – благом, добром, всеобщей справедливостью – и оцениваются в зависимости от того, насколько он близок к совершенству.

Но мораль не есть только система представлений об абсолютном благе, моральное сознание понуждает человека стремиться к этому благу, оно

как бы говорит «ты должен» – следовательно, моральному сознанию присущ *долженствовательный момент*, оно предписывает и запрещает.

Моральные санкции не носят характер внешнего насилия – материального или духовного. Когда к Христу привели грешницу, он спросил ее обвинителей, кто первым бросит в нее камень, зная, что он сам без греха? Никто не решился на это. Христос, единственный, кого не коснулся грех, остался, в конце концов, с женщиной наедине. Но и он не стал осуществлять наказание, предписанное обычаем, а сказал только: «И Я тебя не осуждаю, иди и впредь не греши» (Ин. 8:3–11). Христос – носитель подлинного нравственного сознания, поэтому он стремится пробудить чувство вины в душе самой грешницы.

Система реальных наказаний и наград или угроза наказания в потустороннем мире – это внеморальные санкции. Даже общественное осуждение носит, как правило, характер внешнего давления на совершившего аморальный поступок. «Высший судия» человеку – он сам. Но только тогда внутренняя санкция, примененная человеком к самому себе, будет выражением нравственности, когда он осудит себя с позиций абсолютного добра и абсолютной справедливости, то есть с позиций всеобщего закона, который он нарушил. Но, как правило, моральной самооценкой дело ограничивается редко. К ней могут присоединиться общественное осуждение и одобрение, юридические санкции, санкции церковно-религиозного характера.

Нравственный поступок всегда носит *осознанный характер*. Нельзя совершить добрый поступок ненароком, случайно. Мотив поведения, а не только и не столько его внешний результат становится объектом нравственной оценки. Конечно, осознание это отлично от размышлений теоретика. Достаточно сказать себе, что я поступаю так, потому что не могу иначе или потому что мучает совесть. Но всякий носитель нравственного сознания осознает, что он совершает поступок свободно, то есть исходя из внутренних моральных побуждений, а не из соображений выгоды, чувства страха, вызванного внешней угрозой, или из тщеславного желания заслужить одобрение окружающих. В произведении О. Уайльда «Портрет Дориана Грея» Дориан, ужаснувшись тому видимому образу своей порочной души, который хранил его портрет, решил изменить свое поведение. Но побуждения Дориана Грея не выходили за рамки желания казаться другим, он не хотел по-настоящему преобразиться. И портрет – лицо его души – не изменился. Только в чертах Дориана на портрете появилось выражение хитрости и фальши.

Свобода воли носителя нравственного сознания, его автономность по отношению к природе и социальному окружению концентрированно

выражает всю специфику нравственности. Свобода воли есть как бы итог перечисленных выше особенностей нравственности. Она включает осознанность поведения, способность быть самому себе высшим судьей, способность преодолевать силу привычки, обычая, общественного мнения, как бы «не замечать» влияния природных и социальных обстоятельств. Конечно, свобода воли не предполагает абсолютную независимость от внешних обстоятельств. Как раз наоборот, подлинный субъект нравственного сознания порой действует, зная, что результаты его поступка будут сведены к нулю неумолимой силой внешних обстоятельств, что он, скорее всего, не сможет спасти утопающего, не выручит из неминуемой беды друга. Тем не менее, нравственный человек действует, несмотря на обстоятельства.

4.5. Структура нравственного сознания

Частные предписания и оценки – простейшая, исторически наиболее ранняя форма требования. Частное предписание диктует человеку совершение определенных поступков в конкретной ситуации. Как правило, такая конкретность предписаний связана либо с моральной незрелостью субъекта, его «нравственной ненадежностью», отсутствием сложившегося внутреннего механизма различения добра и зла, либо с внеморальным характером источника морального предписания в тоталитарном обществе («моральный кодекс строителя коммунизма»), сознательно лишающего индивида свободы воли, либо с отсутствием функционирования механизмов морали в обществе вообще (архаическое общество, в котором обычай, традиция оказываются основным механизмом регуляции взаимоотношений).

Основная форма морального требования, в котором выражены характерные особенности морали, – это *моральная норма*. Моральная норма включает долженствовательные, ценностные моменты, носит всеобщий характер, апеллирует к автономному нравственному субъекту. Моральная норма содержит в себе призыв совершать добро и воздерживаться от зла, следовательно, ее выполнение уже предполагает возможность самостоятельного различения человеком добра и зла, предполагает знание необходимости этого различения и способность в каждом конкретном случае выбрать добро – нравственный способ действий.

В рассказе-притче Л. Андреева «Правила добра» один черт вдруг «возлюбил добро» и захотел жить по его правилам. Но в нем отсутствовала человеческая моральная интуиция, ему были необходимы «неизменные начала добра», данные раз и навсегда на все случаи жизни, для всех людей на все времена, ясные, простые, внутренне непротиворечивые. Черт мечтал о

таких правилах, следуя которым не надо размышлять, нельзя ошибиться, не надо мучиться от сознания самой возможности ошибки. Другими словами, черт мечтал о своде частных предписаний, подобным рецептам из поваренной книги. Но черту пришлось испытать на этом пути муки страшнее адовых. Люди ему говорят: «Твори добро!» А правил не дают. «Есть ли что страшнее: стремиться к добру так неуклонно и жадно и не знать ни облика, ни имени его!»[1].

Рассказ Л. Андреева не только является блестящей иллюстрацией к проблеме различения частного предписания и моральной нормы. Леонид Андреев вводит понятие абсолютного добра и раскрывает невозможность его воплощения в человеческой жизни. Человек как нравственный субъект терпит постоянные муки ответственности за несовершенство собственных поступков, за несовершенство творимого им добра, за неведомые ему, возможно несущие зло последствия его добрых поступков, за невозможность облегчить человечеству страдания, о которых он знает и о которых не знает.

Моральная норма в «чистом виде» – нечто тривиальное: в ней налагается запрет на совершение зла и человек понуждается делать добро. Но что такое добро и зло в каждом конкретном случае, человек определяет сам. В этом заключается так называемый «формализм» нравственного сознания. Нравственные нормы – это часть культуры. Культура же оформляет человеческую жизнь, направляет смутные душевные порывы по руслу выработанных форм разрешения нравственных конфликтов, она задает лишь структуру нравственного выбора, выбирает же всегда сам человек, наполняя «формальные» структуры нравственности своими переживаниями. Моральная норма – это форма свободы индивида от непосредственного окружения; как бы ни вели себя другие – родственники, коллеги, друзья, он отвечает за свой поступок.

Исполнение моральной нормы предъявляет к человеку определенные требования: он должен быть достаточно упорным, самолюбивым, выдержанным, мужественным и т. п., чтобы быть способным «говорить от своего имени», противостоять общественному мнению. Речь идет о *моральных качествах* – устойчивых чертах характера, проявляющихся в индивидуальном поведении и необходимых для морального поведения. Определенное сочетание этих качеств образует целостность – *нравственный идеал* совершенной личности. Процесс «приобретения» этих качеств носит осознанный характер, требует индивидуальных волевых усилий в процессе самовоспитания. Нравственный идеал личности (впервые сформулированный стоиками) предъявляет большие требования к обычному человеку, неспособному

[1] *Андреев Л.* Повести и рассказы. – М., 1957. – С. 482.

постоянно быть на высоте идеального исполнения нравственных норм. Недаром в христианстве только Богочеловек – Иисус Христос – способен быть воплощением нравственного идеала. Своеобразным свидетельством невозможности человеку преодолеть границу между должным и сущим являются нравственные поиски Льва Толстого.

Чтобы делать добро, человек должен быть волевым, мужественным, способным противостоять толпе, но совсем не обязательно нравственный человек должен быть мыслителем, всю жизнь посвятившим размышлениям о природе добра. Однако в число нравственных качеств обязательно входит осмысленность совершения нравственных поступков. То есть нравственный человек проделывает определенную нравственную работу, в каждом конкретном случае сознательно определяя для себя, что в данных обстоятельствах есть добро. Нравственное поведение осознанно, это осознание происходит в рамках «практического разума», способного осознать общие предпосылки любого конкретного поступка и тем самым сделать его осмысленным. Практический разум позволяет человеку осознать основу своего действия, но он не тормозит это действие, не уводит человека в теоретические лабиринты. Теоретика может заинтересовать вопрос, откуда берутся нравственные принципы – являются ли они природной необходимостью, даны Богом, или выражают социальную потребность; он может задуматься над отдельными последствиями своего поступка, но тогда, возможно, доброе дело никогда не будет сделано. В практической ситуации нравственного выбора теоретик становится похож на гоголевского Манилова, размышляющего о том, что хорошо бы от дома провести подземный ход или через пруд выстроить каменный мост, на котором стояли бы лавки и в них продавались разные товары, что существенно бы улучшило жизнь крестьян его деревни. Для человека как носителя нравственного сознания вполне достаточно такого обоснования своего поступка: «я это делаю, потому что иначе меня замучает совесть».

Нравственные принципы и позволяют осознать нравственность как бы в рамках самой нравственности, не сковывая поведенческой активности человека, они дают основу для наполнения моральных норм конкретным содержанием. В качестве нравственных принципов в различных этических системах могут выступать принципы счастья, наслаждения, любви, альтруизма, равного воздаяния (справедливости), гуманизма.

Нравственные предписания, нормы, нравственные качества, идеалы и принципы – это те элементы нравственности, которые обращены ко всем, они определяют структуру массового поведения и массового сознания. Но принципы морали могут успешно функционировать только в том случае,

если совершение нравственного поступка становится особой задачей отдельной личности или конкретной социальной группы. Чтобы совершить подлинно нравственный поступок, человек должен почувствовать себя свободным от внешнего принуждения; он сам должен осуществить нравственный выбор (решить, совершение какого поступка можно назвать добром) и собственными волевыми усилиями воплотить свое решение в жизнь. Субъект морали становится автором собственного поступка, его поведение не подзаконно, но – самозаконно, он не может сослаться на то, что «все так делают», или на боязнь наказания, он ставит собственную подпись под совершенным им. То есть, говоря «я должен», индивид не использует чье-то требование, он обязуется исполнять те нормы, автором которых является он сам. Субъект нравственного сознания – и исполнитель, и законодатель. В связи с этим для понимания структуры нравственного поведения особую значимость приобретают такие элементы нравственности, как *нравственный выбор, ответственность долг, совесть.*

Это те механизмы, с помощью которых некая общезначимая нравственная формула становится личной задачей индивида, слово претворяется в дело, мысль – в поступок. Нравственное сознание недаром называют «практическим разумом», обслуживающим человеческую жизнь и побуждающим человека к действию. Переход нравственной нормы во внутреннюю установку, в собственное внутреннее воление и есть *долг*. «Чувство долга» – это слияние мысли (осознание нормы как своей обязанности), воли, переживания.

Долг связан с другим элементом нравственности – *нравственным выбором*, самостоятельным определением своей нравственной позиции, выбором своего понимания моральной нормы (и готовностью действовать в соответствии с этим пониманием). Сходная с долгом категория – категория *ответственности*. В категории ответственности очерчиваются границы того, до каких пределов я могу отвечать за содеянное, то есть границы моего долга, взвешивается способность осуществить свой долг в конкретных обстоятельствах, определяется, в чем я виноват и в чем моя заслуга. Чувство ответственности устанавливает баланс должного и сущего, нравственного мотива и поступка. За что я должен отвечать – за то, что хотел сказать, или за то, что сказалось? За благие намерения или дурное их исполнение? Я должен каяться (признать вину) за совершенное моим народом, классом или партией или только за мой личный проступок?

Взгляды философов по этому вопросу расходятся, впрочем, как и взгляды безымянных носителей практического разума – нравственного сознания. Достаточно вспомнить слова героев Достоевского: «Нет в мире ви-

новатых!» и «Всяк за всех виноват!» Одни мыслители говорят о безусловной значимости мотива, независимо от удачного или неудачного его воплощения (И. Кант). Другие же считают необходимым точно подсчитать «полезный эффект» поступка (представители этического утилитаризма).

Совесть – категория для обозначения наиболее сложного механизма внутренней нравственной регуляции человеческого поведения. Совесть – универсальный индикатор внутреннего «морального самочувствия» человека; определенное состояние совести (спокойная совесть, неспокойная совесть, муки совести) есть форма самоконтроля над выполнением индивидом нравственного долга, показателем меры нравственной ответственности индивида. Требования совести всегда завышены; неумолимый голос совести в человеке свидетельствует о невозможности окончательно разрешить основное противоречие человеческой жизни – противоречие между сущим и должным. Вместе с тем «совестливость» – качество, предполагающее постоянную нравственную неудовлетворенность, осознание неспособности подняться до нравственного идеала, – есть наиболее почитаемое свойство реальной, а не гипотетической, идеальной личности. В известной степени святой – это персонификация совестливости.

В моральном сознании присутствуют также и такие образования, функционирование которых требует привлечения определенных специальных, социологических, философских знаний. Речь идет о понятиях *справедливости*, *общественного идеала*. Дело в том, что эти понятия предназначены для оценки поведения не только отдельного человека, но и общества в целом или какой-то социальной группы. Как совместить это с утверждением, что нравственность всегда личностно обращена, может предъявлять требования к отдельному человеку, но не к обществу? Нравственная оценка общества все равно использует аргумент «от человека». Общество несправедливо, то есть общество не позволяет человеку реализовать свои возможности. Следовательно, поскольку человек – всегда цель, но не средство, общество необходимо «заменить» (реформировать или разрушить и создать заново). Оценка общества определяется моральными принципами. Однако достижение желаемого результата, даже само действие (изменение общественных порядков) невозможно без использования специальных методов и знаний внеморального свойства.

Особое место в моральном сознании занимает представление о *смысле жизни*. Здесь на первый план выдвигаются ценностные моменты, а не долженствовательные. Смысл жизни, являясь высшей ценностью для индивида, предельным основанием его бытия, сам оказывается побудительной силой отдельных нравственных поступков. Смысл жизни оказывается по-

нятием, в свете которого личность определяет направление своей жизни, увязывает в единое полотно судьбы весь свой жизненный путь. Если «добро» – это нечто безусловное, то смысл жизни часто оказывается предметом мучительных размышлений, поисков, разочарований. Тем самым смысл жизни как некая осознанная доминанта человеческого бытия является одновременно и жизненной ценностной ориентацией, и предметом философских размышлений. Это и элемент нравственного сознания, и категория одного из разделов философии – этики.

4.6. Нравственность и этическая теория

Этика – теоретическая дисциплина преимущественно философского характера, объектом изучения которой является происхождение, сущность, функции морали, структура морального сознания и поведения, соотношение морали с другими формами знания и деятельности. Вместе с тем этика есть не только знание о морали, она одновременно часто является и элементом самого нравственного сознания. Этика включает в себя:

1. описательно-эмпирические знания, например, этику народов, этику бизнеса, описание и обобщение различных профессиональных этических кодексов, например в медицине;

2. философско-теоретические исследования, касающиеся происхождения, сущности морали, систематизации этических категорий;

3. практическую мудрость.

Этик как носитель мудрости – уже не столько исследователь, сколько учитель, моралист, часто собственным примером помогающий освоить новый тип морального сознания. Такими были учителя мудрости в Древней Греции – Сократ, Диоген, Эпикур и их последователи. Таким был и Л. Толстой – великий разрушитель и великий созидатель не только в сфере искусства, но и в морали; таким был и всемирно известный ученый, музыкант, врач, мыслитель XX века *А. Швейцер (1875–1965)*.

Этика (от греч. ethos – место общего пребывания, нравы определенного сообщества) часто оказывается необходимой практическому моральному сознанию. Человек живет не только по моральным законам, жизнь богаче «черно-белого» мира, мира добра и зла морали. Мораль непримирима, жизнь человека – постоянный компромисс между должным и сущим. Этика и помогает «вписать» мораль в контекст реальной жизни, помогает человеку жить в пространстве между долгом и желанием. В то же время этика помогает человеку рационально оформить его часто неясные представления о добре, долге, смысле жизни.

Одним из центральных в этике является вопрос о *происхождении морали*. Ряд этических учений выводит мораль из «природы человека», из его биологических характеристик (Ч. Дарвин, Г. Спенсер, современные социобиологи), из особенностей его душевной жизни, форм общения (французские просветители, Л. Фейербах, русские революционные демократы, Дж. Дьюи, В. Парето и др.). Другой тип учений предполагает наличие безусловного начала морали, внешнего бытию человека – будь то идея блага (Платон), абсолютная идея (Гегель), космическая необходимость (стоики) или непреложные законы общества (марксизм). От И. Канта берет начало идея самоочевидности и недоказуемой изначальности морали, характерная для современных исследований по этике. Мораль – это «загадка мироздания», можно показать ее значение для общества, но нельзя вывести из общественных или природных закономерностей.

Этические системы, как правило, обобщают уже сложившиеся в «практическом» сознании нравственные установки, представления о смысле жизни. Сообразно основным нравственным ориентациям, базовым ценностям исследователи выделяют четыре основные нравственно-этические системы, которые включают и определенные способы обоснования этих базовых ценностей: гедонизм, утилитаризм, перфекционизм, альтруизм.

Гедонизм (от греч. hedone – наслаждение) в качестве высшей этической ценности и смысла жизни утверждает достижение наслаждения и необходимость избегать страдания. Соответственно, добром является то, что ведет к наслаждению или является объектом наслаждения. Правда, наслаждение понимается по-разному. Есть грубые, чувственные наслаждения, а есть возвышенно-интеллектуальные или эстетические. Проводимый в жизнь последовательно, гедонизм начинает саморазрушаться. Гедонизм «нетерпелив», он несовместим с длительной отсрочкой удовольствия, но немедленное воплощение принципов гедонизма в жизнь, как правило, ведет к активному противодействию со стороны окружающих, а значит – к страданию. Недаром представитель сократической Киренской школы Гегесий считал, что наиболее полным избавлением от страданий и единственно последовательным наслаждением может быть только смерть человека. Другой формой «ухода» от страданий является поиск особого типа наслаждений, уход в иллюзорный мир, мир мечты, мир искусства, поиск «необитаемых островов» (которыми может стать и келья отшельника, и просто отдельная квартира). Возможны также различные формы символического удовлетворения искусственно культивируемых потребностей. Примером такого «символического наслаждения» может служить чувство обладания.

К сторонникам гедонизма можно отнести взгляды гуманистов эпохи Возрождения (Л. Валла), французских материалистов XVIII века, отчасти и идеи З. Фрейда.

Гедонизм внутренне неустойчив, он как бы не решается противопоставить человека природе, он не ориентирует индивида на идеал, не заставляет мучиться от сознания невыполненного долга, не требует от него наличия волевых качеств, в нем нет нормативности, должное оказывается лишь нереализованным сущим. Поэтому он трансформируется в *эвдемонизм* – этическую систему, в основе которой лежит стремление к счастью (Эпикур), в утилитаризм и прагматизм.

Утилитаризм – это система взглядов и поступков, в основе которой лежит стремление к пользе. Полезным в данном случае оказывается то, что способствует достижению поставленной человеком цели. Утилитаризм ориентирован на социально-активного индивида, гибкого, терпимого, деятельного. Он твердо знает, что активная деятельность – это благо; безделье, лень – это зло. Но ради чего человек трудится, к чему стремится? Утилитаристская установка не дет на этот вопрос ответа. Утилитаризм как философско-этическая теория (И. Бентам, Дж.-Ст. Милль, Н. Г. Чернышевский) морально положительными считает поступки, направленные на достижение наибольшего счастья для наибольшего числа людей. Этика вступает на путь подсчета выгод и потерь, путь «разумного эгоизма».

Перфекционизм (от лат. perfectus – совершенство) указывает на наличие некоего абсолютного положительного в нравственном отношении образца, стремление приблизиться к которому и должно составлять смысл человеческой жизни, стремление к самосовершенствованию – одна из самых возвышенных смысложизненных задач. Путь к самосовершенствованию – это путь немногих, путь аскетизма. Этическая доктрина перфекционизма (Н. Бердяев, Вл. Соловьев, Л. Карсавин) тесно связана с признанием религиозных ценностей. Вне признания высших религиозных ценностей идеалы личного совершенствования могут трансформироваться в образ реальновозможного достижения абсолютного совершенства здесь, на земле. Идеи перфекционизма присутствуют в концепциях мыслителей Возрождения, преобладают в философии Ф. Ницше, не чужда этой идее в ее абсолютно светском варианте и философия марксизма. Своеобразным обоснованием перфекционизма являются идеи З. Фрейда, интерпретировавшего процесс самосовершенствования как процесс сублимации.

Альтруизм (от лат. alter – другой) – система ценностных ориентаций, в основе которой лежит сострадание и любовь к ближнему. Его толкование может быть различным – от светского гуманизма, проявляющегося в поня-

тиях уважения, солидарности, справедливости, до христианского его толкования, где любовь к Богу и любовь к ближнему – одно целое.

Рассмотренные четыре типа нравственных ориентации сосуществуют в человеке, главной задачей которого как нравственного субъекта является постоянное «выстраивание себя», согласование этих нравственных ориентаций. Только в философско-этических концепциях эти ориентации оформлены теоретически и существуют достаточно обособленно.

5. ИСКУССТВО И ЭСТЕТИЧЕСКОЕ ОСВОЕНИЕ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ

Искусство – практически-духовная деятельность по освоению и воплощению эстетических ценностей. Прекрасное, возвышенное, трагическое – основные *эстетические ценности* – становятся основой эстетической оценки окружающего. Тем самым эстетические ценности начинают выполнять функцию исходных принципов эстетического мироощущения – становятся *эстетическими категориями*.

Эстетические категории (как и категории этики) ведут «двойное» существование. Они являются теми «очками», сквозь которые субъект эстетического отношения смотрит на мир, переживает его, оценивает; и одновременно эстетические категории прекрасного, гармонического, возвышенного, безобразного, комического, трагического являются объектом исследования особой науки – *эстетики*.

Особенности эстетического мироощущения проявляются в его эмоциональной нагруженности, в особом чувстве удовольствия, «бескорыстности» эстетического переживания. Однако это лишь внешние особенности эстетического освоения мира. И. Кант рассматривал эстетическое как «целесообразность без цели». Все окружающее в эстетическом отношении оказывается причастным человеку как деятельному, целеполагающему существу, но конкретный, практически ограниченный, имеющий определенные цели человек в эстетическом отношении не присутствует. Все вокруг наполнено смыслом – все имеет отношение к человеку, – но конкретный, «конечный» смысл скрыт, все – «обещание радости», по выражению Ф. Шиллера.

Эстетическая ориентация предполагает переживание мира в его целостности, организованности, бесконечном многообразии как предпосылку универсального развертывания человеческих способностей, как сферу приложения его творческих усилий. Эстетическое мироощущение воплощает потребность человека «остаться собой и быть всем», потребность

стать универсальным существом, проникнуть в законы звездного неба и в глубины собственной жизни.

В рамках эстетического мироощущения человек относится к миру в его смысловой перспективе, в «горизонте возможного». «Я» оказывается способным отрешиться от своего эгоистического интереса. Человек относится к миру не как к объекту своего познавательного, производственного, социально-преобразовательного воздействия; мир уже не вращается вокруг моего эгоистического «я», происходит децентрация мира, «я» начинаю чувствовать «душу вещей». В эстетическом отношении человек переживает свои собственные «родовые» возможности, переживает человечность как свободное, осмысленное, творческое бытие.

Однако именно потому, что эстетическое мироощущение не является, взятое изолированно, рациональной конструкцией, оно легко «подключается» к различным рационализированным мировоззренческим образованиям (и эксплуатируется ими) – к гедонистическому типу мировоззрения, к идеологии, различным формам социальной мифологии, утопическому сознанию.

Искусство есть ядро *эстетической культуры*, которая, в свою очередь, включает в себя эстетические ценности, эстетические потребности и способности (эстетическое восприятие, эстетический вкус, эстетический идеал), деятельность по их воплощению и освоению, эстетическое воспитание. Эстетическая деятельность может быть внехудожественной. Эстетические аспекты присутствуют в деятельности ученого, социально-преобразовательной деятельности, в спорте.

Искусство – это специализированная эстетическая деятельность. Она существует для реализации эстетических ценностей, максимально активизирует эстетические переживания. Искусство концентрированно выражает эстетическое отношение к миру. В отличие от эстетического переживания, которое может присутствовать в любом виде деятельности и сопровождать ее, искусство моделирует особую реальность – художественную, в которой эстетическое освоение мира заключено в определенную «рамку», отгорожено от целесообразно-утилитарных видов деятельности.

5.1. Три подхода к искусству

В истории философско-эстетической мысли издавна сосуществовали, сталкивались, а порой и переплетались взгляды на искусство как на *подражание природе* (*мимезис*), интерпретация искусства как *творческого самовыражения,* а также *знаково-символическая* концепция искусства. То или иное понимание сущности искусства неотделимо от понимания структуры

объективной реальности, природы человека и взглядов на общество. В зависимости от понимания сущности искусства определяются его функции и происхождение.

Понимание искусства как *подражания действительности*, воспроизводства, отражения ее возникает в Античности и остается популярным вплоть до XX века. Для Платона искусство – это подражание миру чувственных вещей. Царство идей может стать предметом созерцания только мыслителя. Деятельность художника – это подражание копиям идей, художник создает «тени теней». Поэтому художественное произведение обманчиво, препятствует познанию истины, хотя и заразительно. В государстве Платона общение с искусством строго регламентировано. Художник, в отличие от философа, не восходит от отдельных прекрасных вещей к идее прекрасного, но, наоборот, идет как бы сверху вниз – от смутно предощущаемой идеи к прекрасной вещи. Это путь экстаза, одержимости; художник не контролирует движение своей души, причастной душе мировой, соединяющей идеи и материю. Платон фактически наметил контуры двух концепций искусства: искусства как выражения порывов души творца и искусства как подражания миру вещей.

Для Аристотеля искусство также основывается на подражательной способности. Подражательная способность – это познавательная способность. Знание рождается из той же потребности, что и искусство. Но искусство как подражательная деятельность включает также моменты удовольствия, которое основывается на радости узнавания. Искусство расширяет жизненные горизонты, поскольку говорит о том, что «могло бы случиться», о возможном. Поэтому искусство не погрязает в воспроизведении частностей, в чем оно превосходит описательность истории.

Однако теория подражания Аристотеля не столь проста. Предметом подражания служит не просто конкретная вещь, а «прекрасное бытие», определяемое мерой, числом, пропорцией и существующее «само по себе», вне отношения к другому. Художественное произведение есть целевая оформленность вещи, ее целостность как весь спектр возможностей, ее смысловая выявленность. Процесс создания художественного произведения носит интеллектуальный характер, лишен платоновского экстатизма, подчиняется определенным нормам. Аристотель в «Поэтике» изложил начала «нормативной» теории искусства, вводящей в художественную деятельность нормы, каноны, правила.

Наконец, Аристотелю принадлежит разработка понятия *катарсиса*, «очищения» человеческой души от низменных страстей посредством созерцания – особой формы познания. Искусство обязательно включает эле-

мент удовольствия, выполняет гедонистическую функцию и воспитывает. Этот взгляд на искусство был крайне популярен в античности и в более позднее время. По словам Плутарха, переход от незнания к знанию труден, подобен резкому переходу от тьмы к свету. Искусство необходимо как низшее звено в познании. Основное назначение искусства – воспитание ума. «Как учитель детей наставляет на ум, так людей уже взрослых – поэты»[1].

Отношение к искусству как к подражанию природе – «лучшему мастеру форм» – характерно для эпохи Возрождения. Воспроизведение природы и лучшего ее творения – человека – основная задача искусства; достижение внешнего правдоподобия оказывается сферой приложения специального знания – анатомии, математики, статистики. Колорит, пропорция, перспектива, светотень в живописи становятся объектом размышлений и расчета. Деятели художественной культуры Возрождения ориентировались на идеал, выверенный с помощью точного знания. С другой стороны, художественная культура Возрождения – это культура признания безграничности творческого развития человека, его совершенствования; она стирала грани между телесным и духовным, «внешнее» делала равноценным «внутреннему», телесный «низ» – духовному «верху». Недаром один из теоретиков художественной культуры Возрождения Л. Альберти затруднялся дать определение красоты, говоря, что она разлита по всему телу.

Эти видимые противоречия взглядов на искусство, которое оказывалось и отражением природы, и самовыражением творца, разрешимы, если вспомнить пантеистическую основу философских идей Возрождения. Присутствие Бога в мире, человеческой душе и человеческом теле «замечается» и отражается искусством. «Человеческая точка зрения», линейная перспектива в живописи становится преобладающей, так как иного «взгляда», трансцендентного миру человека, не существует. Так рождается «иллюзионизм» – удвоение реальности, в котором закрепляется абсолютность человеческой субъективности, столь критикуемая философией искусства в XX веке. Искусство Ренессанса, развлекая, поучает, подталкивая человека к конструированию собственного жизненного идеала – Бога.

Теоретик эпохи классицизма, Н. Буало, уже в XVII веке также исходит из принципа подражания природе. Однако Буало, опираясь на идеи Р. Декарта, его программу очищения разума от страстей, выдвигает идею подражания природе в ее структурированности, рациональной оформленности. Критерием красоты оказывается ясность, выявляемая разумом. Соответственно, ведущим искусством классицизма оказывается литература. Нормативность, наличие строгих законов построения художественного

[1] *Аристофан.* Комедии: в 2 т. – М., 1954. – Т. 2. – С. 304.

произведения, в том числе единства места, времени, действия, требование тождества характеров, стремление изображать общее отличали теорию и практику искусства классицизма. Искусство изображает не человека, а идею его характера, тип человека. Тартюф Мольера – это лицемерие, Гарпагон – скупость, Журден – глупость. Изображая человеческие типы – воплощения долга, патриотизма, героизма – искусство дает человеку ясные образцы, на которые он должен ориентироваться в жизни.

«Гносеологическая» модель человека, согласно которой познавательная способность тождественна сущности человека, определяет и воспитательное назначение искусства.

Так пусть же будет смысл всего дороже вам,
Пусть блеск и красоту лишь он дает стихам, –

писал Н. Буало в своем трактате под названием «Поэтическое искусство», изложенном в стихотворной форме.

В век Просвещения основное назначение и сущность искусства также определяется его познавательной функцией. «Красота в искусстве имеет то же основание, что истина в философии, – писал Д. Дидро. – Что такое истина? Соответствие наших суждений созданиям природы. Что такое подражательная красота? Соответствие образа предмету[1]. Художник ничего не изобретает, однако он наделен более острым зрением, нежели обычный человек, который самостоятельно не может увидеть «истинную природу» человека. Познавая, искусство морализирует, становится «школой нравственности», воспитывает гражданина. Познавательная природа искусства в эпоху Просвещения становится основой выполнения искусством не только морально-воспитательной, но и идеологической функции. Аргумент «от природы», ссылка на бесстрастное копирование художником существующих объективных тенденций оказывается наиболее убедительным в процессе идеологического воздействия.

