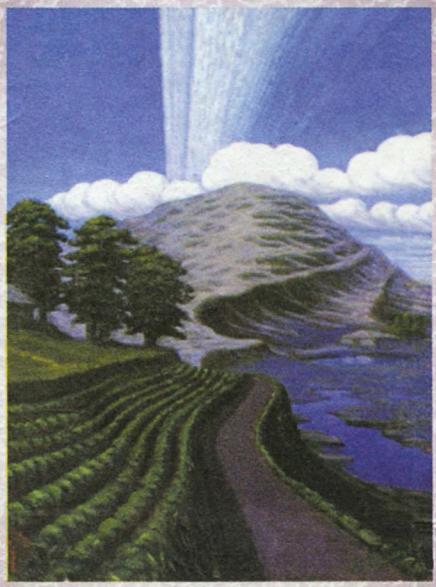
ВУЗ

студентам высших учебных заведений

М.И. Вишневский

ФИЛОСОФИЯ



М.И. Вишневский

ФИЛОСОФИЯ

Допущено
Министерством образования Республики Беларусь
в качестве учебного пособия для студентов
высших учебных заведений
по педагогическим специальностям



Минск
«Вышэйшая школа»
2008

УДК 1(075.8)
ББК 87я73
В55

Р е ц е н з е н т ы: кафедра философии Белорусского государственного педагогического университета им. Максима Танка; доктор педагогических наук профессор *А.М. Радьков*

Все права на данное издание защищены. Воспроизведение всей книги или любой ее части не может быть осуществлено без разрешения издательства.

Вишневский, М. И.

В55 Философия : учеб. пособие / М. И. Вишневский. – Минск : Выш. шк., 2008. – 479 с.
ISBN 978-985-06-1488-9.

Написано в соответствии с требованиями типовой учебной программы курса «Философия». Дается обзор истории философской мысли. Излагаются основные проблемы философии. Значительное внимание уделяется рассмотрению актуальных вопросов современной философии. Показана образовательная направленность философских учений и идей.

Предназначено для студентов высших учебных заведений, прежде всего, для студентов педагогических специальностей.

УДК 1(075.8)
ББК 87я73

ISBN 978-985-06-1488-9

© Вишневский М.И., 2008
© Издательство «Вышэйшая школа», 2008

ПРЕДИСЛОВИЕ

Время нашей жизни наполнено значимыми переменами; сегодня оно как бы ускорило свой бег, и непросто бывает осмыслить происходящее, выработать взвешенную и ответственную позицию, безошибочно сделать собственный жизненный выбор. Опасно уклоняться от этого выбора или бездумно передоверять его другим. Нуждаясь в духовной опоре и убедительном наставлении, мы обращаемся к той форме обобщенного и выраженного в понятиях опыта человечества, которая именуется любовью к мудрости, или философией.

Существует множество философских учений, различающихся как исходными посылками, так и применяемым в них категориальным аппаратом. Ни одно из этих учений не сулит нам окончательных истин, усвоение которых избавило бы нас от необходимости вести самостоятельный мировоззренческий поиск. Философская концепция – это выражение и обоснование определенной мировоззренческой позиции. Новая философская мысль всегда самобытна, в том числе и по форме изложения. В ней слиты воедино научные положения и нравственные императивы, эстетические установки и политические воззрения, обобщенные теоретические идеи и непосредственный жизненный опыт ее творцов. Каждому, кто решил приобщиться к философскому знанию, предстоит проделать немалую и непростую, хотя и очень интересную работу освоения оригинальных мировоззренческих концепций.

К философскому размышлению невозможно принудить; человек должен прийти к нему самостоятельно, опираясь на собственный жизненный опыт, а также имеющиеся образцы теоретической мировоззренческой мысли. История философии насчитывает более 25 веков и обстоятельное ее изучение требует проработки многих сотен сочинений, нередко написанных трудным языком и обращающих нас к заботам и тревогам иных, нежели современная, исторических эпох и культур. Соблазнительным кажется уменьшить этот путь, ограничившись, например, изучением новейших философских трудов или даже обзорных и справочно-энциклопедических изданий. Такой подход, скорее всего, окажется непродуктивным. В философии, как и в других областях духовного творчества, самое новое по времени не обязательно является самым глубоким по содержанию. Идейные истоки действительно современной философии заключены в философской классике, которую учитывают, с которой спорят и от которой отталкиваются при рассмотрении новых проблем общественного и личностного бытия.

Данное учебное пособие подготовлено в соответствии с требованиями типовой учебной программы курса «Философия» для высших учебных заведений, которая предусматривает изучение концептуальных основ важнейших направлений в истории философской мысли, основных категорий философского знания, исследование специфики различных философских систем в их взаимосвязи с социальными и культурными параметрами общества, роли философского знания в решении глобальных проблем человечества и выборе путей социальных трансформаций, а также приобретение навыков анализа и интерпретации философских текстов, философского обоснования своей жизненной позиции, культуры философской аргументации и полемики, философско-мировоззренческой толерантности и т.д.

Философские знания неправильно было бы рассматривать в качестве некоего универсального инструмента или своеобразной отмычки, позволяющей открывать любые двери. Философия скорее представляет собой размышление относительно оснований мировоззрения и действительного содержания решаемых нами жизненных задач; она предупреждает нас также об опасности нередко возникающих здесь грубых упрощений. Вся философия имеет образовательную направленность, ибо побуждает нас учиться взвешивать суждения и оценки, опираться на доводы разума, а не на слепое и некритическое следование авторитетам. Философские знания в известном смысле самоценны, как и всякие фундаментальные знания, область применения которых потенциально весьма широка, но не поддается строгому определению. Усвоение таких знаний является неотъемлемой стороной высшего образования, соединяющего зрелую профильную подготовку с широким мировоззренческим кругозором, без которого, как известно, специалист своей односторонностью «подобен флюсу».

Невозможно научить человека быть философом, если у него нет к этому душевного расположения и соответствующих задатков. Вполне возможно, однако, приобщить людей, получающих систематическое образование, к миру философских идей и устремлений, в которых выражаются глубинные проблемы человеческого бытия. В этом и состоит непосредственная, ближайшая задача учебного курса философии. С ней связана и более основательная задача: помочь человеку сознательно определиться в жизни, продуктивно включиться в процесс социального и культурного творчества, наметить перспективы и пути личностного развития, согласующиеся с целью построения сильной и процветающей Беларуси, успешно интегрированной в мировое сообщество и занимающей в нем достойное место.

Автор

Раздел I



ФИЛОСОФИЯ В ИСТОРИЧЕСКОЙ ДИНАМИКЕ КУЛЬТУРЫ

Глава 1. РОЛЬ ФИЛОСОФИИ В ЖИЗНИ ОБЩЕСТВА

1.1. Философия как мировоззрение

Во все времена – и в периоды общественной стабильности, и в эпохи преобразования основ жизни – люди стремились понять и осмыслить окружающий мир, самих себя, свое место в мире. В этом и состоит задача человеческого ***мировоззрения***, философия же является одной из основных его форм.

Слово «философия» знакомо практически каждому, однако выработать единое и приемлемое для всех определение понятия философии, устанавливающее ее предмет, функции, методы и т.д., весьма непросто и, как полагают некоторые исследователи, едва ли возможно в принципе. Дело в том, что сформулировать понятие означает ограничить, четко очертить его значение, а для этого нужно знать сущность соответствующего явления. Однако история философии показывает, что в разное время и разными авторами сущность философии понималась весьма неодинаково. Современные авторы тоже занимают несовпадающие позиции по данному вопросу.

Немецкий философ *Вильгельм Виндельбанд* (1848–1915), известный специалист в области истории философии, отмечает необычную, даже странную судьбу термина «философия». Мнения философов прошлого и наших дней о предмете их занятий, констатирует он, столь непохожи одно на другое, «что попытка выразить это пестрое многообразие в одной простой формуле и подвести всю эту неопределенную массу явлений под единое понятие окажется делом со-

вершенно безнадежным»[1]. Формальные определения, претендующие на то, чтобы, исходя из некоторого универсального принципа, возвыситься над изменчивыми воззрениями современности или односторонними убеждениями и пристрастиями той или иной личности, философской школы, не в состоянии охватить все, что когда-либо называлось философией. Эти формальные определения оказываются в чем-то слишком широкими, а в чем-то слишком узкими, так что всегда найдутся учения, которые все знатоки уверенно называют философскими, но которые вместе с тем не соответствуют какому-нибудь из заранее установленных универсальных требований.

Обычно мы определяем понятие через подведение его под ближайший род и установление видовых признаков, отличий. Применительно к философии кажется очевидным использовать в качестве родового понятия понятие науки, поскольку философия, во-первых, предназначена для изучения и, во-вторых, не сводится к обыденному знанию, а притязает на глубину, основательность и последовательность, достигаемые путем научной разработки. В далеком прошлом, как принято считать, существовала даже единая наука, еще не расчлененная на отдельные, обособленные отрасли и понимавшаяся как философия, что в переводе с греческого языка означает буквально «любовь к мудрости».

Правда, с тех пор наука претерпела весьма значительные изменения и, начиная с Нового времени, особый вес в ней приобрели различные отрасли познания природы, основанные на использовании экспериментальных методов получения новых фактов, а также математических методов их обработки и теоретической систематизации. В философии же эти экспериментальные и математические методы никакой самостоятельной роли не играют. Конкретные знания о явлениях и процессах окружающего мира, а также об их закономерных взаимосвязях, если таковые установлены, философия получает из соответствующих наук, а также из других сфер деятельности людей (хозяйственно-экономической, технической, социально-политической, художественной и т.д.). Более того, у нас нет оснований утверждать, что

---

[1] *Виндельбанд, В.* Избранное: Дух и история / В. Виндельбанд. М., 1995. С. 22.

все люди, которых мы по праву считаем видными философами, действительно стремились придать своим учениям строго научную форму, отвечающую, скажем, естественнонаучным образцам Нового времени. Так, среди них мы находим немало религиозных мыслителей, тогда как новая наука утверждала себя в борьбе с религией и отвергала притязания последней на абсолютное знание, а равно и предлагаемые ею способы истолкования бытия.

Поэтому мы и сталкиваемся с признанием того, что «последние корни философского убеждения не могут быть обнаружены в научных доказательствах. Областью, куда должна бросить свой якорь философия, поднимаясь над волнами научного движения, считают то совесть с ее постулатами, то разум как проникновение в непостижимые глубины жизни, то искусство как органон философии, то гениальное восприятие, «исконная интуиция», то божественное откровение...»[1]. Вместе с тем в истории философии известны многочисленные попытки, направленные на придание философской деятельности и ее результатам подлинной научности, как бы она ни истолковывалась, а в спорах между философами одним из наиболее излюбленных доводов является указание на недостаточную научную строгость построений оппонента.

У нас нет оснований утверждать, что философию нужно отделить, обособить от науки или же противопоставить ей. Дело скорее в том, что понятие науки – тоже очень широкое. Оно охватывает не только естествознание и математику, но и многочисленные технические, военные, политические, экономические, исторические, филологические, психологические и иные области исследования, каждая из которых в чем-то специфична, непохожа на другие. Кроме того, есть еще так называемая паранаука (напомним, что «пара» – это составная часть сложных слов, означающая отклонение от соответствующей нормы). Наконец, следует учесть, что критерии научности подвижны, исторически изменчивы и неодинаково толкуются в разных науках и в разных обстоятельствах. Например, сравнительно недавно в СССР существовала такая наука, как «мичуринская агробиология», противопоставлявшаяся гонимой тогда генетике, а затем исчезнувшая и оставившая после себя лишь чувство горечи

[1] *Виндельбанд, В.* Избранное: Дух и история. С. 24.

и досады. Несколькими столетиями ранее признавались вполне научными концепции флогистона и электрических жидкостей, которые потом были отвергнуты новой наукой. В свое время неоспоримо научной была аристотелевская физика, на смену которой пришла, однако, разительно несхожая с ней ньютоновская механика. Наконец, в сфере религии вполне научными признаются профессиональные занятия теологией, за успехи в которых присуждаются соответствующие ученые степени.

Поэтому определить сегодня философию как науку означает, с одной стороны, чересчур жестко ее ограничить, изъяв из нее все, что в наше время не относят к науке, а с другой стороны – оставить открытыми многие важные вопросы, связанные со спецификой философского знания и отношения к жизни. Утверждение о том, что философия является наукой, можно все же признать в значительной мере правильным, однако отнюдь не исчерпывающим суть дела, тем более что понятие науки, как уже отмечалось здесь, довольно расплывчато и нуждается в уточнении применительно ко всякой конкретной историко-культурной ситуации. В Новое время авторитет науки вырос настолько, что отнесение к науке некоего феномена духовной жизни используется просто для того, чтобы подчеркнуть его значимость и зрелость. В этом смысле философию можно с полным правом считать наукой. Вместе с тем нужно учитывать, что в жизни человека и общества есть немало такого, что не является наукой и, тем не менее, характеризуется неоспоримой ценностью. Например, искусство не есть наука, но от этого оно ничего не теряет в своей жизненной значимости. Равным образом нравственность, житейская мудрость, гармоничность личностного развития, зрелая гражданственность не тождественны науке и не исчерпываются ею. Каждый такой широкий феномен должен быть понят, осмыслен и сам по себе, и в связи с другими жизненными явлениями. Равным образом и философия должна быть истолкована прежде всего в своей собственной специфической определенности, с точки зрения выполнения ею своих особых функций в культуре, но также и при учете их переплетения с функциями науки, искусства, религии, нравственности и других форм духовного опыта людей.

История философии насчитывает около трех тысячелетий. Она по-разному складывалась в русле греко-европейской, индийской и китайской культурных традиций. Поэтому начинать учебное изложение курса философии с претен-

дующего на универсальность и строгость, внутреннюю безупречность определения предмета философии – дело крайне трудное и в чем-то даже неблагодарное. Трудность состоит не только в том, что формальные определения подобного предмета всегда уязвимы для критики и сомнительны как в отношении теоретической обоснованности, так и в аспекте практической полезности. Определяя изучаемое явление, т.е. полагая ему предел, ограничивая его, мы рискуем обнаружить в дальнейшем, что это ограничение условно или даже в чем-то несостоятельно. Слишком жесткие, категоричные определения нехороши тем, что их невозможно строго придерживаться в процессе творческого развития соответствующих идей, и на деле очень часто приходится отступать от них или просто не обращать на них внимания. Особенно сомнительна полезность таких определений, если они используются в отношении основополагающих понятий, от которых отправляется учебное изложение той или иной дисциплины. Начальные положения должны вводить учащихся в курс дела и помогать усвоению материала, а не препятствовать этому избыточной усложненностью, оторванностью от их непосредственного жизненного опыта. Весь смысл, заключенный в начальных понятиях, раскрывается не сразу, а постепенно, по мере развертывания содержания курса. Поэтому представляется оправданным начать изучение философии с обсуждения той жизненно значимой проблемы, которая решается с помощью философии и которая так или иначе знакома и понятна каждому человеку. Это – проблема мировоззрения. Отправляясь от нее, мы и будем выстраивать исходное понимание предмета и задач философии.

Истоки и жизненный смысл мировоззрения

Наши переживания и мысли тесно связаны с деятельностью, которую они направляют. Человека отличает от животных способность рефлексии – «приобретенная сознанием способность сосредоточиться на самом себе и овладеть самим собой как *предметом*, обладающим своей специфической устойчивостью и своим специфическим значением: не просто знать, а знать, что знаешь»[1]. Животные тоже пе-

[1] *Тейяр де Шарден, П.* Феномен человека / Тейяр де Шарден. М., 1987. С. 136.

реживают происходящее вокруг них в той мере, в которой это непосредственно затрагивает их существование, сказывается на их состояниях. Переживания не отделяют животных от конкретной ситуации и от среды обитания, а, наоборот, выражают всякий раз вполне определенную связь с ними. Человек, будучи в здравом уме, способен мысленно выделять себя из окружающего мира, отвлекаться от наличных обстоятельств и думать о чем-то другом, осмысливать и обобщать свой опыт. Он может осознавать самого себя как субъекта жизненного процесса, как личность, более или менее ясно отдавать себе отчет в своих мыслях, переживаниях, потребностях и поступках. Мы не просто видим, слышим, осязаем происходящее вне нас и в нас самих, но и осознаем, что это именно *мы* видим, слышим и осязаем нечто, характеризующее нашу жизненную ситуацию; в случае надобности, мы подвергаем ее анализу и оценке. В нашем сознании складывается определенная картина мира, в котором мы живем и особой, специфичной частью которого мы себя ощущаем и мыслим.

Итак, благодаря рефлексии, самосознанию мы не просто воспринимаем те или иные предметы, процессы, но и включаем в это восприятие мысль о самих себе как субъектах, способных чувствовать, думать, осознанно и ответственно выстраивать свою деятельность, свои отношения с другими людьми. Мысленно выделив себя из окружающего мира, мы должны мысленно же восстановить связь с ним и выразить эту связь не только в переживаниях и образах, но и в понятиях, а также осмысленно реализовать данную связь в своих практических действиях. Мировоззрение выступает ***концентрированным и обобщенным выражением переживания и осознания человеком самого себя, окружающего мира и своего места в нем, своих жизненных связей с ним.***

Не осознавая своей индивидуальности, выделенности из мира вещей, конечности и проблематичности своего существования, животное избавлено от сомнений и раздумий, нередко мучительных, связанных с поиском смысла всего происходящего в их жизни, с обоснованием и оправданием своих поступков, – сомнений, которые сопровождают человека в течение всего его сознательного бытия. Для психики животного не существует выявляемых мыслью трагических противоречий, непостижимых тайн, неразрешимых бытийных проблем, мучительных пограничных ситуаций, кото-

рые настоятельно требуют от человека осуществления жизненно значимого выбора. Осознание бытия – это не только величайшее достояние человека, но и тяжелая, для многих даже неподъемная ноша, связанная с высокой и драматически сложной ответственностью за все, что мы делаем и что происходит вокруг нас.

Отдельный человек, основываясь на собственном, индивидуальном опыте и на доступном ему опыте других людей, интуитивно ощущает и так или иначе осознает необозримость и неисчерпаемость мироздания, чрезвычайно сложное переплетение связей и взаимозависимостей в окружающем его мире. Пытаясь во всем действовать сознательно, продуманно, планомерно, он должен был бы всякий раз, когда нужно сделать определенный выбор, стараться взвесить все обстоятельства, учесть все опосредования, все необозримые звенья ветвящейся цепи причин и следствий, все смысловые оттенки наличной ситуации и все заключенные в ней возможности, тенденции. Подобные раздумья, в силу многочисленности и разнородности возникающих жизненных вопросов и неполноты имеющейся информации, способны парализовать человеческую волю, обречь нас на бесконечные и тягостные колебания, вызвать ощущение крайней непроясненности происходящего и неуверенности в себе.

Нуждаясь в спасении от этой неуверенности и от тревожных сомнений в достоверности наших знаний, обоснованности наших оценок, предпочтений и действий, человек просто вынужден искать духовную опору в прочных, бесспорных, общепризнанных убеждениях относительно фундаментального устройства мироздания и своего места в мире. Такие убеждения соединяют вызывающие полное доверие основополагающие знания о мире, принятые и поддерживаемые авторитетными для нас людьми верования и столь же прочные, неоспоримые ценности, смысложизненные ориентации, устанавливающие четкое различение должного и недолжного в нашей жизни. Совокупность этих важнейших убеждений, подтвержденных и откорректированных собственным жизненным опытом, как раз и составляет человеческое мировоззрение. Повторим еще раз: наши мировоззренческие убеждения суть единство знаний, верований и оценок, жизненно-практических установок; они в своей совокупности обеспечивают достаточно уверенную и эффективную ориентацию наших действий.

Прочно усвоенные мировоззренческие убеждения уже не требуют доказательства или оправдания; они имеют достоинство очевидности и бесспорности. Именно о таких вещах говорят твердо и определенно: «все знают, что...», «каждый человек должен...». Подобные неоспоримые убеждения предназначены для того, чтобы служить обоснованиями и ориентирами как наших мыслей, так и наших конкретных поступков, действий, устанавливая границы допустимого и проясняя должное. Определившись, мировоззрение людей становится *действенным универсальным инструментом осмысления ими окружающего мира, постижения собственной сущности, своего положения в мире и призвания в жизни, выработки линии поведения в меняющихся обстоятельствах.* В этом и состоит жизненно-практическая значимость человеческого мировоззрения.

Первичным и непосредственным субъектом, носителем мировоззрения является отдельная человеческая личность. Человека мы называем личностью в том случае, когда он способен отдавать отчет о переживаемом или совершаемом им либо происходящем вокруг него, т.е. когда он осознает свое бытие и, благодаря этому, может нести ответственность за свои действия, соотнося их с общепринятыми правилами, нормами жизни. Личностью не рождаются, а становятся. Маленький ребенок еще не является личностью в полном смысле этого слова; он находится лишь на пути к личностной зрелости, оформленности. *Образованием* мы будем называть процесс становления личности, связанный как с воздействием других людей, окружающей социальной и природной среды, так и с самоформированием человека, его усилиями по изменению, развитию самого себя.

Мировоззрение – ***это глубинная, сущностная характеристика человека как личности.*** Для того чтобы быть личностью, т.е. сознательным субъектом своего жизненного процесса, человек должен иметь духовный стержень, на который нанизываются или с которым соотносятся все проявления его жизнедеятельности. Мировоззренческие убеждения объединяют и упорядочивают наши мысли и чувства, составляют основу наших знаний, наполняются нашей верой, надеждой и любовью. При этом нужно учитывать, что в мировоззрении личности укоренены не только лучшие, но и худшие ее черты. *Человек по сути таков, каково его мировоззрение.*

Сливаясь с человеческим «Я» и составляя его сущность, направляя мысли, чувства и действия человека, мировоззре-

ние не выступает, однако, как некая обособленная часть или отдельная сторона личности. На чувственно-эмоциональном уровне личности оно характеризует преобладающее мироощущение, которое у разных людей или в различные периоды жизни одного и того же человека может быть радостным или печальным, оптимистическим или пессимистическим, пронизанным безмятежностью или тревогой и т.д. На уровне мышления человека его мировоззрение сказывается в том, из каких отправных посылок он привычно исходит в своих рассуждениях и каковы качественные особенности его мыслительной деятельности. Одни люди отдают предпочтение отчетливым формально-логическим понятийным конструкциям и рассуждениям, построенным на основе строго определенных понятий. Другие – воспринимают мир преимущественно в художественно-образной форме; мышление их тяготеет к многозначным понятиям и мыслеобразам, характеризуется гибкостью, допускающей разнообразные контекстуальные истолкования и повороты. Далее, мировоззрение личности может быть открытым разумным доводам оппонентов, способным к их творческому усвоению и обогащению либо, наоборот, догматическим, основанным на непререкаемой убежденности в полной правоте своей позиции и на непримиримости ко всякому инакомыслию.

Внутренний мир личности характеризуется, как правило, определенной целостностью и, вместе с тем, динамичностью, многообразием взаимосвязей, взаимопереходов. Проведение в нем жестких разграничительных линий, однозначное вычленение в его составе строго заданных частей или «кирпичиков», из которых якобы выстраивается данная целостность, малоубедительно и в большинстве случаев непродуктивно. Конечно, в структуре человеческого мировоззрения можно с известной долей условности разграничить мироощущение, относящееся преимущественно к чувственно-эмоциональным сторонам духовной жизни личности, и миропонимание, характеризующее главным образом строй ее мышления о мире, о себе и о своем месте в мире, а также описать основные формы того и другого. Тем не менее следует учитывать взаимообусловленность данных сторон или уровней, их взаимопроникновение и влияние друг на друга. Нет человеческих чувств, которые были бы лишены всякой мысли или полностью чужды ей; но нет и чистых мыслей, никак не связанных с нашим переживанием происходящего, не затрагивающих наши чувства, нашу во-

лю. Реальное мировоззрение отдельного человека или какой-то общности людей, взятое в целом, как бы ускользает от четкой фиксации и последовательного самонаблюдения. Направляя мысли, чувства, практические действия, наше мировоззрение весьма часто не имеет ясной осознанности. Оно как бы растворяется в своих приложениях и конкретных проявлениях, не поддается пристальному созерцанию и схватыванию в строгих понятиях.

Подобным же образом, пользуясь языком, люди в повседневной жизни не утруждают себя размышлениями над его сущностью, строением, правилами функционирования. Язык, позволяющий нам понимать все происходящее и даже как бы содержащий в себе структуру миропонимания, выраженную, например, в различении существительных (предметов), прилагательных (свойств), глаголов (действий или изменений), – наш язык, кажется, сопротивляется отчетливому понятийному постижению. Мы пользуемся языком, не задумываясь обычно над тем, как это происходит. И это неслучайно. Сконцентрировав внимание на внутренних механизмах функционирования языка, мы отвлекаемся от непосредственной деятельности мышления, направленной в большинстве случаев не на сам язык, а на какие-то другие, интересные или жизненно важные для нас предметы. Задумываясь о языке, мы теряем мысль об этих предметах. Первейшая же жизненная функция языка состоит в том, чтобы обслуживать внеязыковые потребности и цели, обеспечивать повседневную деятельность мышления, сознания в целом, быть его эффективным средством, оставаясь при этом в тени.

Человеческое мировоззрение, как уже отмечалось, призвано направлять наши мысли, чувства и действия. Оно содержит в себе такие знания, верования, ценности, которые мы считаем вполне убедительными и которые играют основополагающую роль в нашей жизни, служат неоспоримыми отправными посылками в нашей духовной и практической деятельности. Эта их бесспорность и убедительность оберегаются от разрушения тем, что феномены мировоззрения довольно редко становятся в повседневной жизни предметом тщательного обдумывания и всестороннего взвешивания, критического исследования.

Но всякая вера или убежденность представляется незыблемой лишь до тех пор, пока она не подвергается целенаправленным испытаниям на прочность, обоснованность. Как только подобная проверка началась, уже сам факт того,

что мы учинили разбирательство в отношении ранее неоспоримых убеждений, резко меняет их статус. Став «подследственными», они уже не могут быть «верховными владыками» в сфере нашего духа. Усомнившись в правильности и обоснованности своих прежних убеждений, мы можем на некоторое время потерять базовую жизненную ориентацию, лишиться критериев различения истины и заблуждения, должного и недолжного, высокого и низменного, честного и бесчестного. Неотрефлексированность обыденного мировоззрения людей в известной мере защищает его от саморазрушения и позволяет человеку уверенно действовать, основываясь на принятых в его социальном окружении и освоенных им в процессе образования базовых знаниях, ценностях, стереотипах поведения и не подвергая их критическому рассмотрению.