Идея это была предельно ясно выражена Н. Г. Чернышевским. «Воспроизведение жизни, – писал он, – общий, характеристический признак искусства, составляющий сущность его; часто произведения искусства имеют и другое значение – объяснение жизни; часто имеют они и значение приговора о явлениях жизни». У Чернышевского идея искусства как подражания действительности приобретает новый оттенок. Он говорит об отражении жизни в «формах самой жизни», то есть о необходимости индивидуализации художественных образов. Эта мысль получила своеобразное воплощение в отечественной теории искусства начала XX века. «Идеологическое обеспече-

[1] *Дидро Д.* Собр. соч. Т. V. – М.–Л., 1936. – С. 168.

ние» революционного процесса в России не могло, естественно, ограничиться искусством как способом вынесения «приговора» действительности.

Искусство в работах В. И. Ленина получает дифференцированную оценку. С одной стороны, «большое», высокое искусство, отражающее эпоху, способно уловить и ее прогрессивные тенденции, стать «учебником жизни» (творчество Л. Н. Толстого). С другой, художник не может и не обязан быть идеологом-критиком своего собственного произведения. Интерпретация «большого» искусства – дело профессиональных идеологов. Вместе с тем, необходимо и тенденциозное, «партийное» искусство. Сила его идеологического воздействия определяется не только прогрессивностью и истинностью идеологии, которую оно несет, но и особой формой (кино, «монументальная пропаганда»), предполагающей его заразительность, суггестивность.

Для сторонников искусства как *самовыражения* искусство является безграничной сферой проявления ничем не ограниченной активности. В интерпретации немецких романтиков искусство оказывается внутренним шифром души художника. «Музыкант, – писал Новалис, – изымает существо своего искусства из самого себя, и никакое подозрение, что он подражает кому-то, не может коснуться его»[1]. Здесь человеческие страсти как бы наслаждаются самими собой, человек удваивает свои слабости, свою ограниченность и наслаждается ими в им же созданном мире. Искусство превращается в средство самооправдания, компенсации своих нереализованных желаний. Эмоциональная перегруженность так понимаемого искусства делает его естественным средством «*заражения*» читателя, зрителя эмоциями автора. Искусство превращается в способ умножения и закрепления человеческой ограниченности, либо в средство фиксации мимолетных психических состояний. По словам Гельдерлина, поэзия «сближает между собой людей со всем их многообразным страданием – и счастьем и порывом, и надеждой, и страхом, – со всеми их идеями и добродетелями, со всем великим и малым, что в них есть»[2].

Искусство превращается в исповедь, в «музей восковых фигур», прекрасно выполненных копий человеческих страстей. По мнению Л. Н. Толстого, искусство опирается на единство душевного опыта людей: «Искусство есть деятельность человеческая, состоящая в том, что один человек сознательно известными внешними знаками передает другим испытываемые им чувства. А другие люди заражаются этими чувствами и переживают их»[3]. Такое искусство повышает энергию обычных, неэстетических пережи-

[1] Литературная теория немецкого романтизма. – Л., 1934. – С. 128.
[2] История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. Т. 3. – М., 1967. – С. 236.
[3] *Толстой Л. Н.* Полн. собр. соч. Т. 30. – М.–Л., 1958. – С. 65.

ваний, подкрепляет их и организует мировоззренчески, направляет в нужное социальное русло.

Знаково-символическая концепция искусства рассматривает искусство не в привычной системе «человек – мир», а либо как абсолютно замкнутую, автономную систему, либо как форму связи человека с трансцендентным, запредельным. История подхода к искусству как к знаково-символической деятельности – это его современная история. Однако и в прошлом существовал подход к искусству как к деятельности, результаты которой открывают нам дорогу в иной, потусторонний мир.

Особенности иконописи как важного элемента художественно-эстетической культуры можно понять только в рамках символической концепции искусства. Иконопись исключает как безудержную свободу самовыражения, полет фантазии художника, так и поверхностное правдоподобие – «иллюзионизм» картин, написанных на религиозные сюжеты. Иоанн Дамаскин (VIII в.) рассматривал икону как символ, с помощью которого можно прийти к божественному прообразу. Символ носит знаковый характер, он указывает на нечто иное. В то же время символ не конвенциален, он не является условным обозначением, безразличным тому, что он символизирует. Символ – это часть некоей органической целостности, «стягивающая на себя» все богатство смыслов целого, позволяющая увидеть бесконечную смысловую перспективу. Символ не имеет однозначной интерпретации, он подводит воспринимающего к проблеме взаимоотношений материального и духовного, символ не является рациональной конструкцией, он указывает и скрывает одновременно.

Условность средневекового искусства, наличие жестких правил, его функционирование в системе религиозного мировоззрения не лишают его художественно-эстетической значимости. Икона вызывает особое эмоциональное состояние; восприятие иконы требует сложного творческого процесса интерпретации, создает ощущение осмысленности, высшей целесообразности, организованности мира. Наконец, эстетическая сторона восприятия иконы проявляется и в освобождении человеческого сознания от привычных оков повседневности; все изображение на иконе преображено с иной, нечеловеческой точки зрения. Так, в пространстве иконы отсутствует прямая перспектива, пространство лишено привычной глубины, предметы повернуты к нам таким образом, какого обычное человеческое восприятие не допускает, предметы как бы развернуты на плоскости; нарушены пропорции, источник света как будто помещен внутри иконы. В религиозном символе мир предстает как осмысленная целостность, за явным угадывается тайное, «Письмена Бога». Современное искусство, в котором

отсутствуют строгие правила, каноны, символика которого далека от религиозной, движется в рамках символической парадигмы.

По мнению Х. Ортеги-и-Гассета, современное искусство идет по пути «дегуманизации», то есть изживания «слишком человеческого», ограниченности, пристрастности, самонадеянности. До сих пор искусство либо изображало природу с ее привычными человеческому глазу формами (точнее, наше видение природы), либо человека с его чувствами. Это замыкало человека в кругу повседневности, не давало возможности выйти за рамки какой-то одной точки зрения. Искусство должно научиться быть «скромным»: художник должен понять, что он воссоздает на полотне не природу «как она есть» и не человека во всем драматизме его внутреннего мира, а лишь отдельные состояния человеческой души и лишь определенное видение человеком природных форм. Когда художник поймет, считает Ортега-и-Гассет, что его задача – конструирование выдуманного мира, он станет подлинно свободным, сможет с помощью искусства сделать невозможное – изменить наше видение мира, изменив метафорический строй художественного переживания. Именно такой инструмент искусства, как метафора (особый художественный прием, связанный с перенесением свойств одного предмета на другой) – «игрушка, которую оставил человеку Бог», – позволяет искусству постичь то, что находится слишком далеко от нас, до чего мы не можем «дотянуться» с помощью понятия. Метафора – это своеобразная «удочка» по уловлению разнообразных сторон бытия, это «мыслеобраз», а не образные одежды мысли. Вот как писал об этом старший современник Ортеги, М. Унамуно:

Красивой одеждой мысль не украсишь.
Поэт – он ваятель. Поэт – не портной.
Чтоб мир оценил совершенство идеи,
Яви ее миру нагой[1].

С помощью метафоры мы способны увидеть за привычными феноменами смысловую бесконечность, мы становимся способными к децентрации нашего мироощущения, к изменению привычной перспективы, к разрушению «иллюзионизма» как воспроизведения привычного образа реальности. И хотя, по словам Ортеги-и-Гассета, современное искусство «нетрансцендентно»[2] и не стремится к запредельному, к познанию «актуальной бесконечности», оно хочет стать метафорой универсума, средством уловления потенциальной человеческой бесконечности. Искусство –

[1] *Унамуно М.* Избранная лирика. – М., 1980. – С. 14.
[2] См.: *Ортега-и-Гассет Х.* Эстетика. Философия культуры. – М., 1991. – С. 258.

это как бы движущаяся смотровая площадка, стоя на которой мы обозреваем весь мир, постоянно меняя точку обзора. «Живописец ищет не внешние проявления движения, но его тайные шифры», – писал М. Мерло-Понти[1]. Он совершает то, до чего не может «дотянуться» философ: художественное видение – «это данная мне способность быть вне самого себя, изнутри участвовать в артикуляции Бытия, и мое «я» завершается и замыкается на себя только посредством этого выхода вовне»[2]. Человек в искусстве не «выражает» себя в моментальном срезе своего бытия, он лишь «поддерживает в воздухе» слова лирических героев, он двигает, сталкивает бесконечные ряды смыслов в процессе интерпретации. Такое искусство не воспитывает в обычном понимании, с помощью процедуры «заражения»; оно в иллюзорном мире развертывает бесконечную метафору человеческого бытия, расшифровка которой невозможна без изменения структур личности.

5.2. Происхождение искусства

Проблема происхождения искусства имеет два аспекта:

1. *специальный*, связанный со временем и местом появления деятельности, результаты которой имеют самостоятельную художественную ценность;

2. *философско-эстетический*, неотделимый от понимания сущности искусства, его связи с процессом становления специфически человеческого отношения к миру.

Данные археологии (прежде всего открытие в конце XIX века в Испании в пещере Альтамира первых наскальных росписей), этнографии, языкознания (обнаружение в традиционном народном творчестве архаических слоев художественной культуры) послужили эмпирической базой для появления четырех основных концепций происхождения искусства.

Сторонники *биологизаторской* концепции, ведущей свое происхождение от идеи Ч. Дарвина, усматривают исток искусства в потребности привлечь внимание живого существа противоположного пола, всячески украсив себя. К биологизаторской концепции происхождения искусства с известными оговорками можно отнести и психоаналитическую концепцию З. Фрейда. Искусство возникает из аффективных конфликтов психики, искусство – форма вытеснения и сублимации влечений человека (использование энергии элементарных влечений для более высоких целей).

[1] *Мерло-Понти М.* Око и дух. – М., 1992. – С. 50.
[2] Там же. – С. 51.

Игровая теория (Г. Спенсер, Г Аллен, К. Гросс, К. Ланге) причины возникновения искусства видит в потребности расходования человеком нерастраченной в трудовой деятельности энергии, в необходимости «тренировки» для усвоения социальных ролей.

В рамках *магической* теории искусство оказывается формой различных видов магии, вплетенной в повседневную деятельность первобытного человека.

Г. В. Плеханов, сторонник *трудовой* теории, считал, что искусство – «дитя труда», а не игры; полезные качества предметов затем становятся объектом художественного наслаждения.

Философское исследование проблемы происхождения искусства не ставит задачу определения времени возникновения искусства, оно лишь может выявить специфику того отношения к миру, в рамках которого возникают виды деятельности, результаты которой позже оцениваются как художественные. Процесс же осознания искусства как автономного культурного феномена начинается много позже, он продолжается и в наше время.

Особенности первобытного мышления – отсутствие развитой способности к абстрагированию, обобщению, слитность мыслительной деятельности с эмоционально нагруженными поведенческими актами. Современный человек, в отличие от нашего предка, не способен отделить образ объекта, вызываемые им эмоции от деятельности по преобразованию этого объекта. Коллективные представления, в которые погружено сознание первобытного человека, не подчиняются закону противоречия, основываются на так называемой *партиципации* (сопричастности).

Явления классифицируются не по объективным признакам, но по наличию в них сверхъестественных сил, что ведет к отождествлению самых разнообразных предметов и явлений, вещи и ее имени. Типичным проявлением такой причастности является тотемизм – вера в родственные связи, кровную причастность друг другу человеческого рода и какого-то животного, например крокодила, попугая, волка. Первобытное мышление не расчленяет субъект и объект, материальное и идеальное, человека и природу, вещь и ее имя или изображение. В мертвом видится живое, маска зверя, надетая для охотничьего танца, превращает танцора в зверя.

Трудовой процесс, магические действия, игра, манипуляции по «привораживанию» сексуального партнера в мифологическом мышлении первобытного человека составляли единое целое. Миф для первобытного человека был универсальной формой жизни и мысли, необходимой формой освоения окружающего. Все четыре версии происхождения искусства мож-

но назвать лишь абсолютизациями универсальной синкретической формы архаической человеческой деятельности – *мифа*.

Мифу присущи те особенности, которые можно обнаружить в современном художественном произведении: эмоциональная насыщенность, образность, вариативность, ценностная окрашенность, отсутствие субъект-объектной противопоставленности. Однако если современное художественное произведение окрашено личностно-смысловым отношением, то «праискусство» ориентировано на коллективные значимости. Так, в изображении фигур, столь часто встречающихся в архаической культуре, гиперболизированы плодоносные функции женщины, имеющие коллективно-родовую значимость. Образность первобытного искусства не носила метафорический, «переносный» характер, а имела значение символа, онтологически связанного с символизируемым.

Символ в рамках мифологического мышления – не изображение или обозначение вещи, но сама вещь. Прекрасные «обобщенные» изображения животных на стенах древних пещер – это не любование движением в «чистом» виде, это овладение животным через создание символа-изображения движения. Наконец, совмещение, казалось бы, несовместимых признаков в одном изображении, появление, например, множества ног у животного или изображение человека с головой животного – то, что мы назвали бы свободной игрой фантазии, – есть воплощение принципа «оборотничества» мифа, превращаемости всего во все.

Подводя итог, можно утверждать, что искусство не тождественно мифу, но выросло из универсальных структур мифологического способа освоения деятельности, до сих пор несет в себе элементы мифологического мышления, может быть осознано только в противоречивом единстве с мифом.

5.3. Проблема функций искусства

Проблема функций искусства тесно связана с представлениями о сущности искусства, его происхождении, направлении его эволюции. Если ограничиться простым перечислением функций искусства, то можно назвать следующие: *эстетическая, познавательная, коммуникативная, гедонистическая, эвристическая, игровая, катарсическая, социально-организующая, воспитательная, компенсаторная*.

Однако если искусство есть сгущение, концентрация эстетического отношения к действительности, осуществляемая с помощью моделирования, конструирования особой художественной реальности, иллюзорного

мира, который не претендует на подлинность, то эстетическая функция искусства будет не «первой среди равных», но основной. Правомерно ли в таком случае говорить о множестве других функций?

Существует точка зрения, согласно которой, искусство, поскольку моделирует действительность, жизнь, то поневоле воспроизводит и все проявления человеческой жизнедеятельности. Но не всякое произведение искусства является «энциклопедией жизни», особенно это относится к современному искусству, часто нефигуративному. Если исходить из того, что эстетическое отношение есть переживание собственно человеческого отношения к миру, предвосхищение бесконечности человеческих возможностей, «универсальности» человека, то в этом случае искусство «вхоже» в любую сферу человеческой жизни, для него нет запретных тем, но, касаясь любой области, искусство остается самим собой.

Искусство – необходимая предпосылка познавательной деятельности, но эта «*познавательная*» функция не сводится к информированию читателя или зрителя о достижениях в научной области; искусство способствует формированию самой познавательной способности, «интуиции познания», предлагая неожиданные повороты событий, сопрягая несовместимое, стимулируя фантазию.

То же можно сказать о *воспитательной* функции искусства. Если художественная эмоция «бескорыстна», то это еще не означает, что любитель искусства забывает о собственной выгоде и корысти в жизни. Театральные слезы в известном смысле фальшивые слезы, хотя зритель в театре и не играет в сострадание. Искусство может оказаться кладбищем благих намерений, не совершенных поступков, не сделанных в реальной жизни нравственных усилий. Искусство может стать не побуждением к совершению нравственных поступков, а средством успокоения нечистой совести. Как в таком случае отличить нравственно-воспитательную функцию от компенсаторной?

Коммуникативная функция также фактически оказывается одним из аспектов эстетической функции искусства. Коммуникативная функция не может быть сведена к общению людей по поводу увиденного фильма или к общению автора и зрителя посредством художественного образа. Художественное произведение («сообщение») всегда неоднозначно. Адресат пытается прояснить его смутные очертания, понять с точки зрения собственных ожиданий, интерпретировать. Искусство несет «избыточную» информацию, всегда предполагает более чем одно истолкование «сообщения» (художественного произведения). Искусство ослабляет прямые, однозначные функциональные связи между людьми, затрудняет повседневный процесс общения, заставляет задуматься о том, что нас связывает. Но тем самым ис-

кусство помогает ощутить ценность нефункционального общения, «общения вообще».

Эстетическое воздействие искусства выражается, по словам психолога Л. С. Выготского, в «отсроченной реакции», опосредованной сложной работой мысли. *Катарсическая* функция художественного произведения не является функцией, рядоположенной эстетической. Катарсическое воздействие и выражает собственно его эстетическую функцию. Искусство очищает нашу душу, просветляет, видоизменяет наши эмоции с помощью «сострадания и страха», как писал еще Аристотель. Парадоксальный характер художественной эмоции, «фальшивость» настоящих слез, пролитых зрителем в театре, выражен в словах Гамлета, который говорил об актере: «Что ему Гекуба? А он рыдает». Эмоция сигнализирует о жизненной важности увиденного для человека. Но художественные эмоции «беспредметны». Судьба троянской царицы, которая так трогает человека, включенного в театральное действие, неизмеримо далека от его обыденных интересов.

Парадоксальность художественно-эстетической эмоции стимулирует поиск деятельности, соответствующей этим эмоциям. Искусство в своей *эстетическо-катарсической* функции «просветляет», очищает эмоции путем расширения их предмета. Искусство обращает человека к самопознанию, преображая «фальшивые» театральные слезы в настоящие. Оплакивая смерть трагического героя, зритель фактически предощущает возможности, которые таит в себе его собственная смерть, эстетическое переживание носит обобщенно-символический характер. Оно воздействует на нашу познавательную способность в целом, а не способствует познанию конкретных явлений, оно интенсифицирует нашу внутреннюю жизнь, но не формирует с обязательностью отдельные поведенческие навыки. Эстетические эмоции есть сигналы пробуждения в нас способности к творчеству, жажды осмысленной, свободной жизни. Поэтому жесткое разделение познавательной, воспитательной, игровой функции искусства не имеет смысла, можно говорить о различных модусах функционирования искусства.

История развития искусства, на первый взгляд, свидетельствует об обратном. В Средние века искусство неотделимо от религиозного сознания, в эпоху Возрождения искусство сближается с наукой: этюды Леонардо напоминают учебник по стереометрии, ученые трактаты Дж. Бруно написаны в художественной форме. В эпоху Просвещения искусство трудно отделить от философско-морализующего сознания, например, философские повести Вольтера или произведения Д. Дидро. Эстетическая специфика искусства, неопосредованная его саморефлексией, может угаснуть при соприкосновении с иными формами деятельности; слишком соблазнительно при-

менить искусство с его образностью, эмоциональной насыщенностью для решения неэстетических задач.

Стремление искусства XX века к сохранению художественно-эстетической автономности ведет к усилению рефлексивных моментов внутри художественного произведения. Так возникают многочисленные пояснения художника, музыканта к своим произведениям. Современная нефигуративная живопись неотделима от пояснений философско-мировоззренческого порядка, даваемых самими художниками, которые рассуждают о проникновении в первооснову вещей, о прорыве к « праматерии».

Другой путь усиления собственно эстетического статуса искусства, отсечения неспецифических для него функций – это превращение дискретного (прерывного) опыта по созданию, восприятию и интерпретации художественного произведения в единое поле эстетического опыта. Так, при восприятии скульптуры зритель вовлекается в познавательно-игровую ситуацию: он должен пройти сквозь скульптуру, взобраться на нее, даже переставить ее с места на место[8]. Публика в театре становится подобной античному хору – она превращается в свидетеля и комментатора событий, к ней актеры обращаются с репликами, вопросами, она оценивает, «выносит приговор». «Конкретная» музыка использует звуки, повседневные голоса большого города; «поп-арт» находит объекты эстетического созерцания среди отбросов индустриальной культуры.

Непрерывность эстетического опыта, вовлечение в него зрителя, слушателя, включение псевдоцелесообразных действий, вырванных из обыденного контекста, где они действительно имели строго определенное назначение, лишение привычных предметов привычного смысла – все это обессмысливает неэстетические аспекты функционирования искусства. Игра, общение, нравственные суждения, познание становятся не «функциями» искусства, то есть как бы некими результатами внешнего взаимодействия произведения искусства с реципиентом, с тем, кто его воспринимает, но внутренними моментами эстетической ситуации, создаваемой искусством. Я «познаю», «исследую» скульптуру – но это познание есть неотъемлемая сторона восприятия художественного произведения. Я по ходу театрального действия могу высказать нравственное суждение, но мои слезы или мой гнев становятся моментами самого спектакля. Искусство отрезает человеку путь к неэстетическому его использованию. Современное искусство как бы иронизирует по поводу традиционной концепции искусства как носителя ряда не связанных между собой функций – познавательной, воспитательной, коммуникативной. Искусство обращается к целостной личности, оно стимулирует самосознание, воображение, память – интегративную деятельность личности.

Учебные и справочные материалы

Введение в гендерные исследования / под ред. *И. В. Костиковой*. – М., 2005.

Миронов В. В., Иванов А. В. Философия: Гносеология и аксиология. – М., 2014.

Назаров Н. Н. Массовая коммуникация в современном мире: методология анализа и практика исследований. – М., 2002.

Назарчук А. В. Теория коммуникации в современной философии. – М., 2009.

Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии: в 2 ч. – М., 1994.

Философия / под. ред. *Зотова А. Ф., Миронова В. В., Разина А. В*. – М., 2008.

Философия: учеб. пособие для высш. учеб. завед. / отв. ред. *В. П. Кохановский*. – Ростов н/Д., 2003.

Литература

Апресян Р. Г. Идея морали. – М., 1995.

Банфи А. Философия искусства. – М., 1989.

Бобков К. В., Шевцов Е. В. Символ и духовный опыт православия. – М., 1996.

Бовуар С. де. Второй пол: в 2 т. – М.-СПб, 1997.

Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. – М., 2000.

Ваттимо Дж. Прозрачное общество? – М., 2003.

Вейдле В. В. Умирание искусства. – СПб, 1996.

Вейнингер О. Пол и характер. – М., 2012.

Вирилио П. Информационная бомба. – М., 2003.

Гадамер Х.-Г. Актуальность прекрасного. – М., 1991.

Генис А. Культурология: в 3 т. – Екатеринбург, 2000.

Гоноцкая Н. В. Связи: философское исследование взаимопонимания. – М., 2010.

Гусейнов А. А. Великие моралисты. – М., 1995.

Дебор Г. Общество спектакля. – М., 2000.

Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. – СПб, 1992.

Дробницкий О. Г. Понятие морали. – М., 1974.

Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни // Социология религии: классические подходы. – М., 1994.

Зиммель Г. Философия культуры. – М., 1996.

Ионин Л. Г. Социодинамика культуры. – М., 1996.

Кочергин А. Н. Этюды об информации. – Смоленск, 2013.

Культурология. XX век: Антология. – М., 1995.

Липовецки Ж. Эра пустоты: эссе о современном индивидуализме. – СПб, 2001.

Лотман Ю. М. Культура и взрыв. – М., 1992.

Луман Н. Медиа коммуникации. – М., 2005.

Луман Н. Реальность массмедиа. – М., 2005.

Маклюэн М. Понимание медиа. – М., 2004.

Массовая культура: современные западные исследования. – М., 2005.

Маркузе Г. Эрос и цивилизация // *Маркузе Г*. Одномерный человек. – М., 2003.

Мид М. Мужское и женское. – М., 2004.

Митрополит Сурожский Антоний. Человек перед Богом. – М., 1995.

Ортега-и-Гассет Х. «Дегуманизация искусства» и другие работы. – М., 1996.

Пол, гендер, культура. – М., 1999.

Рикер П. Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. – М., 1996.

Уэбстер Ф. Теории информационного общества / под ред. *Е. Л. Вартановой*. – М., 2004.

Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Сумерки богов. – М., 1989.

Фромм Э. Иметь или быть. – М., 1990.

Швейцер А. Упадок и возрождение культуры. Избранное. – М., 1993.

Вопросы для повторения

1. Какие аспекты культуры вы можете выделить?
2. Проследите эволюцию представлений о культуре в истории философской мысли.
3. В чем выражается противоречивый характер культуры? Назовите основные культурные оппозиции.
4. Какие модели самосознания культуры вы можете назвать?
5. Чем отличается понятие «гендер» от понятия «пол»?
6. Какие этапы эволюции феминизма вы можете назвать?
7. Что такое «феминистская критика»?
8. Как соотносятся коммуникация и общение?
9. Какова структура коммуникационного акта?
10. Каково место языка в системе коммуникации?
11. Назовите основные вехи изучения коммуникативных процессов в истории философской мысли.
12. Какие виды коммуникации вы знаете?
13. Какова роль средств коммуникации в историческом развитии общества, по мнению М. Маклюена?

14. Что означает «общество спектакля» в концепции Г. Дебора?
15. Как вы понимаете образы «размывания реальности» (П. Вирилио) и «дереализации реальности» (Н. Постман, Ж. Бодрийяр)?
16. В чем суть теории коммуникативного действия Ю. Хабермаса?
17. Какова роль масс-медиа в современном обществе, по мнению Н. Лумана?
18. Каковы признаки «растворения идентичности» человека в современном масс-медийном пространстве?
19. Каковы структурные компоненты религии?
20. Назовите основные подходы к оценке религии в истории философии.
21. Что такое «сакральное» и «профанное»?
22. Какие исторические формы религии вы знаете?
23. В чем заключаются особенности функционирования религии в современном мире?
24. Как, по-вашему, повлияло православие на развитие русской философии?
25. Как соотносятся мораль, обычай и право?
26. Какие вы знаете теории происхождения морали?
27. Назовите исторические типы морали.
28. Какова структура морального сознания?
29. Как связана мораль и этическая теория?
30. Назовите основные типы этических систем.
31. В чем сущность эстетического отношения к миру?
32. Какое место занимает искусство в эстетической культуре общества?
33. Какие теории происхождения искусства вы знаете?
34. Проследите эволюцию взглядов на сущность искусства в истории философско-эстетической мысли.
35. Что такое «дегуманизация искусства»?
36. Попытайтесь выявить трудности «дискретного» подхода к функциональной природе искусства.

IX СОВРЕМЕННАЯ ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ

1. ФИЛОСОФИЯ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА

Экзистенциализм – это радикальный отказ от образа человека, безраздельно господствовавшего в классической философии. Позиция философа прошлых веков – это позиция стороннего наблюдателя, препарирующего движения человеческой души и снисходительно оценивающего их с точки зрения мирового порядка. Экзистенциализм – это попытка подойти к человеку «изнутри», с точки зрения его собственных жизненных задач. В центре его внимания – человек, его *экзистенция* (от лат. existentia – существование), существование в горизонте свободы, творчества, смерти. Экзистенциализм – и мировоззренческая ориентация, и философское направление, которое часто называют «философией отчаяния», «философией свободы», «философией творчества», «философией индивидуализма».

Человек стоит перед альтернативой выбора подлинного бытия, в котором он находит, обретает себя, и неподлинного существования, когда утрачивается «я», и он сам растворяется в массе, толпе. Вовлеченный в конфликт индивид вынужден спросить себя: «кто я?» Каждый индивид изначально осознает только свою обособленность, изначальную «выделенность» в мире, но он еще ничто по отношению к самому себе. Ему еще предстоит определиться в акте выбора. Человек стоит на распутье и решает проблему самого себя, собственного индивидуального существования.

В русских сказках есть такой сюжет: добрый молодец оказывается на распутье, на перекрестке жизненных дорог. «Налево пойдешь – жену найдешь. Направо пойдешь – богатство найдешь. Прямо пойдешь – смерть найдешь». Как известно, герой сказки выбирает «смерть». В результате он достигает не только возможного, но и невозможного. Осуществленная им невозможная возможность сообщает ему совершенно иное качество, настолько новое, что, когда он возвращается, его никто не узнает. «Смерть» в сказке есть риск выбора подлинного существования.

В своей защите и отстаивании человеческой индивидуальности экзистенциализм весьма далек от того, что обычно понимают под индивидуализмом (эгоизм, частный, корыстный интерес.). Напротив, экзистенциализм – философия протеста против деперсонализации человека и противопоставления личностного существования растворению индивида в коллективной анонимности, безликости «массы».

Основоположниками экзистенциализма обычно называют С. Кьеркегора, Ф. Достоевского. В XX веке наиболее яркими его представителями являются М. Хайдеггер (его концепция много шире традиционного круга экзистенциальных проблем), А. Камю, Ж.-П. Сартр, Н. Аббаньяно. В этом же

ряду стоят религиозно мыслящие русские философы Л. Шестов, Н. Бердяев, а также Ж. Маритэн, Г. Марсель, М. Бубер.

В 1927 г. появилось «Бытие и время» немецкого философа *Мартина Хайдеггера (1889–1976)*. Книга изменила путь европейской мысли. Основной круг проблем, решаемых в книге, уточнялся, корректировался и разъяснялся автором на протяжении всей жизни, но существо идей не менялось. Предмет мысли Хайдеггера – человек как неопределимое и открытое всему существо, способное вместить в себя Целое. Он говорит, что средневековый тезис «сущность предшествует существованию» к человеку не приложим. С точностью до наоборот Хайдеггер формулирует основную идею экзистенциализма: «Субстанция человека есть его экзистенция... Человек есть в той мере человек, в какой он экзистирует».

У человека нет никакой предзаданной ему сущности. Все определения человека как «духовно-душевно-телесного существа» есть ничего не дающие абстракции, лишь затемняющие суть дела и сами нуждающиеся в прояснениях. Человек как живое существо просто «вброшен» в этот мир. Если растения, животные, находясь в мире, всегда остаются таковыми, то человек не всегда становится человеком и не всегда им остается. Индивидуальную сущность ему никто не преподносит – он сам ее создает. Поэтому человек, осознав свое отличие от других, должен создать модель собственного бытия, свой мир, свое мировоззрение. Но сделать это трудно, и, видимо, не каждый способен на это, человек стремится отказаться от решения такой задачи. Ему легче жить «как все», он хочет слиться с логикой вещей, жаждет раствориться во всеобщем и забыть свою свободу. Она ему не нужна. Ему невыносим сам акт выбора. Он хочет жить комфортно внутренне, а выбор – всегда дискомфорт.

Не умея и не желая ответить себе на вопросы: откуда, куда и зачем я иду, человек пытается уйти от главного, абсурда смерти в повседневность обезличенного человека. Эта жизнь есть «неподлинное» существование. Человек оказывается всего лишь «сторожем бытия», тогда как по определению он должен быть «пастырем бытия». Весь мир человека – общество, государство, история, мораль – лишь более утонченные, замаскированные формы абсурда существующего, «неподлинности», «заброшенности» современного человека. «Заброшенность» у Хайдеггера имеет онтологический статус «первоначального» феномена, задающего структуру бытия и структуру сущности человека. Поэтому у Хайдеггера мы не найдем традиционных категорий спекулятивной метафизики. «Страх», «забота», «вина», «тревога», «смерть» – вот проявление существа человека, онтология его существования.

Характерная категория человеческого существования – «забота», выражающая нашу обусловленность внешним. Человек всегда чем-то озабочен, при этом он ориентирован вовне. Погружение в мир заботы есть то, что Хайдеггер назвал «Das Man» (безликое «Оно») – безликость, за которым стоит стремление человека «быть как все». В связи с этим он приводит притчу Гете из второй части «Фауста». Забота создала человека из праха земного и попросила Юпитера вдунуть в него душу. Кому же из них – Земле или Юпитеру – должен принадлежать человек? Призванный рассудить их Сатурн решил: Юпитер получит после смерти человека его душу, Земля – тело, пока же человек жив, он принадлежит миру Заботы.

Хайдеггер хочет вырвать человека из этого мира. Он напоминает, что, как бы комфортно человеку ни жилось, придет время, когда ему не поможет das Man. Единственное, что способно возвратить человеку человеческое, – это осознание собственной смерти. Первое чувство, возникающее в результате осознания факта собственной смерти, – панический страх. Но страх предметен, имеет конкретную причину, поэтому человек, не выходя из мира заботы, воспринимает факт смерти как потерю чего-то внешнего (друзей, близких, результатов собственного труда). И только непосредственное касание смерти вызывает эмоцию иного порядка, состояние метафизического ужаса, когда он боится не потерять что-то конкретное, но не быть вообще, боится края бездны, Ничто. «Ужасом приоткрывается Ничто». Перед лицом «Ничто» ужас лишает нас дара речи. «Тем не менее, благодаря ему и в нем Ничто приоткрывается... Оно впервые ставит наше бытие перед сущим... Ничто есть условие раскрытия сущего как такового для человеческого бытия»[1]. Перед «Ничто» человек осознает, что он «вброшен» в мир не по своей воле и не по своей воле уйдет из него. Невозможность «вечного возвращения», о котором говорили древние греки, или «вечного повторения» (Ницше) делает человека совершенно уникальным существом. Переживание факта собственной смерти отличает человека от животного. Именно оно, это переживание, становится для человека основой собственного «жизнестроения». Поэтому осмысленную жизнь человека Хайдеггер называет «бытие-к-смерти»: человек тогда становится человеком, когда на заднем плане присутствует смерть. Это не значит, что он замирает в бездействии. Просто ощущение собственной уникальности особенно обостряется в присутствии смерти. О ней необходимо помнить. Как только это забывается – человек тут же скатывается к das Man, начинает заниматься массой «ненужных вещей».

Однозначно понятая идея «бытие-к-смерти» в духе стоицизма (живя – умирать, умирая – жить) вызвала и вызывает достаточно много критики в

[1] *Хайдеггер М.* Время и бытие: статьи и выступления. – М., 1993. – С. 21–23.

адрес Хайдеггера. Действительно, жить со смертью в голове, быть постоянно на пределе в спокойные для окружающих времена – оборотная сторона обреченности, рано или поздно завершающаяся чувством безнадежности. То, что «марафон» со смертью в голове невозможен, Хайдеггер прекрасно понимает – он жизненный реалист. Его «Ничто» скрывает более глубокий смысловой план.

С одной стороны, Хайдеггер как атеист, погружая человека в бездну «Ничто», тем самым как бы говорит, что человек существует постольку, поскольку у него нет возможности думать о Боге, о Высшей инстанции. В противном случае он потеряет чувство собственной уникальности, ответственности: человек будет надеяться. Но лишь разрыв с надеждой обостряет сознание неповторимости времени жизни и ответственность за себя, свои поступки.

С другой стороны, в «Ничто» Хайдеггера просматривается трансформированная мыслителем идея апофатического (отрицательного) богословия, в котором Бог есть «бездна Ничто». В частности, Мейстер Экхарт настаивал на том, что Абсолют непредставим человеку. Потому для ограниченного человеческого сознания Бог и есть «Ничто». Но это «Ничто» как невозможная возможность, или возможная невозможность, всегда может быть чем-то. Хайдеггер на всякий случай ссылается на авторитет Гегеля, его тезис в «Науке логики»: «Чистое ничто и чистое бытие суть поэтому одно и то же». Бытие и Ничто взаимопринадлежат друг другу не по причине своей неопределенности, абстрактности, «а потому, что само бытие в своем существе конечно и обнаруживается в трансценденции выдвинутого в Ничто человеческого бытия»[1].

Бытие и Ничто оказываются тождественны благодаря принципиальной открытости, разомкнутости, незавершенности, незаданности человека и его сознания, способного выйти за свои пределы. *Трансцендирование* – это удел человека, удел неустанного движения за свои границы, отличения от того, что есть и было, постоянное стремление к иному. Так оказывается, что трансцендирование – это самопроектирование человека, когда он осознает свою отличность от мира, не зависит от него и становится causa sui, причиной себя, собственного бытия.

Настаивая на тождественности Бытия и Ничто, Хайдеггер тем самым отходит как от недостойного для человека, «исстари идущего» традиционного понимания бытия как «сущего, наиболее общего и всеобъемлющего». При таком понимании «бытие остается потаенным», неразгаданным, чужим, посторонним человеку, которому уготована роль внешнего, пассивного наблюда-

[1] *Хайдеггер М.* Время и бытие: статьи и выступления. – М. 1991. – С. 25.

теля. Таким образом понимаемое бытие привело к понятию «современности» как анонимно-социального задания человеку идти в ногу со временем, «не отставать от сегодняшнего дня». Но, говорит Хайдеггер, не время и не общество, но только человек «есть само сущее в своей бытийно-исторической основе». Ирония жизни в том, что человек в своем существовании и создает человеческое бытие как систему социальности и одновременно испытывает его воздействие в силу имманентной логики развития этой системы, часто искажающей его человеческую суть. «Быть современным» в этом случае – значит сознательно лишать себя собственной экзистенции, гоняясь за «убегающим зеркалом» современности. И в этих гонках за сиюминутностью «сущего» растворить себя в зыбкой мозаике меняющихся эталонов, моделей, идеалов.

Хайдеггер утверждает, что в широко распространенной интерпретации бытия как «сущего и всеобъемлющего» лежат корни «интернационализма, национализма» как своеобразных попыток массового самоутверждения себя в бытии, ничего общего с ним не имеющих. В поисках собственного бытия как укорененности в сущем, в санкционировании сложившегося, человек еще больше выталкивается из бытия и «вращается вокруг самого себя», постепенно погружаясь в das Man.

Что же такое «Бытие» как «Ничто»? Хайдеггер говорит, что оно есть не «сущее», не реальность «ставшего» бытия, среда обитания и человека, и животных, и растений, не есть действительность посюстороннего мира. Утверждение «бытие – то, что было и будет» не удачней мнения, будто в атомной энергии заключается суть природных явлений. Бытие, говорит Хайдеггер, есть «тихая сила Возможного.

Хайдеггер считает, что европейская мысль после Парменида, Гераклита, Анаксагора свидетельствует о постепенной утрате понимания смысла бытия. Уже у Платона мир идей в своей объективности безразличен к человеку. Гегелевское бытие, по мнению Хайдеггера, есть абстракция, она является «пустейшим из пустых понятий». В картезианском рационализме онтология была подменена и вытеснена гносеологией. Говоря о сознании, философы фактически изучали процесс познания, человеческую направленность на внешний мир, на объект. Подмена понятия «сознание» понятием «познание» привела к тому, что проблема бытия исчезла, была подменена изучением субъектно-объектных отношений. Однако, считает мыслитель, прежде чем изучать предметные данности мира и процесс их отображения в понятиях, следует понять бытие самого сознания или сознание как определенный способ бытия.

Единственное существо в мире, которому открыто бытие, – это человек. Только он способен вместить бытие как целое либо упустить себя, под-

давшись диктату общественного мнения. В философии должна идти речь не об умозрительной абстракции бытия, но о человеческом смысле бытия как условии возможности всех эмпирических проявлений «я». Для Хайдеггера сознание есть способ бытия, а бытие сознания есть «Dasein» («вот-Бытие»), что означает его открытость, направленность на мир и на раскрытие его собственных возможностей. Хайдеггер повторяет: «Бытие как стихия есть тихая сила могущей расположенности, то есть Возможного». Бытие есть всегда мыслимо возможное бытие, которое сейчас, здесь, приоткрывается человеку, свидетельствует о себе в его трансцендирующем, выходящим за пределы доступного, сущем сознания.

Только сопрягая свое сознание с Бытием, трансцендируя, человек способен постичь собственную экзистенцию. Поскольку экзистенция как сущность человека принципиально не задана, она может только переживаться. Проявлением этого переживания становится чувство острой тревоги, беспокойства, понять и разрешить которое можно только на пути разрыва с привычным, внешним, законосообразным, т. е. – осознанием своей ответственности, неотвратимости выбора, решения и деятельности. Человек, завершает Хайдеггер, не господин сущего. Он сам есть сущее, чье бытие, будучи экзистенцией, открыто бесконечным возможностям. «Это, – считает Хайдеггер, – гуманизм, мыслящий человечность человека из близости к бытию. Но это вместе и гуманизм, в котором во главу угла поставлен не человек, а историческое существо человека с его истоком в истине бытия»[1].

В просвете открывшегося «вот-Бытия» обитает экзистирующий человек, «хотя сегодня он еще и не может осмыслить это свое обитание как таковое и вступить во владение им»[2], – с грустью писал философ в 1947 году. Но человек, осознавший это, ищет свою судьбу не в обладании бытием, не в эгоизме своего народа и не в принадлежности к культуре Запада или Востока. Человек экзистирующий – гражданин мира. На свое бытие (свое мыслимое и творимое) он смотрит глазами человечества. Для него все народы – участники истории мира. «Родина этой исторической обители – близость к Бытию». Таким путем онтология человеческого бытия Хайдеггера становится этичной, а этика – онтологичной для всего человечества, со времени древних римлян говорящего и мечтающего о Homo humanus.

Экзистенциальные проблемы человека, смысла его существования обсуждаются французскими философами *Альбером Камю (1913–1960), Жан-Полем Сартром (1905–1980)*. Мир, по словам Камю, «безрассудно молчалив». В истории нечего искать ответа на вопрос о предназначении

[1] *Хайдеггер М.* Время и бытие: статьи и выступления. – М., 1991. – С. 208.
[2] Там же. – С. 205.

человека, смысле его жизни, поступков: в ней нет ни задания, ни вопроса. А это значит, что она сама по себе абсурдна. И только человек своими действиями, поступками вносит в эту разрозненную реальность нечто упорядочивающее. Человек вносит смысл в то, что он делает, в свою жизнь, во временную последовательность событий. Обычно человек живет некогда выбранными ценностями и живет так, как будто все знает наперед. Но спокойный ход его жизненного пути вдруг нарушается: абсурд врывается в его жизнь, он оказывается в кризисной, «пограничной ситуации», когда старое обессмысливается, а новое едва-едва брезжит. Размышляя над этим, А. Камю как-то сказал, что единственной человеческой проблемой является проблема самоубийства. Многими это было воспринято как эпатаж. Однако в этом высказывании сконцентрирована сама суть философии человека XX века, человека перманентного кризиса. С этой точки зрения, кризис, «пограничная ситуация» – остановившееся мгновение в жизни человека, когда в нем умирают старые схемы и рождаются новые смыслы. Это ситуация, когда обессмысливаются старые, «готовые», ответы на вопросы: «что я могу знать, во что я могу верить, что мне делать?» Ибо они, эти ответы, имеют смысл, когда мы верим, что у жизни есть логика, нам есть на что надеяться. Но вдруг мы узна*е*м, что в этом мире многое, а может быть, все идет своим ходом, разрешается без нашего участия, что в мире, оказывается, нет места, которое мы считали предназначенным для нас, что мир заполнен чужими действиями и мыслями. Это и есть «пограничная ситуация», ситуация кризиса: в процессе ломки старых ценностей человек пересматривает свои прошлые отношения с миром, и в нем рождается новое качество. Поэтому, как повторяют и Камю, и Сартр, человек не есть совокупность того, что в нем есть, но совокупность того, чего в нем еще нет, и чем он может стать. Пограничная ситуация, кризис как раз и свидетельствует о незавершенности, незамкнутости, несамодостаточности человека. Ибо человек, осмысленно проживающий жизнь, не принимает как должное ни того, что ему досталось по наследству из обломков разломанного мира, ни то, что ему транслируют средства массовой коммуникации, но решает сам, какому миру как собственному замыслу ему следовать.

Кризис – поворотный пункт в жизни человека – не происходит раз и навсегда. Скорее это вехи жизненного пути и одновременно болевые точки, в которых человек экзистирует, переживает собственную жизнь в ее диалектике сущности и существования.

У Сартра «безрассудному молчанию мира» и «бунту человека» против него соответствует «бытие-в-себе» и «бытие-для-себя». «Бытие-в-себе» – это

нищета историцистских увещеваний о «разумности всего действительного» (Гегель). История, говорит Сартр, есть реальность, несоизмеримая с нашей напряженной, осмысленной жизнью. Не надо в истории искать гуманистических санкций своего существования. Напротив, сам факт человеческого существования санкционирует смысл истории. Сама история – это цепь событий, которые ни к чему не стремятся, не испытывают собственной ущербности, мучений, напряжения, мобилизующего человека на соучастие, действие. Все зависит от личных установок сознания, почерпнутых из нравственных оснований. Поэтому бессмысленно говорить об объективности, например, политических, экономических проблем. Качество событий и самого мира определяется субъектом свободного выбора, занимающим по отношению к реальности позицию утверждения себя вопреки обстоятельствам.

Только для человека, впавшего в отчаяние, мир становится бесстрастным, бескачественным, ничего не выражающим. По Сартру, человек, впавший в апатию, отчаяние, убивает, деонтологизирует мир. Только если человек отважится на бунт, восстание против обстоятельств, мир оживает в акте его самоутверждения. История, события и факты реальности сами по себе не могут принудить человека, вовлечь его в мир решений и выборов помимо его же собственной воли. Человек ответствен за мир и за самого себя; вся тяжесть мира лежит на его плечах. От личной нравственной ответственности не могут спасти ссылки на внешние обстоятельства, на психологическое принуждение. Индивид противостоит своей «естественной психологической конституции» точно так же, как она противостоит внешним обстоятельствам и рациональным ссылкам на обстоятельства.

У Сартра индивид не имеет внутри себя никакой готовой конструкции, он должен сам себя конструировать. Возможности, которые несет в себе человек, есть само предназначение человека. И в этом уже состоит неизбежность личного выбора. Если человек выбрал свои витальные побуждения, значит, он выбрал свой страх боли и смерти. В этом состоит его экзистенциальная вина. Рациональной осмотрительности, с одной стороны, и витальной трусости, с другой, у Камю, Сартра противостоит ответственность перед собой, берущая начало в непосредственности и категоричности аффективного восприятия. Сцена насилия рождает в нас часто чувство ненависти к насильнику. Оно опережает все наши размышления. Оно выше нас самих. Здесь не действуют никакие доводы, аргументы. Инстинкт самосохранения не в состоянии поколебать решимость к совершению действий, основанных на этом чувстве. Этим чувством человек пронизан весь, до конца. В этом заключается «подлинность человеческого действия», опережаю-

щего всякое объяснение, которое ему дают. Такое действие требует лишь нравственности, которая полностью совпадает с сознанием индивида и не нуждается уже в социальном одобрении, исторических санкциях. Поэтому экзистенциализм как мироощущение есть судьба-призвание, которому человек безропотно подчиняется. «Быть самим собой, быть верным себе, выбрать себя» – основная идея экзистенциализма А. Камю и Ж.-П. Сартра.

Путь к подлинному существованию человека раскрыт в религиозном экзистенциализме. Немецкий философ *Карл Ясперс (1883–1969)* принимает все положения экзистенциализма, но в его концепции присутствует Бог. Это не страдающий Христос, опыта материального Он не имеет. Бог Ясперса ближе к «Ничто» Хайдеггера, но Он недоступен человеку и находится за пределами человеческого. Путь человека к себе у Ясперса настолько тяжел, что Бог здесь не помощник человеку. Человек сам решает поставленную задачу и таким образом приближается к Богу. В отличие от традиционного христианства, движение к Богу здесь происходит не через ритуал, таинства. Бог не каждому открывается. Задача приближения к нему – личная, творческая. Только тогда, когда человек научится самостоятельно, творчески решать свои проблемы – тогда можно говорить, что в его жизни появился Бог. Ясперс тем самым как бы говорит о том, что каждый ожидает Бога, но этой награды надо добиться личными усилиями.

Интерпретация притчи о Блудном сыне австрийского поэта Р. М. Рильке, далекая от традиционного толкования, дает крупным планом «драматическую картину духовных исканий человека. Уход, блуждание на чужбине, раскаяние и возвращение рассматриваются в ней как этапы становления подлинной индивидуальности. Почему Блудный сын ушел из дома? Когда он был ребенком, все любили его. Но любовь эта тяжким бременем ложилась на его неокрепшую душу, мешала быть самим собой, его поглощала исходная, недифференцированная полнота жизни – дома». Входя в дом, «он сразу делался тем, за кого его здесь принимали: тем, для кого из коротенького его прошлого и собственных своих устремлений они создали жизнь; существо по общей мерке, которое день и ночь одолевают любовью, надеждами и опасениями, укоризнами и хвалой»[1]. Он не может устоять перед давлением чужих ожиданий, чужой эгоистической любви, слишком хрупок его мир, он боится собственной неустойчивости. «Что же делать – остаться, лгать приблизительной жизнью, которую ему навязали, всем лицом стать похожим на них? Рваться между хрупкой правдой своих желаний и грубым обманом, который ее же и отравляет? Стараться не ранить родных, у которых слабое сердце?» Не может он отказаться от себя, добровольно

[1] *Рильке Р. М.* Записки Мальте Лауридса Бригге. – М., 1988. – С. 178.

принести себя в жертву, не надеясь этим маленьким, на первый взгляд «житейским» подвигом совершить невозможное – изменить тот мир, тот дом, в котором он живет, раздвинуть его стены.

Уход из дома, из недифференцированной полноты жизни – лишь первый шаг навстречу подлинной свободе, это свобода как стремление избавиться от бремени ответственности, попытка уйти от решения, от выбора. Блудный сын у Рильке уходит в «ничто», он хотел «безразличия сердца», хотел «не иметь лица». В такой безымянности, безличности он хотел обрести потерянный рай как неукорененность в земном.

В чувстве любви, направленном на него, он видел покушение на собственную индивидуальность. Любовь для него означала столкновение субъекта и объекта, борьбу, в которой один хочет поглотить другого. Поэтому Блудный сын хотел чувствовать себя ничьим и всеобщим. Он ничего не любил, он любил «быть». Его пугали люди, требующие от него любви, терпения, ласки, заботы. Он хотел любви, но любви «безопасной». Любви не «ближнего», но «дальнего». «Но покуда он мечтал, чтобы его полюбили так совершенно, чувству его, знакомому с далями, открылась бесконечная дальность Бога»[1]. Тут и произошел переворот. Любовь к Богу вдруг разрушила границы между объектом и субъектом любви, между «ближним» и «дальним», между всеобщим и личным. Любовь к Богу оказалась и любовью ко всему миру, к дому, который он оставил. Он почувствовал ответственность за собственную жизнь, тесно связанную с жизнью других людей, вину за расточение бесценного дара свободы: он встал на путь покаяния. «Он занялся заточенной в нем жизнью... И для того, чтобы снова и по-настоящему все принять, он, отчужденный, вернулся домой». Возвращение Блудного сына – не конец истории взаимоотношения человека с Богом, с людьми, с самим собой, а ее продолжение. Вернувшись домой, Блудный сын бросается в ноги домашним. Но, читаем мы у Рильке, он молит не о прощении за самовольный уход, его покаяние более глубоко. Он молит о том, «чтобы его не любили». Он страшится своей жертвы, которую решил добровольно принести, он берет на себя вину за желания, страсти близких, он молит, уже внутренне решившись, чтобы эта чаша минула его. Так начинается крестный путь Блудного сына – каждого человека, в котором окрепло стремление к обретению своей подлинности.

В религиозном экзистенциализме христианская идея, в частности притча о Блудном сыне, осмысливается не богословски, но философски: Бог создает человека свободным, только свободой он пользуется как своеволием. В результате «грехопадений» происходит отпадение от Бога. В про-

[1] *Рильке Р. М.* Записки Мальте Лауридса Бригге. – М., 1988. – С. 180.

цессе долгой истории поисков, метаний человек начинает возвращаться к Богу. Философия экзистенциализма говорит, что человек должен пережить состояние богооставленности, абсолютного одиночества. Если он этот период не переживет, он никогда к Богу не вернется. Он сможет погрузиться лишь в какие-то магические, языческие ритуалы, но не в свободные отношения с Богом, абсолютно «чистой формой форм Бытия». Так экзистенциализм оказывается необходимой стадией внутреннего самосовершенствования человека. И не важно, верующий человек или нет, он обязательно эту стадию, стадию оторванности от Бога и заброшенности в мир, стадию экзистенциальной интуиции, проходит. Человек должен почувствовать себя абсолютно свободным и абсолютно ответственным за то, что с ним происходит. И только эти ощущения способны родить в нем его истинное «я». Поэтому экзистенциализм называют теологией без Бога. Это философия зрелого человека, философия предварительной стадии сознательного возвращения к Богу.

Кроме атеистического и религиозного экзистенциализма существует «третий путь» «позитивного экзистенциализма» итальянского философа *Николы Аббаньяно (1901–1990)*. Если философия – это сомнения и выбор решения с целью обрести какую-то ясность относительно способа собственного бытия человека, то между экзистенцией и философией – тождество. Только это не всегда осознавалось, поскольку человек занимался универсумом, проблемами познания, не догадываясь, хотя об этом предупреждал еще Сократ, что самое близкое и самое непонятное в этом мире – он сам.

Только человек присваивает бытие, проблематизируя свое собственное существование. Все, что я делаю, – это мой акт, мое решение, в которое вовлекается все мое существо. Этот акт и называется экзистенциальным, включающим неопределенность и риск для меня. Пока человек не владеет собой и своими возможностями – он живет «в состоянии рассеяния»; он не открыт будущему. Выбирая возможность, человек отождествляет себя с ней, живет ею и реализует себя, обретая себя: он владеет собой. Он – хозяин судьбы, т. е. он выбрал свое собственное бытие, взял на себя обязательство. «Акт верности самому себе есть судьба». Но выбор не означает выбора какой-то одной возможности, но выбор себя как единства, осуществленного в соединении прошлого с будущим. Поэтому этот акт не просто один из многих выборов, это выбор решения решать. Выбор означает движение от возможности «к возможной возможности», восходящей к запредельному. Возможная возможность, считает Аббаньяно, «трансцендентальная возможность как моя конечная форма формирует мою истинную самость»[1].

[1] *Аббаньяно Н.* Введение в экзистенциализм. – СПб, 1998. – С. 99.

Полемизируя с Хайдеггером, Аббаньяно считает, что вопрос «что такое бытие?» – вопрос индивида, который уже находится в отношении с бытием. Но само наличие такого вопроса исключает обладание им. Поэтому для индивида бытие – не его сущность, которой обладают, но проблема; следовательно, бытие есть возможность. В прошлых философских доктринах, говорит Аббаньяно, бытие – некоторая объективность, достоверность которой обусловлена «риском знания», либо «риском веры». В экзистенциализме бытие – то, что формирует индивида, это возможность, которая становится судьбой благодаря выбору. Поэтому здесь бытие есть «риск свободы», раскрывающейся в судьбе. Бытие – «возможная возможность» как проблема, отношения с которой даны в форме фундаментальной неустойчивости состояния человека, столкнувшегося с бытием. Бытие для человека – возможность выбора. Исходя из этого, Аббаньяно заключает, что экзистировать – значит осознавать неопределенность собственного существования, преодолевать ее и возвращаться к ней же, но уже с выбранным бытием как собственной возможностью. Экзистировать – не значит рассматривать равные возможности. Это «страсть, вовлекающая меня в фундаментальную возможность» быть человеком. В ситуации выбора человеку не на что опереться, он, как барон Мюнхгаузен, должен сам себя вытаскивать за волосы, выбирать. На что же ему ориентироваться? Аббаньяно перебирает несколько возможностей: каждый выбор оправдан (Сартр, Камю). Но это означает отказ от выбора.

Фактически в интерпретации Аббаньяно реальных возможностей выбора в современных ему концепциях экзистенциализма нет, потому он и говорит, что «это негативный экзистенциализм». Так, Хайдеггер считает, что все возможности равнозначны, кроме одной – возможности смерти. Все возможности равнозначны в силу невозможности прикрепиться к Вечности, Трансцендентности (Ясперс). Если все возможности равны, то человек растворяется, теряет себя в них. Должен быть у возможности какой-то критерий, норма. В качестве таковых он предлагает «возможную возможность». Это значит, что морально оправданным будет лишь тот выбор, который, будучи совершенным однажды, может в дальнейшем повторяться снова и снова.

Иначе говоря, выбор оправдан не потому, что был сделан, а потому, что его все еще стремятся сделать. Например, говорит Аббаньяно, если кто-то, однажды выбрав спутницу жизни, и через много лет будет склонен сделать тот же самый выбор, значит, выбор был оправдан. Несомненно, здесь есть какая-то двусмысленность. Понимая это, Аббаньяно спешит откорректировать свое определение критерия возможности выбора. Философ на-

стаивает на том, что в содержательном плане подлинным и нормативным выбором будет тот, который ведет к формированию неповторимой личности «в солидарном обществе и в упорядоченном мире». Быть может, именно поэтому критики называют экзистенциальную версию Аббаньяно «оптимистическим вариантом» философии экзистенциализма.

2. ФРЕЙДИЗМ И НЕОФРЕЙДИЗМ

Личность *Зигмунда Фрейда (1856–1939)* австрийского врача и психолога, основоположника психоанализа стала легендой. Распространение психоанализа во всем мире, как в области теории, так и в терапевтической практике стало давно бесспорным и очевидным фактом. Если в области практики современный психоанализ в разнообразных формах и вариациях модифицирует разработанную Фрейдом модель лечения, то в области теории его концепция становится сейчас предметом все большего внимания социологов, философов, лингвистов, специалистов в области философии культуры. Выводы, которые делаются из теории, далеко отходят от первоначальной доктрины.

В работе «Трудности психоанализа» (1921) Фрейд говорил о трех революциях, нанесших сокрушительный удар по нарциссическим представлениям, человечества. Первая революция – революция Коперника, доказавшего, что Земля, меньшая, чем Солнце, вращается вокруг последнего. Вторую совершил Дарвин, доказав животное происхождение человека. Сам Фрейд как основатель науки о бессознательном считал себя ответственным за третью революцию. Психологическая революция еще более, нежели революция космологическая, биологическая, релятивизировала образ человека. Учениками и последователями традиций фрейдизма вводится понятие «психоаналитическая революция» (К. Г. Юнг, Э. Фромм, Г. Маркузе и др.), которое по существу много шире первоначальных идей Фрейда, поскольку кроме анализа и изменения частных психических структур включает и реальные материальные изменения жизни общества.

Стимулом к разработке психологической концепции Фрейда послужили опыты Брейера и Шарко, которые разработали метод лечения неврозов, основанный на вскрытии бессознательных психических травм с помощью гипноза. В 1894 г. Фрейд вместе с Брейером опубликовал «Исследование об истерии», где неврозы получили истолкование не в качестве обычных заболеваний, но скорее как порождений общечеловеческих конфликтов и жизненных трудностей, принявших лишь более острые

клинические формы. Невроз в конечном счете связывался с проблемой самовыражения личности и нарушения ее идентичности. Все это разрушало положение традиционной психологии о больном как безличном носителе симптомов.

Позже Фрейд отвергал гипноз. С тем, чтобы освободить пациента от груза негативных эмоций, надо было пробудить воспоминания. Фрейд действовал методом «свободных ассоциаций», вытекавших из теории «вытеснения», «демонтажа» психических элементов. Больные должны были говорить, что пришло им в голову, первыми пришедшими на язык словами. Из фактов, кажущихся бессвязными и непоследовательными, Фрейд создал составные элементы своей теории.

Когда сознательное «я» блокирует импульсы, не давая им выхода вовне, они вытесняются в сферу подсознательного – таков механизм истерии. Исходя из анализа сновидений, различного рода ошибочных действий (ошибки речи, письма, памяти, значительной части несчастных случаев) Фрейд приходит к понятию бессознательного, которое в психоанализе стало глубинной реальностью, лежащей в основе психики (см. работы «Психопатология обыденной жизни», 1921; «Остроумие и его отношение к бессознательному», 1905). Так родилась теория психоанализа, изложенная в сочинениях «Толкование сновидений», «Тотем и табу», «По ту сторону принципа удовольствия», «Я и Оно», «Будущее одной иллюзии», и др.

С точки зрения разработки нового понимания человека, определяющее значение теперь имело бессознательное, бывшее до Фрейда в пренебрежении. Квинтэссенция фрейдовской теории заключена в понятии «метапсихология», которое, по словам автора, занимает «промежуточное положение между философией и медициной», ибо свойства бессознательного и логически, и хронологически специфичны: они не подвержены времени, не чувствительны к противоречию.

Новым этапом в развитии учения явилась теория психосексуального развития, согласно которой за инстинктами самосохранения следуют сексуальные влечения, обладающие способностью к трансформации, порождающей наиболее богатую психодинамику. В отличие от инстинкта самосохранения, сексуальные влечения не требуют непосредственного обладания объектом, который может замещаться другим внесексуальным объектом в процессе *сублимации* (трансформации в позитивную форму влечений). По Фрейду, низшие влечения обладают способностью восхождения к высшему уровню. Но слово «любовь» среди фрейдовских понятий не встречается. Сублимация выступает лишь замещением влечений, иллюзией, которой в итоге является вся культура.

Если «разумность» человека (на чем настаивала религиозная, философская традиция), по Фрейду, ограничена и иллюзорна (за мыслями и четкими идеями, образами сознания скрываются инстинктивные влечения), то действительно исчезают всякие ограничения для аналогий между изначальными влечениями, неврозами, сновидениями и явлениями культуры. В частности, чтобы понять смысл художественного произведения, необходимой оказывается регрессия к глубинной психической реальности его создателя.