Это отнюдь не означает, что мировоззренческая рефлексия, т.е. размышление, направленное на наше собственное мировоззрение, в принципе невозможна или же неправомерна. Спору нет, она трудна и, в указанном смысле, потенциально опасна, если осуществляется неумело или безответственно. Подобным образом потенциально опасна неквалифицированная самодеятельность в сфере здравоохранения, хотя возможна и должна существовать проверенная опытом, научная медицина. Последовательная критика мировоззрения затрудняется еще и тем, что отдельный человек, как правило, не выдумывает свое мировоззрение заново, а вырабатывает его в процессе приобщения к коллективному опыту, зафиксированному в культуре, а также накопления и осмысления собственных жизненных впечатлений. Сначала родители наставляют ребенка относительно общих правил поведения, бесспорных истин и коллективных верований, затем круг общения расширяется, но мировоззренческие наставления, внушения продолжаются, хотя и в новых формах. На стороне мировоззренческой традиции – авторитет давности и как бы удостоверенной жизненным опытом многих поколений людей полезности и плодотворности. Нелегкими и едва ли не безрассудными кажутся попытки или стремления безоговорочно вынести на суд индивидуального разума эту традицию, сплачивающую людей, помогающую им преодолевать тяготы жизни, позволяющую с надеждой смотреть в будущее. Тем не менее находятся люди, способные противопоставить силе коллективных мировоззренческих верований силу личной, самобытной убеж-

денности в правоте некоторых новых мировоззренческих идей. Именно такие личности являются творцами и, так сказать, двигателями мировоззренческих переворотов, подспудно вызревавших в культуре.

Вплоть до возникновения философии и систематической науки подобные мировоззренческие прорывы осуществлялись преимущественно в религиозной форме. На определенном этапе исторического развития человечества стала возможной иная, нерелигиозная, хотя и не обязательно враждебная религия, форма мировоззренческого творчества, связанная с осуществлением философского исследования. Постепенно, в течение ряда веков складывается новая, философская мировоззренческая традиция. Ее рассмотрение составляет одну из основных задач данного учебного курса. Но поскольку философия возникла позже, чем миф и религия и во взаимодействии с ними, нам нужно хотя бы бегло рассмотреть основные черты мифологического и религиозного мировоззрения.

Мифологическое и религиозное мировоззрение

Слово «миф» (от греч. mythos – сказание, предание) многозначно. В древнегреческих мифах повествуется о деяниях героев и богов, творении мира и его познании человеком, происхождении людей и животных, важнейших событиях человеческой жизни, некоторых знаменательных исторических событиях. В наши дни широко распространено понимание мифа как вымысла, недостоверного сообщения, искажающего суть дела. Такая точка зрения на миф является результатом предпринимавшейся, начиная с эпохи Просвещения, критики мифа как суеверия, заблуждения или обмана, преодолеваемого по мере развития удостоверенного опытом научного знания. Мифологическое мировоззрение доминировало на ранних ступенях истории человечества и, более того, оно не чуждо и современной культуре.

Прежде всего следует отметить, что для людей, мыслящих ***мифологически***, миф вовсе не является ни к чему не обязывающей выдумкой, продуктом субъективного произвола; наоборот, для них он выражает подлинные и притом глубинные черты, а также сущностные связи окружающего мира. Например, в классическом мифе отчетливо различается изначальное, священное (сакральное) время и последу-

ющее, обыденное (профанное) время, причем события значимого прошлого имеют характер источника, прецедента или образца, воспроизводимого в последующем. Благодаря этому повествование о прошлом соединяется с объяснением настоящего и предвидением будущего. Предметы и явления повседневной жизни включаются мифом в некую иную, необыденную глубинную связь. Мир повседневности оказывается наполненным скрытыми и вместе с тем понятными, так сказать, наглядными, едва ли не очевидными для посвященного в мифологическое истолкование бытия смыслами, причинами, зависимостями. Понятность мифологических объяснений связана с их образностью, живостью, эмоциональностью, с простотой и доступностью базовых интуиций, не требующих привлечения каких-то специальных знаний. По словам известного советского философа и филолога *А.Ф. Лосева*, миф как бы вырывает вещи из их обычного течения, где они то несоединимы, то непонятны и не изучены, и погружает их, не лишая реальности, в новую сферу, в которой становится ясной их ранее скрытая, интимная связь, их место и судьба[1].

Ранние мифы возникали в условиях, когда человеческое мышление было всецело включено в ткань практической жизнедеятельности и носило преимущественно конкретно-ситуативный, эмоционально-образный, а отнюдь не абстрактно-обобщенный и формально-логический характер. Такое мышление легко допускало, что предмет может быть и самим собой и одновременно чем-то совсем иным, что время и пространство отнюдь не однородны, что существуют особые, магические слова и действия, способные порождать весьма далеко идущие изменения в реальном мире. При этом важно подчеркнуть, что мифотворчество основано на использовании тех средств истолкования бытия, которые предоставляет реальный живой язык, а он действительно открывает констатируемую многими исследователями возможность мифологизации человеческого опыта.

Язык фиксирует почерпнутые из опыта схемы активности живых существ и прежде всего схемы человеческой деятельности, а в ней всегда присутствуют, в качестве структурных компонентов, сам человек как носитель активности и ее одухотворенный источник, а также совершаемое действие и предмет, на который оно направлено. Модель человеческо-

[1] *Лосев, А.Ф.* Философия. Мифология. Культура / А.Ф. Лосев. М., 1991. С. 71.

го действия – одухотворенного, насыщенного эмоциями и волевыми импульсами – воспроизводится общепринятой формой предложения с его подлежащим, сказуемым, определениями, дополнениями, обстоятельствами. И если мы, вслед за поэтом, говорим о том, что «буря мглою небо кроет, вихри снежные крутя», то буря видится здесь неким живым существом, устроившим непогоду и притом завывающим, как зверь либо плачущим как дитя. Такая модель одухотворенного действия, наиболее понятная и хорошо знакомая людям, с помощью языка переносится на всю природную и социальную действительность. Она становится всеобъемлющей схемой истолкования происходящего и составляет каркас мифологического мировоззрения. Благодаря этому переносу, мировое бытие приобретает фундаментальную соизмеримость с человеческим бытием. Фиксируемые повседневным опытом, наблюдениями разнообразные природные и социальные явления и силы в той или иной форме одухотворяются, и происходит это непреднамеренно, как бы само собой, благодаря действию внутренних механизмов языка. Всему происходящему в мире приписываются некие побуждения или намерения, одни из которых способны перечеркнуть наши планы и даже создать угрозу человеческому существованию, а другие, наоборот, открывают для определенных людей благоприятные возможности, выражают снисходительность, доброту и симпатию деятельных стихий, сулят благополучие и успех. С подобными одухотворенными силами можно попытаться наладить общение, с помощью должных обрядов и ритуалов постараться умилостивить их, склонить на свою сторону, заключить с ними своеобразный союз. Так мифологическое мировоззрение смыкается с мировоззрением религиозным.

Между мифом и религией нет четкой границы, но нет и полного тождества. Как и миф, религия многолика; на разных этапах истории человечества и у разных народов она обретала весьма несходные формы, и едва ли возможно установить такое общее ее определение, которое без ущерба для содержания охватило бы и родоплеменные, и национально-государственные, и мировые религии. При этом нужно отметить, что религия включает в себя не только религиозное сознание, а с ним и соответствующее мировоззрение людей, но и сложившуюся религиозную обрядность (религиозный культ), а также определенную религиозную

организацию людей, придерживающихся данного вероисповедания.

Религиозное сознание обычно понимается как совокупность представлений, переживаний, традиций, воззрений, учений, основанных на вере в реальность сверхъестественных сил, которые управляют ходом природных и общественных явлений, течением человеческой жизни и которым следует поклоняться, стремясь снискать их благосклонность. Религиозное мировоззрение всегда включает в себя тот или иной набор мифов. Так, уже *тотемизм*, одна из самых ранних форм верований, предполагает существование мифов о тотеме как родоначальнике соответствующей группы людей, об их взаимоотношениях между собой и с тотемом (растением или животным) и т.д. Сложные системы мифов характеризуют и национально-государственные, а также и мировые религии. Тот или иной конкретный миф вовсе не обязательно должен входить в качестве составной части в определенное религиозное вероучение или в систему религиозного сознания. Тем не менее роль мифов в структуре сколько-нибудь зрелого религиозного сознания неоспорима. Всякая религия выполняет мировоззренческую функцию, предлагая верующим людям более или менее цельную систему воззрений на происхождение мира и человека, на основания миропорядка, на место человека в мире, его связь с богами или иными сверхъестественными силами, на вопросы жизни, смерти, посмертного существования. Все эти воззрения складываются и передаются от поколения к поколению, как правило, в виде системы взаимосвязанных, подкрепляющих и дополняющих друг друга мифов.

А.Ф. Лосев определяет религию как разновидность мифа, а именно как мифорелигиозную жизнь ради самоутверждения в вечности[1]. В принципе любое достаточно развитое, Богатое содержанием мировоззрение представляет собой определенную, т.е. конечную, ограниченную форму осознания людьми необъятности мироздания, своей включенности в него и связанной с этим осознанием основополагающей жизненной ориентации. Мировоззрение, таким образом, в чем-то очень важном изначально и неустранимо противоречиво, даже парадоксально, поскольку оно заключает в себе единство моментов конечного и бесконечного. Каж-

---

[1] *Лосев, А.Ф.* Философия. Мифология, Культура. С. 97.

дый человек так или иначе ощущает величие мироздания, частью которого он является. Он осознает также неизбежность смерти и вынужден как-то осваивать мысли о вечности и бесконечности, сообразуя их с ограниченностью своего земного бытия. Выработать обо всем этом строгие, убедительные, систематизированные и притом одинаково приемлемые для разных людей понятия весьма и весьма непросто и, может быть, даже вовсе невозможно. Понятийное мышление играет в целом довольно скромную роль в структуре мифологического и религиозного мировоззрения, являясь здесь не более чем вспомогательным средством, используемым для известной систематизации, упорядочения чувственно-наглядного, эмоционально-образного содержания, фиксируемого базовой культурной традицией.

Главным же основанием организации и функционирования ***мифологического*** и ***религиозного мировоззрения*** является вера в реальность сверхъестественных сил, в высшее (божественное) санкционирование общепринятых норм социальной жизни и взаимоотношений людей, в неоспоримость мировоззренческой традиции. Вера вообще есть убежденность в чем-либо сверх эмпирической данности и логической доказательности. Вера не нужна в том случае, если некоторое утверждение вытекает из строго контролируемого опыта или может быть столь же строго доказано на основе использования правил логики и ранее установленных фактов, а также их убедительных обобщений. Но все эти условия выполняются не так уж и часто, и мы в нашей жизни во многом бываем вынуждены полагаться на веру, т.е. доверять другим людям, испытывать интуитивную уверенность в определенном ходе ожидаемых событий и т.д. Таким образом, житейская или практическая вера – это явление весьма широко распространенное и значимое в нашей жизни.

Вера в истинность положений мифологического и религиозного мировоззрения – иного порядка; здесь невозможны прямые экспериментальные подтверждения и логические доказательства, поскольку такие предметы веры выходят за рамки непосредственного и контролируемого разумом опыта наших чувств, и даже после возникновения систематического научного исследования они не охватываются им. Современные обоснования религиозного мировоззрения порой содержат ссылку на особый, религиозный опыт. Этот необычный опыт можно в самых общих чертах определить как переживание, связанное с чувством реального

присутствия в нашей жизни, в бытии всех людей и всей Вселенной некоего Высшего Начала, которое направляет и делает осмысленным как существование Вселенной, так и наше собственное существование[1]. Ощущение это обеспечивается непосредственным ви́дением, имеющим такую же внутреннюю достоверность, как и переживание собственного «Я». При этом отмечается, что Божественная реальность остается все же сокровенной и не подавляет человека чувственной наглядностью, сохраняя свободу человека в отношении веры. Для постижения Божественной основы бытия признается необходимым наличие особой познавательной способности, не связанной с чувственным опытом и не тождественной разуму, а представляющей *духовную интуицию*. Последняя же, как полагает данный автор, не сводится к простому предвидению некоторых событий или угадыванию их причин, а представляет мистическую восприимчивость, или способность постижения таинственного, прирастающую от должной духовно-нравственной подготовки, от воли к вере, от жажды истины, благоговения перед ней и бесстрашия перед трудностями.[2] Люди, лишенные религиозной веры, рассматриваются, исходя из этой позиции, как обделенные великим даром мистического созерцания Божества.

Подобные рассуждения вводят нас в круг проблем теологии, т.е. систематического, наукообразного изложения и истолкования религиозного вероучения, представленного в «слове Божьем», детальное обсуждение которых далеко выходит за рамки задач курса философии. Отметим лишь, что приведенные здесь суждения А. Меня, будучи весьма интересными, в чем-то уязвимы для критики. Дело в том, что в них постулируется именно то, что требуется доказать. Несомненно, впечатляет деликатность и тактичность Высшего Начала или Верховного Существа, которое сотворило всю Вселенную и, вместе с тем, постаралось скрыть, сделать неосязаемым для наших чувств свое присутствие в мире, чтобы не навязывать нам веру в него и позволить нам сделать свободный выбор в пользу этой веры. Получается, что вера основывается на особой способности верить, которая у одних имеется, и это для них несомненное благо, а у других ее нет, и в этом они обделены. Правда, если достоверность мистического созерцания Божества – того же порядка, что и

[1]Мень, А. Истоки религии / А. Мень. М., 1991. С. 45.

[2]Там же. С. 39–66.

переживание личностью собственного «Я», то приходится признать, что людей, не имеющих отчетливого переживания своего «Я» (обычно в силу неустранимого расстройства сознания), не так уж и много, тогда как атеисты, не созерцающие в своей душе никакого Божества, представлены в изобилии, и у нас нет оснований приравнивать их к умалишенным. Далее, доводы А. Меня сформулированы так, как будто существует одна-единственная религия и нет никаких расхождений в понимании Высшего Начала между религиозными людьми, представляющими различные конфессии. На самом деле между сторонниками различных вероучений ведутся ожесточенные дискуссии относительно догматов веры, а на бытовом уровне мы нередко встречаемся даже с ожесточенной враждой между людьми, выступающими, например, приверженцами в чем-либо несходных версий ислама или христианства – религии человеколюбия и милосердия.

Сказанное нисколько не опровергает социально-культурную и личностную значимость феномена религиозной веры, а показывает лишь относительную независимость этой веры от доводов рассудочного мышления. В свое время религия занимала безраздельно господствующее место в духовной жизни общества, а нерелигиозное мировоззрение беспощадно искоренялось. Затем ситуация изменилась. Религиозное мировоззрение отнюдь не исчезло по мере развития науки; временами оно даже значительно укрепляет свои позиции и приобретает множество новых сторонников. Сам по себе данный факт едва ли оправдано оценивать только положительно или только отрицательно. Можно с уверенностью сказать, что и в наши дни, и в последующие времена очень многим людям нужна будет религиозная вера; религиозное мировоззрение помогает и будет помогать этим людям обрести духовную опору в жизни, приобщиться к мощной культурной традиции. Правда, религия может объединять людей, но может и разъединять их; она может служить упрочению человеческой доброжелательности и взаимопонимания, но может и ожесточать души людей. Религия такова, каковы люди, избравшие ее и толкующие ее тем или иным образом.

Миф тоже отнюдь не канул в Лету (напомним, что Лета в древнегреческой мифологии – это река в царстве мертвых, глоток воды из которой заставляет души умерших забыть земную жизнь). Он продолжает жить не только в упорядо-

ченных мифологических системах современных религий, но и как специфический феномен художественной, политической и даже научной жизни. Миф присутствует везде, где мы в целях более наглядного понимания или более простого истолкования наблюдаемых явлений ссылаемся на некие антропоморфные (человекообразные) силы или персонифицируем (наделяем человеческими свойствами) крупномасштабные события, массовые движения, всецело связывая их с преднамеренными действиями отдельных лиц – добрых или злых; где мы, наконец, предпочитаем картинность, образность научной понятийной строгости. Мифологическим было понятие атома, введенное еще Демокритом и затем оказавшееся удивительно плодотворным в науке Нового и Новейшего времени. Многие философы и ученые прошлого и наших дней прибегали к своеобразному мифотворчеству, когда обнаруживали невозможность выразить свои идеи в строгой понятийно-логической форме. Все это позволяет предположить, что творческий потенциал мифологического мировоззрения далеко не исчерпан. Новая идея часто рождается, благодаря интуиции, как своеобразный миф, но в последующем может осуществляться рационализация этого мифа, перевод заключенной в нем идеи в систему понятий, допускающую проверку на опыте. Возникают, однако, и злобные человеконенавистнические мифы, и опасность их чрезвычайно велика, ибо может найтись немало людей, способных и расположенных претворять в жизнь, например, мрачные идеологические химеры нацизма. Миф, стало быть, содержит лишь то, что вкладывают в него, как правило, бессознательно, его создатели и что видят в нем его адепты. Его сила и его слабость связаны с неотрефлексированностью.

Специфика философского мировоззрения

Человеческие отношения и действия, как уже отмечалось, характеризуются принципиальной, хотя и неодинаково выраженной у разных людей способностью к осознанию происходящего, более или менее зрелой рефлексивностью. Потребность в мировоззрении связана с необходимостью иметь прочные, убедительные для человеческого рассудка и воображения основания для выработки той или иной линии действий. Основания эти должны иметь достаточно общий характер; взятые вместе, они должны охватывать весь

мир нашего жизненного опыта и быть в принципе пригодными для истолкования любой новой ситуации. Интегральная, обобщенная картина мира и места человека в нем, как бы нарисованная широкими мазками и соединяющая основополагающие знания, ценности, нормы жизни, ставшие убеждениями или даже верованиями людей, как раз и представляет собой ту целостность, в рамках которой находит свое место и получает приемлемое истолкование любое конкретное событие или действие.

Для построения такой целостной и всеобъемлющей картины мироздания, охватывающей и жизнь человека, и общества как очень важную его часть, миф и связанная с ним религия используют наглядные образы, символы. Они позволяют, с одной стороны, различать внешние проявления и глубины бытия, а с другой – связывать их воедино, указывая на предполагаемые сущности, стоящие за разнообразными повседневными явлениями, событиями. В качестве подобных сущностей здесь могут выступать мифические духи гор, рек или лесов, другие более или менее специализированные божества, собрание которых характеризуется обычно иерархической упорядоченностью, обусловливающей и внутренний порядок окружающих нас явлений. В монотеистической религии верховному Божеству тоже сопутствует множество небесных «помощников». Произведенное таким образом различение сущности и явления устанавливает определенный способ осмысления всего того, с чем человек сталкивается в своей жизни. Многообразие опыта приводится тем самым к некоторому интуитивно понятному, убедительному и не требующему каких-то доказательств набору первичных причин и деятельных сил, получает с их помощью ясное каждому человеку истолкование, объяснение.

Правда, данное различение является не столь уж радикальным. Боги – существа, как правило, антропоморфные, и в целом мифологические персонажи не столь уж сильно отличаются от людей и других окружающих человека реальных существ, имея во многом сходные привычки, потребности и нередко так же, как и они, рождаясь и даже умирая. Можно было бы сказать, что образы богов и демонов создаются путем абстрагирования от реалий опыта и обобщения некоторых специально выделенных, особенно подчеркиваемых признаков, однако – обязательно при условии сохранения наглядности, чувственно-эмоциональной убе-

дительности полученных образов, представлений о сущностных силах.

В процессе развития культуры предстояло сделать следующий шаг или, скорее, целую серию шагов на пути дальнейшего абстрагирования, мысленного расчленения предметов и явлений повседневности и такого обобщения полученных их качеств или свойств, которое хотя и вело нередко к утрате наглядности, чувственно-образной убедительности выделяемых оснований бытия, зато сообщало важное достоинство логической последовательности и доказательности выстраиваемым с их помощью объяснениям всего происходящего в мире. Религия и миф вырабатывают основанное на внушении и притом картинное, образное мировоззрение, востребованное большинством людей и вполне приемлемое для них. Но на определенном этапе истории возникла также необходимость приступить к разработке понятийного мировоззренческого мышления, что и является призванием философии.

В своей повседневной жизни человек применяет самые различные понятия, но он редко задумывается над правилами их образования и использования. Зачастую это даже не логически строгие понятия, а «мыслеобразы» либо общие представления, заключающие в себе ту или иную картину отличительных признаков ситуации или наглядную схему действий по созданию или употреблению соответствующих предметов. Собственно говоря, таковы и религиозно-мифологические представления о Боге, духах, демонах и т.д. Нетрадиционность, смелость и вместе с тем крайняя сложность становящегося философского мировоззренческого мышления состояла в том, что здесь были предприняты попытки перевести работу абстрагирования и обобщения, начатую еще в рамках религиозно-мифологического мировоззрения, на качественно новый уровень всеобщего, выраженного в понятиях.

Всеобщими понятиями мы пользуемся постоянно, но, как правило, неотрефлексированно. Мы очень часто говорим о движении, пространстве, времени, причинах и следствиях, необходимости, случайности, части и целом, не особенно задумываясь над тем, что это широкие понятия, возможно, даже универсальные; но так это или нет и что означает их универсальность, какие из нее вытекают особенности данных понятий – над этим следует хорошо поразмыслить. Первое, с чего начинается философствование, –

это обдумывание весьма важных и весьма общих понятий, исходящее из предположения, что правильная, логически выверенная их связь позволяет постигнуть сущность мироздания. Итак, развитие философии направляется мыслью, идеей о том, что сущность бытия наиболее глубоко постигается нами не в наглядных образах или символах, а в предельно широких понятиях о мире и о человеке. В этом смысле философию можно охарактеризовать как ***понятийное мировоззренческое мышление***. Оно связано с целенаправленной разработкой системы всеобщих понятий, или категорий, выражающих сущностные стороны бытия.

Для того чтобы такая разработка началась и могла успешно продолжаться, нужны были определенные предпосылки. В о - п е р в ы х, нужно было, чтобы у людей накопился немалый опыт образования и использования все новых понятий о мире. Это связано с достижением достаточно высокой и сложной организации общественной жизни с далеко продвинувшимся разделением труда, дифференциацией и взаимоувязыванием всех общественных функций людей, с наличием интенсивных культурных контактов, обменов, расширяющих кругозор и обогащающих человека новыми представлениями, понятиями, идеями. В о - в т о р ы х, нужно было, чтобы в обществе существовала возможность для отдельных людей систематически заниматься духовной деятельностью, в том числе и «обработкой» мировоззренческих понятий, а для этого, увы, нужно было, чтобы в обществе утвердилось разделение на богатых и бедных, поскольку интеллектуальная элита рекрутировалась, как правило, из среды людей, свободных от мучительной каждодневной заботы о хлебе насущном, от повседневного физического труда. Редкость исключений (наподобие философа-раба Эпиктета) лишь подчеркивает принципиальную правильность данного утверждения. Наконец, в - т р е т ь и х, нужно было, чтобы духовная атмосфера общества допускала свободомыслие, потому что люди, решившиеся на философский мировоззренческий поиск, часто вынуждены были идти вразрез со сложившейся мифологически-религиозной традицией, подвергать критике или ставить под сомнение утвердившиеся и общепринятые верования, убеждения их современников. Ведь тот, кто избрал путь философских размышлений, обязательно должен был поставить под вопрос

убедительность привычных и, как правило, неотрефлексированных, непродуманных мировоззренческих построений.

Даже если философ напрямую и не оспаривает господствующие мифы и религиозные догмы, он все же задумывается над другими, необычными вопросами, которые он считает более важными, нежели те, которые ставятся и некоторым образом решаются в мифе и в религии. Например, античные теогонические мифы (свод мифов о происхождении богов) повествовали об успехах олимпийских богов в работе по установлению порядка в мироздании, а в конечном итоге – о сотворении упорядоченного Космоса и покорении угрожающих этому порядку разрушительных сил. Первые же древнегреческие философы задумались над несколько иными вопросами: из чего состоит все существующее в мире и, более того, что означает «быть», «существовать», как соотносятся «бытие» и «небытие», «движение» и «покой»? Ответы на эти и другие вопросы тоже получались непривычные и, наверно, они раздражали многих из тех, кто полностью стоял на позициях религиозно-мифологического мировоззрения. Но тем не менее в Древней Греции не было принято преследовать за убеждения; без этого мы не имели бы такого уникального феномена, как античная философия.

Задачи философского исследования не ограничиваются, конечно, разработкой отдельных мировоззренческих понятий. Важно ведь, чтобы в результате такого исследования наше миропонимание стало более убедительным, согласующимся с правилами и нормами логического мышления. Эта цель достигается благодаря созданию ***мировоззренческой теории***, и философию в целом можно определить как сферу или область теоретического мировоззренческого поиска. Здесь сразу же нужно уточнить, что мы понимаем под теорией. Для этого нужно ввести различение ***теоретических*** и ***практических*** проблем. Последние обычно связаны с насущными жизненными потребностями, для удовлетворения которых следует отыскать соответствующие средства, подобрать благоприятные условия и должным образом организовать целенаправленную предметную деятельность. Но бывает так, что в этой связке «цель – средства – условия – деятельность» возникает принципиальная, неустранимая рассогласованность, которая заставляет задуматься над тем, что мы, может быть, неправильно понимаем ситуацию в целом, а от этого происходит либо неправильная постановка цели, либо неверный выбор средств, условий, форм органи-

зации деятельности. И тогда мы вынуждены переключить внимание на достижение нового, более глубокого и более эффективного понимания решаемой задачи и всего ее жизненного контекста. Это и будет переходом от рассмотрения практической проблемы к решению проблемы теоретической, как раз и связанной с достижением ***нового понимания сути дела.***

Теория (от греч. theoria – рассмотрение, исследование) означает мысленное изучение предмета, позволяющее проникнуть в его сущность. Теоретический подход к проблеме отличается обобщенностью и стремлением «докопаться до корней». Для этого и нужна бывает разработка новых понятий или же уточнение значения прежних, а также приведение их в систему, связывание воедино, позволяющее убедительно, логически последовательно переходить от одних понятий к другим, выводить из более общих понятий другие, имеющие меньшую общность, но зато более конкретные, приближающие к практической ситуации. Основоположения теории могут казаться далекими от практических нужд, но если они хорошо продуманы и разработаны, то из них можно надеяться вывести следствия, важные для непосредственной жизненной практики.

Итак, можно признать, что философское исследование в конечном итоге нацелено на разработку выраженной в отчетливых понятиях мировоззренческой теории и на раскрытие познавательной и жизненно-практической значимости этой теории. Данное утверждение, при всей его видимой простоте, заключает в себе очень многое, и нам здесь, во вводной главе, удастся, пожалуй, лишь слегка коснуться того, что оно на деле означает. По существу весь последующий материал учебного курса философии будет так или иначе связан с его разъяснением. Итак, прежде всего отметим, что ***нет и не может быть философии «вообще»,*** как и мифа «вообще», науки «вообще», литературы «вообще» и т.д. Понятия философии, мифологии, религии, литературы и другие, им подобные, являются собирательными, т.е. они объединяют характерные признаки более или менее обширного ряда в основном родственных феноменов культуры. Явления каждого из таких рядов делятся на группы по их принадлежности к культуре того или иного народа, той или иной исторической эпохи. Философия как форма мировоззрения отличается от мифологии тем, что последняя является продуктом коллективного творчества и в процессе жизни

в культуре подвергается своеобразной шлифовке, устраняющей когда-то имевшиеся признаки авторской самобытности. Философия в этом отношении более напоминает профессиональное искусство, значимые достижения которого всегда имеют четко установленное авторство и соответствующие признаки существенной новизны.