Фрейд пришел к выводу, что пространство психики включает три инстанции: *бессознательное, предсознательное, сознание*. До Фрейда бессознательное толковалось как то, что не осознанно. Фрейд же доказал, что бессознательное наделено своими собственными свойствами. В нем сосредоточены унаследованные психические образования, «аналогичные инстинкту животных», а также все то, что было вытеснено в течение жизни индивида «как недопустимое по своей природе», а по сути «ничем не отличающееся от унаследованного».

Предсознательное является посредником между сознанием (окном во внешний мир) и бессознательным. Это еще не сознание (хотя актуализация воспоминаний может сделать их осознанными), но и не бессознательное, т.к. оно не отделено от последнего цензурой, барьером вытеснения. Позднее Фрейд сформулировал *принцип удовольствия*, которому подчиняется деятельность бессознательного, и *принцип реальности*, которым руководствуется предсознательное. Сообразуясь с реальностью внешнего мира, предсознательное сопротивляется асоциальным, сексуальным, эгоистическим желаниям и инстинктам, стремящимся проникнуть в сознание, и вытесняет их обратно в бессознательное.

В начале 20-х годов теория личности Фрейда находит свое завершение в том виде, в каком она получила распространение и стала основой для более поздних последователей психоанализа. Пространство психики стало иметь иной уровень классификации: *«Я», «Сверх-Я» и «Оно»*.

Сознательное «Я» (Ego) является как бы полем борьбы двух сил: *«Оно»* (id) – исходящего из биологической сферы влечений и *«Сверх-Я»* (Super Ego) – установок общества. К содержанию «Оно» относится заданное конституцией, унаследованное, врожденное, «происходящее в первую очередь из телесной организации влечений». В «Сверх-Я» как бы конденсируется зависимость ребенка от родителей – их требования, запреты семьи, воспитателей, установления социума и народных традиций. Отсюда для «Я» (Ego) опасны и Super Ego (механизмы подчинения индивида обществу), и импульсы «Оно» (id). Сознательное «Я» переживает свое

настоящее под углом зрения собственного будущего. Но переживает в зависимости от собственного прошлого и от заданных обществом координат видения реальности. Чтобы понять нынешние трудности во внутренней жизни индивида, надо вернуться от его настоящего к ранним этапам детства, к ранним этапам человеческой культуры, сформировавшей сегодняшние невротические институты, верования, традиции. Иначе говоря: смысл сегодняшних событий заключен в далеком прошлом. Онтогенез есть повторение филогенеза – такова важнейшая предпосылка фрейдовской антропологии, философии культуры и истории.

Сочинения 20–30-х гг. носят итоговый характер («Новые вводные лекции в психоанализ», 1933 г., «Очерк психоанализа», 1939 г.). В этот период Фрейд, очевидно, под влиянием внезапно пробудившегося интереса к философии, фактически сводит свое учение к вечной борьбе двух мировых сил – Эроса и Танатоса, т.е. влечения к жизни и к смерти, которая у него становится тотальностью человеческой истории и культуры вообще. В этот период Фрейд уже всемирно известен, хотя в академических кругах его продолжают не признавать.

При всем различии интерпретаций теории психоанализа учениками и последователями Фрейда следует констатировать, что речь у него постоянно идет о двух планах, уровнях бытия психики – индивидуальном бессознательном «человека толпы», подчиненном непроницаемым для него самого психическим механизмам, – и психологии масс, точнее – «массовой психики», общность интересов которой лишь камуфлирует более глубоко лежащие влечения. В книге «Психология масс и анализ человеческого Я» (1921) Фрейд, проводя параллели между массовой психикой и индивидуальным бессознательным, пишет, что толпа не ведает сомнений, неопределенности, логических противоречий, мыслит не понятиями, а ассоциативными образами. Возможности исследования массовой психики, коллективного бессознательного, открывающие перспективы включения личности в систему социокультурных отношений, «очищенных» психоанализом, вызывали невероятный оптимизм у учеников, последователей Фрейда и стимулировали индивидуальные направления их дальнейшего поиска.

В 1911–1913 гг. разногласия в психоаналитическом движении приводят Фрейда к разрыву с ближайшими его учениками *А. Адлером (1870–1937)* и *К. Г. Юнгом (1875–1961)*.

Альфред Адлер, автор сочинений «Нервный темперамент» (1912), «Познание человека» (1912), «Практика и теория индивидуальной психологии» (1920), полностью отказывается от понятия «сексуального бессознательного» Фрейда и игнорирует ряд важных для своего учителя «механизмов» пси-

хической деятельности, таких, как вытеснение, перенос и т. п. Свою систему Адлер назвал «индивидуальной психологией». Сосредоточив внимание на «стиле жизни», который, по его мнению, приобретается в первые годы жизни ребенка, оставаясь впоследствии постоянным, Адлер пришел к выводу: руководящим и направляющим началом жизнедеятельности является «воля к власти» (не имеющая ничего общего с идеей Ницше).

Опыт неудачного решения жизненных проблем, по Адлеру, рождает «комплекс неполноценности». Динамика развития ребенка, говорит Адлер, свидетельствует о его метаниях между «комплексом неполноценности» и стремлением к утверждению себя, признанию собственных достоинств. Невротик – существо неполноценное, в котором формируются механизмы, компенсирующие его собственную неполноценность. Таким образом, в частности, проявляется агрессивность как стремление доминировать над окружающим.

В отличие от Фрейда, Адлер упростил причины невроза, допустив существование одной основной психической тенденции, которой все подчинено. Изучение потребностно-мотивационной структуры детей 4–5 лет дало основание Адлеру выдвинуть совершенно новый в философии педагогики и теории воспитания тезис: ребенку нужно предоставить полную свободу, чтобы он мог достичь «сверхполноценности». Идеи Адлера стали философской основой «свободного воспитания» детей, осуществляемого по сей день различными педагогическими школами.

Подобно Адлеру, Карл Густав Юнг освобождает себя от необходимости считаться с историей детской сексуальности в связи с причинами невроза. Юнг – создатель «аналитической психологии», прославленный и крайне плодовитый ученый, книги которого могут быть поставлены рядом друг с другом без внутреннего подчинения и соподчинения[1]. Сам Юнг неоднократно подчеркивал, что лейтмотивом его работ является стремление объяснить вопросы истории, рассматривая конкретные исторические темы через призму бессознательной деятельности души современного человека. Он отказывается от таких фрейдистских положений, как «эдипов комплекс», «вытеснение», «сублимация», считая их «нереальными», «символическими» понятиями.

Из собственного опыта практикующего врача-психиатра Юнг вынес убеждение, что существуют определенные мотивы, которые с непостижимым постоянством проявляются не только в мифах, верованиях разных

[1] См. напр. его «Архетип и символ». – М., 1991; Феномен духа в искусстве и науке. – М., 1992; Душа и миф. – М., 1937; Типы личности. – М., 1994; Тэвистокские лекции. – Киев, 1995 и др.

времен и народов, в душевных процессах отдельных индивидов, но и в сновидениях, бредовых фантазиях людей, совершенно не знакомых с мифологией. Центральным понятием для Юнга становится понятие бессознательного, освобожденного от сексуальности, но обладающего универсальной, надперсональной природой. Поскольку явления бессознательного рационально, логически объяснить нет никакой возможности, Юнг в период своей врачебной практики (1900–1907) ищет порождающие их закономерности в самой человеческой психике.

В зрелый период творчества (1907–1946) происходит радикальный сдвиг от субъективного и персоналистского, в сущности своей биографического, подхода – к прочитыванию символизма psyche в более широкой культурно-исторической, мифологической ориентации, которая становится характерной чертой юнговской психологии. Аллегорическому объяснению Фрейда Юнг противопоставил символическое истолкование. Он предположил, что бессознательное вновь и вновь продуцирует некоторые схемы, формирующие представления человека. Пытаясь классифицировать, идентифицировать эти схемы с тем, чтобы понять, какова же их роль, Юнг называет эти символические сцепления то как «изначальные образы», то как «архетипы бессознательного». Поскольку архетипы являются общими для всего рода человеческого, постольку они не принадлежат ни конкретным социальным обстоятельствам, ни индивидуальному опыту, но являются выражением всеобщих человеческих нужд, инстинктов, потенций.

В традициях каждого отдельного народа конкретные условия жизнедеятельности обеспечивают ту образность, сквозь которую архетипичные темы обнаруживают себя в качестве мифов, лежащих в основании данной культуры. Значит, архетип сам по себе нейтрален относительно всех определений добра и зла: он не прекрасен и не безобразен, не морален и не аморален. Он есть форма, в которой заложены возможности для предельных проявлений добра и зла. «Архетип, – писал Юнг, – сам по себе пуст и абсолютно формален, он есть не что иное, как facultas praeformandi, способность репрезентации, данная a priori. Наследуются не сами репрезентации, а лишь формы, и в этом плане они в некотором смысле аналогичны инстинктам, которые тоже определены лишь по своей форме»[1]. Подобно тому, как кантовские априорные формы чувственности (пространство и время) являются предпосылками восприятия, а категории логики (количества, качества, отношения и модальности) – предпосылками мысли, юнговские «архетипы» являются априорными формами мифологической фантазии.

[1] *Юнг К. Г.* Тэвистокские лекция. – Киев, 1995. – С. 221.

Это значит: если образ жизни и мыслей какого-то индивида настолько отклоняется от родовых норм, что влечет за собой патологическое состояние неуравновешенности, невроз или психоз – у него появляются сны и фантазии, аналогичные фрагментам определенных миров. Поэтому один из путей к более полному самоосуществлению есть толкование снов, которые, по Юнгу, представляют реакцию саморегулирующейся психической системы. Бессознательное вообще выполняет и компенсаторную, и направляющую роль по отношению к сознанию.

Лучшей характеристикой бессознательного является представление о нем как о потоке жизненной энергии, которая может трансформироваться, переходить из одного вида в другой, стремясь принять «законченную форму», состояние равновесия. Принцип сохранения энергии состоит в том, что общее количество энергии не уменьшается и не увеличивается, оно остается постоянным. В самих глубинных основаниях, общих всему человечеству, «коллективное бессознательное» – психический пласт, из материалов которого «строятся» бессознательное наций, объединенных общим прошлым (например, Европы, Азии), затем – групповое бессознательное (макро-, микросоциума, например, семьи) и, наконец, любая духовная индивидуальность. По Юнгу, «коллективное бессознательное» – место встречи, стык «пространственно-временного единства» с «безвременным и беспространственным бессознательным». Юнг часто использовал сравнение: человек – гриб, коллективное бессознательное – грибница.

Пытаясь заглянуть за пределы опыта поколений, сохраняющегося в воспоминаниях индивида, Юнг превращает психоанализ в философию культуры как живую диалектику мифа, в котором означаемое и подразумеваемое, знак и означающее способны меняться местами. Поскольку концепция жизненной мифологии с ее архетипами, бессознательным, проявляющимся в современной культуре, недоступна однозначному истолкованию, Юнг убежден, что лучшим инструментом истолкования, интерпретации может быть «образный язык», т. е. миф. С одной стороны, Юнг глубоко прав: когда речь идет о первообразах, суть их лучше всего и точнее всего может быть передана образным языком. Но с другой – интерпретация мифа мифом же, образов – образами создает замкнутый круг мифологического знания, мифологической экзегетики.

Причина успеха Юнга не в том, что он находит везде следы мифических персонажей, устанавливает взаимосвязь между ними. Напротив, он идет к объяснению глубинных связей, существующих между индивидом и обществом. Принятие идеи «коллективного бессознательного» в качестве фундамента социальности человека означает признание постоянной дра-

мы, которая разыгрывается на границах личности и коллективного бессознательного. Видимо, поэтому (мышление Юнга многопланово, и субординация между планами принципиально не устанавливается) он различает две душевные инстанции. Первая – *persona*, дневная маска (соответствует фрейдовскому «Сверх-Я»), которую человек «надевает» при встречах с другими. Маска – бессодержательное средоточие только социального: маска, говорит Юнг, есть то, что человек по сути дела не есть, но за что он сам и другие люди принимают этого человека. Маска – внешнее и неизбежное выражение социальности. Но в ней заключена угроза сущности человека, когда он отождествляет себя с ней.

Глубже располагается *anima*, часть души, сообщающаяся с бессознательным. «*Самость*», объединяет сознательное и бессознательное. Она есть и «объем» личности, «центр этой целостности», и ориентир, цель жизни.

Одним из видов деятельности, исцеляющих людей от недугов человеческой потерянности в мире, Юнг считал художественное творчество, искусство, представляющее «процесс саморегуляции в жизни наций и эпох». Действительно, поскольку «самость» является единством сознательного и бессознательного, в качестве такой целостности оно проявляется в искусстве. «Говорящий праобразами говорит как бы тысячью голосов, он пленяет и покоряет, он поднимает описываемое им из однократности и временности в сферу вечносущего, он возвышает личную судьбу до судьбы человечества и таким путем высвобождает в нас все те спасительные силы, что извечно помогали человечеству избавляться от любых опасностей и превозмогать даже самую долгую ночь. Такова тайна воздействия искусства. Творческий процесс... складывается из бессознательного одухотворения архетипа, из его развертывания и пластического оформления вплоть до завершенности произведения искусства»[1].

Неоднократно возвращаясь к идее целостности духа и человеческой души, Юнг обосновывает ее психологическим анализом типов личности – экстравертивного и интровертивного. В первом случае субъект ориентирован вовне, на объект настолько, что в итоге последний начинает диктовать логику внутренней жизни и поступков: «можно подумать, – пишет Юнг, – будто объект имеет большее и в конечном счете решающее значение для субъекта, будто полное подчинение субъекта объекту является в известной мере абсолютным предопределением и особым смыслом жизни и судьбы»[2]. Во втором случае субъект, напротив, является и остается центром всех интересов: склонность мыслить, чувствовать, действовать

[1] *Юнг К. Г.* Архетип и символ. – М., 1991. – С. 284.
[2] *Юнг К. Г.* Психологические типы. – М., 1992. – С. 5.

исходя главным образом из собственных интересов, намерений, целей, соображений.

Существование противоположных установок вовсе не означает фатальной предопределенности психической деятельности. Напротив, каждый человек обладает этими противоположными механизмами как выражением собственного природного ритма жизни. Другое дело, что внешние обстоятельства и внутренняя психофизическая предрасположенность приводят к закреплению я перевесу одного механизма над другим. Вследствие такого хронического состояния и возникают две обширные группы психологических типов – *экстраверта* и *интроверта*.

Предельно расширяя свои обобщения, Юнг вводит тему Запада и Востока. Западный экстравертивный тип мышления, говорит он, ориентирован на познание окружающего мира, на расширение горизонтов знания и все большее дробление, препарирование этого мира. Восточный интровертивный тип стремится привести множественность окружающего мира к единому знаменателю, собрать воедино бесконечные формы, поставить разум в центр мироздания.

Западный человек руководствуется идеей детерминизма и слеп «к безжалостной истине об иллюзорности красот нашей души». Интровертивность Востока привела «к сомнительному квиетизму, но также к той стабильности, каковую обретает человек, когда требования духа становятся столь же императивными, как и нужды социальной жизни». Не следует лишь забывать, говорит Юнг, что Запад (экстравертивность) и Восток (интровертивность) – в нас самих; это «наша собственная душа», испытывающая беспрецендентное напряжение между внешним и внутренним, объективным и субъективным. А мы все «так или иначе являемся частью одной всеобъемлющей души, единого «великого человека» – homo maximus»[1].

Жизненной целью человека должно быть признание и овладение всем спектром собственных возможностей, то есть самопознание в самом широком и полном смысле этого слова. Свойство души, помогающее человеку освободиться от диктата собственных предрасположенностей, Юнг назвал «*трансцендентной функцией*». Освобождая человека от чувственных и мыслительных ассоциаций, она помогает ему «видеть вещи и их имена» в присущем им контексте, познавать их как конечные проявления бесконечного непостижимого. Трансцендентная функция помогает человеку ориентироваться и существовать в границах неизбежности символического и мифологизированного мира, указывающего на нечто неведомое, пребывающее «по ту сторону», например, говорит Юнг, – на

[1] *Юнг К. Г.* Архетип и символ. – М. 1991. – С. 215.

непостижимого Бога. Никто не знает, каковы последние основания этого мира, заключает Юнг. Поэтому «мы должны их принимать такими, какими мы их испытываем».

«*Индивидуация*» – термин, введенный Юнгом для обозначения согласованности психологических структур души, чтобы человек, даже распятый на кресте этого конечного мира, мог «взглядом своим, чувством, мыслью и интуицией – прозреть трансцендентное и действовать согласно с этим знанием». В этой мысли и заключается итог размышлений и трудов К. Г. Юнга.

Особое место в дальнейшем развитии философии психоанализа занимают работы *Эриха Фромма (1900–1980)*. В его творчестве выделяются два периода: годы жизни в Германии до эмиграции 1933 года и за рубежом (в США, Мексике, Швейцарии). Учился Фромм в Гейдельберге, где К. Ясперс преподавал психологию, Г. Риккерт – философскую аксиологию, А. Вебер – социологию. Под руководством Вебера была защищена диссертация «Об иудейском Законе. К социологии еврейской диаспоры». На мышление Фромма глубокое воздействие оказали этика Аристотеля и Спинозы, социология Маркса. Ранние занятия психоанализом, очевидно, были причиной того, что философские проблемы человека, соотношения индивида и общества, общества и государства, человеческого общежития и социальных институтов, познания социальных ценностей Фроммом ставятся и осмысливаются как проблемы социально-психологические. В середине 20-х гг. он знакомится с учением буддизма и с этого времени до конца жизни в своей религиозной практике ориентируется прежде всего на буддизм в его дзен-буддийской («чань») версии доктора Судзуки, у которого Фромм учился в последний период жизни. Образование Фромм завершил как психоаналитик, в Берлине, где 13 марта 1928 г. прочитал один из первых своих докладов, вызвавших оживленную дискуссию, – «Психоанализ мелкого буржуа».

В конце 20-х гг. в Берлинском институте психоанализа проводились регулярные семинары по пограничным проблемам философии и психологии. Близкое знакомство Фромма с М. Хоркхаймером, Г. Маркузе, В. Райхом повлияло на его увлеченность идеями Маркса. Наряду с марксистски ориентированной философией Фромма привлекала и психология религии. Результатом увлечений явилась дискуссионная статья «Развитие догмы Христа» (1930), в которой он выводил религиозные идеи из экономических и социальных структур, и при этом излагал свою версию марксистской психологии религии. До 1933 года Фромм целиком поддерживал теорию влечений Фрейда. Воодушевленный его идеями, Фромм явился одним из инициаторов создания Франкфуртского психоаналитического института,

размещавшегося в «Институте социальных исследований», руководимом *Максом Хоркхаймером (1895–1973),* отличавшимся марксистской некоммунистической ориентацией.

Пытаясь применить психоанализ к философии, социологии и науке о религии, Фромм выходит за узкие рамки психоанализа. Великолепно ориентируясь в философии и психологии, он создает самостоятельное направление аналитической социальной психологии, призванной выяснить, в какой мере и каким образом душевный аппарат человека является причиной, определяющей формирование и развитие общества. Фактически это был вопрос о философских и социально-психологических основах интеграции общества.

Позже, работая в США, Фромм воспринял теорию межличностных отношений, ключевой проблемой которой являлось особое отношение каждого человека к миру как альтернатива фрейдизму, опирающемуся на теорию влечений. С этого времени начинается расхождение Фромма, в итоге создавшего собственную концепцию антропологии, с фрейдовским вездесущим эдиповым комплексом и стремлением к удовлетворению инстинктивных удовольствий. И в дальнейшем Фромм постоянно подвергал острой критике теорию и технику психоанализа Фрейда и невысоко ценил его последователей – ортодоксальных обучающих аналитиков.

С точки зрения Фромма, марксистскому пониманию общества недоставало только одного – теории опосредствующих звеньев между экономической основой (базисом) н осмыслением ее в формах соответствующих социальных институтов (надстройкой, идеологией в широком смысле слова). В статье «Психоанализ и социология» (1923) Фромм впервые дает свое понимание психоанализа, которое вначале было не принято философами, социологами, занимающимися проблемами общества. Фромм здесь говорит о недостатках социологического подхода к человеку как среднестатистической единице, обладающей «массовой душой», в то время как философия делает акцент на личности с ее уникальной «индивидуальной душой». На самом деле, говорит Фромм, нет ни того, ни другого. В груди человека «не две души, а только одна, в которой действуют одни и те не механизмы и законы, вне зависимости от того, выступает ли человек как индивид или люди, как общество, класс, сообщество и т.д.». Поэтому Фромм считает, что психоанализ может принять участие в конструктивном решении социологических проблем в той мере, в какой человек, т.е. его психика, вообще играет роль.

Ценность социально-психологического подхода Фромма состоит не в том, что он позволяет проникнуть в психическое своеобразие отдельного

члена группы, но в том, что устанавливает общие психические тенденции, играющие, по его мнению, решающую роль в развитии общества. Фромм стремится объяснить динамику содержания общественного сознания и его представителей из изменения неосознаваемых явлений души не невротиков, а обычных, нормальных людей, членов этого же коллектива, общества. Речь идет о психоаналитическом проникновении в закономерности подсознательных процессов и исследовании воздействия «жизненной судьбы» на подсознательные импульсы, реакции, установки, или, говоря языком Фрейда, на судьбу влечений индивида.

В статьях «Политика и психоанализ» (1931), «Заметки о психоанализе и историческом материализме» (1932) Фромм пытается установить глубинные психические связи общих позиций, ориентиров, ценностей социальной группы («общей жизненной судьбы») с экономическими, социальными, политическими условиями, определяющими ее образ жизни. Но для этого надо отказаться от фрейдовской идеи, сводящей сознание, мышление, чувства, поступки к сексуальным интересам. Это сразу же вызвало со стороны коллег обвинение Фромма в предательстве делу психоанализа. Фромм настаивает, что Маркс убедительно доказал зависимость «надстройки» от экономических факторов, показал, что общество формирует человека. А потому корни патологии человека надо искать в экономическом фундаменте и особенностях социальной организации.

Фромм считает, что только аналитическая психология может показать, какие либидозные, подсознательные связи, существующие внутри общества (кроме аппарата государственного принуждения и официально декларируемых ценностей), способствуют сплоченности, стабильности общества. Только она может сделать понятными и ясными отклонения от ожидаемых (исходя из социально-экономических предпосылок) направлений, перспектив развития. Так Фромм создает предпосылки объединения марксизма и психоанализа в рамках «аналитической социальной психологии», объясняющей «общие, социально значимые душевные позиции и идеологии, и особенно их корни в подсознании, исходя из воздействия экономических условий на либидозные порывы». Впоследствии Фромм будет говорить не о либидозной структуре общества, а о «характере общества» или «*общественном характере*», который является промежуточной инстанцией между социально-экономической структурой и господствующей в обществе идеологией (нравственностью, ценностями, ориентациями и т. п.). Фромм так изобразил свое понимание взаимодействия базиса, общественного характера и идеологии: экономический базис – социальный характер – идеи и идеалы.

В основе фроммовской концепции «характера» – порывы подсознательных влечений, которые под влиянием действительности трансформируются в установки, принципы, устойчивые позиции человека, определяющие его «жизненные проявления» (мышление, чувства, поступки, поведение). В зависимости от адаптации к обществу у человека формируется нормальный или невротический характер. Психические импульсы, сублимируясь, создают черты характера и их динамичные функции в качестве уже производительных сил общества. В свою очередь, общественная обусловленность характера осуществляется через семью, в которой формируется психика индивида в соответствии с «заданием» общества. Само воспитание, говорит Фромм, является направленным выражением психической структуры общества. Таким образом, характер вначале развивается в семье, обеспечивающей адаптацию либидозных структур, затем в обществе – в процессе адаптации к его структурам.

Поскольку общество само обладает либидозной структурой, т. е. сублимированными чертами характера, присущего его членам, постольку Фромм приходит к своему открытию того, что именно общественный характер является важнейшей и итоговой «производительной силой», вызывающей изменения как в способе производства, так и в области сознания и мышления. Он делает важный вывод: любые реформы, революции (экономические, политические, социальные, информационно-технические и т. п.), игнорирующие сложившийся «характер общества», обречены на поражение, т. к. не изменяют самого главного – глубинных качеств человека. В результате идея всех времен и народов Homo humanus остается этическим, политическим лозунгом, идеологией, фикцией. Пока экономическая система и существующие формы обобществления формируют характер общества, его важнейшими душевными установками, определяющими основы жизни, остаются эгоизм, садизм (подавление независимости), стремление к зависимости (мазохизм), а также мышление в духе конъюнктурной конкуренции (конформизм). Важно понять, говорит Фромм, что субъективная функция характера состоит в том, что она побуждает человека действовать практически целесообразно и дает ему психологическое удовлетворение. Обыкновенно же человек действует так, как он должен действовать в соответствии с экономическими, общественными ожиданиями и запросами.

Функция «общественного характера» как основы экономической системы и общественного порядка направила внимание Фромма на исследование природы самого человека и его характера. В «Психоанализе и этике» (1947) Фромм описывает различные типы характеров, следуя Фрейду:

пассивная ориентация («источник всех благ» находится во внешнем мире, поэтому путь обретения желаемого – получение извне), *эксплуататорская ориентация* (чтобы получить источник благ, необходимо силой, хитростью отобрать у другого); *накопительская ориентация* (главное – «владеть, обладать», как можно больше «привнести» внутрь своей «крепости» и как можно меньше вынести из нее). Наконец, Фромм формулирует четвертую, им открытую «*рыночную ориентацию*»: человек «озабочен только тем, чтобы не утратить способность продаваться». «Рыночный человек» – человек «без свойств», у которого нет чувства самоидентичности, самоуважение неустойчиво и определяется суммой ролей, которые он может играть. Основной его принцип: «Я таков, каким вы меня хотите»; главное – «иметь успех».

Все четыре ориентации – «непродуктивные» для общества, но могут использоваться для оценки экономических и социальных феноменов, для восприятия жизни как исполненной бессмыслицы[1].

В 60-х годах Фромм обнаружил еще одну ориентацию характера – некрофилию, любовь к мертвому, все более определяющую повседневную жизнь[2]. Человек с некрофильным ориентированием чувствует влечение не к живому, но к болезням, воспоминаниям о прошлом, к фильмам ужасов, сенсациям, катастрофам и т. п. Главная установка его – на господство над другими, на «закон и порядок» как единственный механизм высших человеческих ценностей. Некрофильное, непродуктивное ориентирование – в расчленении, препарировании целого, что проявляется, по Фромму, и в специализации современной науки, и в разделении труда, принявших такие масштабы, что человек, живя в «осколочном мире», даже не догадывается о существовании целого живой жизни. Компьютеризация и микроэлектроника создают иллюзию, что все можно исчислить, «просчитать», подвергнув анализу, – выразить в числах. В результате современный индивид, считает Фромм, окончательно утрачивает способность к самоидентификации, к собственному взгляду на окружение и начинает ощущать себя легко заменимым колесиком бездушной машины-гиганта. Фромм считает, что все признаки и характеристики современного индустриально-информационного общества: интеллектуализация, абстрагирование, бюрократизация и овеществление – не жизненные принципы, а механические, но применяемые не к вещам, а к людям. Человек, живущий в такой системе, делает вывод Фромм, становится равнодушным к жизни и чувствует влечение к мертвым. Только символом мертвого в современном мире являются не трупы, а блистающие никелем и лаком машины, структуры из алюминия и стекла.

[1] Более подробно см.: *Фромм Э.* Психоанализ и этика. – М., 1993. – С. 61–85.

[2] См.: *Фромм Э.* Душа человека. – М., 1992. – С. 30–46.

Некрофилия, как и нарциссизм (полная сосредоточенность на собственной персоне), являются пределом, тупиком непродуктивной социальной ориентации.

Продуктивная ориентация – *биофилия,* влечение к принципу жизни и роста во всех существующих сферах жизнедеятельности. Фромм подробно излагает ее принципы в книге «Человек для самого себя», а также «Иметь или быть» при описании ориентации характера на – «Быть». «Мой идеал, – неоднократно повторяет Фромм, – что человек должен развиваться сам до высшей зрелости или совершенства своей личности».

С начала 50-х годов Фромм проявляет повышенный интерес к общественно-политическим вопросам. В книге «Пути из больного общества» (1953) речь идет об образе общества со здоровой психической структурой, с характером, ориентированным на производительность. Здесь развиваются ранее высказанные идеи о том, что достичь духовности можно, только если изменения будут проведены комплексно – в сфере экономики, политики, мировоззренческих ориентаций, а главное – в структуре общественного характера и культурной деятельности. В односторонности влечений, считал Фромм, заложено одно из важнейших препятствий прогрессу человечества. Человек – это единство; его мышление, чувства и жизненная практика неразрывно связаны между собой. Он не может быть свободен в своем мышлении, если он одновременно не свободен и эмоционально; и он не может быть свободен эмоционально, если он зависим и несвободен в своей жизненной практике, в своих экономических и социальных отношениях. Желаемое общество должно быть таким, «в котором ни один человек не становится средством для другого, а всегда является самоцелью. Следовательно, никто не должен быть использован или использовать себя ради целей, не служащих развитию его собственных сил. В центре такого общества находится человек, и цели его развития должна быть подчинена вся экономическая и политическая деятельность». Такая концепция жизни и свободного, разумного, любящего человека как высшей ее цели получила в 60-х годах название «*гуманистического социализма*», идеи которого разделяли Эрнст Блох, Бертран Рассел, Адам Шафф.

Иных взглядов на решение проблемы человека и социально-психологических основ интегрирования современного общества придерживался постоянный оппонент Фромма – *Герберт Маркузе (1898–1979)*. В начале своей деятельности он работал в Институте социальных исследований во Франкфурте, после прихода нацистов к власти эмигрировал в США.

Основным направлением критической теории, создаваемой сотрудниками Института (так называемой «Франкфуртской школы»), был поиск

путей рационального развития общества и человека на основе гегелевской диалектики, социально-экономической доктрины Маркса и психоанализа Фрейда. В отличие от Фромма, Маркузе принимает фрейдовскую систему в чистом виде и дает ей собственную интерпретацию. Много позже Фромм, вспоминая о совместной работе, писал: «С Маркузе у меня отношения были все же весьма, как говорят, амбивалентные. Мы шли очень разными путями. Его идеал состоял собственно в том, что человек должен снова стать ребенком. Мой – в том, что человек должен развиваться до высшей зрелости или совершенства своей личности». Как отмечают биографы, при всех разногласиях, общим для Маркузе и Фромма было то, что оба они в 60-х годах стали вдохновителями разнородного движения студенческой молодежи, «новых левых»: Фромм – в США, Маркузе – больше во Франции и Германии. «Структура влечений и общество» – основная работа Маркузе, которая представляет запись его лекций, прочитанных в 1950–1951 гг. в Вашингтонской школе психиатрии[1].