Классические, т.е. образцовые достижения философской мысли, равно как и художественного творчества, являются в некотором смысле ***вневременными*** и никогда не устаревают, поскольку каждое новое поколение людей может найти в них нечто созвучное своим заботам и исканиям. В данном отношении философия заметно отличается от науки. Последняя, собственно говоря, состоит из ряда более или менее самостоятельных наук, и в каждой из них можно назвать имена разрабатывавших ее выдающихся ученых. Но в современную систему научного знания их достижения входят, как правило, в видоизмененной форме. Все образованные люди знают о Евклиде и Ньютоне, но очень немногие читали их работы, и это, как правило, узкие специалисты в истории науки. Зато «Мона Лиза» Леонардо да Винчи, «Моисей» Микеланджело Буонарроти или «Война и мир» Л.Н. Толстого не допускают переделок и улучшений в такой же мере, как и диалоги Платона или «Критика чистого разума» И. Канта.

История философии, как, впрочем, и история литературы, живописи, других видов искусства, в полной мере сохраняет память лишь о наиболее выдающихся деятелях и их творениях. Изучение этой истории в рамках общеобразовательных программ нацелено обычно на усвоение сути поворотных этапов и характерных для них кардинальных событий в развитии, означающих не только существенные приращения философского знания, но и даже изменение общего направления его развития. Обеспечивают эти приращения, а равно и осуществляют изменение направления развития философской мысли вполне определенные личности, которые ближайшим образом выражают самих себя, свою особую мировоззренческую позицию в создаваемых ими произведениях. Но ограничиваются ли задачи философского творчества всего лишь личностным самовыражением, демонстрацией авторской самобытности, непохожести мировоззрения данного мыслителя на мировоззрение других философов и вообще других людей? Конечно же, нет. Ведь сила и значимость выдающихся философских творений

состоят в том, что их авторам удалось свести воедино, синтезировать идеи, понятия, подходы к решению мировоззренческих проблем, которые, так сказать, носились в воздухе, затрагивались и частично разрабатывались многими их предшественниками, но не нашли до этого зрелой, совершенной формы совместного выражения и пребывали, так сказать, в рассеянном, разрозненном и недостаточно отчетливом состоянии. Каждый философ является сыном своего времени, носителем определенной культуры, даже если он выступает против ее некоторых черт. Величие философского творения состоит в том, что его автор, выражая в нем самого себя, вместе с тем основательнее, чем другие, выражает дух своего народа, своей эпохи и культуры, а через них – определенную грань общечеловеческого бытия, благодаря чему и в другие эпохи, в других культурах люди могут узнать в этом творении самих себя, услышать созвучие своим заботам, своим мировоззренческим исканиям.

Каждый из нас в принципе способен выбирать базовые ценности и смыслы своей жизни, но, надо думать, выбираем мы их не так, как выбирают посуду в магазине или, скажем, определяют способ решения математической задачи. Наши мировоззренческие убеждения соединяют знания и ценности. Религиозно-мифологическое мировоззрение придает этому единству наиболее простую, общедоступную форму чувственно-эмоциональной образности, наглядности. В мифологические образы легко верить, но они становятся гораздо менее убедительными, когда их подвергают суду разума. Вера есть вера, и она, как правило, не выигрывает от того, что ее начинают логически обосновывать. Чем длиннее и обстоятельнее такие обоснования, тем больше закрадывается сомнений в оправданности веры: прочное знание, неоспоримая истина не нуждаются в подпорках. Поэтому религиозно-мифологическое мировоззрение изначально и по существу догматично: оно действительно основано на вере, на непосредственной убедительности соответствующих утверждений, повествований, обрядов и ритуалов. Религиозная вера в целом внелогична, и знаменитые слова «Верую, потому что нелепо», приписываемые христианскому теологу и писателю *Тертуллиану* (ок. 160 – после 220) лишь выражают в парадоксальной форме специфику веры, ее несводимость к логической доказательности.

Но философия – это понятийная форма мировоззрения, и она не может пренебрегать логикой. Более того, предель-

ная широта философских проблем затрудняет прямое сопоставление с опытом тех их решений, которые предлагаются разными философами. Поэтому философы вынуждены возлагать особые надежды на логическую последовательность рассуждений и убедительность выводов. *Понятийно-логическое мышление* – это основной рабочий инструмент философского исследования; основной, но не единственный. Ведь всякое философское мировоззренческое построение должно с чего-то начинаться. Философ должен выбрать отправные посылки своего учения, а они-то как раз и недоказуемы логическим путем: доказываются только следствия, выводы, а отправные посылки просто признаются убедительными. Если мы пытаемся их доказать, то тем самым мы явно или неявно вводим какие-то другие отправные посылки. Древнегреческий ученый и философ *Аристотель* (384–322 до н.э.), великий создатель логики, справедливо констатировал: «начала недоказуемы».

Именно здесь, в выборе отправных посылок, а также в определении способа дальнейшего развития мировоззренческих рассуждений проявляется личностная, субъективная позиция философа; здесь он выражает или, скорее, находит, обретает самого себя как мировоззренчески мыслящую личность. Подлинно философские знания в своих истоках направляются интуицией и эмоционально насыщены. Известный русский философ *Н.А. Бердяев* (1874–1948) писал: «самый крайний интеллектуализм и рационализм может быть страстной эмоцией. Интуиция всегда не только интеллектуальна, но и эмоциональна»[1]. Разные философы – именно потому, что они разные личности – руководствуются неодинаковыми основополагающими мировоззренческими интуициями, которые более или менее убедительно и строго оформляются в понятиях, выступая как отправные посылки их размышлений, исследований. Определенность этих отправных посылок означает их некоторую ограниченность (определить – это и означает установить предел, ограничение). Творцу данного учения его основоположения кажутся вполне убедительными, даже очевидными, а вот другие философы нередко смотрят на мир и понимают его поиному, что и выражается в вырабатываемых ими мировоззренческих концепциях.

Сила и вместе с тем слабость философских построений состоит как раз в том, что они всегда имеют личностную

---

[1] *Бердяев, Н.А.* Самопознание / Н.А. Бердяев. М., 1991. С. 93.

окраску, несут на себе отпечаток человеческого своеобразия их авторов. Сила – в том, что таким образом получают понятийное оформление разные системы мировоззрения, и общая картина философского поиска складывается как единство в многообразии. Слабость – в том, что каждая такая отдельная позиция в чем-то неполна и поэтому уязвима для критики. Критика эта становится неизбежной, если только в обществе не существует властных механизмов установления мировоззренческого единомыслия. Но такая слабость, в свою очередь, оборачивается очень важным достоинством: философия в целом принципиально ***антидогматична***, а через полемику, дискуссии нередко пробивает себе дорогу растущее взаимопонимание философов, обеспечивается взаимообогащение разных философских школ и направлений.

Недогматичность и вместе с тем предельная широта философских построений, в которых так или иначе учитываются и анализируются и достижения науки, и мир повседневных человеческих забот, и утвердившиеся нравственные основы жизни, и сложный, противоречивый характер общественно-политических процессов, и поиски художественного совершенства, и высокие религиозные чувства людей, – все это обусловливает особую функцию философии, состоящую в ***понятийном выражении основ культуры, взятых в их единстве и взаимодействии***. Конечно, не все в нашей жизни может быть строго и полно представлено в философских категориях. Язык философии не может полностью заменить или даже просто вытеснить особые языки искусства, нравственности, религии, науки, но он может служить средством налаживания более тесных связей и установления взаимопонимания между людьми, представляющими разные сегменты культуры.

Итак, философское мировоззрение, в о - п е р в ы х, является понятийным, логически упорядоченным, теоретическим, и в этом оно сближается с наукой; в о - в т о р ы х, выражает жизненную позицию создателя того или иного учения, его особые социально-культурные предпочтения и приоритеты, и в этом оно сближается с искусством, другими формами духовной жизни, которые обычно называются ценностными (например, мораль, религия); в - т р е т ь и х, характеризуется открытостью переменам, принципиальной незавершенностью, критичностью, которая, конечно, не исключает возможности появления догматических философ-

ских систем, но предполагает, что они обязательно будут подвергнуты детальному критическому рассмотрению собратьями по «философскому цеху»; в-четвертых, выступает в качестве связующего звена, своеобразного посредника в культурных связях между наукой и миром обыденности, между наукой и искусством, моралью, политикой, религией и т.д. В философии разрабатывается универсальный понятийный аппарат, предназначенный для мировоззренческого диалога между представителями разных сфер деятельности и даже разных культур. Общность философских понятий обеспечивает приемлемый уровень взаимопонимания участников такого диалога.

1.2. Основные философские проблемы, их взаимосвязь

Исходный мировоззренческий вопрос, его общее членение

Теперь нам нужно постараться возможно более отчетливо установить, в чем же состоит специфика проблем, решаемых философией. Вопрос этот тоже весьма непрост, и вскоре мы изложим некий ориентировочный перечень основных философских проблем, который окажется не столь уж кратким. Пока же мы просто напомним то, с чего мы начинали наши рассуждения. Говорили же мы о том, что назвать философию наукой означает сказать в одном отношении слишком мало, а в другом – слишком много, т.е. превысить меру, наложив на философию неоправданно жесткие ограничения. Более плодотворным выглядит в связи с этим развитие мысли, заключенной в буквальном значении слова «философия», т.е. в понимании ее как любви или стремления к мудрости. В знаменитом словаре В. Даля «мудрый» определяется как основанный на добре и истине, соединяющий в себе любовь и правду, в высшей степени разумный и благонамеренный. Немецкий философ *И. Кант* (1724–1804) писал также, что в идеале философия есть «наука об отношении всякого знания к существенным целям человеческого разума», причем «конечная цель есть не что иное, как все предназначение человека»[1], а человека, достигшего самообладания при помощи разума, обычно называют философом.

[1] *Кант, И.* Сочинения. В 6 т. / И. Кант. М., 1964. Т. 3. С. 684.

Творивший в XX в. английский философ, логик, математик *Б. Рассел* (1872–1970) толкует философию как нечто промежуточное между теологией и наукой. «Подобно теологии, она состоит в спекуляциях по поводу предметов, относительно которых точное знание оказывается до сих пор недостижимым; но, подобно науке, она взывает скорее к человеческому разуму, чем к авторитету, будь то авторитет традиции или откровения»[1]. Все определенные знания, по словам Рассела, принадлежат науке; но за ее пределами лежит очень многое, и притом весьма важное, составляющее суть человеческого мировоззрения, и здесь необходима философская критичность, противостоящая самоуверенности и догматичности теологов.

Итак, к сфере науки, как утверждает Рассел, и в этом с ним согласятся очень многие исследователи, относится рациональное, удостоверенное систематизированное знание, раскрывающее закономерную связь соответствующих явлений. Каждая отдельная наука как бы высекает из необозримого множества явлений реального мира какой-то участок или сектор и осуществляет последовательную разработку этого участка, устанавливая здесь факты, выдвигая и затем проверяя гипотезы относительно сущности зафиксированных в этих фактах явлений, событий. При этом молчаливо подразумевается, что существует совокупный предмет исследования и существуем мы, люди, способные в принципе стать субъектами познания. Мир, таким образом, подразделяется на познаваемые предметы и познающих субъектов. Внутри мира познаваемых предметов можно провести целый ряд разграничений, устанавливающих особые предметы исследования, которые входят в сферу деятельности и, так сказать, компетенции соответствующих наук.

Ученые, осуществляющие исследования, – это, конечно, живые люди, наделенные не только разумом, но и чувствами, волей и т.д. У каждого их них – свои интересы, пристрастия, другие индивидуальные особенности. Однако для успешного занятия наукой обычно полагают необходимым отстранить всякую субъективность и действовать строго объективно для того, чтобы полученные знания были проверяемыми и общезначимыми. Предметом науки могут быть и определенные стороны человеческой жизни, но и в этом случае человек рассматривается всего лишь как пред-

---

[1] *Рассел, Б.* История западной философии / Б. Рассел. Новосибирск, 2001. С. 19.

мет, а не как самобытное и самоценное существо, как личность. Чисто человеческие, личные отношения здесь как бы выносятся за скобки и доминируют узкопрофессиональные – научно-познавательные – отношения и действия, нацеленные на установление новых объективных фактов и охватывающих их законов либо сопоставление этих фактов с законами, если последние уже известны.

Суть конкретно-научных проблем состоит в том, что это проблемы, связанные с получением возможно более объективного знания, избавленного от ценностных предпочтений, личностных переживаний и т.д. Мировоззренческие проблемы – совсем иные. Мировоззрение, напомним, охватывает все основные стороны, проявления отношений человека и мира его бытия. Этот мир включает в себя не только природные явления, но и других людей, с которыми мы связаны процессом общественной и личной жизни. Да и к предметам природы, к окружающим нас растениям и животным мы тоже относимся по-человечески, каждый по-своему: один – хищнически или потребительски, другой – с безразличием, третий – с живым сочувствием и симпатией. Одушевление природы характерно ведь не только для первобытного сознания; многие наши современники тоже чувствуют особую близость, глубинную душевную связь с природой. Поэтому когда Кант, а это был философ высочайшего класса, труды которого являются образцом строгости теоретической мысли, пишет о конечной цели философии, то он усматривает ее в постижении целостного жизненного предназначения человека.

Интересы человеческого разума, по Канту, не ограничиваются поиском ответа на вопрос «Что я хочу знать?», а охватывают и два других вопроса: «Что я должен делать?» и «На что я могу надеяться?», которые относятся соответственно к моральному долгу и человеческой вере, а все эти три вопроса сливаются в один: «Что такое человек?» И если философия есть стремление к мудрости, то она не может ограничиться только «голым» объективным знанием, а должна соединить истину с добром, разумность с благонамеренностью и любовью. Значит, философские проблемы шире, чем чисто научные, ибо они так или иначе охватывают всю полноту человеческого отношения к миру, не замыкая его в узком круге чисто познавательного интереса. Н.А. Бердяев в связи с этим отмечал, что «главный признак, отличающий философское познание от научного, нужно

видеть в том, что философия познает бытие из человека и через человека, в человеке видит разгадку смысла, наука же познает бытие как бы вне человека, отрешенно от человека»[1].

Вместе с тем философия весьма близка к науке, поскольку она представляет собой мировоззрение, выраженное в системе понятий или в форме научной теории. Правда, особенность философской теории состоит в том, что предмет ее, если брать философию в целом, более широкий, нежели предмет любой науки, ибо он включает в себя и мир человеческого бытия. Ни одна из наук не может претендовать на то, чтобы охватить весь мир, включая и человека как его специфическую часть, характеризующуюся сознанием и самосознанием. Интегральная картина мира, создаваемая совокупностью наук, тоже не может адекватно отобразить человеческую субъективность, охватить наши эмоции и душевные волнения, ценности и смыслы нашего бытия. Вопрос о ценностях не решается строго научным путем, наподобие доказательства геометрической теоремы. Великий французский математик и философ *Б. Паскаль* (1623–1662) отмечал, что «у сердца свои законы, которых разум не знает», и не без юмора заявлял: «опасаюсь я математиков: а вдруг они сочтут, что я тоже теорема».

Философские проблемы, будучи мировоззренческими и, в связи с этим, предельно широкими, носят открытый характер; они принципиально не могут быть исчерпаны, окончательно решены. Все философские проблемы в том или ином аспекте раскрывают связь человека с миром его бытия, выражают основные направления самоопределения человека в мире. Каждый отдельный человек и каждое новое поколение людей в процессе своего становления сталкиваются с этими мировоззренческими проблемами и решают их для себя как бы заново. При этом, конечно, используются те мировоззренческие предпосылки и решения, которые накоплены предшествующим развитием человечества. Но для человека, живущего один раз, все в его жизни имеет уникальный личностный смысл. Даже если этот человек принимает на веру предлагаемые ему другими людьми мировоззренческие убеждения, решение принять их является его собственным решением.

Философских направлений и школ очень много, и никакой единой общепринятой или общеобязательной класси-

---

[1] *Бердяев, Н.А.* О назначении человека / Н.А. Бердяев. М., 1993. С. 24.

фикации философских проблем и систематизации основных философских понятий (категорий) не существует. Вместе с тем можно попытаться сгруппировать философские проблемы так, чтобы обеспечить максимальный учет разных философских мировоззренческих позиций.

Проблема – это важный вопрос, настоятельно требующий исследования или решения. Исходный и всеобъемлющий мировоззренческий вопрос – это ***вопрос об отношении человека и мира.*** Данный вопрос может быть расчленен на целую группу конкретизирующих его, но тоже предельно широких вопросов. Поскольку в самой первой постановке исходного мировоззренческого вопроса присутствуют понятия «мир», «человек» и «отношение», можно разделить его прежде всего на три относительно самостоятельных, хотя и тесно связанных между собой вопроса: 1) Что такое мир по своей сути? 2) Что, в сущности, представляет собой человек? 3) Каковы основные формы отношения человека и мира? Каждый из этих вопросов имеет неоспоримую значимость и является открытым, поскольку единого, окончательного и общепризнанного решения у них нет и, возможно, вообще не существует. В этом смысле они и составляют ключевые и непреходящие философские проблемы. Рассмотрим их по отдельности, чтобы выделить перечень основных философских понятий, с помощью которых формулируются исходные философские проблемы и различаются наиболее влиятельные философские направления.

Итак, п е р в о й (прежде всего в историческом плане, ибо она действительно была поставлена первой в древнегреческой философии) является ***онтологическая*** (от греч. ontos – сущее) проблема, т.е. вопрос о том, каков мир по своей сути, что является подлинным, основополагающим бытием.

В т о р о й является ***антропологическая*** (от греч. anthrōpos – человек) проблема: что такое человек, какова его сущность и как она соотносится с его существованием.

Вопрос об отношении между человеком и миром его бытия внутренне разнороден и требует дальнейшего членения. Наше отношение к некоему предмету может быть либо *деятельно-практическим,* когда осуществляются определенные действия и результатом их выступают изменения во внешнем мире нашего бытия, либо *духовным,* когда основная деятельность разворачивается в сфере сознания, духа и результатом ее является именно новое состояние сознания.

В свою очередь, рассматривая духовное отношение человека к миру, следует учесть, что человеческое сознание выполняет две основные функции – познавательную и ценностно-ориентационную. В результате выполнения *познавательных* действий мы обогащаемся новыми знаниями. *Ценностно-ориентационная* (или *ценностно-регулятивная*) *деятельность* связана с определением основополагающих жизненных ориентиров, ценностно-целевых установок, направляющих человеческую жизненную активность (либо, наоборот, побуждающих к выбору пассивной, бездеятельной жизненной позиции).

Тогда в качестве третьей мы выделим ***праксеологическую*** проблему («практикос», в переводе с греческого означает деятельный, активный), связанную с раскрытием основных черт деятельно-практического отношения людей к природным и социальным условиям их бытия.

Четвертой будет ***гносеологическая*** (от греч. gnōsis – познание) проблема, связанная с решением вопросов о познаваемости мира и о способах достижения надежного, достоверного знания.

Наконец, пятой выступает ***аксиологическая*** проблема. Аксиология – это учение о ценностях человеческого бытия. Решение данной проблемы предполагает выяснение основных форм и особенностей ценностно-ориентационной деятельности людей.

Онтологическая проблема. Материализм и идеализм

Решение ***онтологической*** проблемы тесно связано с различением философских позиций материализма и идеализма или с решением первой стороны так называемого основного вопроса философии, сформулированного немецким мыслителем *Ф. Энгельсом* (1820–1895). По его словам, «великий основной вопрос всей, в особенности новейшей философии есть вопрос об отношении мышления к бытию»[1]. Вопрос этот восходит еще к размышлениям первобытных людей об отношении их души к телесному бытию и к внешнему миру. Действительно, люди очень давно могли заметить существенные различия между осязаемыми, телесны-

[1] *Маркс, К., Энгельс, Ф.* Сочинения. В 30 т. / К. Маркс. М., 1961. Т. 21. С. 282.

ми, материальными сторонами своей жизнедеятельности и ее духовными сторонами, которые включают и сознание, в том числе и мышление, хотя эти духовные стороны отнюдь не сводятся только к мышлению. Если понимать под природой телесную, осязаемую реальность, то наше тело, несомненно, принадлежит к природе. Вместе с тем человек – одухотворенное существо, то есть он может мыслить, ощущать и переживать происходящее, оценивать его и осознанно ставить перед собой более или менее широкие и возвышенные задачи; его дух, сознание направляют его деятельность.

Кроме человека имеются и другие живые существа, которые хотя и не обладают сознанием, однако одушевлены в том отношении, что они способны к ощущению и выбору способа поведения сообразно со своими потребностями. Неодушевленный предмет лишен собственной, внутренней, самопроизвольной активности. Таков, например, камень, который сам по себе не стронется с места и никуда не полетит, если его не бросят. Пример одушевленного существа – это птица, которая может покоиться на ветке, а потом, завидев добычу или опасность, взмахнуть крыльями и полететь.

Душа, таким образом, с самого начала понималась как внутренний источник активности, как способность к жизни, деятельности, тогда как тело считалось лишь органом, инструментом души. Все окружающие нас телесные предметы осязаемы, имеют определенную форму и размеры; наоборот, душа, в том числе ее высшая форма сознание, лишена телесности, пространственной определенности, цвета, плотности и т.д. Отсюда нетрудно было заключить, что существуют два вида реальности – телесная (материальная) и душевная (духовная, если учитываются высшие устремления, не сводимые лишь к непосредственным потребностям жизнеобеспечения). Поэтому и возник перед первыми философами вопрос об их соотношении, а прежде всего о том, какая из этих реальностей является основополагающей, исходной. Со временем этот вопрос приобрел заостренную, вполне отчетливую форму. Однако уже первые философы должны были как-то решать его, осуществляя свои размышления о сущности мироздания.

Некоторые из философов исходили из того, что подлинная, первичная и всеобъемлющая реальность телесна, материальна. Но тогда наблюдаемые душевно-духовные явления нужно было истолковать как свойства, особые проявления природного или материального первоначала. Такая базовая философская позиция получила название ***материи***

ализма. Надо учитывать, что уже первые материалисты приписывали материальному первоначалу мирового бытия не одну лишь осязаемость, телесность, но и определенную одушевленность.

Другие философы утверждали, что подлинная и изначальная, первичная реальность бестелесна и неосязаема; она сверхприродна, или духовна. Первым европейским философом, который совершенно отчетливо сформулировал эту исходную посылку, был выдающийся древнегреческий мыслитель *Платон* (427 до н.э. – 347). Он считал, что подлинное бытие составляют идеи, выступающие прообразами телесных, осязаемых вещей. Философская позиция, связанная с признанием духовной реальности первоначалом мирового бытия, получила название ***идеализма***. Идеи Платона не исчерпывают все мироздание: в мире, как он полагал, есть и материя, но только она бесформенна, неопределенна, лишена собственной способности к движению, развитию. Активность, жизнь, по Платону, имеет духовную сущность.

Простое постулирование, что существуют две самостоятельные, хотя и в корне разные реальности – материальная и духовная, создавало огромные затруднения для последовательного мировоззренческого размышления, которое требует выведения следствий из определенных исходных посылок. А здесь исходные посылки противоречат друг другу. Если первоначала – два, и притом одно по своим свойствам противоположно другому, то это по существу означает, что о первоначале нам не известно ничего определенного. Как же тогда последовательно рассуждать о мире в целом? И философы просто вынуждены были как-то определяться в данном вопросе, занимать ту или иную позицию, чреватую, правда, односторонностью.

Выбор этот для каждого отдельного философа был неслучайным и некоторым образом выражал его базовую жизненную ориентацию. Ведь принимая позицию материализма, мы тем самым выказываем доверие нашему повседневному опыту, который свидетельствует о реальности окружающих нас предметов, процессов и не дает оснований считать, что для своего существования они нуждаются в неосязаемой, духовной первопричине. Такова позиция здравого смысла. Когда возникает наука, основанная на измерениях и точных опытах, она придерживается именно этой позиции. Однако признание неоспоримой, самостоятельной реальности материального мира ставит перед филосо-

фами-материалистами очень непростой вопрос о происхождении и сущности сознания, мира духовности. Здесь уже совершенно недостаточно было бы просто заявить, что сознание существует так же, как и телесные предметы, ибо его существование весьма специфично. Мысль об огне не горяча и не холодна. Мысль о Вселенной не велика и не мала. Если изначально реальны только осязаемые вещи, то духовность, сознание надо вывести, объяснить исходя из первичной реальности этих телесных, материальных вещей. В этом смысле сознание для материалистов вторично по отношению к материи – и, значит, проблематично, нуждается в обосновании.

Философский идеализм тоже небеспочвенен; его предпосылки тоже можно вывести из человеческих самонаблюдений, относящихся прежде всего к причинам изменений, происходящих в мире, к источникам возникновения новых явлений, предметов. Единственной такой причиной, действие которой было хорошо знакомо человеку еще в далекой древности, был сам человек. Вначале человек строит мысленный, идеальный план действий, а затем осуществляет его, воплощает в вещах. Вещи, созданные человеком, представляют собой материализацию его идей, замыслов, устремлений. Человеческие планы скроены по меркам человеческих же возможностей. Человек может сначала замыслить, а потом вырыть пруд или канаву. Но, может быть, ум более могучий направил возникновение рек, озер и даже морей? Примерно так формировались мифологические и религиозные объяснения материального бытия, в которых активная, деятельная причина признавалась сверхчеловеческой и даже сверхприродной. Идеализм лишь более последовательно и четко выражает эту, психологически отнюдь не удивительную установку, утверждая, что подлинная, первичная и изначальная реальность сверхприродна и бестелесна, т.е. духовна, а весь материальный мир есть творение и поприще созидательной деятельности духовных сил. Таким образом, идеализм обнаруживает изначальную близость к религии и мифу.

Но и для идеализма задача целостного истолкования мирового бытия, соединяющего в себе материальные и духовные стороны, оказалась весьма непростой. Если духовная реальность и материальный мир качественно, сущностно различны, принадлежат к несоизмеримым типам бытия, тогда творение или хотя бы упорядочение материального мира изначальным духом выглядит как чудо. Чудеса же

сверхразумны, и у философов, опирающихся на силу разума, понятийного мышления, остается мало шансов постичь, как все-таки устраивается и существует окружающий нас мир реальных, осязаемых предметов. Идеалистические понятийные конструкции бывают очень интересными и изобретательными, но где-нибудь в них все-таки прячется фундаментальное чудо творения. Это резко снижает доверие к ним со стороны материалистически ориентированных людей – не только философов, но и ученых, да и просто обывателей или, скажем более уважительно, людей, занятых практическим делом.

Тем не менее среди философов, действовавших в русле греко-европейской традиции, идеалисты, пожалуй, оказываются в большинстве. Творческая созидательная деятельность, направляемая человеческим духом, или сознанием, знакома нам из жизни и уже поэтому кажется понятной и убедительной. А вот способность материи как таковой к творчеству и созиданию значимого нового далеко не очевидна. Ее можно было провозглашать, но ее очень трудно было доказать. Поэтому, надо признать, в материализме прошлого имелась какая-то неустранимая декларативность: он всегда обещал гораздо больше, нежели реально мог объяснить (это в не меньшей степени относится, впрочем, и к идеализму). Только в самое последнее время развитие естествознания и, в частности, синергетики[1] вплотную подвело нас к пониманию реальных, а не предположительных, механизмов самодвижения, саморазвития материального мира.

Все это побуждает нас сделать вывод о том, что противоположность материализма и идеализма, скорее всего, вынужденная и отнюдь не абсолютная. В мире действительно есть и материя, и дух. Проще всего жестко разграничивать их и абсолютизировать либо то, либо другое. Труднее, но и, надо думать, плодотворнее искать их взаимообусловленность, взаимосвязь. У нас нет достаточных оснований утверждать, что раскол философов на материалистов и идеалистов имеет абсолютный характер, а вопрос о том, что пер-

[1] *Синергетика* (от греч. synergetikos – совместное действие) – научное направление, изучающее связи между элементами структуры (подсистемами), которые образуются в открытых системах (биологической, физико-химической и др.) благодаря интенсивному обмену веществом и энергией с окружающей средой в неравновесных условиях.