Маркузе прежде всего философ. Его интересует не техника психоанализа, а то, что сам Фрейд называл метапсихологией. Исходя из теории Фейда, утверждающей, что культура всегда испытывает на себе действие влечений, Маркузе формулирует собственные цели исследования. «Сама теория Фрейда, – пишет он, – дает основания воздержаться от отождествления цивилизации с репрессией и открыть дискуссию заново. Действительно ли принцип цивилизации заключается в отношениях между свободой и репрессией, производительностью и деструкцией, господством и прогрессом? Или это отношение проистекает из специфики исторической организации человеческого существования? Используя фрейдовскую терминологию, является ли конфликт между принципом удовольствия и принципом реальности до такой степени непримиримым, что неизбежной становится репрессивная трансформация структуры человеческих инстинктов? Или возможна концепция нерепрессивной цивилизации, основанная на принципиально иных отношениях между человеком и природой, а также принципиально ином опыте человеческого бытия?»[2].

Исследовательская программа Маркузе основана на предположении, что теория Фрейда в глубинном измерении является не «биологической», но содержит социологические ориентации, «выхолощенные» неофрейдистскими школами. А потому новая, более адекватная фрейдовской концепции его интерпретация должна показать, что в ней самой заложены «исто-

[1] Данная работа вышла в свет под другим названием: *Маркузе Г.* Эрос и цивилизация. – Киев. 1995.

[2] *Маркузе Г.* Эрос и цивилизация. – Киев. 1995. – С. XXV.

рические возможности нерепрессивной цивилизации»; «предпосылки для постепенного упразднения репрессии создаются достижениями самой же репрессивной цивилизации.

Сам Фрейд всегда старался уйти от философской интерпретации своего учения. Маркузе же, как и Фромм, пытается создать более оптимистичную картину будущего социума. Содержание его «Эроса и цивилизации» – философская интерпретация метапсихологии Фрейда, о чем свидетельствует само расположение материала. Первая часть называется «Под властью принципа реальности». Вторая – «За пределами принципа реальности». Ее вывод: необходимо отказаться от культурного принуждения («добровольного рабства») с помощью радикальной переоценки ценностей, разрушения психических структур, «навязанных реальностью», и «бунта» против существующей «жизненной среды». Все это означает «Великий Отказ», в ходе которого будут сформированы «новая чувственность», «истинные потребности» и восстановлена человеческая природа изначальных влечений.

По мнению Маркузе, адекватная интерпретация теории Фрейда и ее двух принципов – «принципа удовольствия» («Оно») и «принципа реальности» («сверх-Я») возможна только в границах ее социально-исторического содержания. В рамках «сверх-Я» (принципа реальности) осуществляется защита от требований влечений «Оно». Это приводит вообще к ослаблению чувства жизни, поскольку защитный процесс постоянен в своих основных проявлениях. Проще говоря, «Оно» и связанный с ним принцип удовольствия, по Маркузе, является основой стремления индивида к свободному развитию, вопреки представляющему общественное господство «принципу реальности» в форме «сверх-Я». Таким образом, оказывается, что вся история человека есть история подавления человека. Цивилизация, говорит Маркузе, начинается с отказа от изначальной цели – полного удовлетворения потребностей. Направление этой ценностной переориентации он определяет как движение от немедленного удовлетворения к задержанному удовлетворению, от удовольствия к сдерживанию удовольствия, от радости (игры) к тяжкому труду (работе), от рецептивности (впечатлительности) к производительности, от безопасности отсутствия к репрессии.

В то время как у Фрейда принцип реальности (система социальных запросов) мыслится применимым к любому обществу, Маркузе остается на позициях историзма. С тем чтобы показать исторически развивающееся содержание биологических инстинктов и их дальнейшую динамику в уже превращенных формах социальности, в собственно человеческом измерении, Маркузе вводит понятия из марксистской социологии и политической экономии. Таким путем фрейдовская терминология дополняется и разъяс-

няется марксистскими социально-историческими компонентами. Первый – «прибавочное подавление» (репрессия, сверхрепресия): ограничения, налагаемые социальной властью. Второй – принцип производительности: господствующая историческая форма принципа реальности.

Фрейд связывал культуру с подавлением, модификацией влечений, чему есть оправдание: репрессия необходима для закрепления существования человечества в цивилизованной форме. Маркузе вводит марксистскую диалектику труда, чтобы показать, что основой дополнительного, политического подавления служат производство и отчужденный труд. С одной стороны, производство создает и поддерживает мир культуры. Но с другой само производство и отчужденный труд служат основой для дополнительного подавления влечений и эксплуатации человека, что вызывает к жизни разрушительные тенденции и угрожает самой культуре. Это положение Маркузе называет «диалектикой культуры». В несколько иной связи он так характеризует антагонистическую динамику прогресса, враждебного человеку: причина «неудовлетворенности» современного человека коренится в разрыве между естественными человеческими стремлениями и потребностями, сформированными в нем современным промышленным производством. В современном обществе человек расстается с внутренней свободой, потому что в его психику вносятся влечения, требующие репрессии, – потребности в наживе, конкуренции и т.п.

Общество постоянно воссоздает свойственные ему стереотипы как элементы «естества» своих членов. Стоит предоставить человеку возможность следовать своим естественным целям, не нанося вреда самому себе, не воспроизводя свою зависимость от любой устойчивой формы ассоциации, и падут рамки, сковывающие человека, на смену механическому обществу с его отчужденным и «неприятным» трудом придет «нерепрессивное общество». Главным персонажем его будет человек, «не растрачивающий себя в коммерции», но реализующий свои потенции в игре, фантазии и творчестве. Освободить человека может только регрессия, возвращающая его к исходной точке истории, откуда он сможет идти дальше уже свободным.

Освобожденное общество, по мысли Маркузе, – общество, в котором есть индивидуальная свобода, и нет больше никакой необходимости; единственным политическим средством является регрессивная терапия, осуществленная в масштабах всего человечества. Маркузе неоднократно повторяет: «В те эпохи социальной истории, которые определяются производством, не существует никакой свободы, никакого свободного удовлетворения влечений, но только полная неволя, почти полное подавле-

ние влечений». Его идея «Великого Отказа», уклонения от общественных отношений и необходимых связей, начавшись на уровне политическом и социальном, должна дойти до самого глубокого пласта человеческой природы – до структуры витальных инстинктов и влечений. Она должна «революционизировать» эти структуры и обеспечить полную и окончательную эмансипацию «принципа удовольствия» (Эроса) и «ликвидацию принципа реальности». Освобожденный Эрос и будет тем гарантом социальных, экономических, политических преобразований, которые позволят осуществить действительное освобождение человечества.

В работах «Одномерный человек» (1964), «Эссе об освобождении» (1969) и др. Маркузе решает проблему: как возможно изменение общества, создавшего человека, полностью ему соответствующего, живущего теперь «одномерной» структурой влечений. В этой связи Маркузе возлагает надежды на изначальные (эротические) влечения человека, подавленные «индустриальным обществом», на социальные группы, еще «не интегрированные» современным обществом, а потому еще не имеющие «репрессивную структуру влечений» (студенческую молодежь, национальные меньшинства, люмпены и т. п.), на искусство. Искусство выражает вечный протест против организации жизни посредством логики идеологии и политической власти и вместе с тем дает наиболее зримое «возрождение вытесненного» не только в индивидуальном, но и в историческом, родовом плане. Представляя пример достижимости свободы, гармонии, удовольствия, искусство, по Маркузе, является гарантом возможностей будущего счастья.

Данный комплекс идей Маркузе стал философской основой бунта среди «новых левых» радикалов второй половины 60-х годов, объявивших «революционную войну репрессивной культуре» современного им общества. В 1972 г. в работе «Контрреволюция и бунт» Маркузе вносит коррективы в свою концепцию, после чего его популярность и влияние на молодежь и леворадикальную социологию резко падают.

Идеи Фрейда и его последователей, в частности Адлера, Юнга, Фромма, Маркузе не только оставили заметный след в критике современного западного общества, но и раскрыли духовные основания различных массовых движений: молодежных, экологических, феминистских. Последнее обстоятельство дало достаточно сильный импульс для появления и теоретического обоснования концепции «нового психологического общества», явившейся своеобразным дополнением и даже альтернативой современным концепциям «технотронного», «информационного» общества. Еще недавно философы описывали миропонимание людей в понятиях классической рефлексии; с возникновением и развитием психоанализа многие

социальные и индивидуальные явления получают характеристику, далекую от традиционной. В «новом психологическом обществе», где носители общественного и индивидуального сознания ориентированы на осмысление мотивов собственных действий, психоанализ превращается в основание поведенческой культуры, участвует в процессах социальной организации и управления. Психоанализ показывает человеку, каков он есть на самом деле, какие требования общества он должен выполнять, каким нормам следовать, а также насколько широки и разнообразны возможности его развития и самосовершенствования.

3. ПОЗИТИВИЗМ И НЕОПОЗИТИВИЗМ

Позитивизм (от лат. positivus – положительный) – философское направление, оформившееся в тридцатых годах XIX столетия и существующее до наших дней. Термин «позитивизм» введен одним из основателей этого направления, французским философом и социологом *О. Контом (1798–1857)*. Позитивизм, возникновение и эволюция которого неотделимы от развития научного знания, существует и в качестве самостоятельного философского направления, и в качестве умонастроения исследователей в области естественных и точных наук, а также в области психологии, истории, социологии, этики, эстетики. Отдельные положения позитивизма переплетаются с такими направлениями философской мысли, как прагматизм, инструментализм, неореализм.

Позитивизм в процессе своей эволюции прошел три основные стадии: первая, начальная стадия связана с именами О. Конта, Г. Спенсера, Дж. Ст. Милля, Э. Ренана, Н. Михайловского и др.; вторая стадия, эмпириокритицизм, или махизм (Р. Авенариус, Э. Мах, А. Пуанкаре, А. Богданов и др.), оформилась в конце XIX – начале XX века; третья стадия – неопозитивизм, или логический позитивизм.

В первой половине XIX века бурно развиваются математика, физика, химия; Ч. Дарвин создает эволюционную теорию, возникает микробиология. Достижения науки внедряются в жизнь. Знание, соединенное с практикой, представляется всемогущим. Создаются проекты улучшения человеческих качеств с помощью науки. Возникают попытки распространить благотворное влияние науки на области, далекие от научного воздействия, – этику, литературу, психологию. Наконец, появляется потребность усилить эффективность науки, критически осмысливая ее инструментарий. Сложные отношения складываются к этому времени между специальны-

ми науками и философией. Безграничное доверие к философии – «царице наук» – сменилось скептическим к ней отношением; стало явным стремление освободиться от ее диктата.

Против философии выступали как те мыслители, которым претили претензии философии на якобы строго научное решение «человеческих» проблем (С. Кьеркегор), так и сциентистски настроенные исследователи, считавшие традиционную «метафизику» далекой от подлинных запросов науки. Критическое отношение к философии со стороны различных философских школ было необходимым этапом в деле самоопределения философии, выявления ее подлинного места в культуре.

Несмотря на различные формы проявления позитивистских идей, разное время и место их формирования, все три этапа эволюции позитивизма имеют общие особенности. Претензии традиционной философии («метафизики») с ее поисками «начал и причин», сверхчувственных субстанций, стоящих за рамками возможностей опытного знания, признаются неосновательными. Изучению поддается только мир явлений. Философия как метафизика должна быть упразднена; по крайней мере, лишена статуса «науки наук».

Философия может сохранить статус науки, если изменит свой предмет, станет особой деятельностью по обслуживанию науки либо в качестве обобщения научных знаний, либо в качестве логики науки. Процесс познания становится единственным предметом философии как строгой науки; изучение процесса познания не должно оказаться в плену односторонних материалистических или идеалистических подходов, не должно поддаваться аргументации этих противоборствующих философских школ. Процесс познания един, однороден, поэтому применение научных методов возможно не только при изучении природы, но и общества и человека. Наконец, наука – не только модель человеческого познания, но и основное средство переустройства и совершенствования жизни.

Родоначальник позитивизма О. Конт всю человеческую историю и, соответственно, философию разделил на три стадии. На первой, теологической стадии все явления рассматривались как объекты воздействия сверхъестественных сил. На второй, метафизической стадии все в мире объяснялось действием неких абстрактных, отвлеченных начал. На третьей, позитивной стадии человека уже не интересуют происхождение и судьбы мира, он строит свои рассуждения только на наблюдении. Философия становится инструментом упорядочивания наук, способом выявления общих для всех наук законов, которые можно перенести и на общество, создав «социальную физику».

Другой представитель первого позитивизма, *Г. Спенсер (1820–1903)*, видел задачи философии в унификации знания, в выявлении общих интересов, лежащих в основе всех наук. Такими общими принципами, по мнению Спенсера, являются принципы неуничтожимости материи, непрерывности движения, силового сопротивления. Если довести обобщение до предела, то наиболее общим принципом всех наук оказывается принцип изменения всего существующего.

Для *Дж. Ст. Милля (1806–1873)* основным орудием научной философии является индуктивная логика. Миллю приходилось отстаивать самостоятельное существование логики, доказывать отсутствие тесных связей между логикой и традиционной метафизикой. Милль подверг критике метафизическое истолкование ясности и простоты теории. Простота научной теории никак не связана с тем, что в ней со всей очевидностью открывается некая «первая сущность». Простота теории – это лишь чисто логическая ее характеристика, последовательность выведения одних положений из других.

Вторая историческая форма позитивизма – так называемый *эмпириокритицизм* швейцарского философа *Р. Авенариуса (1843–1896)*, и австрийского физика и философа *Э. Маха (1838–1916)*, основные идеи которых складывались почти одновременно и независимо друг от друга. Сходные принципы выдвигались в работах К. Пирсона, В. Оствальда, Э. Леруа, П. Дюгема, А. Пуанкаре. В России по-своему интерпретировали идеи эмпириокритицизма В. А. Базаров, А. А. Богданов (Малиновский), А. В. Луначарский, П. С. Юшкевич и др.

Основоположники «второго позитивизма» разделяют идею об упразднении старой метафизики, об изменении положения философии в культуре. Однако в отличие от позитивистов «первой волны», которые считали, что философия должна заниматься созданием единой картины мира и классификацией наук, эмпириокритики видели задачу философии в установлении принципов упорядочивания явлений в сознании исследователя.

Термин «эмпириокритицизм», введенный Р. Авенариусом, буквально означает критику опыта. *Опыт* – это данность мира познающему субъекту, зафиксированная в его сознании с помощью утверждений, высказываний. Понять особенности понимания опыта может так называемая «*принципиальная координация*»: нет объекта без субъекта, как нет и субъекта без объекта. Элементы опыта как единства «Я» и «среды» нейтральны, то есть в зависимости от точки зрения они могут рассматриваться и как «физические», и как «психические». Индивид с его нервной системой и окружающая среда образуют реальное единство опыта. Опыт не позволяет отделить от

всего видимого, слышимого, оцениваемого некую субстанцию, первооснову мира (материальную или идеальную).

Новая философия должна очистить наш опыт от бесплодных фантазий, ненужных продуктов умственной деятельности (высказываний о субстанции, о душе, о причинной связи). Наш опыт – это некий приспособительный комплекс. Чем более монолитен он будет, чем меньше в нем будут присутствовать различные точки зрения, различные формы удвоения опыта, то есть чем меньше сил будет затрачено на его создание, тем более эффективным будет его адаптационное действие. *Принцип наименьшей траты сил* – основной принцип, которым должна руководствоваться философия, становясь критикой чистого опыта, деятельностью по очищению опыта.

Принцип наименьшей траты сил ориентирует на кумулятивную модель развития научного знания (от лат. cumulatio – увеличение, накопление), предполагающую непрерывность роста знания, постоянное прибавление знания, исключающее скачки, опровержение достигнутого и общепризнанного. *Кумулятивизм* связан с пониманием научного знания как описания фактов. Этот вывод сделал Э. Мах, который ввел иное название для указанного принципа, – он назвал его принципом *экономии мышления*. Мах полагал, что в целях экономии мышления описание должно стоять в центре науки. *Объяснение* предполагает привлечение ненужных предположений, не может обойтись без понятия причинности. Ядром же всякого *описания* должен быть анализ ощущений – данных чувственного познания; наука должна оставаться в экспериментальной сфере.

Откуда же берутся общие утверждения в науке, имеют ли они право на существование? Эмпириокритицизм тесно связан с *конвенционализмом* (от лат. conventio – соглашение), утверждающим, что общие положения наук, коль скоро они необходимы, носят условный характер, являются продуктом научного соглашения. Так, принципы геометрии не предписываются нам ни логикой, ни ощущениями, следовательно, эти принципы конвенциональны, считали Э. Леруа, П. Дюгем, А. Пуанкаре.

Третий этап эволюции позитивизма – *неопозитивизм*, или логический позитивизм, влиятельное направление западной философии, возникшее в странах Европы в 20-х годах XX века и позже широко распространившееся в США. Среди представителей этого направления – английский мыслитель Б. Рассел, австрийский философ и логик Л. Витгенштейн, члены так называемого «Венского кружка» – М. Шлик, Р. Карнап, К. Гедель, Ф. Франк, Г. Фейгл, О. Нейрат; немецкий ученый Г. Рейхенбах, представители «львовско-варшавской школы» А. Тарский, К. Айдукевич и др.

Появление логического позитивизма связано с формированием новых областей научного знания, возникновением новых методов исследования. Научное познание издавна было предметом внимания философов позитивистской ориентации. Развитие теоретических формализованных дисциплин, таких, как математическая логика, семиотика, теория информации, сделало возможным изучение познания не только на философском, но и на специально-научном уровне.

Один из родоначальников логического позитивизма, английский философ, логик, математик, общественный деятель *Б. Рассел (1872–1970)* отмечал, что, в отличие от традиционных способов изучения познавательного процесса в системах Дж. Локка, Дж. Беркли, Д. Юма, «современный аналитический эмпиризм» «включает в себя математику и развивает мощную логическую технику»[1]. Однако особенности неопозитивизма не сводятся к использованию новых специальных методов исследования, хотя его появление отразило необходимость и возможность анализа научного познания с помощью методов точных наук. Усложнилась структура научной теории, возникла потребность выработки специальных языков науки. Но логический позитивизм не ограничился применением специальных методов в области, традиционно являющейся полем деятельности философии.

Логический позитивизм попытался окончательно вытеснить традиционную философию из области исследования научного познания. Кроме того, логический позитивизм посягнул и на само существование философии, применив к анализу «метафизики» выдвинутые им критерии научности. Логический позитивизм сохраняет преемственную связь с предыдущими формами позитивизма. Однако, если вместо традиционной метафизики «первые позитивисты» ставили задачу обобщения достижений наук, если «вторые позитивисты» хотели заменить философию психологией познания, то логические позитивисты в центр теории познания поставили логический анализ науки.

Согласно взглядам логических позитивистов на познание, существует два типа высказываний, которые можно назвать научными. Основой эмпирических наук о природе, обществе, человеке является знание о фактах, о наблюдаемом, выраженное в так называемых «*протокольных предложениях*», регистрирующих наши чувственные впечатления. Эмпирические науки включают в себя непосредственные высказывания о фактах, а также те предложения, которые выведены из суждений факта с помощью логических правил. Эмпирическое, фактуальное содержание этих предложений обнаруживается не сразу. Сложные высказывания могут быть

[1] *Рассел Б.* История западной философии. Т. 2. – М., 1993. – С. 348.

сведены (редуцированы) к более простым, если они логически правильно построены.

Основой другого рода наук, наук «формальных», являются предложения *аналитические* или тавтологические. Их можно так назвать, поскольку никакого нового знания они в себе не несут. Эти предложения по существу являются правилами преобразования высказываний.

Никаких иных высказываний, которые можно было бы назвать научными, не существует, считают неопозитивисты. Научное познание однородно, едино. Поэтому критериями истинности высказываний в науке можно назвать следующее: 1. Взаимосогласованность предложений науки в соответствии с логическими правилами. Это критерий правильности построения высказывания. 2. Возможность сведения высказывания к чувственным данным или «фактам». «Факт» – это чувственная данность, закрепленная в языке, в «протокольном предложении» типа «это – красное». Опыт – совокупность фактов, фиксированных в протокольных предложениях, – является единой эмпирической основой науки.

Если мы можем сравнить предложение с чувственными данными или указать метод, с помощью которого можно это сделать, то данное предложение верифицируемо (проверяемо). *Принцип верификации* – основополагающий принцип неопозитивизма. Согласно этому принципу, все высказывания, которые нельзя сопоставить с базисными предложениями науки, с «протокольными предложениями», лишены смысла, они лишь по форме напоминают высказывание о чем-то. К таким бессмысленным высказываниям, замаскированным под научные (псевдонаучным высказываниям), относится большинство философских и религиозных идей. Например: «душа бессмертна» или «материя есть субстанция». То, что нельзя увидеть собственными глазами или зафиксировать с помощью приборов, не может быть предметом научного исследования, считали логические позитивисты.

Принцип верификации, казалось, позволил обнаружить непоколебимый фундамент научного знания, позволил найти ясный и простой критерий отличия истины от лжи, науки от псевдонауки. Введение принципа верификации стимулировало также разработку идеи единства и развития научного знания. Развитие знания предстает как единый процесс приближения к истине, основой которого оказывается неуклонно расширяющаяся эмпирическая база науки. Идет непрерывное наращивание эмпирического потенциала науки, который не подвержен пересмотру, опровержениям. Это кумулятивистская («накопительская») концепция роста научного знания. Б. Рассел писал: «Я утверждаю, что открыты методы, с помощью которых мы можем... последовательно приближаться к истине, причем каждая

новая стадия возникнет в результате усовершенствования, а не отвергания предыдущей»[1].

Идея единства научного знания в неопозитивизме нашла наиболее последовательное выражение в концепции *физикализма* (О. Нейрат, Р. Карнап). Поскольку ядро и одновременно основу всех наук составляют «протокольные предложения», высказывания о чувственных данных, то создание единой науки представлялось вполне осуществимым. Физикализм представляет собой попытку создания науки на основе разработки универсального языка, языка физических явлений, «вещей». Любое высказывание может быть сформулировано на физикалистском языке, считали неопозитивисты.

Однако большие трудности возникли при переводе на физикалистский язык высказываний общественных наук, психологии. Привилегированный статус «протокольных предложений» также был подвергнут сомнению, поскольку эти предложения фиксируют наши ощущения, а их интерсубъективность (то есть сходство или даже тождество чувственных представлений различных субъектов) доказать невозможно. Создание единой унифицированной науки оказалось очередной утопией.

Ограниченность принципа верификации становилась все более очевидной. Сведение любого научного положения к высказыванию об элементарном чувственном ощущении или восприятии оказалось невозможным. Процедура проверки, верификации неприменима к вполне конкретным событиям, которые уже прошли и которые нельзя воспроизвести, – к историческим событиям. Невозможно проверить высказывание, в котором речь идет о некоем бесконечном множестве чувственно воспринимаемых предметов. Например: «Все металлы растворяются в кислотах» или «все лебеди белы». Бесконечное множество всех существующих ныне, существовавших в прошлом и будущих предметов невозможно подвергнуть проверке. Наконец, каков научный статус самого принципа верификации? Он не укладывается в прокрустово ложе позитивистской классификации истинных высказываний: не является базисным предложением, «суждением факта» и не является логической тавтологией.

Выяснение статуса принципа верификации привело к необходимости обратиться к конвенционализму. Принцип верификации – лишь соглашение, он носит регулятивный характер. Иное его обоснование в рамках неопозитивистской доктрины невозможно. Указанные выше трудности привели к уточнению содержания и статуса принципа верификации. Понятие верификации было расширено, актуальная верификация заменена прин-

[1] *Рассел Б.* История западной философии. Т. 2. – М., 1993. – С. 349.

ципиальной возможностью проверки когда-либо и где-либо – *верифицируемостью*. Но в таком случае уже нельзя утверждать, что верифицируемость высказывания есть критерий его истинности, ведь мы не знаем в полной мере результаты его проверки.

Дальнейшие попытки сохранить эмпирический базис науки привели *К. Р. Поппера (1902–1994)* к замене принципа верификации *принципом фальсификации*. Если верифицируемость означает принципиальную, возможную проверяемость, то фальсифицируемость научного высказывания означает лишь принципиальную возможность эмпирического опровержения. Если какое-либо высказывание можно гипотетически опровергнуть, значит, оно сопоставимо с опытом, то есть научно. Например, высказывание, согласно которому планеты вращаются вокруг Солнца по эллиптическим орбитам, принципиально фальсифицируемо, то есть возможно предположить ситуацию, в которой какая-то планета вдруг изменит свою орбиту. Так же легко фальсифицируемо и утверждение «Все лебеди белы», хотя подтвердить его на опыте, верифицировать практически невозможно. Первое высказывание принято считать истинным, второе, очевидно, ложно. Но оба сопоставимы с опытом, следовательно, научны. Замена принципа верификации принципом фальсификации ослабила критерий истинности настолько, что само понятие истины оказалось ненужным в неопозитивистской теории научного знания. Принцип фальсификации оказался достаточно эффективным для элиминации (устранения) из науки «метафизических высказываний. Высказывание «В истории существует прогресс» фальсифицировать невозможно, поскольку самые жестокие страницы истории находят свое оправдание.

Поскольку принцип непосредственной эмпирической проверяемости как критерий истинности оказался под сомнением, неопозитивисты попытались заменить теорию истины, теорию *«корреспонденции»* (соответствия всех научных предложений фактам) теорией *«когеренции»* (Р. Карнап, О. Нейрат). Когеренция – это согласованность определенного высказывания с другими высказываниями данной теоретической системы, опирающаяся на логические законы. Однако критерий теоретической непротиворечивости, формальной согласованности высказываний настолько широк, что позволяет назвать научной любую хорошо сконструированную идеологическую систему, любую философскую, «метафизическую» концепцию.

Но именно этого и не могли допустить логические позитивисты, поскольку борьба с традиционной метафизикой была одной из главных их задач. Первый шаг программы пересмотра роли философии в познании – это выявление ненаучности, «бессмысленности» традиционных философских

идей, которые никак не сопоставимы с опытом, следовательно, ничего не говорят нам о мире, в котором мы живем, мире фактуальном, эмпирическом, конкретном. Второй шаг предполагает замену старой метафизики новой, научной философией. Философия, если она хочет сохранить свое право на существование в корпусе науки, должна изменить свой предмет. Новая научная философия не должна быть системой высказываний о чем-то трансцендентном, недоступном человеческому опыту. Но философия не должна также быть одной из естественных наук. Философия – не теория, не обобщение данных всех наук.

Философия, как писал Л. Витгенштейн, « не теория, а деятельность». Какого рода эта деятельность? Это деятельность по прояснению понятий, это логика науки, деятельность по очищению языка науки от неправомерных обобщений, беспочвенных фантазий, присутствующих в обыденном языке, ибо мир человека – это мир его языка, писал Л. Витгенштейн в своем «Логико-философском трактате». Последовательный позитивист на долю философии не может оставить ничего, кроме тавтологических правил логики и некоторых конвенций (условных регулятивных принципов).

Однако философия занимает столь значительное место в человеческой жизни, в истории культуры, что позитивисты, пытаясь понять функции даже «плохой» метафизики в человеческой жизни, постепенно ослабляют свою критику. Р. Мизес отказывается от понимания метафизики как простой бессмыслицы, хотя и старается не выходить за рамки ее позитивистской интерпретации. Метафизике свойственны определенные смысловые связи внутри каждой отдельной концепции, кроме того, метафизика – исходный пункт и источник развития науки. Если О. Конт считал появление стадии позитивных наук «самопроизвольным зарождением», то Мизес предлагает более тонкую концепцию философии: «желание прийти к практическим полезным результатам (предсказаниям) в наиболее трудных и общих вопросах жизни ведет к построению метафизических систем, которые характеризуются строго ограниченной согласуемостью и допускают верификацию наблюдений в очень неопределенной форме. Прогресс исследования в любой области ведет к отходу от метафизики...»[1].

Цели науки и метафизики совпадают, но если наука достигает их, используя точный научный язык, экспериментальные данные, математические методы, то философия как начальная стадия науки использует аналогии, символические понятия, примитивный, обыденный язык. Отсутствие строгости приводит к использованию в философии самых разнопорядковых явлений, событий, человеческих склонностей, что связано с бессоз-

[1] Mises R. *Positivism. A Study of Human understanding*. – Cambridge, 1951. – P. 370.

нательным стремлением к устойчивости, к беспечному детству со слепым подчинением родовому авторитету, без мучительных поисков и раздумий зрелого возраста. Другими словами, как считают логические позитивисты, хотя философия и выступает в качестве «начальной науки», но ее источники и структура отличны от науки.

В то же время многие логические позитивисты, в отличие от своих прямых предшественников, признают, что определенное предвосхищение научных открытий возможно и в традиционной философии. Если Э. Мах отрицал атомистическую гипотезу как метафизическую, если для О. Конта волновая теория была постулированием иррациональных сущностей, то современный позитивизм более гибок. Он признает, что в рамках философии зародились многие научные проблемы: спор номиналистов и реалистов был первым шагом в области логического синтаксиса, теория пифагорейцев способствовала возникновению расселовской теории типов. Элейская школа предвосхитила идею континуума.

Третий шаг критики традиционной метафизики заключается в сохранении за ней особой области, далекой от науки. Для Л. Витгенштейна – это сфера мистического, тех вопросов, которые невозможно ясно сформулировать, которые не имеют ответов. Это вопрос о смысле жизни, ответ на который не может носить интерсубъективный, общезначимый характер, не может быть высказан вообще. Поэтому о том, считает Витгенштейн, о чем нельзя говорить и быть понятым всеми, лучше молчать. Р. Карнап, также рассматривая метафизику как форму самовыражения, считает, что «молчание» философа – это отказ от претензий на научность, на познание мира. Философ может говорить, но не на языке науки, а на языке искусства. Неясным с этой позиции остается только одно: как философия как самовыражение могла в определенные периоды быть преднаукой?