вично – материя или сознание, является действительно основным вопросом философии на протяжении всей ее многовековой истории. В новейшей философии он уже не является таковым, да и в прошлом имели место весьма интересные попытки обойтись без утверждения единственности первоначала. Одной из них была, например, философия *Б. Спинозы* (1632–1677). Будущее же философии видится скорее на путях *синтеза* противоположностей, нежели на путях углубления конфронтации.

Философскую позицию, утверждающую единственность первоначала, называют *монистической.* Бывают, следовательно, *материалистический* и *идеалистический* монизм. *Дуализмом* называют утверждение изначальной двойственности первоначала. Правда, история философии свидетельствует о том, что дуализм никогда не удавалось провести последовательно, построив на его основе действительно цельное философское учение. Далее, идеализм выступает в двух основных разновидностях – объективной и субъективной. *Объективный идеализм* утверждает объективную реальность духовного первоначала, т.е. его независимость от сознания отдельного человека как субъекта. Наоборот, *субъективный идеализм* берет в качестве отправной точки в своих рассуждениях сознание отдельного субъекта, отдельной мыслящей и переживающей свое бытие человеческой личности. Но и здесь можно отметить, что ни одна из известных в истории философии форм субъективного идеализма не была вполне последовательной. Видимо, сознание отдельного человека – чересчур шаткая опора для того, чтобы на ней можно было воздвигнуть целостное всеобъемлющее миропонимание. Обычно субъективные идеалисты рано или поздно наталкиваются на серьезные затруднения при построении своих учений и переходят на позиции объективного идеализма. Вообще можно отметить, что чистый идеализм, как и чистый материализм, встречаются нечасто. В период господства в социалистических странах философии марксизма, материалистической в своей основе, предпринимались, правда, попытки искусственно увеличить численность материалистов среди философов прошлого, и к таковым относили даже многих мыслителей, придерживавшихся религиозных убеждений, но это все-таки трудно совместить с последовательным материализмом.

Онтологическая проблема. Догматизм и диалектика

В рамках ***онтологической проблемы*** целесообразно рассмотреть еще один исключительно важный философский вопрос – о мира сущности и причинах развития. *Развитие* мы будем понимать как целостный процесс изменений, ведущий к появлению *нового качества*, а не просто к увеличению или уменьшению того, что уже существовало раньше. Вопрос о развитии относится к бытию, и понятно, что в материализме и идеализме развитие приписывается соответственно либо материальному, либо духовному первоначалам. Однако главное различие здесь связано с выяснением сущности развития, и прежде всего с установлением того, охватывает ли развитие только поверхность бытия, сферу явлений, а первооснова бытия неизменна, или же развитие имеет всеобщий характер и распространяется также на первооснову бытия. Первую из названных точек зрения на развитие можно назвать догматической или, как это принято в марксистской философии, метафизической. Вторая же традиционно называется диалектической.

Термин «метафизика» используется обычно в западной философии для обозначения самого глубокого философского учения – о первооснове бытия и началах познания. Буквально «метафизика» означает «после физики». Именно так и был назван *Андроником* из *Родоса* (I в. до н.э.) свод работ Аристотеля, в которых излагалось его учение о «первой философии», охватывающее проблемы бытия и познания. «Физика» же вобрала в себя, главным образом, его учение о природе. Но поскольку Аристотель в своей «метафизике» (напомним, что название это появилось уже после его смерти) доказывал неизменность Бога как «формы форм» и первоначала или первопричины движения, то в этом смысле является оправданным известное противопоставление его «первой философии» диалектике как учению о всеобщности развития.

Вкратце рассмотрим причины, по которым догматическая (или, как ее иногда называют, ***метафизическая***) концепция развития отрицает внутреннюю изменчивость первоосновы бытия, ее способность к развитию. По Аристотелю, определенное знание может быть получено только тогда, когда познаваемый предмет неизменен, а о том, что все время меняется, знания у нас нет, т.е. прочные понятия

здесь сформулировать невозможно. Аристотель считал, что изменяется лишь то, чему недостает совершенства, а совершенное высшее бытие ни в чем не нуждается и поэтому неизменно. Оно есть высший разум, который мыслит самого себя. Если мы хотим, чтобы наши философские рассуждения были твердыми, определенными, нужно допустить, что начала мысли, они же начала бытия, неизменны. Так удобнее философствовать.

Видный представитель немецкой классической философии *Г.В.Ф. Гегель* (1770–1831) в своей знаменитой «Энциклопедии философских наук» отмечал, что прежняя метафизика оперировала понятиями, которые она считала незыблемыми, и стремилась лишь выяснить путем рассуждений, можно ли приписывать изучаемым предметам свойства, соответствующие таким понятиям. «Эта метафизика не была свободным и объективным мышлением, так как она не давала объекту определиться свободно из самого себя, а предполагала его готовым... Эта метафизика сделалась *догматизмом*, так как она, согласно природе конечных определений, должна была принимать, что из *двух противоположных утверждений*... одно должно быть *истинным*, другое – *ложным*»[1]. ***Догматизм***, таким образом, состоит в признании в качестве единственно приемлемых жестких по своему значению, односторонних понятий и отбрасывании понятий, которые учитывают противоречивость постигаемой реальности.

Диалектика, наоборот, утверждает, что способность изменения, развития характеризует все мировое бытие от его первоосновы и вплоть до поверхностных проявлений и, соответственно, также все наше познание – начиная от ощущений и кончая наиболее высокими понятиями, идеями. Всеобщность развития, с точки зрения диалектики, вытекает из всеобщей противоречивости бытия: именно противоречия являются движущей силой развития (тогда как у Аристотеля такой движущей силой является скорее стремление каждой вещи к достижению наиболее возможного для нее совершенства). Диалектика утверждает ведущую роль внутренних причин развития (внешние причины могут ведь быть случайными, т.е. могут и отсутствовать), тогда как в рамках догматического миропонимания развитие, если таковое совершается, считается обусловленным именно внешними, случайными для бытия данной вещи причи-

[1] *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. В 2 т. / Г.В.Ф. Гегель. М., 1974. Т. 1. С. 138 – 139.

нами. Такое понимание развития характерно, например, для механистического мировоззрения.

Первоначально диалектика толковалась древними греками как искусство ведения спора, дискуссии по принципиальным вопросам. Но если участники этой дискуссии действительно заинтересованы в установлении истины, то их доводы выражают какие-то существенные стороны, относящиеся к самой природе обсуждаемого предмета. Противоположность данных позиций в споре означает поэтому, что самому предмету их спора присущи соответствующие противоположные стороны, определения. Однако в предмете они ведь соединяются, будучи противоположными. Поэтому и диалектическое рассмотрение предметов направлено как на выявление их внутренних противоположностей, так и на установление способа соединения, взаимосвязи, взаимодействия этих противоположностей.

Зрелая диалектическая теория развития утверждает, что самим предметам, вообще подлинному бытию присуща внутренняя противоречивость, а разрешение внутренних противоречий ведет к возникновению нового качественного состояния явлений, процессов. В рамках объективного идеализма Гегеля, создавшего непревзойденную по масштабности и детальности разработки концепцию диалектики, утверждается что подлинным бытием обладает саморазвивающееся понятие, или идея. Диалектический материализм, разработанный немецким мыслителем *К. Марксом* (1818–1883), наоборот, утверждает, что противоречия присущи самим материальным объектам; материя как первооснова бытия считается здесь внутренне противоречивой, а противоречия развития мышления, познания лишь отражают объективную противоречивость материального мира.

С современной точки зрения, диалектическая концепция развития представляется в целом более привлекательной и плодотворной, нежели догматизм. Действительно, и непосредственный опыт социального бытия (нередко трагический), и многообразные данные наук свидетельствуют о всеобщности изменений в окружающем нас мире. Поэтому нашему современнику нелегко допустить, что это всего лишь поверхностные явления наподобие мелких волн и брызг, которые никак не колеблют покоящиеся океанские глубины. Но ведь и в океане происходят землетрясения и другие катаклизмы, существуют мощные глубинные течения; он тоже подвержен изменениям.

Вместе с тем, отдав предпочтение диалектической концепции развития, нужно свыкнуться с мыслью о том, что мы не имеем шансов добыть абсолютные, неизменные понятия ни о первоначалах бытия, ни о тех окружающих нас явлениях, в которых эти начала себя обнаруживают и вне которых они не существуют. Здесь же отметим, что деление философов на материалистов и идеалистов не совпадает с делением их на догматиков (метафизиков) и диалектиков: догматически и диалектически мыслящие люди встречаются как среди тех, так и среди других.

Гносеологическая проблема

Если следовать ранее изложенной формальной схеме соотношения основных проблем философии, мы теперь должны перейти к рассмотрению антропологической проблемы. Но по причинам исторического порядка обсудим вначале проблему познания мира человеком, или ***гносеологическую проблему***.

Гносеологическая проблема включает в себя вопрос о принципиальной познаваемости реального мира или о возможности достижения неискаженных, истинных знаний о явлениях реального мира и сущности этих явлений. Большинство философов отвечают на вопрос утвердительно, т.е. придерживаются позиции *гносеологического оптимизма.* Правда, аргументируют они эту позицию по-разному в зависимости от того, как определяют первооснову бытия, в чем видят назначение человеческого сознания, как толкуют познавательную деятельность людей в целом. Например, для материалиста познаваемость мира вытекает из того, что жизненное предназначение сознания видится им в правильном отражении материальной действительности, существующей независимо от какого бы то ни было сознания. Критерием этой правильности, добавляет философ-марксист, является практика, понимаемая как деятельность по реальному освоению и преобразованию мира. Для объективного идеалиста Гегеля мир есть саморазвивающееся абсолютное понятие, которое познает самого себя благодаря познавательной деятельности людей, включенной, впрочем, в контекст их практической жизни.

Но сущствуют философы, которые утверждают и доказывают принципиальную недостижимость или невозможность достоверного знания о мире самом по себе, т.е. о ми-

ре таком, каков он есть вне и независимо от нашего познания и сознания. Данная позиция называется *агностицизмом*, причем доводы его сторонников обычно заслуживают внимательного рассмотрения, потому что заряд критичности, заключенный в агностицизме, нередко весьма поучителен. Более распространен *скептицизм*, высказывающий и обосновывающий сомнение в возможности достоверного знания, поскольку любому нашему суждению можно не менее убедительно противопоставить его отрицание.

Утвердительное решение вопроса о принципиальной познаваемости мира требует развернутого обоснования, и прежде всего выяснения, какие из познавательных способностей человека играют г л а в н у ю р о л ь в получении надежного, достоверного знания. Обычно это выяснение сводится к предпочтению, отдаваемому либо нашему чувственного опыту, обеспечивающему непосредственный контакт с внешними предметами, либо разуму, мыслительной деятельности, осуществляемой на основе использования понятий. Тех философов, которые признают ведущую роль чувственного опыта в познании, называют *сенсуалистами* (от лат. sensus – восприятие, ощущение, чувство) либо *эмпириками* (от греч. empeiria – опыт). В свою очередь, философов, которые отдают предпочтение разуму, логическому мышлению как основе надежного, достоверного знания, называют *рационалистами* (от лат. rationalis – разумный).

Сказанное не означает, что сенсуалисты вовсе пренебрегают разумом, ибо на деле они признают, что наши знания оформляются мышлением в виде понятий, законов, а ощущения – это лишь исходный материал познания, значимый, однако, тем, что «в разуме нет ничего, чего прежде не было бы в чувствах» (*Дж. Локк*[1]). И сенсуалисты, и рационалисты в этом отношении едины в полемике с *иррационалистами*, которые утверждают, что мировое бытие в сущности несоизмеримо с разумом и непостижимо для нашего мышления, даже если последнее основывается на чувственном опыте. Обычно иррационалисты считают, что внеразумные глубины бытия постигаются лишь *интуицией* или озарением. Среди последовательных материалистов иррационалисты, естественно, не встречаются. Материалисты в основном тяготеют к сенсуализму. Но сенсуализм бывает также идеа-

---

[1] *Локк Джон* (1632–1704) – английский философ. В работе «Опыт о человеческом разуме» (1690) обосновал эмпирическую теорию познания.

листическим (как правило, субъективно-идеалистическим). Усиление позиций сенсуализма или эмпиризма в философии Нового времени обычно связано с ростом авторитета наук, непосредственно основанных на чувственном опыте. К таковым, однако, трудно отнести математику, а она, несомненно, оказывала в прошлом и продолжает оказывать в наши дни большое влияние на философскую мысль, направляя ее преимущественно к рационализму.

Поскольку философия имеет дело в основном с понятиями, характеризующимися весьма высокой степенью общности, а данные опыта она получает уже в готовом виде из внефилософских источников, не будет большой ошибкой утверждение, что рационалистический подход к познанию для философии более типичен и, так сказать, более естественен, нежели эмпирический. Даже если философы декларируют свои симпатии к эмпиризму, они обычно все же выстраивают некие умозрительные схемы познания, которые не вытекают из непосредственного опыта, тем более что «чистый» опыт, свободный от участия мысли, для человека, находящегося в здравом уме, едва ли возможен.

Философскую теорию познания называют *гносеологией.* Иногда еще теорию познания именуют *эпистемологией* (от греческого слова episteme, которое означает знание). По мере развития науки и повышения ее роли в жизни общества усиливается внимание философов к проблемам научного познания; складывается и весьма динамично развивается особая подотрасль философии – логика и методология науки. Соответственно, за общей философской теорией познания остается разработка вопросов, относящихся к познавательной деятельности в целом, в единстве ее специализированных (прежде всего наука или, точнее говоря, различные науки) и неспециализированных форм (обыденное познание, художественное, религиозное постижение мира и т.д.).

Аксиологическая проблема

Наше познание нацелено на установление истины. В повседневной жизни понятие истины используется довольно редко; зато мы очень часто обращаемся к родственному ему понятию правды, которое связываем с правдивостью и даже праведностью. В отношении к этим очень важным человеческим качествам истина, знание выступают

лишь как средства, своеобразные инструменты, нужные для реализации высших ценностей нашего бытия. Поскольку человеческое знание и ценностные установки тесно связаны между собой, не существует непреодолимой границы между гносеологией и ***аксиологией.*** Напомним, что последняя представляет собой философское учение о ценностях – об их происхождении, структуре, а также роли в жизни человека и общества. Различение знаний и ценностей связано с тем, что знания играют в нашей жизни в целом служебную роль, выступая средствами, необходимыми для достижения каких-то значимых целей, цели же направлены на достижение или утверждение того, что мы признаем *ценным*, относим к ценностям.

Мир человеческих ценностей – это мир *культуры.* Познание входит в него как способ формирования, утверждения одной из важных ценностей человеческой жизни – *истины.* Другой такой неоспоримой ценностью является *красота.* Высшей же ценностью издавна принято считать *добро.* Если исходить из этой точки зрения, то философская теория познания не должна рассматриваться как нечто самодостаточное и обособленное. В известном смысле, одной из своих сторон она входит составной частью в общую философскую теорию ценностей – аксиологию. Такое вхождение, однако, частичное, неполное, поскольку аксиологию занимает лишь вопрос о жизненной ценности истины, а не множество деталей, относящихся к *процессу установления* истины и важных для гносеологии. К аксиологическим философским концепциям относятся *эстетика* как учение о художественных ценностях и о художественной деятельности людей, направляемой в значительной мере идеей *прекрасного.* Еще одна исключительно важная разновидность аксиологических философских концепций представлена *этическими* учениями, охватывающими сферу нравственности и включающими в свой категориальный аппарат фундаментальное понятие *добра* как противопоставления *злу.* В прошлом этика нередко понималась как наука о природе человека и в данном смысле отождествлялась с философской антропологией.

На примере этики мы встречаемся со своеобразным взаимопроникновением философской аксиологии и *праксеологии.* Обычно, говоря о практической деятельности людей, мы вспоминаем прежде всего о человеческом труде, обеспечивающем производство материальных благ, нужных для жизни. Но для древнегреческих философов, заложивших

основы европейской философской традиции, физический труд был уделом рабов, и он их вовсе не интересовал. Зато их внимание привлекала другая грань практической жизни людей, связанная с философией поступка, с нравственными отношениями между людьми. Этика – это, с одной стороны, аксиологическая, а с другой стороны, праксеологическая концепция, отвечающая на вопрос: «Что я должен делать?» Обе эти стороны смыкаются в ней, как вообще смыкаются в нашей жизни понимание ценностей и реальная деятельность по их утверждению или достижению. Сфера нравственности, морали охватывает ведь и нравственное сознание, и реальную нравственную деятельность, направляемую соответствующими ценностями и нормами.

Если утвердившееся в науке представление об истине связано с устранением из познавательных результатов субъективных моментов, то ценность – это отношение между некоторым предметом и человеческими представлениями о том, каким он должен быть. Иными словами, ценность есть форма согласования предметов с нашими идеальными устремлениями, мыслями о должном, а не только о сущем. Аксиология, исследующая структуру, происхождение и бытийный статус человеческих ценностей, может строиться на разных, даже противоположных основаниях. В качестве относительно самостоятельной отрасли философских исследований она выделилась сравнительно недавно (сам термин «аксиология» был введен лишь в начале XX в.), и на ее развитие весьма значительное влияние оказали не только труды академических мыслителей, но и, скажем, бунтарские суждения немецкого философа *Ф.Ницше* (1844–1900), предпринявшего поучительную, хотя и далеко не бесспорную попытку переоценки всех ценностей. Проблемное поле современной аксиологии представляет собой пространство напряженных мировоззренческих дискуссий, в которых участвуют как философы, так и теологи, социологи, деятели искусства.

Социальная философия и философия человека

Общество (социум) – это та надприродная и вместе с тем осязаемая реальность, в которой протекает наша жизнь. Поэтому философское учение об обществе вполне оправдано было бы включить в онтологию в принципе как учение о подлинном бытии. Однако в онтологию в принципе можно включить всю философию без изъятия – например, путем

истолкования гносеологии как *учения о бытии знания*, аксиологии *как учения о бытии ценностей*, антропологии *как учения о бытии человека*. Сделаем акцент на **бытии** – и вся философия станет тождественной онтологии. Но если мы поставили во главу угла вопрос о том, к а к мы п о л у ч а е м это знание о бытии, к а к мы п о з н а е м бытие – тогда вся философия может быть истолкована как гносеология. Если же мы акцентируем внимание на ценности, смысложизненной значимости всего происходящего в окружающем нас мире и в нас самих, то мы задаем аксиологический подход к проблемному полю философии, реализуя его соответственно в онтологии, гносеологии, праксеологии и философской антропологии. А поскольку «*все – в человеке* и *все – для человека*», то совсем нетрудно и во многих отношениях вполне оправданно попытаться свести философию к антропологии. Причем подобные действия – это отнюдь не простая игра философского воображения. Дело в том, что все базовые философские проблемы действительно взаимно проникают друг в друга, предполагают друг друга, образуя, так сказать, ветвящуюся и вместе с тем замкнутую цепь. Движение по ней можно начинать в принципе с любого звена – и в результате прийти к любому другому звену этой цепи или, может быть, к ее исходному звену, но уже на другом, более глубоком уровне рассмотрения и понимания как этого звена, так и цепи в целом.

Статус ***социальной философии*** в структуре интегрального философского знания непрост и неоднозначен. В древности философские учения об обществе сопрягались с базовым учением о Космосе и о месте в нем человека. В Новое время, по мере усиления позиций гносеологии, в философской теории общественной жизни на первый план выдвигается вопрос о том, как мы познаем социальную действительность. На определенном этапе, однако, в качестве самостоятельной науки складывается социология (как в свое время обособилась логика, бывшая прежде составной частью философии). На собственной познавательной основе развивается и культурология. Давно уже сложилась и имеет общепризнанный фундаментальный статус экономическая наука. Обособились от философии и политология, наука о праве, ряд других конкретных наук об обществе. Значит, за социальной философией остаются наиболее общие мировоззренческие и методологические вопросы социального бытия и познания.

Обратимся теперь к *антропологической* проблеме. «Антропос», напомним, по-гречески означает «человек». В древности вопрос о человеке, как правило, не обособлялся от вопроса об устройстве Космоса, или упорядоченного мироздания. В Новое время этот вопрос отчасти включается в решение гносеологической проблемы, поскольку субъектом познания является человек, отчасти, как и прежде, связывается с решением проблемы мирового бытия и по существу подчиняется ей (Г.В.Ф. Гегель). Вместе с тем в философии Нового времени намечается антропологический поворот, связанный с утверждением того, что проблема человека является основополагающей и отправной для решения всех других философских проблем. Актуализация проблемы человека далеко не случайна и является, с одной стороны, выражением возросшей сложности и глубины философского мировоззрения, а с другой стороны – следствием значительного и во многом драматического, даже трагического обострения проблематичности человеческого бытия. Философы, может быть, одними из первых почувствовали приближение тех потрясений, поистине антропологических катастроф, которыми отмечен XX век.

В устойчивом выдвижении на первый план, в рамках определенной исторической эпохи, тех или иных философских проблем можно усмотреть своеобразную логику, вытекающую из жизненной обусловленности данных проблем. Вопрос о том, как устроен внешний мир, исторически был поставлен первым, и именно этот вопрос особенно важен с жизненно-практической точки зрения. Кстати говоря, этот вопрос интересует и детей, индивидуальное развитие которых начинается с постижения мира вещей, уяснения их свойств и связей. По мере усложнения общественной практики и, вместе с тем, совершенствования способности к мировоззренческой рефлексии, неизбежно приходит осознание того, что мир дан нам лишь в формах нашего индивидуального и коллективного опыта. Это означает, что он видится нам таким, каковы наши знания о нем и каким он предстает в свете наших ценностей и целей практической деятельности. Здесь дальнейший ход рассуждений как бы раздваивается. Можно акцентировать социальную природу человека, понимая сущность отдельной личности как «совокупность общественных отношений» (К. Маркс). Можно, наоборот, исходить из того, что человеческая сущность не есть нечто чисто внешнее по отношению к отдельному че-

ловеку как личности. Человек как мыслящее существо, полагают при этом, не только вбирает в себя внешние влияния, воздействия, но и вырабатывает собственную жизненную позицию, осуществляет личностный мировоззренческий синтез или некоторым образом осуществляет прорыв к подлинной самобытности. Личностные и социально-культурные результаты такого синтеза могут быть в чем-то непредзаданными, содержащими признаки высокого своеобразия и значимости. Если первое воззрение на проблему человека можно аттестовать как *социоцентризм*, то второе, в его крайних выражениях, представляет собой *персоноцентризм* (от лат. persona – личность).

Персоноцентристское философское течение *экзистенциализма* (от лат. exsistentia – существование), подчеркивающее уникальность и невозможность выражения в строгих понятиях истины бытия человеческой личности, имеет в основном иррационалистический характер. Попытка объединить различные философские и конкретно-научные представления о сущности человека предпринимается в ***философской антропологии*** – одном из широких течений современной философии, сторонники которого придерживаются преимущественно рационалистической ориентации в широком ее истолковании, т.е. в смысле доверия к разуму (в противоположность иррационализму).

Важность и сложность философской проблемы человека не позволяет, однако, замыкать ее разработку в узких рамках какого-то отдельного или нескольких обособленных философских направлений. Точка зрения, которой мы здесь придерживаемся, состоит в том, что проблема человека пронизывает *всю* философию, поскольку философия в целом представляет собой теоретическое мировоззрение, имея ключевое жизненное предназначение прояснять людям их бытие в мире, ценности и цели их познавательной и практической деятельности. В данном отношении философия больше, чем наука, ибо она предлагает людям не просто знание о мире, а базирующуюся на приобретенных знаниях широкую совокупность жизненных ориентиров, которые могут стать убеждениями формирующейся, образующейся личности. *Вся философия имеет в конечном итоге образовательную направленность, ибо она призвана помогать людям в их мировоззренческом самоопределении.*

То, что философия расчленена на целый ряд течений, направлений, школ, не является непреодолимым препятствием на пути выполнению ею мировоззренческой и вытекающей из нее образовательной функции. Философия – это концептуальная, теоретическая основа светского мировоззренческого образования, учитывающего многообразие жизненных позиций и интересов людей и направленного на их конструктивное согласование. Разные философские учения проясняют и последовательно выражают эти определенные жизненные позиции, облегчая их понимание, оценку и сопоставление.

Такие позиции могут быть общими для многих людей, образующих соответствующие социальные слои или группы. Философские учения, выражающие их жизненные устремления и интересы нередко независимо от субъективных намерений авторов, выполняют в жизни общества также и *идеологическую* функцию, помогая людям осознавать свое положение в обществе и сплачиваться для совместных действий, направленных на достижение общих целей. Идеология – это форма осознанной духовной интеграции людей на основе общности интересов, представленных в соответствующих концепциях, воззрениях, идеях. В Конституции нашей страны четко определено, что «идеология политических партий, религиозных или иных общественных объединений, социальных групп не может устанавливаться в качестве обязательной для граждан» (статья 4). Однако мировоззренческий и идеологический плюрализм не должен создавать угрозу гражданскому согласию и взаимопониманию, эффективной организации общественных отношений и деятельности людей.

Жизненно-практическая направленность философских учений очень тесно связана с их образовательной значимостью, что зафиксировано уже в самом слове «учение». Каждая философская концепция, оставившая важный след в культуре, обязательно содержит некоторое мировоззренческое новшество, поучительное в том или ином отношении. Взятые вместе и воспринятые хотя и критично, но доброжелательно, они способны дополнить друг друга до искомого целого, помогая образующейся личности сформировать гармоничное, плодотворное, жизнеутверждающее мировоззрение.

Образование как усвоение достижений культуры, ее требований, обращенных к людям, помогает каждому человеку

конструктивно и ответственно включиться в общественную жизнь, найти свое место в коллективном бытии, занять определенную позицию в отношении социальной действительности. Благодаря этому, образование личности выступает как условие устойчивого существования и воспроизводства всей сложившейся системы общественной жизни. Общество ведь не является какой-то особой личностью; оно существует только потому, что люди, его составляющие, в целом понимают адресованные им требования, связанные с выполнением правил человеческого общежития, политико-правовых установлений, норм трудовой деятельности и т.д., а также готовы следовать данным правилам и нормам.

Вместе с тем зрелая, развитая человеческая личность – это отнюдь не винтик в социальной машине. Образуясь, развиваясь, личность обретает своеобразие и вырабатывает собственную стратегию бытия. По сложности и богатству возможностей человеческая личность в принципе соизмерима с Вселенной. Поэтому совершенно неправильно было бы ограничивать содержание образования только тем, что, исходя из той или иной частной точки зрения, может понадобиться человеку в его дальнейшей жизни. Жизнь у людей складывается по-разному, и нельзя знать наперед, что и в какой связи ими в ней будет востребовано. В особенности это относится к мировоззренческим знаниям, выраженным в понятийной форме и представленным важнейшими философскими учениями.

К сожалению, в рамках небольшого объема учебного времени невозможно освоить и продумать все многообразие философских учений. Но такая задача и не ставится перед общеобразовательным курсом, призванным ознакомить с основами философских знаний.