Ограниченность гносеологической доктрины позитивизма выявилась довольно быстро. Однако к числу несомненных достоинств исследовательской установки неопозитивизма следует отнести способность постоянно модифицировать свои принципы, реагировать на мнение научного сообщества. Перспективность области логико-методологических исследований науки и одновременно ограниченность позитивистских установок привели к возникновению группы концепций, условно называемых *«постпозитивистскими»*. К. Поппер, чья философская эволюция была связана с неопозитивизмом и его критическим осмыслением, назвал это направление «критическим рационализмом». Представители этого направления (К. Поппер, И. Лакатос, Т. Кун, П. Фейерабенд и др.) сохранили определенную связь с неопозитивизмом: они занимаются сходной проблематикой – логико-ме-

тодологическим анализом науки, используют неопозитивистскую терминологию, значительное внимание уделяют своим взаимоотношениям с традиционной метафизикой. Вместе с тем их доктрина значительно расширяет горизонт исследования науки.

В постпозитивистских исследованиях научного знания отсутствует редукционизм, сведение теоретических положений науки к «суждениям факта», признается автономное существование теоретического знания. Эмпирический базис науки также теряет свою безусловность, поскольку не существует абсолютно «чистых» от всяких человеческих скрытых оценок, предпочтений «протокольных предложений». Наш опыт изначально «теоретически нагружен», мы смотрим на мир сквозь «очки» наших желаний, прошлых знаний. По-иному представляется постпозитивистам и развитие научного знания. Рост научного знания идет не плавно, кумулятивным путем, но скачками, прерывается кризисами, отказом от старых принципов. Наука – это не машина по производству знаний, но сложный социо-интеллектуально-эстетический комплекс, на развитие науки влияют как внутренние, так и внешние факторы. Научные теории не выстраиваются в одну линию, противостоящие друг другу теории существуют одновременно, ибо невозможно однозначно доказать эффективность одной и бесперспективность другой. Оценка научной теории не сводится к ее верификации, а включает целый набор критериев: эмпирический критерий, архитектонический (максимум простоты, экономии, эстетические качества теории), предсказательную и объяснительную силу теории, ее описательные возможности, характер научной преемственности и др.

Основную ошибку неопозитивизма И. Лакатос видит в неверном использовании тех понятий, которыми пользовались неопозитивисты и от которых не собираются отказываться постпозитивисты. Понятия верификации и фальсификации, эмпирического базиса, предложений наблюдения использовались позитивистами старым, «метафизическим» способом, в качестве «предельных» понятий, заключающих в себе метафизически окончательные оценки познания. Все эти понятия будут эффективными только после операции «заключения их в кавычки». В этом случае понятие «опыт» лишается привилегированного статуса, оно выражает условное, в рамках отдельной теории проводимое разграничение.

Логический позитивизм подвергается критике и за пренебрежительное отношение к метафизике. В рамках постпозитивизма выдвигаются программы «реабилитации метафизики». Статья одного из представителей этого направления, Дж. Уоткинса, называется «Влиятельная и подтвержденная метафизика». По мнению Дж. Уоткинса, метафизические утверждения – не

тавтологии, но и с опытом они связаны не прямо: «между областями аналитических истин и эмпирических утверждений лежит земля метафизических доктрин»[1]. Такая трихотомия гораздо содержательнее позитивистской дихотомии. Метафизика не есть чисто лингвистическая деятельность, несовместимая с истинностными ценностями. Именно особый эмпирический статус метафизических доктрин делает возможным их функционирование в качестве «протонаучных» теорий (позитивизм зафиксировал, как мы видели, но не смог объяснить этот факт). Когда мы видим, пишет Уоткинс, что некоторые принципы метафизических теорий Спинозы – его детерминизм, психофизический параллелизм, доктрина сохранения движения – имеют форму метафизических утверждений «all-some», то легко объяснить, как они предвещали экспериментальную науку. В этом смысле можно назвать метафизикой такие разные теории, как детерминизм, теорию поля, провиденциализм, закон сохранения энергии, фрейдизм, которые предполагают наличие неких «скрытых параметров» в неопределенной области. Они не фальсифицируемы в попперовском смысле, но могут быть наполнены содержанием, если возникает эмпирическая гипотеза менее общего характера. По мнению Уоткинса, «метафизические» теории такого рода играют в познании чисто регулятивную роль. Это методологические предписания под видом фактуальных предписаний. Они направляют ученого к поискам определенного явления, хотя утверждают, что такое явление есть на самом деле и его надо только обнаружить. Они больше похожи на «порядок битвы, чем на описание поля боя».

Таким образом, Уоткинс выделяет метафизические теории по их логической форме. Это «синтаксически метафизические теории», утверждения типа «all-some», то есть утверждения, где некоторое свойство приписывается всем предметам определенного класса. С этой точки зрения предложение «все явления имеют свою причину» равноценно утверждению «все металлы растворимы в кислотах». В разряд «метафизических» попадают и идеи атомизма, и теория поля, и учение о причинности. То есть к метафизике относятся и общенаучные теории, и спекулятивные предположения частного характера, и философские принципы. Проблема метафизики как «начальной науки» решается в том же роде: «выбор логической формы теории зависит от состояния нашего знания; метафизическое «all-some» с изменением уровня теорий наблюдения завтра станет научным «all-statement».

Как видим, критическое отношение к позитивизму как к концепции, трактующей «технические» проблемы науки как вечные и абсолютные, сочетается с крайне узкой, специальной оценкой метафизики только как

[1] Watkins J. *Confirmable and Influental Metaphisics* // Mind L., 1958. – Vol. 67. – P. 361.

системы высказываний особой логической формы. Вместе с тем взаимодействие философии с живым, постоянно меняющимся корпусом науки, которое является предметом размышлений исследователей позитивистской ориентации, – необходимая сторона жизни философии в культуре.

4. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ, ГЕРМЕНЕВТИКА, СТРУКТУРАЛИЗМ

Особенностью современной философии является разрушение непреодолимых барьеров между различными философскими направлениями. Стираются грани между философией и различными отраслями гуманитарного знания. Проблема соотношения системы и метода стала псевдопроблемой. Ныне можно говорить о феноменологическом подходе в социологии и психологии, герменевтических принципах исторического знания, структурном анализе текста в лингвистике. Феноменология, возникшая в начале XX столетия, явила собой яркий пример антиизоляционизма современной философии.

Признанным родоначальником и главой *феноменологии* признан немецкий философ *Э. Гуссерль (1859–1938)*. Основные работы: «Логические исследования», «Философия как строгая наука», «Кризис европейских наук и трансцендентальная философия».

В центре учения Гуссерля – проблема сознания, его отношения к внешнему миру, другому сознанию. Главной задачей философа стало отделение человеческой сознательной деятельности, как от индивидуальных переживаний, так и от объективных связей вещей. Человеческую познавательную деятельность и, прежде всего, познание самого сознания, философию, надо очистить от психологизма, натурализма и историцизма. Истина должна быть независима от исторических условий, расовой принадлежности субъекта познания, его индивидуальных переживаний. Нельзя также отождествлять истину с результатами, полученными в той или иной отрасли научного знания. Всегда возможно появление новых точек зрения, новых научных концепций, которые приведут к изменению наших воззрений.

Натурализм не дает нам вырваться из «порочного круга» познания: индивид с его сознанием рассматривается как отражение природы, сами же природные закономерности определяются ссылками на результаты естественнонаучных исследований. Натурализм проявляется не только в понимании мира, но и в понимании сознания. Сознание рассматривается психофизиологией в качестве природного объекта, включенного в систему причинно-следственных связей. Особенности человеческого сознания не

могут быть выявлены, пока мы будем растворять сознание в неопределенно многообразном поле его предпосылок – человеческих установок, привязанностей, предрассудков, ожиданий – и «следствий» его применения: научных теорий, культурных объектов.

Неспособность классической философии выделить особенности работы человеческого сознания сочетается с наивной убежденностью в его абсолютной самодостаточности, отделенности от мира, замкнутости. Границы между «внутренним» сознания и «внешним» мира преодолеть невозможно, их можно только проигнорировать: или мир оказывается проекцией наших ощущений, или наше сознание является пассивным отпечатком мира.

Первое, что надо осуществить при исследовании сознания, по мнению Гуссерля, это отказаться от так называемой «*естественной установки*» характерной для обыденного познания и частных наук. Естественная установка принимает все содержание наших чувств, переживаний, знаний за объективно существующее.

Гуссерль хочет изменить сам подход к исследованию сознания. Сознание это всегда сознание о чем-то, оно имеет субъект-объектную структуру. Нельзя относить субъект к «внутреннему», а объект к «внешнему». Направленность сознания на что-либо Гуссерль назвал *интенциональностью*. То, на что направлено сознание, называется феноменом. В отличие от Канта, Гуссерль вообще не ставил вопрос о соотношении феноменов и «вещей в себе». *Феномен* предполагает определенный акт сознания (переживание, вспоминание, оценку) – «ноэзис» или «*ноэзу*» в его терминологии – и сам предмет, на который направлен акт сознания – «*ноэму*». Выделение «чистых» феноменов и их описание и есть феноменология – учение о феноменах сознания.

Изучение феноменов сознания требует осуществления феноменологической редукции, то есть возвращении к исходному субъект-объектному отношению, очищенному от всех суждений, мнений по поводу собственного Я и его взаимоотношения с миром. Надо заключить весь мир в «скобки», воздержаться от интерпретаций, оценок, суждений. Эту философскую процедуру Гуссерль назвал *эпохе* (от греч. «воздержание от суждений»). В результате мы избавляемся от «естественной установки» сознания и приостанавливаем наши суждения об объективном положении вещей, о существовании самих вещей. Мы начинаем описывать не существование, но идеальную сущность, «эйдос». Мы начинаем говорить не о треугольнике, но о чистой треугольности, не о возможности реального существования на земле кентавров, но о «человеко-лошадности».

В процессе феноменологической редукции изменяется наше представление о собственном «Я». «Я» из эмпирического субъекта превращается в чистое «Я» как совокупность универсальных структур, функций сознания, реализующихся в потоке переживаний. Связи внутри потока переживаний не носят характер жестких причинно-следственных зависимостей, это связи мотивационные, одно переживание открывает возможность другого, изменение установки тут же меняет смысл интенционального акта. При исследовании сознания нет смысла прибегать к помощи логических инструментов: жизнь сознания открывается нам только с помощью интуиции, непосредственного усмотрения, Эйдосы также не являются понятиями в собственном смысле слова, так как язык – орудие образования понятий – тесно связан с «естественной установкой». Средствами непосредственного усмотрения смысла оказываются метафора и аналогия.

Трудности, связанные с определением метода анализа чистого сознания, с выявлением основы взаимодействия индивидуальных сознаний привели Гуссерля к выделению той базовой реальности, которая позволяет координировать индивидуальные познавательные установки – *к жизненному миру*. Характеристики жизненного мира крайне скупы, однако можно говорить о сходстве жизненного мира и естественной установки сознания, от которой Гуссерль безуспешно пытался избавиться.

Феноменология оказала влияние на большинство философских течений XX века, Гуссерль имел последователей и среди отечественных философов. К ним можно отнести, в частности, Г. Шпета и А. Лосева. Идеи феноменологии широко используются в социологии, религиоведении, психологии, эстетике, лингвистике.

Герменевтика как искусство толкования, интерпретации текстов имеет долгую историю развития. Слово «герменевтика» в переводе с греческого означает «разъясняю, толкую» и связано с именем бога древнегреческой мифологии – с Гермесом. Гермес – посредник, приносящий послания от богов к людям и от людей к богам. Образно говоря, Гермес – это связующее звено между небесным и земным, т. е. проводник, обеспечивающий взаимосвязь и понимание. Изначально герменевтика была связана с толкованием произведений Гомера и других греческих поэтов софистами, которые переводили их на современный им язык. В Средние века истолкованию подлежало Священное Писание, а работа по извлечению его смыслов получила название «экзегетика». Уровни прочтения Священного Писания соответствовали новозаветному пониманию человека, состоящего из тела, души и духа: «тело» Писания – это его буквальное значение, «душа» – его этическая составляющая и «дух» – тот мистический

смысл, который скрыт от тех, чье сердце закрыто для восприятия слова Божия.

В эпоху Возрождения и Новое время на основе достижений прошлого формируется герменевтика как теория понимания, постижения смысла. Помимо религиозной герменевтики развивалась юридическая. Существенный вклад в ее развитие внес голландский гуманист *Гуго Гроций (1583–1645)*. Он систематизировал весь комплекс приемов и методов, способы избежать двусмысленностей и разрешения противоречий. Задачей истолкователя было прояснение подлинного смысла юридических текстов и устранения непонимания, противоречивости через прояснение значений употребляемых терминов и воссоздания непротиворечивой структуры самого текста для достижения простоты и ясности при его практическом использовании. Немецкий философ *И. М. Хладениус (1710–1759)* применил герменевтический подход к истории. Искусство истолкования состоит в правильном применении понятий, необходимых для извлечения смысла того или иного положения. К заслугам Хладениуса относят значительное расширение предмета герменевтики до области исторического познания и выведение герменевтической проблематики на уровень логики, что открыло возможность дальнейшим методологическим обобщениям.

Впервые систематическая разработка герменевтического метода была предложена *Фридрихом Шлейермахером (1768–1834)*. На основании исследований различных приемов истолкования мифологических, исторических, литературных, религиозных, юридических текстов он разработал единую методику для всех текстов. С точки зрения Шлейермахера, понимание – универсальный метод постижения смысла теста. Понимание основывается на двух принципах – герменевтического круга и диалога. Герменевтический круг – принцип герменевтики, обозначающий цикличность процесса понимания. Для того чтобы понять целое, необходимо понять его отдельные части (слова, предложения, произведение автора), но для понимания отдельных частей нужно уже иметь представление о смысле целого. Слово – это часть по отношению к предложению как целому, предложение – часть по отношению к тексту в целом, произведение автора – часть всего его творческого наследия, которое в свою очередь является частью по отношению к конкретной исторической эпохе, современной автору. Диалог между исследователем и автором – метод исследования текстов. Задача истолкователя текста – понять автора, раскрыть заложенный в текст смысл, расшифровать его душевные интенции и сделать доступным себе и другим его личный опыт посредством вчувствования, сопереживания, эмпатии. Понимание текста достигается двумя способами: непосредственное, через

спонтанное переживание текста и опосредованное понимание посредством мышления через сопоставление, анализ и т. д.

Вильгельм Дильтей (1833–1911) также внес вклад в развитие герменевтики. Для него герменевтика – уже не методология истолкования текстов, а методология наук о духе. Науки о природе изучают внешний по отношению к человеку предмет, науки о духе – заняты человеческими отношениями: «Науки о духе образуют взаимосвязь познания, которая стремится достичь предметного и объективного знания сцепления человеческих переживаний в человеческом исторически-общественном мире»[1]. Истолкование – это искусство понимания устойчиво фиксированных проявлений жизни. Духовная жизнь находит свое объективное выражение в языке, поэтому метод, используемый науками о духе – это понимание, истолкование. Дильтей расширил области приложения герменевтики. Она применима не только к прошлому, но и для любых проявлений жизни вообще. Предметом понимания является внутренний мир человека и его переживаний, объективированный вовне, проявившийся в виде права, религии, языка, морали: «*все, в чем объективируется дух*, входит в область *наук о духе*»[2].

В XX в. из методологической и гносеологической области герменевтика переносится в область онтологии. М. Хайдеггер открыл путь для онтологизации языка, осуществленной в дальнейшем в рамках герменевтической философии Х.-Г. Гадамера и П. Рикера. Понимание у Хайдеггера выступает первоначальной формой человеческой экзистенции, а не только методологической операцией. Более того, понимание, истолкование, речь принадлежат к основоустройству человеческой экзистенции. Язык, оказавшись в центре внимания философии, постепенно приобрел статус онтологического и гносеологического горизонта, очерчивающего границу между бытием и небытием и определяющего пределы того, что может быть помыслено и понято человеком. В философии М. Хайдеггера понимание из методологической, гносеологической категории переходит в разряд онтологической, обозначающей фундаментальный способ человеческого бытия. Понимание – постижение смысла бытия, выраженного в языке («язык – дом бытия»). Оно осуществляется через понимание человеком своего собственного конечного исторического бытия.

Герменевтическая онтология *Х.-Г. Гадамера (1900–2002)* следует пути, намеченному М. Хайдеггером, – Гадамер придает языку онтологический статус. По его словам, «человек, живущий в мире, не просто снабжен язы-

[1] *Дильтей В.* Построение исторического мира в науках о духе // *Дильтей В.* Собр. соч.: в 6 т. – М., 2004. – Т. 3. – С. 43.

[2] Там же. – С. 194.

ком как некой оснасткой – но на языке основано и в нем выражается то, что для человека вообще есть мир»[1]. Герменевтика должна дать ответ на вопрос: как возможно понимание окружающего мира? Необходимо «пробиться к самим вещам», дать «прозрачное» описание ситуации, избегая произвольности, и подчинить себя предмету исследования. Идеи Гадамера идут вразрез с предшествующей герменевтической традицией.

В отличие от Шлейермахера и Дильтея, Гадамер рассматривает понимание не как проникновение во внутренний мир автора текста, а как прояснение смысла проблемы, поставленной текстом. Понимание текста становится диалогом истолкователя с самим текстом, а не автором. Понять текст – значит понять вопрос, ответом на который является этот текст, значит, понять текст иначе, чем его автор. Интерпретатор не может освободиться от исторической традиции. Историческая дистанция неустранима, но это не препятствие для понимания текста, а, напротив, его необходимое условие.

Он исходит из того, что ментальные структуры познающего субъекта и предмет изучения – текст – никогда не совпадают. Интерпретатор не может встать на место творца текста, между ними всегда остается дистанция. Реконструкция событий, фактов, смыслов невозможна, – в ходе истолкования всегда создается новая конструкция. Восстановить первоначальный, «умерший смысл», нельзя. Процесс понимания – это не только репродуктивный, но и продуктивный процесс, в котором учитывается историческая дистанция между интерпретатором и текстом, что позволяет, понимая прошлое, лучше понять и современность. Интерпретатор всегда читает текст с определенным ожиданием, которому устраивают очную ставку с фактами, текстом. Пред-понимание – это та традиция, в которую мы погружены и не можем быть от нее свободными. Традиция должна быть понята в контексте герменевтического целого, поскольку первоначальный смысл текста не может быть извлечен. Постольку Гадамер утверждает принципиальную открытость интерпретации, ее процесс никогда не может быть завершен. Надо не воссоздавать первичный смысл, а создавать смысл заново. Интерпретация – это диалог прошлого и настоящего, а результат диалога – понимание – всегда несет в себе новые интерпретации. Понимание может выходить за пределы субъективного замысла автора. Более того, оно всегда и неизбежно выходит за эти рамки. Наше мышление исторично, оно определено местом и временем, «ситуацией, в которой человек себя застает». То, что мы можем увидеть из определенной точки – это горизонт. Истолкователь постоянно занят расширением своего горизонта. Когда горизонты расширяются, встречаются, тогда и возникает понимание. Таким образом,

[1] *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод: Основы философской герменевтики. – М., 1988. – С. 512.

понимание – это не перенесение себя в чужую субъективность, а расширение своего собственного горизонта.

Французский философ *Поль Рикер (1913–2005)* так определил задачу герменевтики: «Задача герменевтики – показать, что существование достигает слова, смысла, рефлексии лишь путем непрерывной интерпретации всех значений, которые рождаются в мире культуры; существование становится самим собой – человечески зрелым существованием, лишь присваивая себе тот смысл, который заключается сначала «вовне», в произведениях, установлениях, памятниках культуры, где объективируется жизнь духа»[1]. Интерпретация – это процедура включения человека в контекст культуры, а поскольку результатом толкования является множество различных интерпретаций, вступающих друг с другом в конфликт, ни одна из них не может быть абсолютизирована. В статье «Герменевтика и метод социальных наук» Рикер осуществляет попытку по преодолению характерного для прошлой философской традиции противопоставления объяснения и понимания как методов наук о природе и наук о духе. Рикер показал, как герменевтический и научный подходы к миру взаимосвязаны. Перефразируя кантовскую сентенцию, он заключает: «Понимание без объяснения слепо, а объяснение без понимания пусто».

Таким образом, объяснение и понимание в научном познании получает новое истолкование в работах Рикера. Пониманию как искусству постижения значения знаков, которые передаются одним сознанием и воспринимаются другими сознаниями через их внешнее выражение, традиционно противопоставлялось объяснение. Объяснение – родовое имя трех видов процедур: 1) генетического объяснения, опирающегося на предшествующее состояние; 2) материального объяснения, опирающегося на лежащую в основании систему меньшей сложности; 3) структурного объяснения через синхронное расположение элементов или составляющих частей. Семиология пользуется методом структурного объяснения, и благодаря письменной фиксации текст обретает семантическую автономию по отношению к автору. Объяснение входит в интерпретацию, но не может быть основой понимания, так как дискурс, все же, есть акт субъекта. Таким образом, понимание не исключает, а предваряет, сопровождает и завершает объяснительные процедуры. Предваряет путем сближения с субъективным замыслом автора через содержание текста (мир автора); сопутствует, поскольку письмо-чтение предстает как интерсубъективная коммуникация между автором и читателем; завершает, поскольку преодолевает географическое, историческое и культурное расстояние между автором и читателем. Значит,

[1] *Рикер П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. – М., 1995. – С. 34.

девиз герменевтики: больше объяснять, чтобы лучше понимать. Герменевтика становится методом не только филологии, но и социальных наук как наук о человеческих действиях вообще.

Структурализм как идейное движение появляется в 20-е годы XX столетия и охватывает гуманитарные и социальные науки – лингвистику (Ф. де Соссюр), этнологию, антропологию (К. Леви-Стросс), литературоведение и искусствознание (Р. Барт, У. Эко), эпистемологию (М. Фуко, М. Серр), мифологию и религиоведение (Ж. Дюмезиль, Ж.-П. Вернан), политэкономию (Л. Альтюссер), психоанализ (Ж. Лакан). Их объединяет методологическая установка, направленная на поиск, выявление структур, связей между элементами.

Зарождение структурализма связано с выходом в свет работы Ф. де Соссюра «Курс общей лингвистики», опубликованной посмертно в 1916 г. Изложенные в работе идеи впоследствии легли в основу структуралистского подхода к реальности. Соссюр рассматривает язык как упорядоченную систему знаков, при этом способность что-то значить они обретают, только находясь во взаимосвязи друг с другом. Обнаружив сложные фонологические и синтаксические механизмы языка как структуры, он определил будущую линию развития структурной лингвистики: Пражский лингвистический кружок, Копенгагенская глоссематика, американская дескриптивная лингвистика. «Морфология сказки» В. Проппа, вышедшая в свет в 1928 г., положила начало структурному анализу текстов. К. Леви-Стросс предложил применить метод структурной лингвистики к культурологии, в качестве исследовательской базы использовав этнографический материал.

Структуралистский метод предполагает, что смысл в исследуемом объекте зависит от расположения частей, при этом природа самих частей не подлежит рассмотрению. Мишель Серр дает определение структурного анализа, практикуемого в науках о духе: «В отношении данного культурного содержания, будь то Бог, стол или таз, анализ является структурным (и только и является структурным), когда он выявляет это содержание как образец»[1].

Структурный анализ исходит из связей, которые определяются чисто формально некоторыми качествами, которыми обладают части целого, при этом их природа не уточняется. Опираясь на структуру, анализ показывает, что определенное культурное содержание (миф, система родства, ритуал) является ее моделью или схемой. При изменении содержания структура сохраняет свою идентичность. К примеру, для того, чтобы антропологическое исследование было продуктивным, не нужно сравнивать и противопоставлять богов и сказания двух разных народов с точки зрения содержания.

[1] Serres M. *La communication*. – Paris, 1968. – P. 32.

Вместо того, чтобы сравнивать богов римлян и индейцев, находить между ними сходства и отличия, более продуктивно будет сравнить пантеоны богов, т. е. сравнивать не элементы, а структурные связи между элементами, отношения между ними. Следуя этим путем, Жорж Дюмезиль показал, что при всем их различии существует соответствие между пантеонами индоевропейских народов. В их основе лежит одна и та же система функций суверенитета (Юпитер), войны (Марс), плодородия (Квирин).

Определяющей основой структуралистского мышления выступает рассмотрение всего разнообразия культурных явлений сквозь призму языка как формообразующего принципа, а также ориентация на семиотику, изучающую внутреннее строение знака и механизмы означивания. Язык – это не средство выражения мыслей и чувств, существующий отдельно от идей и переживаний. Язык – не связующее звено между внутренним опытом и его экспликацией. Сообщение не является выражением внутреннего содержания опыта, – скорее оно отражает возможности и границы кода, который используется в отношении опыта.

Три канонических утверждения структурализма заключены в цитате из «Курса…» Соссюра: «Связь, соединяющая означающее с означаемым, произвольна, или, иначе говоря, поскольку под знаком мы разумеем целое, вытекающее из ассоциации означающего и означаемого, мы можем сказать проще: языковой знак произволен, во-вторых, смысл возникает из бессмыслицы; в-третьих, субъект подчинен закону означающего»[1].

Постструктурализм появляется в 70-е годы XX в. как ответная критика на претензии структуралистов достичь объективного познания человека и реальности в целом через формообразующие принципы символической деятельности – структуры. Лозунг событий 1968 года – «Структуры не выходят на улицы» – стал ответом на неспособность структурализма справиться с реальными социальными изменениями. Тем не менее, между этими течениями есть то, что их объединяет. Постструктурализм заимствовал у структурализма понимание культуры как языковой и текстуальной деятельности, сохранил языково-знаковый взгляд на мир, а также практически осуществил намерение структурализма объединить научно-философский подход с искусством, рациональное с чувственным и иррациональным, ученого с художником.

В постструктурализме выделяют несколько течений, определимых исходя из рассматриваемых проблем и направлений критики. В области исследования текста постструктурализм разрабатывает представление о невозможности строго структурного описания текста по принципам структурной лингвистики. Текст, или гипертекст, строится как открытая система

[1] *Соссюр Ф. де.* Курс общей лингвистики. – М., 2004. – С. 79.

цитирования, отсылающая к самой себе, прочитываемая при помощи множества кодов, перечень которых всегда остается незавершенным. Теория гипертекста стала базовой для ряда литературоведческих школ. Само представление о возможности выделения некоторых инстанций структурного анализа оспаривается, уступая место теории «удовольствия от текста», которое рождается в результате существования принципиально неустранимых текстовых разломов, скольжений, которые препятствуют осуществлению любой герменевтики текста. Текст – это динамическое образование, любая структурная единица которого может быть проинтерпретирована в терминах иных единиц, в ссылке на другие единицы текста.

Одно из важных понятий постструктуралистского понимания текста – *децентрация*, отсутствие жесткой привязки как к плану «реального», описываемого текстом, сюжета и т. д., так и к плану выражения, т. е. к субъекту. Текст не является прямым «выражением» говорящего субъекта, напротив, субъект представляется функцией языка. Текст, вне которого ничего нет, не образует каких бы то ни было границ, на которых можно было бы испытать «действие текста».

Деконструкция в поструктурализме понимается достаточно широко, не только как деконструкция текстов западной метафизики, но и как общий метод исследования литературных текстов. Деконструкция предполагает возможность выделения инстанций, которые не могут быть описаны как элементы структуры. Обращаясь к работам К. Леви-Стросса, Ж. Деррида анализирует такое понятие как «инцест», которое является одновременно и базовым для мифологии, и внешним для нее. С одной стороны, инцест – это понятие культуры, с другой – нечто, целиком противоположное культуре, то есть инстанция, которая различает культуру и природу, не являясь ни тем, ни другим. Систематическое обнаружение таких неразрешимых в структурных оппозициях инстанций, получив название «деконструкции», стало основой для критики структурализма как метафизической теории, предполагающей обнаружение одного или нескольких центров структуры.

5. ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ ПОСТМОДЕРНИЗМА

Распространение в современной философии понятия «*постмодернизм*» свидетельствует об определенной неудовлетворенности существующим положением дел во многих сферах культуры, искусства и самой философии. С момента своего появления он рассматривался как феномен искусства и философии Франции, но уже с 70-х годов становится фактом

европейской и чуть позже – американской культуры. В рамках постмодерна понятием «модерн» обозначается мышление Нового (modern) времени, осмысливающее процесс научной, религиозной, философской эволюции, начавшейся в Европе с XVII века. В узком смысле «модернизм» – художественно-литературное течение конца XIX – начала XX века.

Постмодернизм выражает реакцию на модернизм и вначале оформился как теория искусства и литературное направление. В 1975 году архитектор и теоретик искусства Чарльз Дженкс применил понятие постмодерна к архитектуре, представив его как решение, включающее в рамки логики возможности совершенно разных стилей и направлений. По его мнению, в обществе, которому присущи плюралистичность настроений и вкусов, архитектура только тогда сможет выполнить свои функции, когда будет обращаться к различным слоям потребителей. Речь у него шла о множественности форм рациональности в рамках искусства архитектуры. Сама идея множественности, плюрализма, в целом соответствуя многоразличию и многозначности действительности, для мысли намного трудней, нежели идея однозначности. Видимо, это обстоятельство послужило одной из причин для ее облегченно-однозначного истолкования как «всякости» эклектики, тотального эксперимента без границ, «забывающего» о какой-либо функциональности. Всевозможные цитаты, раздражающие комбинации цветов, звуков, красок, гибридообразования из старых художественных форм замелькали во всех областях искусства – от музыки до кинематографа.

Так понятый постмодерн экспертами-теоретиками оценивался как очередной кризис искусства и культуры. Не случайно художники, действительно творившие в это время в ключе нового постмодернистского мышления, словно стесняются признаться в своих творческих пристрастиях. И только итальянский писатель и философ У. Эко в послесловии к своему произведению «Имя розы» (1980) аргументирует принципы постмодернистского мироощущения. Хотя уже в конце 60-х гг. во Франции появляется «новая» социальная философия (А. Глюксман, Л. Альтюссер, М. Герен, Ж. Деррида, М. Фуко), целью которой стала переоценка всех ценностей классической и современной философии, включая и философию начала 60-х годов, сравнительно целостная концепция постмодернизма появляется в конце 70-х гг.

В основе ее было неприятие социальных утопий и иллюзий массового сознания, нашедших свое отражение в социальных движениях конца 60-х годов. С другой стороны, обнаруженный искусством факт существования множественности существования жизненных миров, плюрализм форм культуры никак не вписывался ни в концепцию развития классической

рефлексии, ни в проблематику направлений современной философии (марксизм, экзистенциализм, неофрейдизм, структурализм и т. п.), каждое из которых притязало на универсальность.