Знать важнейшие философские учения и идеи – это прежде всего понять их отправные посылки, их общий замысел, а также уяснить те жизненные следствия, которые из них вытекают. Философия – это дело мыслящих личностей. В известном смысле философию можно даже назвать образцовым мышлением, т.е. мышлением, при котором продумываются основания наших рассуждений и действий, и к их выбору относятся с полной ответственностью, не полагаясь лишь на традицию или на мнения других людей. Мыслить философски означает принять на себя ответственность за установление отправных посылок собственной мировоззренческой мысли и за последовательное развертывание вытекающих из них следствий.

В этом смысле философское содержание может присутствовать в любой сфере человеческой деятельности, поскольку в ней значимое место занимает мировоззренчески отрефлексированное мышление. Философски насыщенными могут быть произведения искусства, размышления ученых, политические и религиозные идеи. Философское мышление предполагает восхождение к мировоззренческим основам, а они в чем-то специфичны для художественной и технической деятельности, для науки и для политики, для религиозной и хозяйственной деятельности. Поэтому и получают специальную разработку философия искусства и философия техники, философия науки и философия религии, философия права и философия хозяйства.

Освоение и осмысление какого-то конкретного философского учения предполагает понимание возможностей и путей его приложения к собственной жизни, к различным сферам общественного бытия, а также сопоставление его с другими учениями для выделения и удержания того, что в нем особенно перспективно, плодотворно. Вместе с тем это осмысление предполагает стремление и умение находить способы компенсации неизбежной мировоззренческой ограниченности любой концепции, выстроенной на определенном основании. Важно также относиться к каждому новому постигаемому философскому учению не только как к значимому феномену культуры, но и как к творению определенной личности, стараясь вжиться в строй ее мыслей и чувств, понять это учение как бы изнутри.

Философия как человеческое творение – это прежде всего личное обращение мыслителя к другим людям. Личное здесь не только не противопоставляется общественному, а наоборот, составляет его зрелое выражение. Мы действительно служим обществу, когда воспринимаем его проблемы как наше личное дело, т.е. относимся к ним пристрастно и ответственно.

Контрольные вопросы

1. *В чем состоит жизненный смысл прочных мировоззренческих убеждений?*
2. *Как связано человеческое мировоззрение с рефлексией, сознанием?*
3. *Каковы истоки и основные черты мифологического мировоззрения?*
4. *Чем характеризуется религиозное мировоззрение? Что такое религиозная вера?*

5. *Как соотносятся теоретические и жизненно-практические проблемы?*
6. *В чем состоит отличие философского мировоззрения от религиозно-мифологического?*
7. *Есть ли основания возражать против простого отождествления философии и науки?*
8. *В чем состоит исходная мировоззренческая проблема и как она может быть детализирована, какие философские проблемы она в себя включает?*
9. *Чем обусловлены различия между онтологическими позициями материализма и идеализма?*
10. *Каковы предпосылки догматического и диалектического миропонимания?*
11. *В чем состоит связь между аксиологией, гносеологией и философской антропологией?*
12. *Чем обусловлена идеологическая и образовательная значимость философии?*

Глава 2. ГЕНЕЗИС ФИЛОСОФИИ И ЕЕ ИСХОДНЫЕ ИСТОРИЧЕСКИЕ ТИПЫ

2.1. Философские идеи и учения Древнего Китая

Философская мысль стала оформляться в середине первого тысячелетия до н.э. в трех разных регионах, географически разобщенных и непохожих друг на друга в природном и социально-культурном аспектах – в Древней Индии, Древнем Китае и Древней Греции. Для философии характерно использование системы понятий, обеспечивающей выработку теоретического решения мировоззренческих проблем. В каждом из этих регионов становление философской мысли имело специфические черты. Предпосылки возникновения философского миропонимания складываются еще в раннеклассовых обществах века бронзы, имевших развитую мифологию, накопивших обширный массив обыденных практических знаний.

С переходом от бронзовых орудий труда к железным, заметно возрастает производительность сельскохозяйственного труда, начинают быстро развиваться ремесла. Изменяется и организация военного дела: металлическое оружие становится более дешевым, эффективным, появляется возможность оснастить им многочисленные армии.

Названные и сопряженные с ними процессы оказывают значительное воздействие на систему общественных отно-

шений, которая утрачивает прежнюю устойчивость. Преобразуются и духовно-нравственные основы жизни людей: расшатываются позиции религиозно-мифологического мировоззрения, ослабевает прежде безоговорочный авторитет традиционной морали, открывается возможность поиска новых форм организации общественной жизни, новых способов осмысления людьми их бытия. Продолжают развиваться и преднаучные знания. Правда, их уровень на Востоке был в целом заметно ниже, чем в Вавилонии и Древнем Египте, где разработкой знаний и трансляцией их в узком круге «посвященных» занимались мощные, влиятельные сословия жрецов.

Такого сословия не было в ***Древнем Китае***, где совершение религиозных обрядов входило в круг обязанностей должностных лиц, а их иерархию увенчивал Сын Неба – император, ответственный за поддержание порядка в Поднебесной и как бы обеспечивающий с помощью соответствующих ритуальных действий связь ее пространственных областей и временных промежутков совместного бытия людей. Небо было высшим объектом почитания и религиозного поклонения. Утвердившаяся в сознании китайцев картина мироздания не противопоставляла человека природе, дух – материи. Порядок в природе и в обществе, полагали в Древнем Китае, в сущности один и тот же. Мировое бытие характеризовалось определенной ритмической последовательностью явлений, фаз или состояний, в наиболее общей форме выражаемой в представлениях об *Инь* и *Ян*, или о стадии уединенного и скрытного накопления сил и стадии явного и активного действия, о холоде и сырости, с одной стороны, и жаре и сухости – с другой. Эти представления основывались на многовековом опыте наблюдений за природными явлениями, а также на определенном распределении мужских и женских ролей в трудовой деятельности и во всей организации жизни. Позже, вследствие усложнения социальной структуры и выдвижения на первый план фигуры вождя, у китайцев стали складываться представления о *дао* как высшем упорядочивающем начале, которому соответствует наилучшее поведение, учитывающее мировые ритмы и устремления и обеспечивающее достижение гармонии, согласия противоположных сторон.

В глубокой древности сформировалось содержание «Пятикнижия», составлявшего основу учености образованных китайцев. Оно включает тщательно отредактированные, как полагают, *Конфуцием* (551–479 до н.э.) «Книгу песен»

(«Ши цзин»), «Книгу истории» («Шу цзин»), «Книгу перемен» («И цзин»), «Книгу обрядов» («Ли цзы»), а также летопись «Чунь цю», написанную этим выдающимся мыслителем. Данные книги отчетливо выразили основные черты господствовавших в Древнем Китае мировоззренческих представлений, сложившихся на этапе перехода от предфилософии к философии. На стиль мировоззренческого мышления, несомненно, воздействовало то обстоятельство, что китайский язык плохо приспособлен для образования отвлеченных понятий. Китайский менталитет как бы не приемлет строгую определенность высказываний; предпочтение отдается эмоциональной убедительности и связанной с этим действенности формулируемых мыслей, порой в ущерб их логической строгости и точности смысла. Разъяснение смысла часто представляется менее значимым в сравнении с внушением приверженности некоторым ценностям и необходимости следовать тем или иным правилам поведения. Человеческая мысль выступает здесь не как сторона или момент одного лишь познавательного процесса, а как неотъемлемая часть деятельности по организации и упорядочению жизни, поддержанию и упрочению утвердившейся культурной традиции. Главное – обустройство жизни, а вовсе не приобретение знания как такового, знания в чистом виде. Речь, как письменная, так и устная, направлена в большей степени на передачу чувств и убеждений, нежели на доказательство того или иного общего положения. Мысль выстраивается не как движение от одного понятия к другому, а скорее как фиксация основной идеи и последующее ее разъяснение и увязывание с реальными жизненными ситуациями.

Конфуцианство

Становление китайской философской мысли проходило в период упадка древнего государства Чжоу, когда оно фактически утратило единство, распавшись на несколько крупных царств и множество мелких княжеств, между которыми вскоре развернулась борьба за гегемонию.

Одно из небольших царств – царство Лу явилось родиной крупнейшего мыслителя Древнего Китая ***Кун Фу-цзы***, или ***Конфуция*** (551–479 до н. э.). Время, когда он жил, отмечено множеством значимых перемен, так или иначе затрагивавших судьбы всех людей и сословий. Сама жизнь застав-

ляла правителей и мыслителей пересматривать прежние воззрения на мир и подходы к решению практических задач. Князья, озабоченные упрочением своей власти, буквально гонялись за техническими новшествами и старались привлечь к себе людей, способных успешно их реализовать. Предпринимались попытки по-новому наладить управление государственной жизнью. Возникали все новые школы, объединявшиеся вокруг мудрецов, которые выдвигали необычные идеи и предлагали свои средства для решения прежде всего практических задач. Далеко не все эти идеи получили целостное и последовательное выражение в текстах философских или каких-то иных работ, да и судьба книг в дальнейшем тоже складывалась весьма непросто. Подводя черту под периодом анархии, духовной «вольницы» и формируя жестокими методами основы жизни нового, императорского Китая, *Ши Хуан ди*, первый правитель династии Цинь (221–207 до н.э.), пожелал уничтожить память о времени феодальной раздробленности и приказал сжечь «Речи ста школ»[1]. Труды многих мыслителей оказались безвозвратно утеряны, и мы знаем о них порой лишь по кратким упоминаниям или же высказываниям их идейных противников.

Конфуцию в этом отношении повезло больше, хотя его сочинения тоже беспощадно уничтожались. При жизни он не занимал высоких административных должностей и едва ли пользовался общекитайской известностью, но созданная им философская школа и традиция постепенно упрочивала влияние на духовную и общественно-политическую жизнь страны, а в определенные периоды истории Китая конфуцианство становилось господствующей, официальной идеологией и даже частью государственного религиозного культа. Вместе с тем у нас нет никаких оснований считать мудреца из царства Лу политическим и идейным конформистом. Скорее наоборот. Учение Конфуция обычно рассматривают как подчеркнуто традиционалистское, хотя именно в годы его жизни традиции прошлого были расшатаны и перестали вызывать всеобщее уважение, так что его позиция была во многом необычной и даже радикальной. В известном смысле сам Конфуций сконструировал ту традицию, которой он призывал следовать. Философа в пер-

[1]«Речи ста школ» – философские и литературно-публицистические произведения эпохи, предшествовавшей образованию единой централизованной империи Цинь.

вую очередь интересовали пути утверждения в жизни людей духа добронравия и гуманизма. Он считал главным в обществе утверждение доверия и доброты, согласия между людьми, а изобилие материальных ресурсов или военная мощь государства рассматривались Конфуцием в качестве следствий, но отнюдь не основной целью. Правители же в эпоху «больших перемен» больше всего озабочены добыванием средств для укрепления военной силы своего государства, повышением эффективности административного аппарата.

Философская концепция Конфуция – неотъемлемая составная часть его учительской, наставительной, образовательной деятельности. Основной и исходный текст учения называется «Лунь юй» – «Беседы и высказывания». Эта работа лишена привычной для европейского читателя систематичности и какого бы то ни было академизма. Конфуцианская трактовка образования состоит в том, чтобы побудить ученика к самостоятельной работе мысли, время от времени давая ему верные ориентиры. Задача образования личности видится в постоянном самоусовершенствовании. Конфуций уверен – человек способен меняться к лучшему. Особенно важно стремиться к самосовершенствованию тем, кто участвует в управлении государством или готовится им управлять. Конфуций считал, что политики и чиновники в первую очередь должны быть гуманитарно образованными людьми и действительно человечными личностями, преодолевшими в себе корыстолюбие, властолюбие и чванливость. Для того, чтобы стать «совершенным мужем», или действительно образованным и зрелым человеком, нужно постоянно и неустанно работать над собой, учиться. Первое высказывание Конфуция в книге «Лунь юй» звучит так: «Учиться и в надлежащее время применять то, чему вы научились, на практике. Разве это не доставляет радость? Разве вы не радуетесь, встретив друга, вернувшегося из дальних краев? Люди не знают его, а он не печалится. Разве такой человек не является совершенным мужем?» Радость, о которой говорится в этом фрагменте, связана с постижением нового и сопряжена с отсутствием огорчений по поводу пребывания в безвестности. «Совершенный муж» – это человек, не перестающий учиться и стремиться к внутреннему совершенству, к достижению духовной автономии, независимости от богатства и знатности. Попутно отметим, что со старым другом учитель Кун иногда сравнивает древнюю книгу.

Глубоки и во многих отношениях вполне современны высказывания Конфуция о путях достижения эффективного управления государством. Залог этой эффективности он видит в созидательной силе «дэ», которая присуща духовно развитому и нравственно совершенному человеку. Действие данной силы он уподобляет притягательному влиянию Полярной звезды, которая сама по себе неподвижна, но все звезды вращаются вокруг нее. Если же в управлении будут полагаться только на приказы и наказания, то «народ станет уклоняться от распоряжений и наказаний и утратит всякий стыд». Конфуций призывает начальствующих лиц быть внимательными к состоянию, в котором находится народ, к его умонастроениям и его нравственности, зависящей, как он полагает, прежде всего от нравственного уровня руководителей. С этим связано также подчеркнутое внимание лусского мудреца к правильному соблюдению ритуала, к следованию нормам этикета, почтительному отношению к старшим. Требование строго выполнять нормы семейной морали само по себе не является, конечно, чем-то совершенно новым и необычным. Ново здесь то, что эти нормы распространяются им также и на отношения между начальником и подчиненными, между государем и подданными. Вновь и вновь возвращается он к ответственной миссии «совершенного мужа», который «осознает свой долг, тогда как низкий человек понимает только свою выгоду». Преодоление эгоизма есть путь единения человека с миром, упрочивающего мировой порядок. Следуя своему долгу, «совершенный муж», или благородный человек, не вправе уклоняться от опасностей. И вновь приходится констатировать удивительную актуальность слов учителя *Куна*, произнесенных двадцать пять веков тому назад: «Что необходимо совершенному мужу в наши дни? Ему необходимо, глядя на выгоду, думать о долге, видя опасность – готовиться к самопожертвованию и всю жизнь не забывать старых обязательств».

Возникновение конфуцианства означало, что в специфических условиях Древнего Китая произошел исключительно важный мировоззренческий переход к осознанному самоопределению личности в мире ее бытия. Вместе с этим возникла опасность утраты связей между духовной традицией и убеждениями отдельных личностей, возможность противопоставления открывшихся им истин ранее утвердившимся воззрениям, общепринятым представлениям о правильном и должном, в круг которых, конечно, входят и

ценности семейной жизни. В христианстве и в буддизме обращение и просветление нередко сопряжены с уходом из мира, разрывом семейных связей и вступлением в новое, монашеское братство. Конфуцианство, наоборот, стремится всячески укрепить семейные связи; оно нацеливает человека на более эффективное выполнение им своего мирского предназначения во всей полноте последнего. Конфуций призывает углубить семейную мораль, возвысив ее до широкого человеколюбия, не замыкаемого рамками кровнородственной общности людей. Семья для него – это лишь отправная посылка и ограниченная модель человечности как высшей нормы взаимоотношений между людьми. Школа Конфуция готовит человека прежде всего к выполнению управленческих функций, а не только к решению повседневных вопросов семейной жизни. Учителя Куна заботило, чтобы власть попадала лишь в руки достойных, то есть должным образом подготовленных, высоконравственных и гуманных людей.

В философии Конфуция много непривычного для современного европейского читателя, например, фрагментарность высказываний, их афористичность и склонность скорее к иносказаниям и намекам, нежели к развернутым доказательствам, а также отсутствие в явном виде таких разделов учения, как четко оформленная онтология, последовательная гносеологическая концепция. В центре внимания Конфуция – вопросы социальной философии, антропологии и этики. Его отношение к религии подчеркнуто сдержанное. Полностью поддерживая культ предков и соблюдение религиозных обрядов, он вместе с тем призывает держаться подальше от духов и «ставить живых раньше умерших», ибо, «не научившись служить людям, можно ли служить духам?» Этическая концепция Конфуция вполне рационалистична. Она нацеливает на «правильный путь», следовать которому означает жить в согласии с самим собой, с окружающими людьми и с велениями Неба. Низкий человек эгоистичен и непочтителен, его не достигают слова совершенномудрых. Такой человек не может и не должен управлять людьми. Благородный муж – не просто всесторонне развитая личность, но и человек, основательно подготовленный для осуществления власти и управления. «Мораль благородного мужа подобна ветру, мораль низкого человека подобна траве. Трава наклоняется туда, куда дует ветер».

Конфуцианство – это отнюдь не отвлеченная наука о человеке и обществе, а всецело ориентированная на практику интегральная концепция, соединяющая психологию, этику, политическое искусство и пронизывающая их духом гуманизма. Данная концепция акцентирует не понятийную строгость и формально-логическую выверенность рассуждений и выводов, а сердечную доброжелательность человеческих отношений, вежливость и дружелюбие, основанные на непрерывной работе по обеспечению духовного и культурного роста личности. Конфуция не интересовали космические дали и бездны мироздания; его мысль подчеркнуто сосредоточена на повседневных делах и вполне заслуживает аттестации как философии совершенствования повседневности.

Даосизм

Кроме конфуцианства, в Древнем Китае существовали и другие направления философской мысли. Наиболее влиятельное из них – ***даосизм***, внешне составляющий полную противоположность учению Конфуция. Основополагающей для даосизма является книга «Дао дэ цзин» («Книга о пути и добродетели»). Авторство ее приписывают полулегендарной личности *Лао-цзы,* о жизни которого практически ничего неизвестно. Скорее всего, эта книга написана в IV–III вв. до н.э. Даосизм как течение древнекитайской философской мысли возник почти одновременно с конфуцианством. Крупнейшей фигурой в даосизме является *Чжуан-цзы* (369–286 до н.э.), автор многих разделов книги, названной его именем. В центре учения Чжуан-цзы – идея ***дао*** как первоначала, лишенного какой бы то ни было определенности и ограниченности. Это начало породило небо и землю и обнаруживает себя во всем, окружающем нас, в качестве момента стихийности, соединяющего все противоположности и все возможности становления чего-то конкретного.

Использование понятия о дао не является монополией даосизма, ибо оно является общим достоянием древнекитайской духовной культуры. Правда, конфуцианцы и представители некоторых других философско-идеологических течений видели в дао прежде всего правильный путь развития страны и нравственного поведения отдельного человека. В даосизме же это понятие становится всеобъемлю-

щим, поскольку здесь утверждается, что все сущее находит в дао свое начало и завершение. При этом проводится различение между глубинным, «безымянным» дао и дао, обладающим именем и выступающим как «мать всех вещей». Безымянное дао неопределимо, признаки его не поддаются фиксации. Оно лишено формы, но в нем укоренена всякая оформленность. Оно сказывается на всем, влияет на все происходящее в мире; вместе с тем оно есть *не-деяние* («у-вэй»). Безымянное дао, по существу, выступает как небытие, а дао, имеющее имя – это бытие, ибо оно, будучи состоящим из мельчайших частиц, содержит в себе образы всех вещей и выражает деятельное начало окружающего нас мира. Из рассуждений даосистов можно заключить, что безымянное дао как небытие есть источник бытия. Все вещи, будучи порождены небытием, оказываются непрочными и рано или поздно уходят в небытие, обретая там свой покой. Знание о безымянном дао состоит в молчании. Доступно это знание лишь мудрецам, которые постигают гармонию, скрывающуюся за борьбой и рассогласованностью вещей, покой – за пестротой совершающегося вокруг нас движения, небытие – за видимым бытием.

Даосский мудрец обычно противопоставляется «благородному мужу» конфуцианцев. Ценности, утверждаемые последним (человеколюбие, справедливость, следование ритуалу, сыновняя почтительность и др.), отвергаются в даосизме как искусственные, привнесенные в жизнь людей вследствие того, что жизнь отошла от дао, утратила первоначальное совершенство. Цивилизация разрушает природу, в том числе и глубинную природу человека, подменяя сущность внешностью. Человек с высокими устремлениями, по убеждению даосистов, не старается преднамеренно делать добрые дела, потому что он изначально добродетелен. Он лишен суетливости и искусственности, неизбежных в том случае, если человек ищет от других признания своих заслуг и надеется на воздаяние. Подлинный мудрец одинок и независим, он живет только ради самого себя и только сам по себе, ибо таким путем он становится свободным и безучастным. Символ мудрости – вода, которая спокойна, гостеприимна и бескорыстна. У воды нет требований и желаний; она безразлична и не пытается ни познавать, ни действовать. Она принимает любые формы и остается прозрачной, даже приняв в себя нечистоты. Внешним усилием ее можно взволновать, но – ненадолго; она остается наедине с собой,

но не замыкается в себе, и вещи раскрываются ей, отражаются в ней в их подлинном виде. Только покой доставляет подлинное знание.

Мудрец не насилует природу и не ставит над ней экспериментов. Он не обобщает, ибо истинное знание всегда конкретно. Он не ведет отвлеченных рассуждений и не притязает на знание законов, ибо, по мнению классиков даосизма, никакая наука о природе и об обществе невозможна в силу всеобщей изменчивости вещей. «Высшее слово – ничего не сказать, высший поступок – не вмешиваться». Обряды и иерархия, законы и наказания испортили человеческую жизнь, сделали невозможной подлинную нравственность, породили взрывы страстей, жадность и интриги. Мудрец, постигнув глубинное дао, способен творить чудеса, но он этого не делает, предоставляя мирозданию идти своим путем. Принцип недеяния или невмешательства применяется даосистами и при решении вопросов управления общественными делами. Мудрый правитель, полагают они, должен предоставить событиям идти своим естественным путем. Просвещение народа опасно, ибо удаляет его от блаженного первобытного состояния гармонии с природой.

Расхождения между конфуцианством и даосизмом очевидны, но их не следует абсолютизировать. И для тех, и для других идеалом являются совершенная мудрость, власть человека над самим собой, которая дает ощущение могущества. Известный представитель конфуцианства ***Мэн-цзы*** (ок. 372–289 до н.э.), побуждавший своих учеников и собеседников к рассуждениям в поисках причин возникновения разнообразных жизненно-практических проблем, попытался включить в конфуцианскую концепцию некоторые идеи даосизма. Это обнаруживается прежде всего в учении Мэнцзы о взаимоотношении между сознанием и природой человека. Одно из его высказываний звучит так: «Тот, кто исчерпает свое сознание, познает свою природу, познавший же свою природу познает Небо». Показательна устанавливаемая здесь последовательность своеобразных ступеней познания – от упорядочения феноменов сознания – к человеческой природе, а от нее – к общей основе мироздания, каковой выступает Небо. Важна и другая мысль, которая, если изложить ее более привычным для европейского читателя языком, может быть истолкована как утверждение «равномощности» индивидуального человеческого сознания окружающему нас реальному миру («*Все десять тысяч вещей за-*

полняют меня»). Все это свидетельствует о постепенном превращении предфилософии в собственно философское рассуждение. С даосами Мэн-цзы сближает прежде всего принцип «сострадающего сердца», требующий непричинения страданий, или ненасилия. Исповедуемый им принцип утраченного сердца в свою очередь устанавливает, что в сознании каждого человека есть нечто предельно значимое, которое, однако, может оказаться потерянным под влиянием условий жизни, и тогда на месте его утверждаются гораздо более низменные стремления. Это он и называет «утратой сердца», тогда как в даосизме в таком случае говорят об отходе от природы. Близок к даосизму и утверждаемый Мэн-цзы принцип «небьющегося сердца», подразумевающий устойчивость индивидуального сознания, его независимость от внешних влияний.

И конфуцианство, и даосизм имели общего противника – так называемых *легистов*, или *законников*, которые обосновывали необходимость введения строгих и жестких законов для обеспечения эффективного управления крупным государством. Не надеясь на силу конфуцианского ритуала или авторитет даосских мудрецов, легисты уповали главным образом на дисциплину и жесткие наказания за отступления от закона. Приходится признать, что в Китае взгляды легистов никогда не пользовались широкой популярностью. Идея формальной и единообразной юридической нормы оказалась совершенно чуждой менталитету китайцев.

Древнекитайская философская мысль направлялась прежде всего заботой об обустройстве мира человеческого бытия. Предмет ее главного интереса – не мир природы, а мир культуры, даже если он подвергается критике, как у даосов. Сторонники даосизма акцентировали самостоятельность человеческой личности, конфуцианцы – гуманитарную образованность и строгое соблюдение иерархического порядка, но все они стремились к достижению согласия как между людьми, так и между человеком и природой. Идея всеобщего и единообразно действующего закона была им совершенно чужда, и все внимание они устремляли на конкретные формы согласованности, упорядоченности бытия. Здесь сказывается, может быть, глубокая черта жизни крестьян, которые являются одновременно и коллективистами, и индивидуалистами, и твердо придерживаются интуитивного убеждения в том, что для достижения общественного порядка нужна душевная склонность и способ-

ность добиваться взаимного согласия, тогда как государственное принуждение и формальные законы оказываются бессильными в отношении решения данной задачи. Древняя китайская философская мысль по-разному, но в целом достаточно последовательно выразила эту глубинную интуицию, с чем и связаны ее принципиальная недогматичность и, вместе с тем, некоторая концептуальная нестрогость, нечеткость понятийного оформления.

2.2. Философские учения Древней Индии

Своеобразие истории Древней Индии состоит в том, что она не оставила потомкам летописных хроник, точных фиксаций важнейших событий общественной жизни. Это неслучайно, ибо такое возможно лишь в обществе, где внимание образованных людей сосредоточено преимущественно на духовно-религиозных проблемах. Если философская мысль Древнего Китая характеризуется, как правило, своеобразной приземленностью, ориентированностью на осмысление жизненно-практических задач, то ***древнеиндийская философская мысль*** направлена прежде всего на вопросы духовной жизни людей. Начало этому было положено еще тогда, когда вторгшиеся в северную Индию племена ариев принесли с собой развитую, богатую содержанием совокупность мифов и верований, которые они постарались сохранить в новых условиях. Своеобразной формой предфилософии здесь выступили древнеиндийские ***Веды***, являющиеся одним из наиболее старых литературных памятников в истории человечества. Они стали складываться еще в третьем тысячелетии до н.э. «Веда» означает знание. Древнейшую часть Вед составляют собрания гимнов, посвященных разным богам. Это прежде всего монументальная «*Ригведа*», которая содержит более 1000 гимнов, а также «*Самаведа*» (сборник напевов, близких к Ригведе), «*Яджурведа*» (собрание жертвенных формул) и, наконец, «*Атхарваведа*» (сборник заклинаний и заговоров). К Ведам примыкают *Брахманы*, дающие истолкование ведийских гимнов, *Араньяки*, представляющие собой религиозные тексты, предназначенные для лесных отшельников, а также *Упанишады*, или трактаты религиозно-философского характера.

Религия в древней Индии недогматична, что сказалось на поразительном многообразии богов, о которых повествует религиозное предание. Обнаруживается это и в нечетком их разграничении, когда каждый из богов может на какое-то

время стать главным или даже быть всеми богами сразу. Ведийских мыслителей интересуют происхождение и природа мироздания, взаимосвязь существования и несуществования. Так, в одном из гимнов Ригведы, называемом «Песнь творения», говорится:

«Не было тогда ни несуществующего, ни сущего: не было царства воздуха и неба над ним.

Что же служило покровом и где? И что давало защиту? Была ли вода, бездонная водная глубь?

Не было тогда ни смерти, ни того, что живет вечно; никакого признака, разделявшего ночь и день.

Это единое, бездыханное дышало лишь собственной своей сущностью. Помимо него не было ничего вообще.

Была тьма: скрытое сперва во тьме, все это было бесформенным хаосом.

Все, что существовало тогда, было пустым и бесформенным. Великой силой тепла рождено было это единое.

Затем возникло вначале желание – первичное семя и зародыш духа.

Мудрецы, которые искали мудростью своих сердец, обнаружили родство существующего в несуществующем.

Поперек была проведена их линия раздела: что же было над ней и что под ней?

И были там создающие, были могучие силы, здесь – свободное действие, там – энергия.

Кто знает воистину и кто может здесь сказать, когда это родилось и когда свершился этот акт творения?

Боги появились позже сотворения этого мира.

Кто же тогда знает, когда появился мир?

Он, первоисточник всего созданного, все равно, создал ли он все это сам или же нет.

Тот, чье око надзирает за этим миром с высоты небес, он воистину знает это, а может быть, он и не знает»[1].

Это, конечно, еще не строгий, выверенный философский текст, излагающий определенную концепцию, но во всяком случае – приглашение к поиску, ответственным мировоззренческим размышлениям.

Упанишады

Упанишады – это более 100 текстов очень разного объема и содержания. Они – наиболее авторитетные памятники

[1]Цит. по: *Неру, Д.* Открытие Индии: в кн. Д. Неру. М., 1989. Кн. 1. С. 121–122.

древнеиндийской предфилософии. Упанишады не отличаются систематичностью и последовательностью, но в них ощущается единство духовного устремления, нацеленного на прояснение и умиротворение смятенного человеческого сознания. Содержание их многозначительно и неоднозначно, используемые понятия нередко лишены ясности, тем не менее, Упанишадам присуще стремление утвердить единое Божественное начало бытия – *Брахман*, по отношению к которому многочисленные ведийские боги выступают лишь как особые проявления, или модификации. Всеобъемлющая космическая сила совпадает, согласно Упанишадам, с внутренним бессмертным «Я», заключенном в каждом человеке. Исходя из этой точки зрения, служение Богу не сводится к жертвоприношениям, как предусматривалось в Ведах, а должно иметь прежде всего духовный характер, связанный с глубинным постижением человеком самого себя. Жизнь человека – это и есть истинное жертвоприношение, предполагающее самодисциплину, великодушие, прямоту и правдивость. Каждый человеческий поступок, каждая мысль и каждое чувство должны быть своеобразными приношениями Богу.

Важное место в Упанишадах занимают размышления о природе «Я», называемого *Атманом*. Это «Я» есть подлинный субъект, который никогда не может стать просто объектом, веществом, телом. Телесное или эмпирическое индивидуальное «Я» не вечно, подлинное же «Я» не подвержено случайностям нашего опыта. В мире нет ничего, что не было бы включено в наше вечное, безграничное «Я». В Упанишадах настойчиво проводится весьма характерная для индийской философии мысль о том, что без субъекта не было бы и мира ощущаемых и осознаваемых им объектов. Более того, универсальный субъект совпадает с всеобщим объектом, со всем миром. В строгой категориальной форме похожие суждения были изложены гораздо позже в рамках классической немецкой философии. Значительное внимание в Упанишадах уделяется также вопросу о первичной реальности, в качестве которой, как утверждается здесь, не могут выступать предметы окружающего нас мира, поскольку они подвержены постоянным изменениям. Это означает, что материя не может быть действительным первоначалом. Она не содержит в себе принципа жизни, хотя жизнь невозможна без материи. Но и жизнь не исчерпывает первоначала. Последним некоторые Упанишады полагают сознание, хотя

и оно не всеохватно. Итак, пока мы имеем дело лишь с объектами, отличающимися от мысли, а также с определенными мыслями о них, мы не улавливаем нечто более глубокое, постигаемое лишь путем наивысшей непосредственности, выходящей за пределы любой отчетливой мысли и ее определений. В этой предельной непосредственности индивид соединяется с главной реальностью и достигает блаженства (*Ананды*), в котором сливаются воедино познающий, познаваемое и познание как таковое.

Ананда, т.е. Брахман, есть всеобъемлющее начало, из которого происходят и в котором растворяются все вещи; все боги и все миры содержатся в нем. В последующем, в индийской философии велось много споров относительно правомерности толкования Брахмана как Ананды. Упанишады в целом дают многообразный материал для философских дискуссий. Тем не менее, пронизывающее Упанишады утверждение тождества Брахмана и Атмана, Бога и души, имеет весьма далеко идущие мировоззренческие последствия, ибо этим как бы допускается, что тайны природы раскрываются в нашем глубинном, сокровенном «Я». Известный исследователь индийской философии *С. Радхакришнан* (1888–1975) отмечает, что философия вообще может начинать определение природы реальности либо с размышлений о «Я», либо с объектов мысли. В Индии, утверждает он, начиная с древности интерес философии сосредоточен на «Я» человека. Человек не смог бы мыслить о природе, осваивать ее, любить ее, если бы она была для нас недоступна, непостижима и не достойна любви. Субъект и объект познания неразрывно взаимосвязаны – это постигли в глубокой древности авторы Упанишад; в западной же философии данный вывод получил развернутое обоснование лишь в конце XVIII в. в работах Канта.

Итак, Брахман, с точки зрения Упанишад, есть высшая реальность, раскрывающая себя в соотнесении с разными ступенями субъекта. Телесному «Я» соответствует Брахман как Космос; жизненному «Я» – Брахман как душа мира; интеллектуальному «Я» – Брахман как самосознание; интуитивному «Я» – Брахман как Ананда. Брахман Упанишад – это наиболее полное, всеобъемлющее реальное бытие, не исчерпываемое ни одним из доступных нам определений, не подвластное строгой формальной причинности и не охватываемое наблюдаемыми нами процессами становления, возникновения и исчезновения. Он неизменен, но на

нем основаны все изменения и всякая множественность бытия. Уловить это с помощью четких понятий невозможно. Глубинная реальность есть нечто иное или большее, чем понятие. Человеческий интеллект не всемогущ. Брахман как Абсолют постигается скорее интуицией, чем разумом. В одной из Упанишад говорится: «Знай, что я, или Атман, – или разум, – это возница, рассудок – это узда, чувства – лошади, а объекты – дорога. Когда я, чувства и разум действуют согласованно, их обладателя называют умным. Тот же, кто обладает пониманием, кто силен духом, у того чувства находятся в подчинении, как добрые лошади у возницы. Тот, у кого нет понимания, кто безрассуден и нечист, тот никогда не достигнет бессмертного, нематериального состояния, но войдет в круговорот рождения и смерти»[1]. В Упанишадах, далее, утверждается, что в конечных вещах нет блаженства. Богатство не может сделать человека счастливым; мудрый человек имеет желания, но они неэгоистичны; подлинное наслаждение достигается через самоотречение. Упанишады выступают, таким образом, против порабощающей человека тирании чувств, мелочных ситуативных побуждений. Они вместе с тем вовсе не проповедуют суровый аскетизм и уход от мира. Наоборот, они призывают человека к настойчивой работе над собой, утверждая как основополагающий принцип жизни доброту и сострадание ко всему живущему на земле.

В мире нравственности, согласно Упанишадам, действует закон *кармы*. По существу этот закон утверждает, что каждый поступок порождает определенные последствия, влияет на человеческий характер, а значит, и на наши дальнейшие действия. Подсознательные стремления людей – это результаты их прежних поступков. Благодаря своим делам сам человек становится хорошим или плохим; он является, таким образом, созданием собственной воли, и от того, как он себя ведет, зависит его судьба в последующих жизнях. «Расплату за поступки производит безначальная и бесконечная сансара посредством рождения и смерти»[2]. *Сансара* – это последовательность перевоплощений, образующая своеобразную лестницу в мире жизни, по которой индивиды поднимаются вверх или опускаются вниз в зависимости от соотношения добрых и дурных дел в прошлых перевопло-

---

[1] *Радхакришнан, С.* Индийская философия. В 2 т. Ирпень / Радхакришнан. 2005. Т. 1. С. 156.

[2] *Радхакришнан, С.* Индийская философия. В 2 т. Т. 1. С. 183.

щениях. Над нами довлеет наше прошлое; сегодняшние страдания – это расплата за прошлые прегрешения. Вместе с тем закон кармы не отрицает человеческой свободы, а лишь ограничивает ее влиянием прошлого. Он не препятствует духовной свободе человека, самостоятельному выбору линии действий, способности преодолевать собственную ограниченность, изживать низость своих побуждений и поступков. Мы отвечаем за все, что мы делаем, утверждает закон кармы, и наш выбор сказывается на нашем будущем. Будущее в нашей власти, и оно может быть благоприятным, если мы достигли самообладания и стремимся к добру.

В целом Упанишады отличает признание чрезвычайно высокой значимости не только нравственных качеств человеческой личности, но и приобретаемых нами знаний, а также своеобразная широта воззрений, свободомыслие, терпимость к различным мнениям, обычаям, верованиям. Эта терпимость вообще характерна для культуры индийского народа. Она имеет, правда, и негативную сторону, ибо сопряжена с возможностью распространения суеверий и даже с утверждением в жизни общества мировоззренческого хаоса. Подход Упанишад к решению философско-мировоззренческих проблем можно охарактеризовать как преимущественно интуитивный. Более строгая и систематическая философская мысль в древней Индии имела вначале религиозную окраску и развивалась в рамках джайнизма и буддизма.

Джайнизм

Название ***джайнизм*** связано с титулом Победителя (***Джины***), который последователи присвоили ***Вардхамане*** (599–527 до н.э.), последнему пророку этой религии, вероучение которого отмечено глубоким философским содержанием. Вардхамана, правда, не был основателем новой веры, а скорее ее реформатором. В джайнизме, как, впрочем, и в буддизме оставляется практически без внимания столь важный для большинства привычных нам религиозных учений вопрос о Божественном первоначале бытия. Сторонники джайнизма просто считают, что все вещи, окружающие нас, в той или иной степени одушевлены. Жизнь признается ими священной, а отсюда вытекает категорический вывод о недопустимости причинять вред живым существам, в том числе и посредством жертвоприношений. Джайнисты отрицают Бога, для ублажения которого нужно

приносить в жертву живые существа. Поскольку жизнь наполнена страданиями, нужно искать пути их устранения. Эти пути джайнисты связывают с аскетизмом, имеющим целью переход человека в состояние без желаний, связей, зависимостей, которое устранило бы всякую возможность дальнейшего перерождения. Действие закона кармы, считают они, нельзя смягчить жертвами богам, но этот закон можно победить собственными усилиями. Джина – это и есть победитель, преодолевший закон кармы. Здесь нужно учесть, что с точки зрения джайнистов все живые существа (джива) состоят из души и тела, причем материя, составляющая тело, так же вечна, как и душа.

В мире есть и неодушевленные субстанции, представленные прежде всего пространством и временем. К ним принадлежат также *дхарма* как начало или условие движения и *адхарма*, выступающая в качестве начала покоя. Пространство вместе с дхармой и адхармой поддерживают существование всех вещей, всех душ, связанных с материальными телами. Время – это процесс перехода от прошлого к настоящему; оно имеет существование, но оно лишено пространственной формы. Если материальным признать лишь то, что имеет определенную форму, то пространство, время, дхарма и адхарма нематериальны. Материя есть все то, что, будучи оформлено, воспринимается нашими органами чувств. Материальные объекты состоят из бесконечно малых неизменных частиц, не имеющих формы, но являющихся основой любой осязаемой формы, присущей окружающим нас телам. Карма, по убеждению джайнистов, тоже материальна. Она представляет собой особенно тонкую материю, которая заполняет все космическое пространство. Она пронизывает и душу, как бы соединяя ее с телом. Карма действенна в силу того, что всякое изменение, производимое нами, оставляет следы и влияет на нашу дальнейшую деятельность. С помощью душевных усилий личности действие кармы может быть приостановлено или даже вовсе устранено. В этом последнем случае человеческая душа достигает состояния, ведущего к освобождению (*мокше*). Данное состояние означает святость.

От материальных вещей, по убеждению джайнистов, следует отличать *дживы* (буквально – живые). Слово «джива», в принципе, означает и жизнь вообще, и душу, и сознание. Есть дживы, характеризующиеся вечным совершенством. Им не угрожает материальное воплощение и они не нуждаются в материальной оболочке. Такова же и участь

джив, освобожденных с помощью собственных усилий. Освобожденные дживы абсолютно чисты и не связаны с материей; они обладают бесконечным сознанием, познанием, восприятием, бесконечной силой и бесконечным блаженством. Наконец, есть зависимые дживы, которые, будучи жертвами иллюзии, осуждены влачить бремя материи на протяжении множества жизней. По неведению они отождествляют себя с материей и блуждают в круговороте существования. В действительности джива как душа не является продуктом тела; она не возникает и не разрушается, хотя и претерпевает изменения. Все окружающие нас предметы имеют душу, однако в неорганических телах душа находится в скрытом, неявном состоянии. В органических телах душа обнаруживает себя в деятельности; люди же, сверх этого, характеризуются активным сознанием.

Итак, с точки зрения джайнизма, в мире есть пять неодушевленных сущностей (аджив) – пространство, время, дхарма, адхарма и материя, а также дживы, или одушевленные сущности. С а н с а р а – это вовлечение дживы в материю, ведущее к круговороту перерождений. Связующее звено между дживой и адживой – к а р м а. Целью всех устремлений личности признается м о к ш а, или освобождение, достигаемое прекращением и устранением влияния кармы путем смывания всех ранее накопленных грехов и недопущения новых. Для освобождения человек должен переделать свое сознание так, чтобы воспрепятствовать образованию новой кармы. Для этого нужно выполнять три условия: вера в Джину, познание его учения и правильное, или добродетельное, поведение. Последнее включает: непричинение зла всему живому как активную добродетель; правдивость; честное поведение, в том числе недопущение воровства; выдержанность в слове, мысли и действии; самоотречение от всех земных, материальных интересов. Этика джайнизма весьма сурова, но в ней нет места Божественному вмешательству в дела людей. Джайнизм индифферентен в отношении социальных проблем; в частности, он не возражает против кастового строя, находя его результатом действия закона кармы. Не выступает он и против традиционных верований, что и позволило данной религиозной конфессии выжить, сохранив определенное, хотя и не очень большое число своих приверженцев при всех изменениях социально-идеологической конъюнктуры.

Буддизм

В отличие от авторов Упанишад или создателей джайнизма, ***Будда*** (563–483 до н.э.) явился единоличным творцом нового учения. Его собственное имя – ***Сиддхартха***, родовое имя – ***Гаутама***. Он был наследным принцем царства Шакья. Страдания и несчастья, преследующие людей в течение их жизни, глубоко волновали его и побуждали искать путь спасения. Уйдя из дома, он становится аскетом; но долгие истязания плоти и отречение от мирских благ не принесли ему желаемого духовного мира и просветления. Гаутама приходит к выводу, что ни хождение нагим, ни спутанные волосы, ни грязь, ни сидение на корточках, ни другие подобные упражнения не ведут к очищению души и преодолению сомнений. Лишь путем напряженных сосредоточенных размышлений он обрел просветление («Будда» как раз и означает «просветленный»), открыв четыре благородные истины и восьмеричный путь, обеспечивающий следование им. Рассмотрим историко-культурные обстоятельства, сопутствовавшие возникновению буддизма.

Конец VI в. до н.э. был для Индии непростым временем. В силу разных причин происходило значительное ослабление влияние и даже распад прежних духовных основ жизни. В среде образованных людей ширились острые и далеко не всегда плодотворные мировоззренческие дискуссии; общество во многом утратило ясные жизненные ориентиры и ценности. Личный опыт Гаутамы подводит его не только к осознанию тщеты богатства и бесплодности аскетизма, но и к пониманию бесполезности выдвижения все новых и все более экстравагантных метафизических гипотез, противоречащих друг другу и в равной мере неубедительных. Анархия мысли, мировоззренческий хаос наносили ущерб человеческой нравственности. Поэтому, изначальный или ранний буддизм – это прежде всего этико-психологическое учение, но отнюдь не стройная метафизическая концепция, да и, строго говоря, не амбициозная система религиозных идей.

Жизнь показала, что ни укоренившийся в культуре древней Индии политеизм (многобожие), ни ростки монотеизма (единобожие) не обеспечивают упрочения нравственности, ибо они лишь подчеркивают зависимость человека от божественных сил, лишают его уверенности в себе и не побуждают его стремиться к моральному самосовершенство-

ванию. Согласно Будде, для объяснения мира опытных данностей, с которым мы сталкиваемся в своей жизни, нет надобности предполагать существование богов и их вмешательство в дела людей. Все объясняет закон кармы, существование же богов не может быть доказано, и нравственный закон не нуждается в ссылке на их волю, а сам выражает подлинную и глубинную истину бытия. Незнание истины – причина всех человеческих страданий. Обосновывая свои выводы, Будда избегает ссылок на сверхъестественные причины, на магическое вмешательство в ход жизненных явлений. Он учит людей прежде всего своим примером, т.е. собственным опытом и его разъяснением, утверждая, что если человек увидит действительную связь вещей, то он перестанет гоняться за призраками и тенями. В известном смысле Будда следует духу Упанишад, отказываясь, правда, от содержащихся в них элементов мистики, но зато всемерно поддерживая их рационалистические устремления. С Упанишадами его учение объединяет пренебрежение к внешней обрядовой стороне религиозности.

Итак, *четыре благородные истины*, установленные Буддой, состоят в том, что ***жизнь есть страдание***; у страдания всегда есть причина, состоящая в «жажде наслаждений, жажде существования», и действие этой причины вызывает все новые рождения; страдание может быть прекращено через «полное, бесследное уничтожение этой жажды», отбрасывание ее; есть путь, ведущий к освобождению от страдания. Будда, как никто другой, подчеркивает бедственность человеческого существования. Он убежден в том, что можно вводить в нашу жизнь какие угодно улучшения и удобства, но нам не удастся победить смерть, избавиться от болезней, предотвратить разнообразные катастрофы. Всякое осуществление желаний сопряжено со страданиями, всякое наслаждение мимолетно, и удача рано или поздно отворачивается от нас. Все человеческое – преходяще. Цель этих крайне пессимистических констатаций состоит в том, чтобы побудить людей встать на путь спасения, поверить в освобождающую силу нравственного самовоспитания. Страдание, которым наполнена наша жизнь, должно побудить нас отказаться от всяких желаний, восстать против зла и приложить усилия для того, чтобы достичь состояния подлинного блаженства.

Все окружающее нас, с точки зрения буддизма, преходяще, бренно. Если признать, что одно лишь постоянное заслуживает того, чтобы называться «Я» или Атманом, то все

вокруг нас – это не «Я»; оно не является существенным для нас и не заслуживает усилий, направленных на обладание им. Нас обуревают ложные желания; их причина – незнание. Когда достигается подлинное знание, страдание лишается своей основы. Жизнь есть поток становления, в ней нет ничего устойчивого. Все вещи претерпевают изменения, подвержены разрушению. Сущность воспринимаемой нами действительности заключена в изменении. Лишь условно и не без искажений мы выделяем в этом всеобъемлющем потоке становления отдельные вещи, которые кажутся нам постоянными и самозначимыми. В противоположность мировосприятию, основанному на абсолютизации иллюзий, Будда провозглашает всеобщий закон причинности, который утверждает постоянство изменений, становления и неизбежность гибели всего, что когда-то возникло в силу действия причин. Единственная реальность – это карма, действие которой пронизывает весь мир. Космический порядок не нуждается в создателе, он существует вечно в силу сцепления причин и следствий. Вместе с тем, поскольку все в мире закономерно, существует возможность того, что человек, следуя мировому закону, может выйти за пределы борьбы и страданий. Косвенно это означает признание того, что в мире все же есть нечто нерожденное, неявившееся, несделанное, несоставное. Если бы его не было, то «не было бы спасения из этого мира рожденных, явившихся, сделанных и сложных». Но Будда избегает детализированных рассуждений об этой высшей реальности, поскольку она невыразима в строгой и точной мысли.

С точки зрения буддизма, каждая человеческая личность является соединением некоторых элементов и поэтому лишена постоянства. Нет оснований считать постоянной нашу душу. Неизменного «Я», которое направляет наши жизненные усилия, не существует. Но у Будды мы не найдем развернутого изложения его собственной концепции души. Возможно, дело в том, что он считает общие представления о неизменности человеческого «Я» косвенной причиной разнообразного зла, наполняющего нашу жизнь, ибо из них вытекают питаемые многими людьми надежды на то, что они будут жить вечно. Всеобщее «Я», о котором говорится в Упанишадах, не является ни одним из конечных существ. Будда отвергает бессмертие всего преходящего, составляющего эмпирическую индивидуальность. Конечно, отождествление нашей жизни с неупорядоченным потоком сменяющих друг друга ощущений и мыслей представляется не-

удовлетворительным с мировоззренческой точки зрения, ибо такое толкование лишает нас объясняющего начала, принципа связи элементов жизненного процесса, а без него жизнь человека оказывается необъяснимой. Поэтому Будда не отвергает реальность души. Но он избегает формулировать отчетливые суждения о непознаваемом.

В ряду причин, порождающих жизнь как страдание, первой, с точки зрения буддизма, является ложное чувство «Я», с которым мы связываем нашу индивидуальность. Индивидуальное существо есть носитель кармы, оно питает ее. Незнание побуждает нас предполагать реальность того, что на самом деле нереально; оно вызывает в нас жажду жизни, а с ней и нравственное рабство. Невежество есть причина эгоизма, оно побуждает индивида считать себя обособленным от всего остального в мире. Мы цепляемся за свое индивидуальное существование, всеми силами стараемся продлить его. Индивидуальность, возникающая из незнания, есть источник всякого страдания. Но незнание может быть преодолено, если мы усвоим, что жизнь преходяща, и постараемся неуклонно следовать по установленному Буддой «восьмеричному пути».

Восьмеричный путь состоит:

1) из правильного воззрения на вещи, т.е. правильного понимания;

2) правильного намерения, т.е. дружественности по отношению ко всему живому, сострадания ко всем страдающим существам, бесскорыстного радования успехам и счастью других и духовной уравновешенности во всех ситуациях;

3) правильной речи, т.е. воздержания ото лжи, клеветы, грубых или злонамеренных бесед и пустых сплетен;

4) правильного действия, т.е. воздержания от убийства, воровства и недозволенных половых связей;

5) правильной жизни, т.е. воздержания от добывания средств к существованию способами, могущими принести вред другим существам;

6) правильного усилия, т.е. старания освободиться от неблагоприятных состояний сознания и развивать правильные;

7) правильного памятования, т.е. пристального наблюдения за собственным телом, чувствами, умом и психическими объектами, доходящего до состояния глубокой концентрации;

8) правильного сосредоточения, т.е. углубленного поиска истины.

На последней стадии, которая доступна очень немногим людям, достигается состояние невозмутимости и ясной мысли; угасают ненависть и вожделение, уходят вялость и праздные мечтания, прекращаются болезненные сомнения, а на их место приходят чистое размышление, радость, ощущение счастья, высшая концентрация внимания. Ну, а дальше – исчезают размышления и раздумья, утверждается внутреннее спокойствие и единство души.

Будда действительно проповедовал срединный путь – между аскетизмом и жаждой наслаждений, между индивидуализмом и растворением личности в социальной общности. Буддизм, строго говоря, не предлагает ухода от жизни; скорее он требует предельно ответственного и осознанного отношения к ней, связанного с волей к добру. При этом Будда вовсе не был социальным реформатором. Вопросы усовершенствования общественного устройства его не интересовали. Его заботило уничтожение страдания. Буддизм не утверждает также реальность переселения душ или перехода индивида из одной жизни в другую. Смерть человека, утверждается здесь, есть распад его физического организма и психики. Вновь рождается уже другой человек. Признается, правда, преемственность кармы в связи между двумя жизнями, отделенными друг от друга смертью. Новая жизнь имеет свою индивидуальную особенность, или свой характер, который связан с тем, что было раньше.

В высшем состоянии (нирвана), с точки зрения буддизма, достигается полное освобождение от кармы; индивидуальное существование здесь подходит к концу. Исчезают все страсти, связанные с мучительной жаждой жизни; наступает блаженство. Нирвана – это затухание духовной борьбы и включение в великую связь со всем мирозданием; она есть существование вне времени, полное мира и спокойствия, чистоты и счастья. Еще нирвану сравнивают с глубоким сном. Буддистское понимание нирваны позволяет также истолковать ее как вечное условие бытия, ибо она лишена непостоянства. В конечном счете, именно благодаря реальности нирваны возможна иллюзия становления. Ясно, что все это – не доказательные определения, а некие догадки, выражающие доминирующую направленность буддистской мировоззренческой мысли. У самого Будды мы не находим развернутых дефиниций нирваны; не было у него и стремления превратить свое учение в новую массовую религию, хотя на деле именно так и случилось. На какое-то вре-

мя буддизм даже приобрел статус господствующей религии в Индии, а в целом его влияние широко распространяется за пределами этой страны. Можно предположить, что успех буддизма был связан с тем, что это религия любви и ненасилия. Сказалась, наверно, и несомненная привлекательность личности создателя данного учения. Тем не менее, бесстрастная рассудочность буддизма, сопряженная с призывом к монашеской жизни, отрешенной от мирских дел, не имела шансов на длительный и массовый успех. Возникшие затем новые версии буддизма были более приспособленными к религиозным потребностям широких масс населения, но едва ли более интересными с точки зрения их философского содержания.

Дальнейшее развитие философской мысли в Индии многопланово. С одной стороны, она находит определенное выражение в монументальных эпосах, прежде всего в «Махабхарате» – гигантском по объему произведении, насчитывающем, по одним оценкам, более 200 тыс., а по другим около 1 млн двухстиший и включающем в качестве отдельной главы знаменитую «Бхагавадгиту» («Песнь Бхагавата», или «Песнь Господа», т.е. Кришны), имеющую весьма важное значение в истории философии и культуры Индии. В «Бхагавадгите» сам Бог, сошедший к людям в облике возничего Кришны, обращается к воину Арджуне, душа которого потрясена тем, что в предстоящей битве он должен будет убивать своих родственников, близких ему и уважаемых им людей. Убийство родственников видится ему тяжким преступлением, нарушающим и законы нравственности, и космический порядок бытия. Кришна, его возничий, ободряет его, предостерегая от уныния и наставляя как в отношении долга, следование которому требует активного действия, так и в том отношении, что нужно избегать привязанности к плодам этих действий и вообще себялюбия, корыстолюбия и т.д. Здесь же излагается учение йоги, имеющее преимущественно жизненно-практическое значение, а также содержатся элементы других широко известных в Древней Индии философских систем.