Плюрализм как состоявшаяся реальность и как новая модель восприятия культуры и общества не мог быть аргументирован воспроизведением базовых, исходных идей философской традиции, идущей от Платона к Гегелю и соотносящейся с познанием абсолютной истины. Вполне очевидно, что новое постмодернистское мышление существовало по каким-то другим правилам. Апелляция к несоответствию теории предмету, явления – эталону, образцу здесь теряла всякий смысл. Но ведь и сам плюрализм как множественность форм не мог быть себе критерием или последней инстанцией. Как выяснилось в процессе дискуссий, плюрализм означал не осуществление свободы как вседозволенности, а осуществление множественности возможностей в жестких рамках строжайшей дисциплины разума. Значит, речь шла о «новой рациональности», понятой постмодернистским сознанием как возвращение мировоззрению качества «истинности», утраченного философией в Новое время. Надо было развить такую концепцию разума, которая, не игнорируя действительные различия в культуре и притязания на коммуникацию, не только определила и сохранила бы различные формы рациональности, но и сделала бы возможным их действительную коммуникацию. Речь шла о необходимости восстановления классической функции разума, место которого занял исчисляющий и препарирующий рассудок.

Основным объектом постмодернистского мышления явились не столько новые факты реальности, сколько уже существующие в культуре стандарты и стереотипы их объяснений. Поэтому «новое» мышление, прежде всего, стремится избавить собственную мысль от ограничений, накладываемых на нее «эпохой онтотеологии» (Ж. Деррида) философии «присутствия», т.е. собственно философией, с тем, чтобы за словами и явлениями открылось сокрытое ею – красочный и противоречивый, многоразличный, плюралистический мир означаемого. В этих же целях деконструируются такие составные компоненты мировоззрения, как «Бог», «Я», цель», «смысл», «реальный мир», «истина как соответствие» – с целью формирования постсовременного мироощущения, способного к новому единству научных, эстетических, религиозных, эстетических, философских интуиций.

Первое условие настоящего философствования для таких разнохарактерных мыслителей, как У. Эко, М. Фуко, Ж. Деррида, Р. Барт, Ж. Делез, Ж.-Ф. Лиотар, – вера в Разум. Эта достаточно парадоксальная для традиционной точки зрения мысль означает не что иное, как требование антидогматизма, отказ от жесткого доктринального монологизма, разрушение

системы символических противоположностей, отказ от «двоичного исчисления мира», т. е. от бинарных оппозиций: рациональное/иррациональное, конечное/бесконечное, старое/новое, дух/материя, материализм/идеализм и т. п. В связи с тем, что «пространство» культуры стало многомерной структурой, идея Разума означала переход с позиций классического антропоцентрического гуманизма на позиции гуманизма универсального, экологическое измерение которого обнимает все человечество, природу, Космос, Вселенную.

Второе условие возрождения – «идея Истины», которая противоположна «истине как соответствию». Речь идет о перестройке мышления, приписывающего миру свойство рациональности. Постмодернизм отказывается от панлогицизма, ведущего к абсолютной истине. Таким путем теория релятивизируется. Но релятивизм теорий дает возможность рассматривать их как метафоры, приписывать статус метафоры основополагающим представлениям – материи, пространству, времени, числу. Благодаря такой процедуре традиционное познание в целях «овладения миром» теперь сопровождается «взаимодействием с ним». По мере овладения миром мы не только о нем узнаем все больше, но растет и наше незнание о нем. В постмодернизме знание не просто не кумулятивно, но основано на все расширяющемся незнании. В таком рафинированном знании речи не может быть о раз и навсегда «данных» истинах или о диалектике относительного и абсолютного. Постмодернистский взгляд на динамику науки словно иллюстрирует мысль Николая. Кузанского об «ученом незнании»: «чем больше мы знаем, тем больше мы осведомлены о том, что мы не знаем».

Если иметь в виду сферу культуры в целом, отказ от классического понимания истины, непременно содержащей в себе «единую точку зрения», означал отказ от европоцентризма и этноцентризма, что само по себе свидетельствует об определенной плодотворности антииерархических идей культурного релятивизма, утверждающего многообразие, самобытность и равноценность всех граней творческого потенциала человечества. Однако следует подчеркнуть, что весьма привлекательная идея постмодерна создания единой универсальной культуры, единой науки истории, новых культурных форм, универсальных для науки и искусства, идея сближения религий – вовсе не означала, что речь здесь идет о каком-то всеедином мировоззрении. Скорее постмодернизм ставит задачу каждому и говорит о необходимости принятия к сведению других культурных традиций, мировоззренческих ориентиров, духовных миров других людей. Сам принцип культурной автономности и взаимодополнительности духовных традиций здесь понимается как необходимость «взаимного ученичества». Но для это-

го надо было выполнить исходное требование: отделить идеологию от всех форм духовной культуры, с Нового времени вплетенную в нее и являющуюся ее регулятивом.

Сейчас время, когда идеология становится метафизикой, философия – идеологией, искусство – повседневностью, сама же повседневность, не желая оставаться собой, мечтает сделать людей счастливыми. Этот постоянно звучащий рефрен раскрывает смысл критической тональности размышлений представителей постмодерна. Поэтому третьим важным условием существования и развития «новой» философии является представление постмодернизма о мысли, знании, культуре как идеологизированной тотальности текстов и лингвистических конструкций. Рождаясь, человек осваивает мир не непосредственно сам, «не деятельностно» (это невозможно), но с помощью языка, слов, текстов, которые достались ему по наследству. Мышление, не научennое мыслить самостоятельно, пользуется словом, текстами, ограничивая спектр значений заданными транслируемыми смыслами. Так человек, идя на поводу средств массовой коммуникации, создает удобный для себя мир, в котором вместо действительных чувств и мыслей подставлены подменные образования. В результате он начинает жить в фантомном мире псевдомыслей, псевдочувств, псевдодействий. Так появляется «серое большинство», слепо верящее в одну-единственную, специально транслируемую для него истину. По этому поводу У. Эко иронично заметил: «Дьявол – это высокомерие духа, это верование без улыбки. Это истина, никогда не подвергающаяся сомнению».

«Наш мир – наш язык» – таким может быть девиз постмодернизма. Это значит, что культура в целом, как и человеческая деятельность в ее формах, не постигают сути вещей, а эксплуатируют язык. Задача состоит в том, чтобы прорваться в «Зазеркалье» языка, точнее – текстов с целью постижения «сокрытого означаемого». Так, кризис культуры понимается как кризис интеллектуализма в целом.

Ж.-Ф. Лиотар, Ж. Деррида, Ж. Делез констатируют тот факт, что мир современной «осколочной культуры» и традиционно постулируемые высшие ценности давно уже образуют две непересекающиеся параллели. А философия, словно не замечая этого, продолжает пребывать в сфере логических умозрений интеллигибельного мира, как будто кантовский априоризм и гегелевская диалектика в состоянии решить проблемы человечества, приблизить его к действительному единству или хотя бы объяснить появление совершенно новых феноменов в науке, искусстве, которые шокируют разум, приученный классифицировать и навешивать ярлыки-определители – «реализм», «романтизм», «детерминизм», «индетерминизм» и т. п.

Постмодернизм обвиняют в «культурном экстремизме, нигилизме, разрушении традиций», но за эпатирующими обычное сознание рассуждениями и новациями стоит стремление реставрировать функции культуры в обществе, ее гуманитарные интеллектуальные традиции, связанные, прежде всего, с искусством мыслить.

Постмодерн отличает принципиальная многозначность, метафоричность, образность языка и мышления. За этим – не просто неприятие устоявшегося, но стремление артикулировать «духовное состояние» (Деррида), интуицию единства и многообразия мира. Так, вместо понятия «картины мира», в основе которой лежат принципы системности, соподчиненности, прогресса появляется образ лабиринта. В нем разветвленные коридоры. Но в отличие от лабиринта классического, на пороге которого в твою руку сразу ложится нить Ариадны, ведущая к единственному выходу (это своеобразная метафора пути познания в традиционной мысли), здесь ее нет. Как нет центра, периферии. Дорожки подобны сетке (то, что у Делеза называется «*ризома*»). Она устроена так, что каждая дорожка имеет возможность пересечься с другой.

Пространство культуры, духовных форм деятельности (искусство, философия, религия, наука) – это пространство *ризомы*. Потенциально такая структура безгранична, «хотя на самом деле не достроена до конца». Наше освоение мира-«лабиринта» подобно путешествию по равнозначным возможностям дорожек ризомы. Так идея единства мира завершает себя в плюрализме форм, методов, принципов, направлений его освоения, который теперь не нуждается в трансцендентализме абсолютных истин. Примером лабиринта, пространства ризомы, где все возможно, равноценно и равноправно, являются сюжеты и события в произведениях Х. Л. Борхеса. Основным мотивом его сюжетов является трансформация вымышленного, иллюзорного мира в действительный. В миниатюре «Сад расходящихся тропок» осуществляется в действительности созданное китайским философом учение о параллельном существовании всех времен и возможностей.

Идея плюрализма, равновесие многообразия в единстве нуждается во множестве теоретических уточнений, разъяснений, и потому она держится неимоверными усилиями мышления самих «новых» философов: малейший сдвиг на «единство» означает возврат к жесткости доктринального монологизма; акцент на многообразие мгновенно трансформирует плюрализм (равнозначную множественность) в разнородную «всякость», в эклектику.

Сообразно склонностям мыслителей в качестве инструмента анализа и одновременно модели для улаживания проблем избираются те или иные формы духовной деятельности. Так появляются темы идеологии в истории

культуры М. Фуко, современного искусства в исследованиях Ж. Делеза, философии и культуры общества у Ж.-Ф. Лиотара, науки и ее оснований у И. Пригожина, нравственности в прагматистски ориентированной «либеральной утопии» Р. Рорти. Видимо, это обстоятельство в определенной мере послужило основанием для распространенных утверждений, что постмодернистское мышление «сдвигается» в плоскость исследования частных вопросов культурологии, искусствоведения, науки, политики и т. п., что еще более усиливает кризис культуры, поскольку ведет к окончательной дестабилизации существующего массива знания.

Постмодернистское мышление постоянно занимается двумя взаимоисключающими вещами: оно осуществляет одновременную процедуру разборки, деконструкции традиционных культурных форм и их реконструкцию, т. е. процедуру, связанную с отрицанием первосмыслов и одновременно «сборку» новых смыслов, необходимых для дальнейшей динамики культуры и самого человека.

Представители постмодерна одним из своих основоположников считают Ницше, который считал, что язык это не просто описание мира. Различные языки и различные формы высказывания в действительности являются разными мирами. Этим высказыванием Ницше поколебал уверенность философов в том, что слова только средство, инструмент познания, что полезность слов может быть подтверждена сравнением их с миром, который они описывают. Ницше, с точки зрения постмодерна, разрушил господствующее представление о том, что знание о мире есть достояние людей, наблюдающих этот мир с трансцендентных высот. До Ницше считалось, что язык способен достаточно прозрачно описывать мир при условии «чистоты разума». Ницше поставил под сомнение объективность, рациональность понимания мира и показал, что власть использует знание для поддержания собственных привилегий, а люди низшего слоя используют знание, чтобы защитить себя. Затем Л. Витгенштейн в «Логико-философском трактате» и «Философских исследованиях» подтвердил предвидение Ницше. Он обосновал введение понятия «языковой игры», означающее нерасторжимое единство языка и определенной деятельности. Витгенштейн показал, что употребление языковых форм вне контекста определенных предметных практик способно порождать значительные трудности и ложные представления.

В 60-х годах появляются работы критика, филолога и культуролога *Р. Барта (1915–1980),* в которых он обосновывал идею множественности языка, точнее, символизма языка. С его точки зрения, символ есть там, где язык создает сложно организованные знаки и где смысл, не довольствуясь

указанием на предмет, тут же указывает и на другой смысл, способный раскрыться только внутри и через посредство первого смысла. Поскольку же культура есть набор языков, точнее текстов, то весь мир оказывался грандиозной библиотекой – реальностью и метафорой Космоса, культуры и человека, свобода которого заключается теперь в декодировании языкового символизма. В Средние века такая символическая свобода узаконивалась теорией четырех смыслов. Например, в буквальном (историческом) смысле Иерусалим означал город в Иудее; в аллегорическом – христианскую Церковь; в моральном – душу верующего; в анагогическом (возвышенном, мистическом) – Царствие небесное. «Напротив, классическое общество, – пишет Р. Барт, – приспосабливалось к этой свободе с немалым трудом: оно либо отрицает ее напрочь, либо – что имеет место в современных формах такого общества – подвергает цензуре; история символов и их свободы оказывается историей насилия над ними»[1]. Это значит, что язык, строго говоря, является не просто средством познания и инструментом коммуникации, но – средством манипулирования господствующей идеологии, что ведет к деградации самого языка и извращению человеческих отношений в направлении «отношений господства и подчинения». Вот почему постмодернизм начинает с требования «положить начало генеральной инвентаризации духовного имущества».

Б. А. Леви, М. Фуко, Р. Барт, Ж. Деррида, Ж. Делез, Ж.-Ф. Льотар и другие, развивая идеи Ницше и Витгенштейна, продолжая традиции критицизма Франкфуртской школы, воспринимают критику языка как критику основоположений культуры и цивилизации. Классическая рефлексия о бытии, смысле и цели человеческого существования, истории заменялась «интертекстуальным дискурсом», который можно расшифровать как «различение и повторение текстов».

Новое мышление, отказываясь от традиционных философских проблем, шло в направлении «разговора о сказанном», «письма о написанном», т. е. к выяснению, «что собственно философским является в философии, если она есть дискурс (язык в действии, т.е. язык в том виде, как он используется говорящим) – и «письмо» (идеологически наполненные, ценностно ориентированные речь и слово».

Новые философы пришли к выводу, что необходимо укоренить язык в референте, в сообщающем. Прежде всего, была предпринята попытка дезавуировать структуру знака – то, что Р. Барт по аналогии с иконоборчеством назвал «знакоборчеством». Одним из первых против структуры знака вы-

[1] *Барт Р.* Критика и истина // Зарубежная эстетика и теория литературы. – М., 1987. – С. 370.

ступил *Ж. Лакан (1901–1981)*. Отождествив бессознательное со структурой языка, он утверждал, что означающее и означаемое образуют отдельные ряды. Этим он «раскрепостил» слово и, освободив его от зависимости от означаемого, ввел понятие «плавающего означающего», указывающего на «наличие отсутствия» реального объекта, явления. Идея Лакана о том, что само отсутствие и порождает имя в момент своего происхождения, приняла характер неоспоримого постулата: знак, слово, текст есть прежде всего отсутствие. Значит, все, что мы говорим и думаем о мире, является не свидетельством его присутствия, но всего лишь проекцией нашей собственной точки зрения и нашего собственного бытия, украшенного и расширенного нашим же воображением.

Теоретическое обоснование критики знаковой концепции дал *Ж. Деррида (1930–2004)*. Своими работами «О грамматологии», «Психея: изобретение другого» он заложил основы деконструктивистской теории литературного языка. Его «Позиции» могут быть названы «приготовительным классом» в школе «новой» постмодернистской философии. Один из центральных моментов его концепции – критика понятия «центра», или первоначала, субстанции, сущности сознания как некоего организующего начала классической «логоцентрической» философии. Мир культуры и сам человек рассматривается Деррида как бесконечный текст. Бесконечное число интертекстуальных связей неизбежно ведет к принципиальной полисемантичности любого текста, к его смысловой текучести и неопределенности. Отсюда Деррида выводит утверждение о принципиальной метафоричности, художественности всякого мышления, в том числе и философского.

Центральным понятием философии Деррида является введенное им понятие *деконструкции* как своеобразного симбиоза *деструкции* и *реконструкции*. Деконструкция является разблокированием процесса понимания, выявлением внутренней противоречивости текста, столкновением «остаточных смыслов» прошлого и современных смысловых стереотипов. Одно из важных понятий его философии – понятие *следа*. Оставляя «следы» друг на друге, различные тексты уничтожают причинно-следственную направленность, порождают смысловые движения.

Смысловая неисчерпаемость любого текста, невозможность окончательного синтеза требует при его анализе включения игровой установки. Отсюда внимание Деррида к случайным смысловым совпадениям, которые, тем не менее, всегда что-то «значат». Это позволяет ему разрушить бинарные оппозиции истины и лжи, добра и зла (в примерах Деррида – яда и лекарства, невинности и порока). Но только разрушение принципов классического философствования, по мысли Деррида, не способно к созданию

принципиально новой концепции. Цель интриги деконструкции – помочь лучшему видению, более панорамному («многосмысленному») прочтению тех, кого мы вроде бы «знаем со школы», например, Платона, Гегеля, Маркса, Фрейда, с тем, чтобы приблизиться к пониманию хотя бы того, что на самом деле хотели они сказать, что на самом деле сказали и чем они как личности были захвачены в момент «говорения». В самом деле, что такое философская деятельность («мысль мысли»), как не критическая работа мысли над собой? Мысль должна исследовать сложившееся знание и попытаться понять, могло ли современное знание, а значит, и сама действительность жизни иметь иные структуры.

Большой вклад в методологию гуманитарного познания внес *Мишель Фуко (1926–1984)*. Размышляя над задачей философии («Археология знания», «Воля к истине», «История безумия в классическую эпоху»), Фуко говорит: «Не в том ли состоит ее дело, чтобы узнавать – вместо того, чтобы узаконить уже известное – как и до какого предела можно было бы мыслить иначе?»[1].

Сводя деятельность людей к «дискурсивным практикам»[2], Фуко постулирует для каждой исторической эпохи существование специфической *эпистемы* – «проблемного поля», достигнутого к данному времени уровня культурного знания, образующегося из дискурсов различных научных дисциплин. При всей разнородности этих дискурсов, в своей совокупности они, по утверждению Фуко, образуют более или менее единую систему знания – *эпистему.* В свою очередь, она осуществляется в практике современников как строго определенный «языковой код» – свод предписаний и запретов. Эта языковая норма бессознательно определяет поведение и, следовательно, мышление как отдельных индивидов, так и больших сообществ.

Рассматривая широкий класс дискурсов, Фуко делает вывод: общество со времени буржуазных революций стремится к тоталитаризму власти. Такая власть функционирует как постоянно действующий и стремящийся к максимальной эффективности механизм всеобъемлющего контроля. В число дискурсов-регламентов включается, например, осмотр лечащего врача и опрос больного, тюремный распорядок и система воспитания детей, архитектурные принципы устройства исправительных заведений и воинский устав, обычные экзамены и нормы нравственности.

---

[1] *Фуко М.* Жизнь: опыт и наука // Вопросы философии. – М., 1993. – № 5. – С. 43.

[2] Дискурсивные практики, дискурс – это текст или серия текстов, посвященных определенному сюжету, или содержащих определенное понятие, или функционирующих в одной и той же системе отношений. Важно то, что это текст вместе с той традицией, к которой он принадлежит и которая определяет способ обсуждения темы, образцы постановки проблем и их решения.

Власть заставляет свои объекты демонстрировать себя. Она налагает на подвластных «обязанность быть осматриваемым». «Смотр-экзамен» превращается в процедуру объективации (превращения индивида в объект власти) и подчинения. «Именно это обращение отношения «кто на кого смотрит» в функционировании дисциплины является основой общества вплоть до мельчайших проявлений. Так общество входило в эпоху бесконечных экзаменов и принудительной объективации «Принципы дисциплины воплощают представления властных инстанций о своих функциях и об объектах их осуществления. Следовательно, мы уже имеем дело не просто с властными отношениями, но с особым образованием, для которого Фуко вводит термин «власть-знание», т.е. знание, которое определяется целями и задачами власти и присущим ей ракурсом видения своих объектов. Если верно, что любое познание само формирует свой предмет познания, то это же самое делает и власть. Она изучает людей не как «вещи сами по себе», но как явленность их в строго определенных дисциплинарных институтах. Только, говорит Фуко, власть сама об этом не подозревает, как это не осознается и объектами ее изучения и манипулирования.

Хотя работы Фуко имели большой резонанс, но разработанная им методика анализа общественного сознания, концепция «децентрированного субъекта», трактовка «воли-к-знанию» как «воли-к-власти» вызвали неоднозначное к себе отношение. Так, Жан-Франсуа Лиотар считает, что разоблачение знания как «воли-к-власти» способно лишь показать, кто имеет власть и кто ею пользуется, но – не более. Главная проблема не в этом, а в том, что произошла «вселенская реабилитация посредственности» и произошло это во многом благодаря усилиям интеллектуалов – писателей, художников, композиторов и, наконец, самих философов.

Ж.-Ф. Лиотар (1924–1998) считается автором философского постмодернизма, идеи и основания которого изложены в его работах «Состояние постмодерна», «Ответ на вопрос: что такое постмодерн?» и др. Он исходит не из утопических прогнозов и ожиданий будущего прогресса, а из его уже состоявшегося факта. Прогресс, говорит он, стал осуществляться уже в XIX веке. В частности, введение нового календаря в эпоху Французской революции сделало метафору обновления реальностью, когда «вечное завтра утонченных социальных и политических фантазий вдруг стало серым Утром Понедельника».

По мнению Лиотара, технологии и идеологии определили современность такой, какой она стала. Постмодернистское сознание способно дать нормативное обрамление для оценки новых технологий и критический масштаб для «выздоровления» культуры. Лиотар, в отличие от своих коллег,

не аргументирует разложение и непригодность концептуальных структур, обусловивших культуру Нового времени, включая и современность, но видит в них же перспективные возможности для выхода из тупика. Таким образом, постмодерн в его понимании является продолжением и развитием классической и современной культуры и философии эпохи нового времени («модерн»). Он подчеркивает, что постмодерн означает не новизну, а обязательный плюрализм. Только это отличает его от модерна XX века, где плюрализм был, но не во всех сферах, тогда как сейчас он проявляется во всей широте культуры и жизни. Однако постмодерн не есть «попурри, смешение всего и всех». Отмена единых рамок в самой культуре, философии, искусстве, науке не означает неопределенности, анонимности, «рассеянности». Напротив, утверждает Лиотар, постмодерн точен и рефлексивен: он принимает уже «ставшие» смысловые фигуры множественности, анализирует и защищает их в культурном отношении. Постмодерн был заключен в модерне, но только скрыт. Постмодерн живет не отрицанием всего предшествующего, но одновременностью неодновременного, практическим осуществлением всего продуктивного, добытого модерном.

«Постмодернизм, понятый подобным образом, это не конец модерна, но модернизм в состоянии зарождения, и состояние это постоянно»[1], – настоятельно подчеркивает Лиотар. Говоря традиционным философским языком, содержанием постмодерна, по Лиотару, является рефлексия рефлексии оригинальных текстов культуры и философии от Нового времени до нынешнего дня. Цель постмодернистской исследовательской программы – гуманитаризация этого мира, ставшего «обездушенным» благодаря самому же человеку.

Философия со всеми ее ответвлениями и культура Нового времени были направлены на создание целостного «зеркала» культуры, глядясь в которое человек опознавал бы себя и получал ориентиры к самосовершенствованию. Сейчас ситуация отмечена тем, что «зеркало» культуры разбито и валяется у ног человечества. Каждый, глядясь в осколки, видит нечто свое. Все равноценно (осколки зеркала отражают мир) и одновременно – дискуссионно (угол отражения у каждого осколка свой). То есть, если раньше существовала строгая иерархия уровней культуры, знания, ценностей и т. п. и задачей большинства было подняться к ее вершинам, теперь выяснилось, что все усилия экспертов-философов оказались бессмысленными, человек находит себя и в высоком (элитном), и «низком» (массовом). Наступило освобождение частей. Но упразднилось ли целое?

[1] См.: *Лиотар Ж.-Ф.* Ответ на вопрос: что такое постмодерн? // Ad Marginem'93. Ежегодник Лаборатории постклассических исследований ИФ РАН 1993. – М., 1994. – С. 307–323.

Если это так в самом деле, значит, упразднились и традиционные «ценности-скрепы человечества».

Если раньше господствовал европоцентризм, то сейчас выяснилось не просто «равноправие» Востока и Запада, но и их определенная взаимодополнительность. Мир, как и культура, оказался, с одной стороны, совершенно разнородным образованием, а с другой – монолитом. Как быть человеку? Сталкиваясь с целым всечеловеческой культуры в поисках собственной стабильности и самоидентичности, он может раствориться в этом «дивном новом мире». Или, напротив, «выпасть» из него. «Выпавшим» из собственной культуры, но сохранившим собственное уникальное видение мира был Ницше, пропевший дифирамб человеку, которому «ничто человеческое не чуждо». Однако в большинстве своем, констатирует Лиотар, человек в мире разрушенного единства становится заурядным «эклектиком». Поэтому упразднение целого – лишь предпосылка постмодернистского плюралистического сознания, но недостаточный импульс для его формирования.

На вопрос, кто виноват в качестве этого «большинства», Лиотар отвечает однозначно: интеллектуалы и власть. Те из интеллектуалов, которые отказываются «от перепроверки правил, делают карьеру на конформизме масс», удовлетворяя жажду целостности, присущую каждому жизненному проекту. Лиотар формулирует правило: когда «власть» называется «партией» – господствуют «хорошие формы и повествования», отбираемые, поощряемые партией в качестве «лекарства публике» от депрессии и тревоги. Когда власть открыто называется «капиталом» – начинает господствовать эклектика, которая «есть нулевая ступень культуры наших дней: мы слушаем reggae, смотрим вестерн, обедаем у Макдональдов, а вечером пользуемся местной кухней, в Токио душатся по-парижски, в Гонконге одеваются в стиле ретро, знание есть то, о чем задаются вопросы в телевизионных играх... публика находит удовольствие в чем угодно, и наступает час расслабления»[1].

Аналогично дело обстоит и в мире «технонауки». Знание теперь подчиняется правилу: нет никакой реальности, кроме той, что существует между партнерами благодаря достигнутому консенсусу. Значит, нет необходимого и обязательного для всех единственного типа действия, нет единой и обязательной истины. Знание приватизируется и перестает носить характер «всеобщности, гласности, опытной проверяемости». Из этого делается вывод, что оно ускользает от «философских, религиозных гарантий духа».

[1] См.: *Лиотар Ж.-Ф.* Ответ на вопрос: что такое постмодерн? // Ad Marginem'93. Ежегодник Лаборатории постклассических исследований ИФ РАН 1993. – М., 1994. – С. 307–323.

Пессимизм усиливается также и тем, что открытие техникой других реальностей выявило «присущий самой реальности недостаток реальности». Однако, считает Лиотар, нет оснований ни для технофобии, ни для нигилизма.

Современная постмодернистская ситуация, по мнению Лиотара, была предвосхищена, хотя и в неявном виде, Аристотелем (в его тезисе о разнообразии бытия), Витгенштейном (идеей «языковых игр»), Кантом (его различением форм разума). Надо заново прочитать историю философии, отказавшись от существующих клишированных смыслов ранее высказанных идей. В частности, в традиции философии субъекта, которую Кант не ставит под вопрос, между способностями разума «противоречие, которое кто-то мог бы назвать неврозом или мазохизмом, развивается как некий конфликт между различными способностями субъекта: способностью промышлять нечто и способностью "представлять" нечто»[1]. Способности души сходятся в суждении вкуса. И хотя, считает Лиотар, сам Кант был уверен, что способности разума «разделяет бездна», тем не менее, вся последующая философия безуспешно пыталась наладить между ними «мосты» в целях «примирения понятийного и чувственного». Практически эта затея закончилась тем, что эстетическая способность (вкус – ее вершина) стала простым чувством удовольствия для массового сознания, требующего зримости, наглядности, представимости, значит – понятности «сразу и сейчас». Однако в современном мире существует множество вещей, которые абсолютно непредставимы, которые выходят за рамки шаблонов традиционной чувственности, что создает ситуацию дискомфорта массовому сознанию и по большому счету тормозит процесс наращивания научного знания, динамику искусства и в целом – культуры. Как здесь быть?

Лиотар считает, что надо еще раз перечитать Канта, который в своей эстетике возвышенного указывает направление мышлению, ищущему представление непредставимого через отрицательные определения (апофатику), в связи с чем Кант и цитирует как наиболее возвышенное место Библии: «Не делай себе кумира и никакого изображения» (Исх. 20:4). Это значит, что надо «не поставлять» новые реальности в качестве платы «за ностальгию по целому и единому, по примирению понятийного и чувственного, по прозрачному и коммуникабельному опыту»: они изначально обречены быть фантазмами и не более. Если современность «разворачивается в ускользании», т. е. реальность становится несоразмерна по отношению к понятию, только намек теперь может указать на непредставимое, «присутствующее отсутствие». Но это значит, что возрастает роль Разума, вооб-

[1] См.: *Лиотар Ж.-Ф.* Ответ на вопрос: что такое постмодерн? // Ad Marginem'93. Ежегодник Лаборатории постклассических исследований ИФ РАН 1993. – М., 1994. – С. 307–323.

ражения, с одной стороны. А с другой, намек есть то, что заставляет много думать, не приходя ни к какому однозначному решению. В этом он сродни кантовской эстетической идее. Примеры этому мы найдем в творениях Пруста и Джойса. Они «намекают на нечто такое, что не дает представить себя, сделать себя присутствующим». Так, текст своим письмом, означающим, пробуждает догадку о непредставимом, об отсутствующем.

Жиль Делез (1925–1995) уточняет и по-своему корректирует идеи Лиотара. Стремясь отойти от созерцательности классической рефлексии, он намечает рамки того, что он называет «философией становления». Для этого необходимо отойти от «незаинтересованности чистого разума» и «войти» в событие, чтобы не калькировать уже существующее. Он считает, что философия, пройдя искус разделения субъекта и объекта, теперь не может рассматривать идею в отрыве от материи, сознание – от реальности, дух – от бытия. Вся действительность должна мыслиться и как реальное, и как идеальное. Делез показывает их тождество, исходя из самого реального – самого человека и его языка, который является «материей» духа. Поэтому он продолжает критику концепции самосознания человека, получившего классическое выражение в знаменитом изречении Декарта «Cogito ergo sum» и гегелевской диалектике, в которой он видит лишь отблеск лингвистического «нарциссизма», способного развить только формы риторики.

Делез считает, что Гегель мощью своего мышления осветил глубину различий этого мира в «темноте посюстороннего Океана несхожести», но моноцентризмом кругов своей диалектики все свел «на нет»: мысль замкнулась на тождестве совершенно различного, в конце концов – на себе же. Поэтому опьянение могуществом современного разума, в основе которого стремление к представимости мира и его элементов, мнимое. Сама природа его такова, что нуждается в моноцентричности мира. Однако для него разрушительны требования представимости «слишком малого и бесконечно большого», а также – «бесконечности самого представления, интегрирующего бесконечно большое и бесконечно малое в различии, избытке, нехватке». Предчувствие непредставимости вынуждает систему связей реальности «упаковывать в речь-заменитель». Так появляется иллюзия тождества понятия означаемому.

В действительности, говорит Делез, корректней различать по примеру Платона образцы (Идеи) и копии. Еще более глубокое различие – между копией и «симулякром», фантазмом. Образец, разъясняет Делез, тождествен «сущности Одинакового» или «качеству Подобного». Копия – подобие Подобного. Симулякр – то, что не имеет никаких оснований в мире реальности; это копия никогда не существовавшего оригинала. В современном

мире господствуют не образцы и копии, а симулякры, видимости. Погруженный в мир симулякров, человек уже не переживает ни Бога, ни «собственной субстанции самотождественности». Если раньше в целях проверки можно было обратиться к эмпирии, то теперь эмпиризм – это конгломерат понятий, которыми манипулирует сознание, но главное – понятия манипулируют сознанием. Именно они становятся «местом встречи» человека «с объектом». И из этого «нигде» появляются все новые «здесь и сейчас». «Только эмпиризм, – пишет Делез, – может сказать: понятия есть сами вещи, но вещи в свободном и диком состоянии, по ту сторону антропологических предикатов»[1]. Поэтому перед Делезом стоит задача «разрушить понятия» исходя из «подвижного горизонта, из всегда децентрированного центра и всегда смещенной периферии». Для того, чтобы создавать «копии», а не симулякры, необходимо избавиться от иллюзий мышления, ориентированного на чувственно-представимое.

Критикуя декартовское «cogito», Делез вовсе не отказывается от него, как это может показаться. Он говорит лишь о том, что «говорящее сознание» часто предается иллюзии автономности и суверенности собственного «я». Но «cogito», замкнутое на себя, служащее себе и занятое логическими спекуляциями самоосмысления, чаще всего говорит лишь о собственном наличии в отсутствие мира. Ведь язык – не просто звучащее слово (хорошо, если бы это было только так, поскольку «живое» слово ближе реальности своей «корявой неуточненностью», метафоричностью и т. п.). Чаще всего язык существует в графической системе записи: текст, масса текстов порождены историческим сознанием. Весь мир становится подобным космической библиотеке, «словарю и энциклопедии», внутри которых неизбежно находится любой индивид. Рамки исторического сознания и определяют «интерпретативное своеволие» индивида. Так оказывается, что «cogito» обусловлено в значительной мере системой письма, ее историческим состоянием, традиционностью, консерватизмом и т. п. Нужно отказаться от иллюзии тождества понятия, наполненного к тому же «субъективными сопровождающими – памятью, узнаванием, самосознанием» субъекта. Восстановить «различие» в мышлении, предстающее в субъективной тождественности, – самая большая трудность для обыденного сознания. По всем правилам формальной логики, мысль тождественна себе. Но, говорит Делез, она не обязательно соответствует копии или образцу мыслимого, реальности; Однако мотив их равенства – непременная принадлежность «здравого смысла», дополняющего иллюзии обыденного сознания[2].

[1] *Делез Ж.* Различие и повторение. – СПб, 1998. – С. 11.
[2] Там же. – С. 331.

Отбрасывание иллюзий помогает обнаружить мир «разрозненности» или различий, скрывающих «истинные объективности, состоящие из дифференциальных элементов и связей», наделенных специфическим «модусом проблематичности». Этот истинный мир Идей является духовным слепком абсолютно иррационального космоса, который вечно пребывает в себе; являясь изменчивым, как Протей, он «всегда одно и то же» (Гераклит) и вечно новый. Значит, его можно определить только отрицательно. Мир, к которому надо прорваться, «есть ничто, небытие».

Вводя это понятие, Делез редуцирует действительность к ее конечным и начальным основаниям. Таковым является «*Хаосмос*» – внутреннее тождество мира и хаоса[1]. Хаосмос, образно говоря, «сверхтяжелая точка», где все явленности равноправны, возможности равнобезразличны, все – равнослучайно, как и их смысловая иерархия и субординация. Видимо, так это выглядит для человека, который ищет реальность безотносительно к существующим понятиям, правилам, нормам; реальность, которая ничего не выражает, которая является вещью в себе, беседует сама с собой о делах Универсума.

Пространство между Идеями и Хаосмосом – своеобразная «площадка для маневра», дающая возможность осуществления множеству разнородных, но равноправных и равнозначных жизненных форм и явлений, пока не сформируется мышление, способное к интуитивно-интеллектуальному «схватыванию» неразложимой целостности мира. А пока мы имеем дело не с миром в целом и даже не с «истинными объективностями», но с его различиями, скрывающими объективности, каждой из которых свойственна множественность, которая проистекает из множественности поставленных Идей-задач.

Так появляется еще раз тема «cogito». Но не абстрактно-универсального, а «Cogito для распавшегося мыслящего субъекта», для которого мир, его элементы лишены персонификаций, а особенности – доиндивидуальны. Все это, по мысли Делеза, должно прояснить великолепие «безличного», которое не есть аморфная безликость, но в «свернутом» виде существующий потенциал абсолютных возможностей. Это то, что есть в мире, что каждый носит в себе и что может быть и должно быть реализовано. «Безличное», говорит Делез, это скорее «Апокалипсис» как «третья волна временного ряда», завершающая прошлое (Ветхий завет) вневременностью[2]. Здесь совмещаются противоположности материально-идеального, детерминизма-индетерминизма, конечного-бесконечного, необходимости-случайности,

[1] *Делез Ж.* Различие и повторение. – СПб, 1998. – С. 358.

[2] См.: *Делез Ж.* Различие и повторение. – СПб, 1998. – С. 11, 358.

которые есть искусственные изобретения ума. Только Ницше, считает Делез, удалось преодолеть альтернативу исторического-вечного, частного-универсального. Но ведь философия становится собой, когда она позволяет рассуждать с позиций «нигде» и одновременно «здесь-сейчас».

Все сказанное Делезом означает, что постмодернистская философия, совмещая противоположности, строит новый интеллектуальный дискурс; она не вносит в мир системообразующее начало старой метафизики, но и не оставляет нас без языка, заменяя его молчаливым экзистирующим индивидом. С одной стороны, философия ведет нас по пути детективного расследования, с другой – становится своего рода фантастическим произведением.

Учебные и справочные материалы

История философии / под ред. *В. В. Васильева, Д. В. Бугая, А. А. Кротова*. – М., 2008.

История философии: Запад – Россия – Восто: в 4 кн. – М., 1995–1999.

Кириленко Г. Г., Шевцов Е. В. Философский словарь. – М., 2009.

Краткий философский словарь / под ред. *Алексеева А. П*. – М., 2014.

Новая философская энциклопедия: в 4 т. – М., 2000–2001.

Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней: в 4 т. – СПб, 1995–1997.

Философия в вопросах и ответах / под ред. *Алексеева А. П., Яковлевой Л. Е*. – М., 2005.

Философия: энциклопедический словарь / под ред. *А. А. Ивина*. – М., 2004.

Литература

Аббаньяно Н. Введение в экзистенциализм. – СПб, 1998.

Аббаньяно Н. Мудрость жизни. – СПб, 1996.

Аналитическая философия. Тексты. – М., 1993.

Барт Р. Избранные работы. – М., 1994.

Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. – М., 2000.

Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. – М., 2000.

Витгенштейн Л. Философские работы. – М., 1994.

Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. – М., 1988.

Гуссерль Э. Амстердамские доклады // Логос. – 1992. – № 3; 1994. – № 5.

Гуссерль Э. Парижские доклады //Логос. Философско-литературный журнал. – М., 1991. – № 2.

Гуссерль Э. Феноменология //Логос. Философско-литературный журнал. – М., 1991. – № 1.

Делез Ж. Логика смысла. – М., 1995.

Делез Ж. Различие и повторение. – СПб, 1998.

Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? – СПб, 1998.

Деррида Ж. Позиции. – Киев, 1996.

Камю А. Бунтующий человек. – М., 1990.

Лиотар Ж.-Ф. Ответ на вопрос: что такое постмодерн? // Ad Marginem'93. – М., 1994.

Маркузе Г. Одномерный человек. – М., 1994.

Маркузе Г. Эрос и цивилизация. – Киев. 1995.

Мах Э. Философское и естественнонаучное мышление // Хрестоматия по зарубежной философии конца XIX – начала XX столетия. – М., 1995.

Поппер К. Логика и рост научного знания. – М., 1983.

Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. – М., 1995.

Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. – М., 2004.

Сартр Ж.-П. Тошнота. – М., 1994.

Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. – М., 1989.

Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура. – М., 1991.

Фромм Э. Душа человека. – М., 1992.

Фромм Э. Психоанализ и этика. – М., 1993.

Фуко М. Воля к истине. – М., 1996.

Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. – М., 1993.

Хайдеггер М. Бытие и время. – М., 1997.

Юнг К. Г. Душа и миф. – М., 1997.

Юнг К. Г. Архетип и символ. – М., 1991.

Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1994.

Вопросы для повторения

1. Какие философские проблемы приобретают первостепенную значимость в современной философии?
2. Каковы особенности философствования философов-экзистенциалистов? Почему свои идеи философы часто облекают в художественную форму?
3. В чем особенность понимания человека в экзистенциальной философии?

4. Каково отношение к религии в философии экзистенциализма?
5. Каково место категории «заботы» в философии М. Хайдеггера?
6. Кто из русских философов близок к философии экзистенциализма?
7. Какова роль бессознательного в теории личности Фрейда?
8. Какие изменения внесли последователи Фрейда в его теорию?
9. Что означает понятие «воля к власти» в теории А. Адлера?
10. Раскройте смысл идеи коллективного бессознательного в концепции К.-Г. Юнга. Что входит в понятие архетипа?
11. Какие ценностно-мировоззренческие ориентации человека в современном мире выделяет Э. Фромм?
12. Что означает «Великий Отказ» Г. Маркузе? В связи с какими реальными проблемами современной культуры он возникает?
13. Как идея «освобожденного Эроса» Г. Маркузе повлияла на молодежное движение?
14. Какие этапы можно выделить в процессе эволюции позитивизма?
15. Как в позитивизме понимаются предмет и задачи философии?
16. Что означает «принцип экономии мышления»?
17. Как соотносятся теоретический и эмпирический уровни познания, по мнению позитивистов?
18. В чем постпозитивизм расходится с неопозитивизмом?
19. В чем суть постпозитивистской программы реабилитации метафизики»?
20. В чем суть феноменологической редукции Э. Гуссерля?
21. Как связаны естественная установка и жизненный мир личности?
22. Как идеи Гуссерля повлияли на русскую философию?
23. Назовите этапы эволюции герменевтики.
24. Что такое «герменевтический круг»?
25. Каков вклад В. Дильтея в оформление герменевтики как философского движения?
26. Как вы понимаете выражение «язык – дом бытия»?
27. Почему «дистанция», по Х.-Г. Гадамеру, есть условие понимания?
28. Как связаны объяснение и понимание в концепции П. Рикера?
29. Каковы три основных принципа структурализма, сформулированные Ф. де Соссюром?
30. Каков социально-философский смысл лозунга «структуры не выходят на улицы»?
31. Что постструктурализм понимает под «деконструкцией»?
32. Как соотносятся постмодернизм, постструктурализм, постпозитивизм, постфеминизм?
33. В чем смысл процесса «знакоборчества» в постмодернизме?
34. Что такое «власть-знание» в концепции М. Фуко?

СЛОВАРЬ ТЕРМИНОВ

Абстракция (от лат. *abstractio* — отвлечение) – одна из форм познания, основанная на мысленном выделении существенных свойств и связей предмета и отвлечении от других, частных его свойств и связей; результатом процесса абстрагирования является общее понятие.

Агностицизм (от греч. *ἄγνωστος* – недоступный познанию) – термин, используемый в отечественной философской традиции для характеристики философского учения о непознаваемости мира. Английский естествоиспытатель Т. Гексли (1825–1895) использовал этот термин для обозначения неверия ученого в существование тех «сущностей», которые не даны нам в опыте: Бога, объективной реальности, бессмертия души. «Субстанция материи, – писал он, – есть неизвестное метафизическое качество, относительно существования которого нет доказательства», «несуществование духовной субстанции равным образом недоказуемо».

Аксиология (от греч. *ἀξία* – ценность) – учение о ценностях, их происхождении, сущности, месте и значении их в культуре, обществе, жизни отдельного человека.

Аксиоматический метод (от греч. *ἀξίωμα* – принятое положение) – способ построения научной теории, при котором какие-то положения теории избираются в качестве исходных, не требующих доказательств, а все остальные ее положения выводятся из них чисто логическим путем, посредством доказательств. Положения, доказываемые на основе аксиом, называются теоремами.

Акциденция (от лат. *accidentia* – случайность) – случайное, несущественное, преходящее свойство вещи, в отличие от субстанциальных качеств, которые сущностно неотделимы от вещи.

Анализ (от греч. *ἀνάλυσις* – расчленение) – процедура по расчленению, разложению на составные части.

Антиномия (от греч. *ἀντι* – против, *νόμος* – закон) – сочетание обоюдно противоречащих высказываний о предмете, допускающих одинаково

убедительное логическое обоснование. В антиномии фиксируется логическое противоречие между двумя теоретическими суждениями в тезисно-антитезисной форме. Наиболее известные антиномии изложены И. Кантом в «Критике чистого разума».

Атрибут (от лат. *attribuo* – придаю, наделяю) – необходимое, сущностное свойство вещи, ее отличительный ее признак, в отличие от ее случайных качеств, акциденций.

Апория (от греч. *ἀπορία* – безвыходное положение) – это вымышленная, логически верная, ситуация, которая не может существовать в реальности. В апории фиксируется несоответствие эмпирических данных и теории, их описывающей. Автором наиболее известных античных апорий является древнегреческий философ Зенон Элейский.

Апостериорное (от лат. *a posteriori* – из последующего) – знание, получаемое из опыта. Термин использовался в средневековой философии, Лейбницем. И. Кант считал, что все опытное знание упорядочено с помощью всеобщих и необходимых форм чувственного созерцания и категорий рассудка.

Апофатизм (от греч. *αποφατικός* – отрицательный) – путь негативного, «отрицательного» познания Бога путем устранения всех его определений как несоизмеримых с Его природой. Этот путь восходит к неоплатоническим представлениям о неопределимости Бога.

Априорное (от лат. *a priori* – из предшествующего) – знание, предшествующее опыту и не зависимое от него, доопытное. Термин использовался еще средневековыми философами. Г. Лейбниц называл априорными «истины разума». Особенно важен этот термин для понимания философии И. Канта. Кант считал, что априорное знание нельзя отождествлять с врожденными идеями, поскольку оно не существует само по себе, а лишь «оформляет» чувственность.

Апперцепция (от лат. *ad* – к, *perceptio* – восприятие) – ясное и осознанное восприятие какого-либо впечатления, ощущения и т. п. Понятие введено Г. Лейбницем: в трактате «Монадология» этой способностью наделены монады-духи, в отличие от бессознательной перцепции, присущей примитивным монадам и монадам-душам. И. Кант наряду с этой «эмпирической»

апперцепцией вводит понятие «трансцендентальной» апперцепции – изначального неизменного «единства сознания» как условия всякого опыта и познания, позволяющего синтезировать многообразные восприятия.

Верификация (от лат. *verificatio* – подтверждение) – эмпирическое подтверждение теоретических положений науки путем сопоставления их с наблюдаемыми объектами, чувственными данными, экспериментом. Принцип верификации – одно из основных понятий логического позитивизма.

Генерализация (от лат. *generalis* – общий) – логический прием, предполагающий обобщение, переход от частного к общему, подчинение частных явлений общему принципу; метод познания, позволяющий на основании выделения множества элементов, имеющих однотипную характеристику (генеральной совокупности) и выбора единицы анализа изучать массивы (системы) этих элементов. Генеральная совокупность включает в себя элементы, соответствующие рабочему определению данного элемента. Признаки и свойства, придающие неповторимость и исключительность элементу совокупности, элиминируются. Происходит формализация объекта (генеральной совокупности) и единицы анализа системы. Например, в социологии разработан анализ социального благополучия (единица анализа) городской семьи (элемент генеральной совокупности – «городская семья»).

Герменевтика (от греч. *ερμηνευω* – объясняю) – искусство толкования текстов, интерпретации.

Гипотеза (от греч. *ὑπόθεσις* – предположение) – научное предположение, выдвигаемое для объяснения каких-либо явлений, требующее подтверждения.

Гипотетико-дедуктивный метод – метод, основанный на выведении (дедукции) заключений из гипотез и других посылок, истинностное значение которых неизвестно. Поскольку в дедуктивном рассуждении значение истинности переносится на заключение, а посылками служат гипотезы, то и заключение гипотетико-дедуктивного рассуждения имеет лишь вероятностный характер.

Гносеология (от греч. *γνῶσις* – познание, знание, *λόγος* – слово, речь) – философское учение о познании, исследующее основы, природу, возможности и границы познания.

Дедукция (от лат. *deductio* – выведение) – переход от посылок к заключению, опирающийся на логический закон, в силу чего заключение с логической необходимостью следует из принятых посылок.

Деконструкция (от лат. *de* – обратно и *constructio* – строю) – понятие и определенная методологическая установка современной философии, под которыми понимается разрушение стереотипа или включение в новый контекст. Смысл деконструкции в том, чтобы привычное представление о чем-либо разрушить, поскольку оно либо тривиально, либо навязано репрессивной инстанцией автора. Для разрушения необходима провокация, инициирующая мысль и освобождающая скрытые смыслы текста, не контролируемые автором. Понятие деконструкции восходит к *деструкции* Хайдеггера, однако особую разработку получило в работах Ж. Деррида.

Демаркация (лат. *demarcatio* – разграничение) – обозначение границ, размежевание.

Диалектика (греч. *διαλεκτική* – искусство спорить, вести рассуждение) – искусство ведения диалога ради достижения истины в противоположность эристике – искусству спора ради победы в нем любой ценой; учение о всеобщей взаимосвязи и изменчивости мира.

Деизм (от лат. *deus* – бог) – религиозно-философская доктрина, которая признает Бога в качестве мирового разума, сконструировавшего целесообразную «машину» природы и давшего ей законы и движение, но отвергает дальнейшее вмешательство Бога в самодвижение природы (т. е. божественный промысел, чудеса и т. п.) и не допускает иных путей к познанию Бога, кроме разума.

Детерминизм (от лат. *determinare* – определять) – философское учение о всеобщей закономерной взаимосвязи всего существующего.

Дефиниция (от лат. *definire* – определять) – определение понятия.

Доктрина (от лат. *docere* – учить) – связная концепция, совокупность принципов.

Дуализм (от лат. *dualis* – двойственный) – философское учение, исходящее из признания равноправно существующими и независимыми друг от друга двух начал: духа и материи.

Закон – необходимое, существенное, устойчивое, повторяющееся отношение между явлениями.

Идиография – научная дисциплина, изучающая оригинальные, единственные в своем роде факты.

Имманентный (от лат. *immanens* – пребывающий внутри) – понятие, обозначающее внутренне присущие предмету, явлению или процессу свойства.

Императив (от лат. *imperare* — повелевать) – повеление, требование, приказ. У И. Канта в «Критике практического разума» – общезначимое нравственное предписание, в отличие от максимы, субъективного принципа воления.

Индетерминизм (от лат. *in* – не, *determinare* – определять) – философское учение, отрицающее объективную связь событий и причинность как всеобщий принцип, которому подчинены как явления общемирового порядка, так и явления душевной жизни, и признающее господство случайности, свободы, произвола.

Индукция (от лат. *inductio* – наведение) – переход от фактов к некоторой гипотезе, от единичных утверждений к общему положению.

Интенция (от лат. *intentio* – стремление) – направленность сознания, мышления на какой-либо предмет; намерение, цель.

Интернализм (от лат. *internus* – внутренний) – методологическое направление в истории и философии науки, признающее движущей силой развития науки внутренние, интеллектуальные (философские, собственные научные) факторы; история науки рассматривается как история развития научных идей.

Интерсубъективность – общность опыта взаимодействующих субъектов, возникающая между познающими субъектами, условие взаимодействия и передачи знания от одного к другому.

Интроспекция (от лат. *introspecto* – смотрю внутрь) – самонаблюдение, самоанализ.

Иррационализм (от лат. *irrationalis* – бессознательное, неразумное) – философское учение, признающее в качестве основы бытия неразумное начало, а также ограничение познавательных возможностей человека в познании мира в целом.

Когеренция (от лат. *cohaerentia* – соединенность, сцепление) – сопряженность, взаимосвязанность, согласованность каких-либо процессов и явлений.

Логос (от греч. *λόγος* – речь, слово, понятие) – понятие античной философии и христианского богословия, где оно обозначает разумный принцип, управляющий миром, и Бога-Сына, второе лицо Троицы. В качестве философского понятия впервые было использовано Гераклитом для обозначения надындивидуального принципа, действующего в мире и обеспечивающего законосообразность, гармонию и порядок мироздания в целом.

Метафизика (от греч. *μετά τα φυσικά* – после физики) – учение об умопостигаемых, вечных и неизменных первоначалах бытия. Понятие возникло благодаря систематизатору трудов Аристотеля, Андронику Родосскому (I в. до н. э.). Он разместил работы Аристотеля по первой философии после его «Физики», назвав эту часть, посвященную определению причин бытия, «метафизикой». В марксизме под метафизикой понимается учение, противоположное диалектике как учению об изменении, развитии всего существующего.

Механицизм – миропонимание и метод познания, рассматривающие мир как механизм. Выдвигая на первый план механические формы движения, механицизм переносит понятия механики в область физики, химии и биологии и в духе механики трактует такие философские категории, как причинность, взаимосвязь и др.

Монада (от греч. *μονάς* – единица, простая сущность) – понятие доклассической и классической философии, используемое для обозначения фундаментальных элементов бытия. Термин введен в платоновской Академии на базе традиции пифагореизма в рамках бинарной оппозиции монады и диады (греч. *δυάς* – двоица), являющейся математическим эквивалентом типичной для античной философии оппозиции определенности формы и текучей множественности возможностей аморфного начала. Центральное понятие философии Г. Лейбница.

Монизм (от греч. *μόνος* – один, единственный) – философское учение, сводящее все явления мира к одному единственному началу, из которого проистекает все многообразие сущего. В этом значении термин впервые был использован Х. Вольфом, называвшим монистами тех, кто признает только одну субстанцию.

Натурфилософия (от лат. *natura* – природа) – философия природы, направленная на рациональное постижение целостности природы и ее первоначал, дающее определенное понимание и объяснение существования отдельных вещей, позволяющее представить все сущее в его единстве и в многообразии форм, выявив внутренние принципы взаимосвязи и детерминации вещей, раскрыть различные уровни природы как целого – от неорганической природы к жизни и жизни человека, в частности.

Онтология (от греч. *ὄν*, род. п. *ὄντος* – то, что существует, *λόγος* – учение) – учение о бытии. Этот термин впервые был употреблен Р. Гоклениусом (1547–1628), автором «Философского словаря» (1613 г.), в котором он дал определение онтологии как синонима метафизики. Получил широкое распространение в школе Х. Вольфа, который онтологией стал обозначать первую, основополагающую часть метафизики, занимающуюся определениями сущего как такового.

Панлогизм (от греч. *πᾶν* – все, *λόγος* – мысль, слово) – философское воззрение, полагающее основой всего разум (Логос) и рассматривающее все происходящее в мире как осуществление разума. Логические законы являются не только законами мышления, но и основными законами действительности, в которой все определяется логической необходимостью. Классической формой панлогизма является философская система Гегеля, согласно которому подлинная действительность есть воплощение и самосознание мирового разума, самомышление абсолютной идеи.

Пантеизм (от греч. *πᾶν* – все, *θεός* – бог) – философско-религиозное воззрение, согласно которому между миром и Богом нет границы – «Бог во всем», нет сущностного различия между Богом и миром, они едины.

Парадигма (от греч. *παράδειγμα* – пример, образец) – совокупность фундаментальных научных установок, представлений и терминов, принимаемая и разделяемая научным сообществом и объединяющая большин-

ство его членов. Ключевое понятие в концепции развития науки, разработанной Т. Куном.

Парадокс (от греч. *παράδοξος* – неожиданный, странный) – противоречие, полученное в результате логически формально правильного рассуждения, приводящее к взаимно противоречащим заключениям. В отличие от апории, парадоксальная ситуация (высказывание, утверждение, суждение или вывод) может существовать и в реальности, но не имеет строго логического объяснения. Парадоксальные ситуации возникают тогда, когда друг другу противоречат либо два эмпирических факта, либо эмпирический факт и некоторое теоретическое суждение.

Перцепция (от лат. *perceptio* – представление, восприятие) – восприятие, непосредственное отражение объективной действительности органами чувств. У Лейбница – бессознательное восприятие впечатлений в отличие от апперцепции – осознанного восприятия.

Плюрализм (от лат. *pluralis* – множественный) – философское учение, согласно которому существует несколько или множество независимых и несводимых друг к другу начал или видов бытия, оснований и форм знания и др. Термин был введен Х. Вольфом в 1712 г. С известной долей упрощения можно назвать плюралистическими концепции «семян» вещей» Анаксагора, четырех стихий Эмпедокла, монадологию Г. Лейбница.

Постмодернизм (от фр. *postmodernisme* – после модернизма) – термин, обозначающий структурно сходные явления в мировой общественной жизни и культуре второй половины XX в. Он употребляется как для характеристики постнеклассического типа философствования, так и для комплекса стилей в художественном искусстве.

Рационализм (от лат. *ratio* – разум) – установка в теории познания, согласно которой ведущей познавательной способностью и источником достоверного знания является разум, а не чувственное восприятие.

Редукционизм (от лат. *reductio* – возвращение назад) – методологическая установка, абсолютизирующая принцип редукции (сведения) сложного к более простому, не принимающая в расчет специфику более высоких уровней организации. Сложные явления могут быть полностью объяснены на основе законов, свойственных более простым (биологические явления –

с помощью физических и химических законов, социологические – с помощью биологических и т. п.).

Релятивизм (от лат. *relativus* – относительный) – учение об относительности, условности и субъективности человеческого познания, отрицание существования абсолютной истины.

Рефлексия (от лат. *reflexio* – обращение назад) – размышление, самонаблюдение, самопознание.

Семантика (от греч. *σημαντικός* – обозначающий) – раздел семиотики, изучающий знаки и знаковые системы с точки зрения их смысла. Вся проблематика семантики выражается вопросами: что означает то или иное понятие (термин) или высказывание, суждение (запись, текст, формула), как их следует понимать?

Семиотика (греч. *σημειωτική*, от др.-греч. *σημεῖον* – знак, признак) – наука о знаках и знаковых системах. Включает семантику, занимающуюся исследованием соотношения знака и обозначаемого; синтаксис как исследование закономерностей сочетания знаков в сообщении; прагматику, посвященную исследованию употреблению знаков в общении.

Скептицизм (от греч. *σκεπτικός* – рассматривающий, исследующий) – сомнение, доведенное до правила, до учения; искание истин путем сомнения, недоверия, даже к очевидным истинам. Гносеологическая позиция философская школы скептиков в античности была направлена против метафизического догматизма и нигилизма.

Солипсизм (от лат. *solus* – единственный, *ipse* – сам) – крайняя форма субъективного идеализма, признающая несомненной реальностью только сознание субъекта и объявляющая все остальное существующим лишь в его сознании.

Субстанция (от лат. *substantia* – сущность) – то, что лежит в основе всего сущего, для своего существования ни в чем не нуждаясь, является *causa sui*.

Суфражизм (англ. *suffragism suffrage* – право голоса) – женское движение за предоставление женщинам одинаковых с мужчинами избирательных прав. Возник в Великобритании во второй половине XIX века.

Трансцендентальный – не приобретенный из опыта, но организующий опыт с помощью априорных форм; касающийся форм познания, а не его предмета и содержания. Понятие возникло в Средние века и широко использовалось И. Кантом. Его философию называют трансцендентальной.

Трансцендентный – выходящий за границы возможного опыта, предмет не знания, но веры.

Универсалия (от лат. *universalis* – общий) – общее понятие. Проблема универсалий в истории философии касалась вопросов о том, что такое реальное бытие, каким образом существует идеальное, как возможно рациональное понятийное познание, как соотносятся мышление и действительность, общее и единичное.

Факт (от лат. *factum* – свершившееся) в философии науки – это особое предложение, фиксирующее эмпирическое знание, утверждение или условие, которое может быть верифицировано. Факт противопоставляется теории или гипотезе.

Фаллибилизм (от лат. *fallibilis* – подверженный ошибкам) – характеристика научного знания, принятая в постпозитивизме. Означает, что наше знание не является окончательным, носит частичный и предположительный характер. Понятие разработано Ч. Пирсом, развито К. Поппером и У. Куайном.

Фальсификация (от лат. *falsus* – ложный) в науке – эмпирическое опровержение, процедура установления ложности гипотезы или теории путем эмпирической проверки.

Феномен (от греч. *φαινόμενον* – являющееся) – философское понятие, означающее явление, данное нам в опыте, доступное чувственному созерцанию.

Эвристика (от греч. *ευρίσκω* – нахожу) – совокупность приемов и методов, облегчающих и упрощающих решение познавательных, конструктивных, практических задач или направленных на открытие, познание нового, ранее неизвестного.

Экзегетика (от греч. *ἐξήγησις* – истолкование, изложение) – раздел богословия, занимающийся толкованием Священного Писания.

Экспликация (от лат. *explicatio* – разъяснение) – разъяснение, уточнение позиции, понятия, значения слова. В концепции логической семантики Р. Карнапа – замещение представления обыденного сознания точным научным понятием.

Экстраполяция (от лат. *extra* – сверх, *polire* – делать гладким) – логико-методологическая процедура распространения выводов, сделанных относительно какой-либо части объектов или явлений на всю совокупность данных объектов или явлений.

Элиминация (от лат. *elimino* – изгоняю) – исключение, удаление.

Эмпатия (от греч. *ἐν* – в, *πάθος* – страсть, страдание) – ощущение понимания и сопереживания психологического состояния другого человека, постижение чужого эмоционального состояния.

Эмпиризм (от греч. *έμπειρία* – опыт) – установка в теории познания, согласно которой достоверные знания о мире познающий субъект получает посредством чувственного опыта.

Эпистемология (от греч. *έπίστήμη* – знание, *λόγος* – учение) – философско-методологическая дисциплина, которая исследует знание как таковое, его строение, структуру, функционирование и развитие.

ФИЛОСОФИЯ

Учебное пособие

Компьютерная верстка
Ю. В. Романовой

Подписано в печать 14.02.2018. Формат 60x84/16.
Объем 32 усл. печ. л. Тираж 100 экз. Заказ 18073.

Отпечатано в типографии факультета журналистики МГУ.
125009, Москва, ул. Моховая, 9.