С другой стороны, в Индии складываются многочисленные философские течения, или *даршаны*, главными из которых обычно считаются *ньяя, вайшешики, санкхья, йога, миманса* и *веданта*. Иногда к ним относят также *чарваку*. Здесь нет возможности сколько-нибудь детально характеризовать содержание этих учений. Отметим лишь, что воззре-

ния, которые утверждали сторонники чарваки, имели подчеркнуто материалистический характер; они отрицали авторитет Вед, утверждали смертность души и признавали реальность одного лишь вещественного начала бытия. На другом полюсе находятся воззрения представителей веданты, придерживавшихся последовательно идеалистической позиции. Согласно веданте, первоначалом является Атман, или абсолютная душа. В школах ньяя и вайшешика важное место отводилось аналитическим и логическим методам исследования. Дуалистическим было учение санкхьи, исходившее в объяснении всего происходящего в мире из утверждения о существовании двух первоначал – пракрити и пуруши, первое из которых есть вечно деятельная и изменчивая природа, а второе – неизменный мировой дух.

В целом философская мысль Древней Индии поражает богатством и разнообразием содержания, а также глубиной выдвинутых и детально разрабатывавшихся идей. Многие из этих идей созвучны тем, которые характеризуют развитие европейской философии, а основы ее были заложены, как известно, в Древней Греции.

2.3. Древнегреческая философия

История античной философии охватывает обширный период с VI в. до н.э. по VI в. н.э. В течение примерно двенадцати веков в сфере распространения древнегреческой культуры сменяли друг друга полисная демократия, эллинистические монархии, республиканский и императорский Рим. Особый интерес, несомненно, представляет этап зарождения античной философской мысли и ее движения к зрелой, классической форме, существенным образом сказавшейся на всем последующем развитии западной философии.

Многие обстоятельства благоприятствовали тому, что именно в Древней Греции сформировалась весьма мощная и влиятельная философская традиция. Природные условия этой страны способствовали возникновению на ее территории целого ряда сравнительно небольших городов-государств, которые постоянно соперничали между собой. Дух соперничества утвердился и в их внутренней жизни. Демократический характер общественного устройства требовал от каждого гражданина уметь четко определять свою позицию по вопросам, значимым для родного города, быстро реагировать на меняющиеся обстоятельства, включаться в

споры и рациональными доводами убеждать других в своей правоте. Состязательность пронизывала различные сферы древнегреческой культуры – не только политику, но и спорт, музыку, литературное творчество и т.д. Эта состязательность препятствовала духовному застою, будила живую мысль, в том числе и мировоззренческую.

Философия как мировоззрение, выраженное в понятийно-логической форме, оказалась востребованной этой культурой, которая в свою очередь сообщила философствованию форму интеллектуального состязания – диалога. В нем постепенно утверждаются строгие правила логики, а сам этот диалог изначально не имеет узкоотраслевой научной направленности и нацеливается на охват всего Космоса как живого мирового целого. Древнегреческая философия не перечеркивает ранее сложившиеся мифы, а скорее углубляется в те вопросы, которые в них толковались смутно и нерасчлененно, в художественно-образной, а не понятийно-логической форме, и придает им совершенно новую направленность, переводя их в план мысли, контролирующей свое развитие. Вместе с тем для древнегреческой философии совершенно не характерна интеллектуальная сухость; наоборот, в ней культивируется стремление к гармонии мысли и чувства. Постигая упорядоченность Космоса, эта философия обращена и к человеческим делам, пронизана заостренным вниманием к проблемам нравственности.

Основные темы древнегреческой мифологии, предшествовавшей античной философии, так или иначе представлены и в других культурах; в частности, они сходны с мифологическими представлениями народов Ближнего Востока. Правда, в Египте и Месопотамии разработкой и толкованием религиозно-мифологических сюжетов занимались профессионалы-жрецы, действовавшие в рамках строго очерченной традиции, тогда как в древней Греции, например, создатель знаменитой «Теогонии» *Гесиод* (VIII–VII вв. до н.э.) был простым крестьянином, которого призвали музы, когда он пас свои стада, и вдохнули в него божественный голос, чтобы он воспел богов и природу. Его, как и живших несколько позже первых философов, никто не принуждал следовать определенным предписаниям в процессе творческой деятельности и не осуществлял сколько-нибудь жесткий контроль за ее направленностью и получаемыми результатами. Обнаруживаемая в этом духовная раскрепощенность, свобода мысли и творческой фантазии благоприятствовали возникновению и развитию философии.

Милетская школа

Торговые города Ионии (расположенные на западном побережье современного полуострова Малая Азия), в которых встречались и общались люди, представляющие разные культурные традиции, были первыми центрами древнегреческой философской мысли. Ионийские философы, как и Гесиод, обсуждали вопрос о происхождении мирового порядка, однако решение, которое они искали, отличалось от мифологического. Они не искали Божественного прародителя или же какое-то изначальное состояние мироздания. Вопрос о первоначале они смело и решительно переводили в сферу компетенции разума. Космогонический миф не подлежит критике, в его правильность просто верят. Наоборот, утверждение о первопричине или первоначале бытия подлежит обсуждению и может корректироваться с учетом его результатов.

Правда, учения ионийских мыслителей о первоначале бытия еще не имели той научной строгости, которая достигается благодаря использованию четких понятий и связыванию их в систему сообразно с правилами логики. Им принадлежат скорее изречения, нежели теоремы и их доказательства. Первые философы остро ощущали упорядоченность мироздания и способность человеческой мысли постичь и выразить естественные причины всего происходящего в окружающем мире. Но строгие философские понятия еще предстояло выработать. Мифологическое мировоззрение было нечетко структурированным, неотрефлексированным и антропоморфным. Развитие древнегреческой философии начинается с попыток выразить в отчетливых понятиях и последовательно осмыслить те проблемы, которые по-своему решались в античных мифах. Греческая мифология обожествляла силы природы и объясняла происхождение упорядоченного Космоса борьбой этих божественных сил. Ранняя греческая философия переформулировала исходную мировоззренческую проблему и вместо вопроса о том, кто создал мировой порядок, поставила вопрос о первоначале, из которого все произошло.

Первая древнегреческая философская школа сложилась в городе ***Милете***, крупном торгово-ремесленном и культурном центре Ионии, в VI в. до н.э. Ее основателем был ***Фалес*** (ок. 640–ок. 562 до н.э.), который, как полагают, в 585 г. до н.э. предсказал солнечное затмение. Имя его издавна считалось нарицательным для мудреца. Письменных трудов Фалеса не

известно. Сохранились лишь некоторые приписываемые ему положения. Главное из них состоит в том, что все окружающее нас произошло из воды, и притом «всюду полно богов», т.е. все вещи одушевлены. Тем самым бытие сближается с всеобъемлющей жизнью. Главное здесь – осознанное стремление к установлению единства мира.

Второй представитель Милетской школы, ***Анаксимандр*** (ок. 610–540 до н.э.), мыслил природу как смесь качественно различных веществ; глубинную же основу природы, по его утверждению, составляет бесструктурное, бескачественное, неопределенное (беспредельное) начало – *апейрон.* Из апейрона выделяются противоположности горячего и холодного, сухого и влажного, разные сочетания которых дают огонь, воздух, воду и землю. Исходя из этой посылки, им выстраивается концепция космогенеза, объясняющая, в частности, возникновение жизни. В одном из немногих сохранившихся изречений Анаксимандра заявляется: «откуда вещи берут свое происхождение, туда же должны они сойти по необходимости; ибо должны они терпеть наказание и платить штраф за свою несправедливость сообразно порядку времени». Это можно рассматривать как раннюю и образную формулировку всеобъемлющего закона сохранения и превращения материи.

Анаксимен (ок. 590–ок. 525 до н.э.) – третий представитель данной философской школы. Он истолковал первоначало как воздух – вещество, практически не имеющее отчетливо выраженных качеств, и утверждал, что все вещи возникают из воздуха путем его сгущения и возможного в последующем разрежения. На основе данной посылки он создал своеобразное эволюционное учение, объясняющее происхождение земных и небесных тел.

Милетскую школу, исходящую из признания вечности первовещества, его способности к движению, а также спонтанности мирового развития, можно считать отдаленной предшественницей современного естествознания. Боги здесь тоже выступают как естественные силы или феномены. Главное внимание уделяется поиску причинных связей, объяснению реальных явлений на основе жизненных наблюдений и обобщения их результатов. Выдвигаются некоторые гипотезы, из них выводятся разнообразные следствия. Предпринимаются первые попытки выработать научную терминологию, решить более конкретные научные проблемы. Фалесу, как полагают, принадлежит доказательство некоторых геометрических теорем. Анаксимандр со-

ставил первые географические карты, усовершенствовал солнечные часы. Не случайно милетских мыслителей называли «физиками», т.е. исследователями природы. У них мы не встретим каких-либо рассуждений о сверхприродных реальностях. В метафизике как учении о том, что скрывается за осязаемой реальностью и составляет ее сущность, они, судя по всему, просто не нуждались, поскольку интересовались только материальными явлениями и процессами.

Гераклит

Гераклит из Эфеса (ок. 540–ок. 480 до н.э.), как и представители Милетской школы, размышлял над проблемой первоначала мирового бытия, однако общая его позиция во многом несхожа с той, которой придерживались милетские мыслители. Последние либо искали первоначало в мире непосредственно воспринимаемых явлений (вода, воздух), либо, утверждая неопределенность первоначала, выстраивали, ссылаясь на него, единую концепцию природы как телесной, осязаемой реальности. Гераклит, казалось бы, полагает нечто похожее, заявляя о том, что «этот космос, один и тот же для всех, не сотворил никто из богов и никто из людей, но он был, есть и будет вечно живой огонь, мерно вспыхивающий и мерно угасающий». Огонь здесь выступает как первооснова мирового бытия, обладающая жизнью и, так сказать, правящая Вселенной. Огненное начало, однако, противопоставляется им телесному, осязаемому бытию, представляющему результат «угасания» огня. И Космос, и человек включают в себя противоположные начала, которые в определенной очередности получают преобладание друг над другом. Так чередуются бодрствование и сон, телесная жизнь и смерть, пробуждающая душу от телесного прозябания. Циклическая пульсация Вселенной продолжается бесконечно.

Огонь у Гераклита символизирует мировое единство, внешне воспринимаемое во множестве конкретных проявлений. Это единство укоренено в мировом законе, логосе. Утверждение Гераклита о том, что «мудрость в одном: познавать мысль, которой управляются все вещи без исключения», означает, что он обращает основное внимание не на вещи сами по себе, а на их познание. Мысль («суждение» или «понимание»), управляющая вещами, должна направлять также и наше познание. Видимые и осязаемые вещи

пронизаны противоположностями, но неверно было бы ограничиваться простой констатацией их несхожести и разобщенности. Мудрость едина, и Гераклит называет ее логосом, добавляя при этом: «Услышав не меня, но Логос, мудро признать, что все – одно». Итак, мир как логос, понятый правильно, есть «одно», или – совпадение противоположностей. На поверхности бытия мы видим всеобщую борьбу противоположностей, «войну» и «раздор», но надо стремиться понять, что «враждебное ладит с собой: перевернутая гармония, как лука и лиры», где лук выступает как символ войны, а лира – символ мира, причем и там, и там основой является натянутая нить (струна или тетива). Вещи, пронизанные противоположностями, представляют собой определенные звенья или этапы потока становления, всеобщего изменения. Огонь – это лишь символ изменчивой реальности: «все есть обменный эквивалент огня, и огонь есть обменный эквивалент всего, подобно тому как товары – обменный эквивалент золота, а золото – товаров». Притом всеобщая текучесть не ведет к хаосу, ибо все изменения имеют свою особую меру.

Мысли Гераклита высказаны в подчеркнуто метафорической форме и довольно трудны для истолкования. Традиционно его считают основоположником древнегреческой диалектики как учения о всеобщности противоположностей и об их сущностном единстве. Утверждая, что «война – всеобща», истолковывая борьбу противоположностей как движущую силу бытия, он вместе с тем допускает «скрытую гармонию», которая «лучше, чем явная» и, как можно предположить, чем-то напоминает закон природы, управляющий миром явлений.

Элеаты

Если милетские философы размышляли о началах и причине видимого космоса, то в Элейской школе, деятельность которой приходится на конец VI – первую половину V веков до н.э., центральным является не вопрос о первоначале бытия, а о том, что следует понимать под бытием вообще. Исследования того, что значит «быть», привело элейских мыслителей к необходимости четкого различения чувственного опыта, дающего знания о единичных вещах и событиях, и умозрительных выводов, полученных на основе рассуждений и доказательств. Мнению, основанному на

чувственных явлениях, элеаты противопоставили истину или умопостигаемое знание.

Крупнейшие представители Элейской школы – ***Парменид*** (ок. 540–ок. 470 до н.э.) и ***Зенон*** (ок. 490–430 до н.э.). Исходя из признания, что бытие как таковое, или бытие вообще, хотя и недоступно чувственному опыту, однако может быть постигнуто мыслью, рассуждением, Парменид делает вывод о том, что бытие не только есть, но и *должно* быть. Небытие же не существует, поскольку то, чего нет, нельзя ни познать, ни высказать. Ведь даже отрицание существования чего-либо предполагает наличие некоторого знания о нем. По существу это означает, что «мыслить и быть – одно и то же». Следовательно, мысль не может быть бессодержательной. Правда, это относится к подлинно совершенной, или Божественной мысли. Именно она открывается, как пишет Парменид в философской поэме «О природе», юноше, ищущему истину, богиней правды Дике. Кроме «пути истины», есть также «путь мнения», но он опирается на чувственный опыт и допускает, что возможно одновременно быть и не быть.

Поскольку бытие умопостигаемо и мысль о нем не может опереться на данные наших ощущений, критерий правильности мышления надо искать в нем самом. Минимальным требованием здесь является непротиворечивость мысли. Если же наше мышление противоречиво, то оно не может прийти к какому-то определенному выводу, претендующему на истинность, что и характерно для возникающей таким путем картины осязаемого, природного мира.

Опираясь на силу последовательной мысли, Парменид заключает, что бытие, или истинно сущее, не возникает и не может исчезнуть; оно целостно, единственно, неподвижно и нескончаемо во временном аспекте. В нем нет оснований для различения между прошлым и будущим, так как оно есть все вместе и без каких-либо разрывов. Оно, далее, однородно (ибо признание иного было бы допущением пустоты), неизменно и ни в чем не нуждается. Более того, оно заключено Судьбой в форму идеального шара.

Правда, дальше Парменид переходит к изложению того, каким видится мир глазами «смертных», и здесь уже, на уровне мнения, находится место более привычным толкованиям Космоса, допускающим возникновение из некоторых первоэлементов неба и светил, а также и многое другое, несовместимое со строгим понятием бытия, но позволительное в качестве гипотезы. Мир, как он представлен на уровне

мнения, не является, с точки зрения Парменида, полной мнимостью; он скорее образуется смешиванием бытия и небытия, истины и заблуждения. В мире явлений бытие выступает как свет, активный дух, а небытие – это тьма, косная материя. Отсюда и противоположности легкого и тяжелого, горячего и холодного и т.д.

Благодаря Пармениду и его последователям в греческую философию вошел тезис о том, что глубинное, подлинное бытие не сводится к текучей, неустойчивой внешности чувственно воспринимаемых предметов, явлений. Объяснение одного изменения через другое уводит нас все дальше и дальше, и цепь таких объяснений может быть бесконечной. Ученик Парменида ***Зенон*** разработал целый ряд доказательств того, что допущение множественности бытия и реальности изменений ведет к логическим несообразностям. Наиболее известны так называемые апории (буквально – непреодолимые затруднения) «Дихотомия», «Ахиллес и черепаха», «Стрела», «Стадион», доказывающие методом «от противного», что движение или не может начаться, или же оно несовместимо с нахождением где бы то ни было, или вообще невозможно потому, что мысль о движении внутренне противоречива.

Элеаты внесли неоспоримый вклад в развитие философии, впервые разработав и применив адекватный задачам философского исследования метод дедуктивного вывода следствий из определенных аксиом. Они обстоятельно разработали категории бытия, небытия, движения, покоя. Их гносеологическая позиция последовательно рационалистична, и она, несомненно, оказала весьма значительное влияние на все последующее развитие европейской философской мысли. Правда, элеаты столкнулись с тем, что логически последовательные выводы могут противоречить здравому смыслу, повседневному жизненному опыту людей. Выявилось, что множественность и изменчивость непосредственно фиксируемых нашими чувствами явлений окружающего мира необъяснима, если исходить из утверждения о единстве, неделимости и неизменности умопостигаемого бытия.

Демокрит

Дальнейшее продвижение древнегреческой философской мысли по пути решения ключевой для первого этапа ее развития проблемы рационального постижения чувственно

воспринимаемого Космоса потребовало модификации и синтеза уже выработанных мировоззренческих понятий. Важный шаг в этом направлении был сделан философами-атомистами и прежде всего ***Демокритом*** из Абдерры (около 470–360 до н.э.), связавшим воедино многие важные идеи милетской натурфилософии и элейской онтологии (учения о бытии).

Демокрит утверждал, что реально существуют атомы, т.е. неделимые вещественные частицы, и окружающая их пустота. Между собой атомы различаются «фигурой», размерами и положением в пространстве. Атом есть мельчайшая частица, своей неделимостью напоминающая «бытие» элеатов. Некоторое сходство с воззрениями элеатов обнаруживается еще и в том, что атомы, в силу их крайне малых размеров, признаются недоступными прямому чувственному восприятию и постижимы только мыслью, рассуждением. Имеется в виду, что понятие о них вырабатывается на основе размышлений о том, как происходит испарение воды, истирание ступеней лестницы и т.д. Правда, в отличие от элеатов, Демокрит постулировал множественность атомов как первоначал, из которых составлены все окружающие нас вещи. Разнообразие вещей он объяснял несходством состава входящих в них атомов и способов их соединения друг с другом. Далее, если атомы неизменны, то составленные из них тела подвержены изменениям, которые возможны вследствие того, что между атомами имеются незаполненные промежутки, или пустота. Последняя напоминает небытие в том смысле, в котором оно толкуется элеатами. Однако, у Демокрита атомы как бытие и пустота как «ничто» объединяются более общим понятием «то, что есть на самом деле», ибо и атомы, и пустота характеризуются одинаковой степенью реальности.

Число атомов бесконечно велико, и все они охвачены движением. «Стихии» природного бытия – огонь, вода, воздух и земля – тоже состоят из атомов. Атомы огня округлые, а все остальные могут быть разной формы. Сталкиваясь и сцепляясь друг с другом, атомы образуют не только отдельные предметы, но и бесчисленные миры. Наш Космос образовался благодаря вихрю, в центре которого собрались крупные атомы, а из них образовалась Земля. Сами по себе атомы лишены цвета, вкуса, запаха и других, подобных им, качеств; нет их и у вещей, составленных из атомов. Соответствующие ощущения возникают у людей при воздействии

атомов на их органы чувств. Чувственные восприятия связаны с тем, что все окружающие нас тела испускают со своей поверхности поток частиц, воспроизводящий форму этой поверхности, а наши глаза воспринимают данные формы. С различиями атомов по форме и величине связаны наши вкусовые ощущения. Душа, как и огонь, состоит из мелких шарообразных атомов, которые как бы перемешаны с атомами тела. Мышление Демокрит тоже объясняет «отпечатыванием» образов тел. Более того, даже человеческую нравственность он стремится объяснить, исходя из представлений об атомах. Введенное им в качестве ключевого для учения о нравственности понятие благодушия подчеркивает значимость умеренности в удовольствиях и в устремлениях, умения радоваться тому, что есть, избегая зависти и недоброжелательства. Все это делает человека как бы самодостаточным – наподобие атома, замкнутого в самом себе.

В целом атомистическая философия Демокрита – это одно из самых лучших умозрительных истолкований многообразия и динамики осязаемого бытия, выработанных античной философской мыслью. Правда, акцентирование телесного, вещественного характера оснований мироздания создает определенные затруднения в объяснении духовных сторон жизни человека и общества.

Материалистический атомизм не пользовался особой популярностью в античную эпоху, а в Средние века он и вовсе был практически неизвестен в Европе, хотя получил определенную поддержку в мусульманской философии. В Новое время атомизм становится философской основой механики и развивается в целом ряде материалистических учений.

Софисты

Мировоззренческий синтез, осуществленный Демокритом, оказался наиболее плодотворным в применении к философскому истолкованию явлений природы. Другая часть мировоззренческих проблем, связанная с идеальными сторонами человеческого бытия, получила глубокую и поучительную разработку в рамках совершенно иного философского подхода, который связывают прежде всего с именем Платона. Но прежде чем этот подход вполне определился, в развитии древнегреческой философии наметился радикальный антропологический поворот. Прежнее доминирование

натурфилософских концепций, нацеленных преимущественно на объяснение мира природных явлений, сменяется концентрацией интереса значительной части античных мыслителей на мире человеческого бытия.

Первыми на этот путь вступили ***софисты***, деятельность которых развернулась в период с середины V и до середины IV вв. до н.э. Слово «софос» в переводе с греческого означает «мудрый». Софистами в ту пору стали называть людей, которые считались обладающими разнообразными знаниями и привлекались для обучения красноречию и всему тому, что нужно было для полноценного участия граждан полиса в общественной жизни, для отстаивания ими своих интересов в суде и т.д. Наиболее известный из софистов – ***Протагор*** из Абдер (ок. 480–410 до н.э.). Ему принадлежит утверждение, что «человек есть мера всех вещей: для реальных – их реальности, для нереальных – их нереальности». Соглашаясь с тем, что человеческие знания, основанные на чувственном опыте, противоречивы, он вместе с тем отказывался признавать существование некоего высшего знания. Мир окружающих нас явлений, полагал он, действительно противоречив, и относительно каждой из обсуждаемых вещей можно высказать противоположные мнения. Всякая истина есть чье-то мнение, и каждое мнение по-своему есть истина. Каким нечто является для меня в чувственном опыте, таково оно для меня и есть на самом деле. «Быть», исходя из этой позиции, означает «являться». Отсутствие же опытных данных затрудняет суждения о соответствующих предметах. Так, о богах, по словам Протагора, «я не могу знать ни того, что они есть, ни того, что их нет, ни как они выглядят, ибо много препятствий знанию: и неявленность предмета, и краткость человеческой жизни».

Воззрения софистов отмечены прежде всего релятивизмом, и связано это уже с их нацеленностью на удовлетворение потребностей клиентов в защите их специфических интересов и точек зрения. Софисты доказывали, что объективной истины не существует, как не существует и абсолютных и общеобязательных ценностей. Относительны как наши знания о внешних предметах, так и наши суждения о нравственности. И там, и там не следует слепо подчиняться традиции или авторитетам; в жизни нужно, утверждали софисты, ориентироваться, главным образом, на практическую пользу, а не на абстрактные ценности, и этому должны быть подчинены человеческое познание и процессы образования. Поэтому софисты уделяли большое внимание отбору жиз-

ненно значимого содержания образования. Вместе с тем для софистов характерна изобретательная изворотливость в построении правдоподобных обоснований своекорыстных выводов или даже заведомых нелепостей. Приведем в качестве примера известный софизм «Рогатый»: «То, что ты не потерял, ты имеешь; ты не терял рога, значит, ты рогатый».

Словесные ухищрения такого рода со всей остротой ставили проблему установления правил надежного, достоверного мышления. Проблема эта решалась в дальнейшем путем разработки логики. Упражнения софистов в ораторском искусстве в свою очередь указывали на необходимость осуществления исследований в области языка. Риторическая практика софистов способствовала развитию диалектики, раскрывающей правила ведения принципиальной дискуссии, выявляющей и сопоставляющей противоположные позиции. Нравственный же релятивизм софистов выдвинул мировоззренческую задачу рационального обоснования высших, абсолютных ценностей человеческого бытия. Эту последнюю задачу и решал Сократ.

Сократ

Сократ из Афин (470–399 до н.э.) – одна из ключевых фигур в истории древнегреческой философии. Сам он ничего не писал, и все сведения о его жизни и о его философских воззрениях почерпнуты из работ его учеников и современников. Существует предание, что Сократ в молодости посетил Дельфы, где находился знаменитый храм Аполлона, и на него произвела глубокое впечатление надпись в этом храме: «Познай самого себя». Сократ истолковал это как призыв к уяснению путей познания, ведущих к пониманию людьми своей сущности и своего места в мире. Человек, ценности его бытия, главные ориентиры его жизни становятся ведущей темой размышлений Сократа. В ту пору Афины еще не были признанным центром древнегреческой философской мысли, но они часто и охотно принимали у себя представителей разных философских школ. Со многими из них Сократ вел содержательные беседы. Знаком он был и с воззрениями софистов, у одного из которых он даже получил урок за небольшую плату. Не найдя убедительными умозрительные толкования природных явлений и их взаимосвязи, Сократ приходит к выводу, что природа, как и мир человеческого бытия, представляет собой арену

действия Божественных сил, и наше познание должно быть направлено на приобретение правильных понятий о высших причинах, управляющих и внешней природой, и человеческой жизнью. Но если природа подвластна богам, то разум человека – ему самому. Важнее всего для человека – научиться пользоваться своим умом, выстраивать правильные рассуждения, вырабатывать обоснованные понятия. Внимание Сократа направлено не на сами по себе наблюдаемые явления, а на понятия, выражающие их сущность. Природа, окружающая нас, Сократа не интересует; предмет его раздумий – человеческое бытие, его нравственные и вообще ценностно-целевые проблемы. Полезным он признает такое знание, которое выражено в убедительных, неоспоримых понятиях и позволяет человеку правильно прокладывать свой жизненный путь.

Познать самого себя означает, по Сократу, прежде всего решить вопрос о нравственных добродетелях, выработать неоспоримые понятия о важнейших моральных качествах человека. Обладание этими понятиями делает человека если и не мудрым (поскольку мудрость божественна), то по крайней мере стремящимся к мудрости и любящим ее, т.е. философом. Большинство людей невысоко ценят это сущностное знание, Сократ же убежден в том, что разум господствует и в природе, и в жизни людей. Он не приемлет скептическую позицию софистов в отношении абсолютных ценностей человеческого бытия, а также сенсуалистические утверждения о том, что индивидуальный чувственный опыт является критерием истины. Тезис Протагора о том, что человек есть мера всех вещей, кажется ему ничем не лучшим заявления о том, что мерой всех вещей является свинья или какое-нибудь другое животное. Действительной мерой вещей, по Сократу, является не человек, а Бог, и цель человеческого познания состоит в уяснении, насколько это возможно, Божественной мудрости. Приобщение к ней достигается с помощью человеческого разума.

Главное знание, достигаемое с его помощью, состоит в уяснении, что такое добро. Это знание, по существу, тождественно самой добродетели: ведь если человек действительно знает, что такое добро, то он никогда, как считает Сократ, не сделает выбор в пользу зла. Зло творится по незнанию, вследствие невежества. Ум и образованность приносят человеку пользу, отсутствие же их вредоносно. Итак, добродетель совпадает с разумом. Но можно ли научиться доброде-

тели и, соответственно, возможно ли приобщиться к абсолютно истинному, Божественному знанию? Для ответа на этот вопрос нужно учесть проводимое Сократом различение между знанием и мнением. Бывают как мнения, заключающие в себе заблуждения, так и правильные мнения, руководствуясь которыми, человек удерживается в границах добродетели. Однако всякое мнение подвержено изменениям, и нужно стремиться обрести прочное знание, а для этого требуются философские размышления, ведущие к строгим определениям соответствующих понятий.

Сократ уделяет основное внимание нравственным и гражданским добродетелям, на которых основана жизнь полиса. Он отграничивает свою позицию как от традиционных религиозно-мифологических представлений, поскольку они не выносятся на суд разума и не удостоверяются им, так и от релятивистских воззрений софистов, отрицавших абсолютные ценности и наносивших, тем самым, ущерб общественной и личной нравственности. Законы, по Сократу, есть основа жизни полиса, причем неписаные Божественные законы и законы, вводимые людьми, имеют в виду одну и ту же справедливость. Власть в полисе должна принадлежать людям, знающим истину и следующим ей. Поэтому Сократ очень невысоко оценивает афинскую демократию, при которой важные решения принимаются невежественными и безответственными людьми.

Методом отыскания истины и оформления ее в понятие, по убеждению Сократа, является диалог. Однако сократический диалог радикально отличается от софистического спора, нацеленного на достижение внешних эффектов и победу над оппонентом любой ценой, даже в ущерб истине. Наоборот, сократический диалог есть диалектика в ее самом строгом и ответственном осуществлении, то есть философское искусство ведения последовательных и доказательных рассуждений. Искусство диалога предполагает, по Сократу, опору на то, что уже известно собеседнику, и постановку продуманной серии вопросов, ответы на которые помогают ему вспомнить то, что уже имеется в его душе, но только раньше не осознавалось им отчетливым образом. В ходе такой беседы как бы заново рождается то знание, которое прежде было скрыто. Такое искусство, связанное с оказанием помощи человеку при рождении у него мысли, понятия Сократ называл майевтикой (повивальным искусством). Самого себя Сократ не считал учителем, утверждая,

что он лишь способствует раскрытию ранее непродуманной мысли. Мысль эта должна получить единственно подходящее для нее выражение в понятии, а оно образуется с помощью индукции, обеспечивающей переход от частных посылок, конкретных примеров к общим выводам.

Правильную индукцию следует отличать от поспешных и необоснованных обобщений, ведущих к ложным выводам, которые опровергаются соответствующими примерами или фактами. Вместе с тем сама по себе индукция, по убеждению Сократа, не могла бы дать нам знания истины, если бы это знание не было заложено в нас изначально – как некое зерно неосознаваемой нами Божественной мудрости, направляющей, тем не менее, ход наших мыслей. Еще до всяких рассуждений мы убеждены в том, что добродетель, благо, справедливость, истина, красота, мужество и другие неоспоримые ценности существуют как таковые, а не только как характеристики отдельных людей и их поступков. То, что получается в качестве вывода из правильно построенных рассуждений, есть вместе с тем реальный, хотя еще и не проясненный понятием исходный пункт данных рассуждений, иначе мы просто не знали бы, как их выстраивать, подбирая подходящие примеры и доводы. По существу это не только индукция, но и в такой же степени дедукция, или последовательный вывод из подразумеваемой общей посылки с необходимостью вытекающих из нее частных следствий.

Все эти положения мы считаем принадлежащими Сократу, хотя текстуально они были оформлены его великим учеником Платоном в диалогах, где Сократ почти всегда является главным действующим лицом. Поэтому бывает непросто определить, какие из мыслей, высказываемых в этих диалогах от имени Сократа, действительно принадлежат ему, а какие – самому Платону. Во всяком случае важно отметить, что Сократ и Платон являются активными сторонниками и во многих отношениях даже основоположниками философского рационализма, и установленные ими выводы в дальнейшем неоднократно использовались и развивались другими представителями рационалистической линии в гносеологии.

Метод сократического диалога состоял прежде всего в том, чтобы подвести собеседника к осознанию неубедительности, слабости общепринятых, но непродуманных мнений

об обсуждаемом предмете. В свое время на вопрос о том, есть ли среди людей кто-либо умнее Сократа, дельфийский оракул ответил отрицательно, чем немало озадачил Сократа, который отнюдь не считал себя самым умным человеком. Однако, общаясь с множеством людей, ведя с ними беседы и испытывая на прочность их суждения о разных значимых вопросах, он обнаружил, что эти люди, нередко весьма уважаемые и вполне разумные, очень часто сами плохо понимают то, что они говорят, и не могут убедительно отстоять свои суждения. Отсюда Сократ заключил, что его мудрость, хотя и не идет ни в какое сравнение с Божественной, все же выражает то важное обстоятельство, что он, Сократ, по крайней мере знает, что он ничего не знает. Другие же люди до того, как они вступят на путь философских размышлений, не только пребывают в невежестве, но даже и не подозревают об этом, и нужно помочь им прежде всего преодолеть мнимое знание. На это и нацелена сократовская ирония, побуждающая человека перестать бездумно произносить расхожие фразы и начать мыслительный поиск, размышление о сути дела.

Конечно, многим из собеседников Сократа было крайне неприятно обнаружить, что их суждения противоречивы и неубедительны. Ведя беседы на улицах Афин, он нажил себе немало врагов, что, видимо, и сказалось при вынесении ему смертного приговора в целом по несостоятельному обвинению в развращении молодежи и насаждении новых богов. Суд над Сократом явился жестоким испытанием прочности его нравственной позиции. Он мог избежать осуждения, но только ценой отказа от своих убеждений и от своей миссии, которую он считал Божественной и которая состояла в том, чтобы раскрывать людям глаза на истину. Поэтому он избрал единственно приемлемый для него путь отстаивания любой ценой правоты дела всей своей жизни, и ценой в этом случае стала сама его жизнь. Смертным приговором Сократу афинский демос показал убийственную силу власти и ее несоизмеримость в данном отношении с силой нравственной истины, которая никого и никогда не убивает. Но этот приговор не добавил авторитета голой силе, лишенной разума и совести, и он нисколько не поколебал моральный авторитет Сократа, призывающий и поныне служить истине и не склоняться перед угрозой насилия.

Платон

Сократ не создал целостную философскую систему, и начатое им дело филигранной и ответственной разработки философских понятий продолжил ***Платон*** (427–347 до н.э.), который при этом значительно расширил их круг и охватил ими всю природную, социальную и духовную действительность. Диалектика Платона, или его учение об идеях, тесно связана с его учениями о космосе, о душе, о нравственности, о государстве. Отыскивая правильно построенные, обоснованные понятия, Платон, в полном согласии со своим учителем Сократом, считал, что идея как общее понятие не может быть выведена из эмпирических знаний о вещах, которые она охватывает. Идеи не находятся в наших восприятиях, относящихся к вещам. Восприятия лишь побуждают к тому, чтобы мы стремились осознать понятия, которым они подчинены. Конкретные примеры не исчерпывают содержания охватывающего их общего понятия. Идея красоты предшествует любому проявлению красоты в окружающем нас мире, как и идея треугольника – любому предмету, в очертаниях которого мы усматриваем треугольную форму. Все воспринимаемые вещи, все явления нашей жизни, все устремления и действия людей выступают, по Платону, как более или менее приблизительные, грубые копии составляющих их сущность идей. Общие понятия, или идеи, обладают самостоятельной, неизменной и первичной реальностью, тогда как вещный, телесно-осязаемый изменчивый мир являет собой порождение и отражение вечных и неизменных идей. Именно бестелесные и вневременные идеи составляют, как доказывает Платон, подлинное бытие, тогда как все, с чем мы непосредственно, ощутимым образом соприкасаемся в жизни – это лишь мир становления, феномены которого не поднимаются до устойчивого самостоятельного бытия. Идея – это прообраз соответствующего класса вещей, их общий закон и недосягаемый предел их совершенства.

Поскольку мы все же способны к припоминанию идей под влиянием получаемых впечатлений, эти идеи должны были когда-то укорениться в наших душах. Так, если мы воспринимаем сходство предметов по некоторым признакам, то это означает, что еще до всякого такого восприятия у нас имеется идея сходства, которая и направляет работу по сопоставлению отдельных восприятий. В аллегорическом повествовании, содержащемся в диалоге «Федр», говорится

о том, как именно человеческие души получают изначальное знание идей. Душа здесь изображается путешествующей по небесному своду. Представлена она упряжкой из двух крылатых лошадей, одна из которых исполнена влечений к истине и добродетели, а другая склонна к буйству и подвержена низменным страстям, а также возничим – разумом, призванным управлять ими. Шествие богов и следующих за ними душ направляется к небесным высям, где пребывают идеи справедливости, истины, красоты. Для большинства душ этот путь весьма труден; лишь недолго могут они созерцать вечные и неизменные идеи, ибо темная часть души стремится к земле, и под ее напором колесница срывается с небосвода и падает вниз. С этих пор душа заключена на земле в человеческом теле, и только изредка она может припомнить то, что созерцала в горних высях. Воспоминания эти пробуждаются под влиянием чувственных впечатлений, заключающих в себе противоречия, но вместе с тем обнаруживающих красоту, как бы разлитую в мире, и способных подвигнуть к размышлениям о подлинной основе бытия, а также напомнить о высшей, неземной красоте.

Итак, душа могла обрести идеи лишь тогда, когда она еще не была соединена с телом и не отягощалась чувственными впечатлениями. Притом идея – это не мысль какой-то отдельной личности, а высшая самостоятельная реальность. Значит, помимо непосредственно осязаемого мира существует изначальный, сверхчувственный и бестелесный мир, представленный идеями. Утверждение о его существовании было довольно необычным для типичного представителя античной культуры. Философское мышление Сократа и Платона открыло эту особую, идеальную реальность, постигаемую только разумом и недоступную для нашего чувственного опыта.

Вслед за этим нужно было выяснить, как же выполняют идеи формообразующую функцию по отношению к осязаемым вещам. Для решения данного вопроса Платон в диалоге «Тимей» вводит представления о демиурге, который, сообразуясь с вечными и неизменными идеями, осуществляет устройство мирового порядка. Для этого нужен, однако, не только идеальный, но и материальный компонент. Материя, по Платону, не сотворена; она вечна, но она есть чистая неопределенность, которая, правда, может стать всем, чем угодно, если она оформлена соответствующей идеей, подведена под нее.

Космос есть материализованная идеальность, или разумная и одухотворенная упорядоченность материи. Всеобъемлющее небо, или Космос, видимо, осязаемо и поэтому сотворено. Но устроивший его демиург, как полагает Платон, использовал в своей творческой деятельности вечный и наиболее совершенный первообраз, и поэтому Космос – это прекраснейшая из возникших вещей. Для того, чтобы Космос получился совершенным, демиург устроил ум в душе, а душу в теле, и таким образом построил Вселенную, сделав ее единым видимым живым существом в подражание всеобъемлющему первообразу, вмещающему в идеальном виде все многообразные живые существа. Мировое тело было построено с соблюдением строгих пропорций между четырьмя элементами – землей, водой, воздухом и огнем. К нему была присоединена мировая душа, и результатом этого явилось небо как движущееся подобие вечности, включающее звезды, планеты и солнце, которые обеспечивают устроение времени. Далее, соответственно природе первообраза, в Космосе были созданы живые существа, в том числе и человек.

Объяснение природной действительности – не самая сильная сторона философии Платона. Но и в отношении мира идей, где нужно было установить, что именно входит в состав этого высшего, сверхчувственного мира, Платон тоже столкнулся с определенными трудностями. Ведь если всякая разновидность вещей, их свойств, отношений подчинена определенной идее, то нужно предположить существование множества идей, относящихся не только к светлым, но и к теневым сторонам жизни, не только к возвышенному, но и к низменному в ней. Должны существовать, следовательно, идеи зла, лжи, преступления, уродства и т.д. Не менее трудным был и вопрос о соотношении между разными идеями и о принципе его упорядочения. В мире вещей есть виды и разноуровневые роды, но повторяется ли все это также и в мире идей, и если да, то каким образом?

Встретившись с подобными вопросами, Платон отказывается от чисто логического их решения, затруднительного хотя бы потому, что логика как наука о законах и формах мышления не была еще в то время детально разработана. Он избирает телеологический, или целевой, способ аргументации. В качестве высшей он утверждает идею добра, а все остальные идеи он истолковывает как своеобразные средства или ступеньки, ведущие к достижению этой абсолютной цели. Правда, детализированного построения си-

стемы идей на основе данного принципа он все же не смог выработать. Более того, все философское учение Платона с трудом поддается систематическому, логически непротиворечивому изложению.

Этому препятствует уже избранная им форма диалога, позволяющая сконцентрировать внимание на процессе построения и развертывания мысли, но как бы отодвигающая на второй план окончательные выводы. Неоднократно возвращаясь к одним и тем же вопросам, Платон прорабатывает разные варианты ответа на них; окончательные и исчерпывающие ответы, как правило, просто отсутствуют. Более того, в некоторых работах Платона им самим подвергаются острой критике ключевые, основополагающие положения его собственной философии. Это относится прежде всего к учению об идеях, оспариваемому в диалогах «Парменид», «Филеб», «Софист». Идеи как роды истинно-сущего признаются Платоном вечными и неизменными, однако анализ этих идей (бытия и небытия, тождества и изменения, единого и многого и т.д.) обнаруживает их способность переходить в свою противоположность, их диалектически противоречивую взаимосвязь. Чувственный мир третируется в качестве грубого и низменного, тело рассматривается в качестве темницы души – и вслед за этим мы слышим восторженные восхваления прекрасного устройства видимого Космоса, узнаем о той тщательной работе, которую проделали, например, низшие боги, создавая человеческое тело и обеспечивая его целесообразное функционирование.

Платон часто и охотно обращается к мифам, аллегориям, притчам, самой формой изложения своих мыслей указывая на то, что это лишь приближения к истине. Так, для разъяснения соотношения между миром идей и миром вещей он создает знаменитую притчу о пещере, входящую в состав диалога «Государство». В соответствующем разделе данного диалога Сократ, от имени которого ведется повествование, предлагает своему собеседнику Главкону представить себе находящееся под землей пещерообразное помещение, в котором с самого детства находятся люди, закованные так, чтобы они могли смотреть только в одну сторону, не имея возможности обернуться и разглядеть то, что находится позади их. А там, позади, горит огонь, который отделен от закованных узников невысокой стеной. За стеной движутся люди, которые проносят над ней разнообразные статуи и

другие изображения предметов и переговариваются между собой. Пленники пещеры, не имея возможности повернуть голову, видят лишь тени, отбрасываемые этими вещами на стену пещеры. Они вынуждены прийти к выводу, что эти тени и есть единственно сущее в мире, и даже не подозревают о существовании самих предметов и вообще мира за пределами пещеры. Здесь, в пещере они как дома, где все понятно и предсказуемо, а ограничения привычны и поэтому не замечаются.

Если же кого-то из пленников освобождают от оков, поворачивают в сторону огня и подводят к нему, то и непривычные движения, и созерцание яркого пламени неизбежно причиняют ему страдания. Лишь постепенно он начинает различать те предметы, тени которых он ранее видел, да и мерцание огня затрудняет их восприятие. И вот, когда он начинает привыкать к мысли о том, что подлинная реальность – это не тени, а сами предметы, его силой вытаскивают из сумрачной пещеры на поверхность, где ярко светит солнце. Ослепленный им, человек поначалу вообще теряет зрение. Со временем он все же начинает воспринимать все богатство и многообразие мира, видимое в свете солнца, а также небесный свод, звезды и луну. Фигуры и тени пещеры начинают казаться лишь жалким подобием подлинной жизни. Вспоминая о своих товарищах по заключению, этот человек захочет поделиться с ними радостью от обретенного им подлинного знания. Но ему вряд ли кто-нибудь поверит, и может даже случиться так, что его убьют, обвинив в обмане (как это случилось с Сократом).

Смысл этой притчи разноплановый. Все то, что пленники пещеры видят в ней, есть, с точки зрения Платона, предметы нашего чувственного опыта. Они – лишь тени действительных сущностей. Подлинное бытие становится видимым лишь в свете солнца, которое здесь символизирует идею добра. Невозможно, однако, вырваться из мира чувств и приобщиться к идеям без усилий и даже страданий. Сковывающие узников цепи – это наши желания и страсти, привязывающие нас к темному миру мнимостей. Крутая и скалистая тропинка, ведущая наверх из сумрачной пещеры, – это философские размышления, позволяющие приблизиться к истине, как-то освоить идеальные прообразы осязаемых вещей. Притча о пещере подчеркивает, что в процессе образования человеку приходится как бы переучиваться, восходя от поверхностного знания о чувственно

воспринимаемых вещах к знанию идей. Переучивание и освоение человеком новой картины действительности Платон называет *пайдейей*, понимая под ней руководство к изменению всего человека в самом его существе. Существо пайдейи состоит не в том, чтобы загрузить неподготовленную душу голыми знаниями, а прежде всего в изменении самой этой души, в преобразовании самой основы человеческого существа. Пайдейя есть как бы обращение человека, переносящее его из круга ближайших, повседневных забот в ту область, где ему является существо бытия. В результате такого обращения мир начинает видеться в другом свете; изменяется человеческое мировоззрение.

В диалоге «Государство», в котором излагается социально-философская позиция Платона, вопросам образования уделяется большое внимание. Известно, что Платон был непримиримым противником афинской демократии. Предложенный им проект организации жизни в «идеальном государстве» исходит из своеобразной аналогии между трехчастным строением человеческой души (в ней он выделяет чувственную, волевую и разумную части) и трехчастной социальной структурой. Последняя включает класс работников (земледельцев, ремесленников и торговцев – людей с преимущественно вожделеющей, или чувственной душой), класс стражей, имеющих аффективную, или волевую, душу, и, наконец, весьма узкий слой правителей – мудрецов, или философов, душа которых разумна. Удел рабов здесь вовсе не рассматривается, ибо их относят к говорящим орудиям, или простым носителям мускульной силы. Но и свободные граждане, как предполагает данный проект, отнюдь не равноправны. Первый класс не вызывает у Платона особого интереса; от управления общественными делами он полностью отстраняется, и образованность его представителей считается оправданным ограничить функционально необходимым минимумом. Что же касается стражей, то они уже нуждаются в весьма продуманном образовании, которое включает прежде всего гимнастику и музыку, где последняя понимается как все то, что связано с музами: поэзия, танец и музыка в современном ее значении. Таким путем стражи должны учиться мужеству, презрению к смерти и нравственному благородству. Искусство становится всецело нравоучительным. У стражей не должно быть никакой собственности, и даже их личная жизнь находится под строгим контролем со стороны правителей, озабоченных ис-

ключительно общим благом. Образование этих правителей-философов является особенно длительным и основательным. Оно включает овладение геометрией, развивающей логическое мышление, а также и другими отраслями знания, и в первую очередь диалектикой, которая готовит человека к созерцанию высших идей. Вопросы гражданских и личных свобод Платоном просто игнорируются.

Цель подобной организации жизни государства состоит в том, чтобы реализовать своеобразно истолкованный принцип социальной справедливости (каждый человек делает то, к чему он наиболее приспособлен) и вместе с тем обеспечить абсолютную стабильность, исключить какие бы то ни было преобразования и потрясения. Показательно, что именно на государство Платон возлагает ответственность за организацию образовательной деятельности, полагая, что ею должны заниматься специально подготовленные для этого люди. Более того, построение совершенного, или идеального, государства возможно, с его точки зрения, только благодаря должному воспитанию молодежи, не отравленной предрассудками прошлого. Вера в созидательную мощь образования в последующем воодушевляла многих мыслителей. Платону также принадлежит идея «открытой лестницы» образования, утверждающая доступность образования для всех свободных граждан, которые к нему расположены и имеют соответствующие способности. В каком-то смысле Платон предвосхитил даже идею детского сада, выдвинутую немецким педагогом Фрёбелем, поскольку в «совершенном государстве» совместные занятия детей начинаются с 3 лет. И все же общая картина этого государства, обрисованная великим философом-идеалистом, во многом неприглядна. Жизнь стражей здесь напоминает, по словам известного советского философа и филолога А.Ф. Лосева, смесь монастыря и казармы. Каждый человек в этом обществе значим лишь как функциональный элемент социального целого, как специфический инструмент для достижения блага, пути к которому ведомы одним лишь правителям, ни перед кем не подотчетным. Несмотря на то что Платон уделяет очень большое внимание рассмотрению мировоззренческих проблем человеческого бытия, человек как личность у него, по существу, растворяется в социуме.

Учение Платона оказало огромное воздействие на все последующее развитие европейской философской мысли,

культуры в целом. Связано это с удивительной многоплановостью и недогматичностью данного учения, воодушевлявшего представителей самых разных философских направлений. Так, платоновская космология, да и вся его теория идей, оказали заметное влияние на формирование христианского мировоззрения. Благодаря Платону, в сознании античных и последующих философов закрепилась мысль о глубоком различии между материализмом и идеализмом. Сам же Платон, несомненно, был объективным идеалистом, утверждавшим подлинную и высшую реальность сверхприродного, идеального мира. Поэтому он и не смог убедительно раскрыть связь между миром идей и миром вещей.

Аристотель

Выдвинутое Платоном мифологическое истолкование связи идеального и телесного миров счел неудовлетворительным и подверг острой критике его знаменитый ученик ***Аристотель*** из Стагира (384–322 до н.э.). Он, как и Платон, признавал правильность идущей от элеатов мысли, что сущность бытия выражают устойчивые и непротиворечивые понятия. Но он не мог согласиться с тем, что общие понятия, или идеи, существуют самостоятельно, вне и независимо от выражающих их вещей. Такие идеи, утверждал он, ничего не дают ни для познания вещей, ни для объяснения их бытия. Ведь каждая вещь многокачественна, и поэтому она может быть связана с множеством образцов или идей, относящихся к соответствующим качествам. Более того, для идей, которые являются конкретными, видовыми образцами, нужны объединяющие их родовые идеи-образцы, для низших родов – идеи высших родов и т.д. В конечном итоге, идеи оказываются всего лишь познавательными двойниками вещей, и в них нет ничего такого, чего мы не знаем о самих вещах. Если признать, что идеи существуют отдельно от чувственно воспринимаемых вещей, то идеи не могут определять бытия этих вещей. Наконец, если идея как общее понятие отделена от частной вещи, то для объяснения связи между ними нужна еще одна идея – о связи между идеей и вещью, а для этой идеи в отношении к связываемому нужна еще одна идея и так без конца.

В противоположность Платону, Аристотель утверждает, что вполне самостоятельным, или субстанциональным существованием обладают только единичные вещи, тогда как

общее, поскольку оно присутствует во многих вещах, субстанцией быть не может. Об общем мы можем составить понятия и применять их для построения высказываний о разных вещах. Но конкретная вещь есть первичная сущность; о ней мы и высказываемся с привлечением общих понятий, или категорий. Познавая единичные предметы, мы обнаруживаем, что каждый из них является единством материи и формы. Форма – это и есть сущность предмета, его главная определенность, выражаемая в познании через понятие о данном предмете. Понятие же охватывает лишь то в предметах, что устойчиво, не подвержено беспорядочным изменениям.

Форма предметов характеризуется не только устойчивостью, но и общностью для однотипных, родственных предметов. Однако предметы, будучи самостоятельным бытием (субстанцией), единичны и подвержены изменениям. Значит, кроме формы в них есть нечто иное, которое само по себе лишено устойчивой определенности, бесформенно. Это – материя, и с ней форма должна соединиться для того, чтобы существовал некоторый конкретный предмет. Так, медь является материей для медного шара или статуи, отлитой из меди. Не имея собственной формы, материя вместе с тем характеризуется возможностью ее обретения. Форма же есть действительность, понимаемая как осуществленная возможность, и в этом смысле она выступает прежде всего как материальная форма, форма некоторых предметов.

Определенным образом оформленная вещь может быть, в свою очередь, материей для другой, более сложной вещи. Так, кирпич есть оформленная глина, но он же есть материал для сооружения различных построек. Следовательно, в мире есть иерархия форм. В самом ее основании лежит первая материя, которая представляет собой чистую возможность, то есть лишена какой бы то ни было определенности, и поэтому не воспринимается нашими органами чувств. Вершину же этой ступенчатой лестницы материальных форм составляет чистая форма, а она уже не нуждается в какой бы то ни было материи.

В природе, как отмечает Аристотель, есть изменение, рост, развитие, которые должны иметь свою причину. Вообще говоря, причины бывают четырех видов: материальные, т.е. связанные с материей вещи; формальные, связанные с понятием или сущностью вещи; движущие, непосредственно дающие начало изменению или происхожде-

нию (то, что делает, есть причина того, что делается); целевые, указывающие на то, ради чего нечто делается. Анализируя соотношение этих разновидностей причин, он, далее, приходит к выводу, что движущая и целевая причины могут быть в конечном итоге сведены к формальной причине, или просто к форме. Все естественные процессы и все разновидности осмысленной человеческой деятельности направлены на осуществление некоей цели, которая в первом случае бессознательна, а во втором выступает как ясный замысел. Но и в природе ничего не происходит бесцельно, и эта цель есть та форма, которая должна быть достигнута в результате происходящих изменений. Цель предметов, по Аристотелю, не навязывается им извне, а заключена в них самих. Цель желудя состоит в том, чтобы прорасти и стать дубом. Цель ребенка – в том, чтобы стать взрослым человеком. Это и означает, что цель сводится к форме, подлежащей осуществлению. Действие движущей причины тоже предполагает понятие или образ того, что явится результатом выполняемого действия, то есть достигаемую форму.

В связи с этим возникает вопрос о начале и конце мирового бытия. Бытие, по Аристотелю, составляет не только то, что существует некоторым определенным образом (множество конкретных вещей), но и то, к чему все причастно – существование как таковое, совпадающее с миром в целом. Вывод, который обосновывает Аристотель, состоит в том, что мир вечен. Если допустить иное, то придется предположить, что либо до возникновения мирового бытия его материя и форма уже существовали, что нелогично, либо допустить, что они откуда-то возникли; но тогда получается, что и для этого нужны были какая-то материя и какая-то форма как причины возникновения. Мир, далее, не может прекратить свое существование, ибо мировое движение может быть пресечено только каким-то другим реально существующим движением, для прекращения которого нужна будет уже другая причина – и так до бесконечности. Но если мир вечен, то это означает, что у него должна быть вечная же, т.е. не подверженная изменениям, причина, вечный источник движения. Этой первопричиной и перводвигателем является Бог. Сам он неподвижен и не подвержен изменениям, ибо если бы они в нем происходили, то для них нужна была бы какая-то причина, и это уже не был бы перводвигатель. Неподвижный Бог также бестелесен, или, иначе говоря, не связан с какой-либо материей. Ведь материя – это бытие в

возможности, и связь с нею делает всякое бытие подверженным изменениям. Бог же неизменен, и поэтому он есть чистая, или нематериальная, форма.

Более того, он есть высшая, абсолютная форма, или форма всех остальных форм. Мы, правда, не соприкасаемся с ней на опыте, поскольку опыт возможен лишь в отношении осязаемых, материальных предметов. Однако бытие Бога мы можем вывести, установить путем рассуждений. Действительно, в мире мы наблюдаем, как уже отмечалось, иерархию материальных форм, где каждая низшая ступень составляет материю для высшей, а эта последняя выступает как цель по отношению к низшей ступени. Высшее существо в осязаемом, телесном мире – это человек, который использует в качестве материи, обеспечивающей его жизнедеятельность, и животных (плотоядных и травоядных), и растения, и минералы, воду, воздух. Растения с их вегетативной душой, направляющей процессы роста и размножения, служат материей для травоядных животных, а они – для хищников, причем и те, и другие обладают кроме вегетативной души также и более сложной и высокой, а именно животной душой, связанной с чувствами, желаниями и т.д. Человек же как оформленная материя характеризуется самой высшей, наиболее сложной душой, которая кроме вегетативной и животной составляющих включает ум. Он-то и характеризует подлинную действительность человека, отличающую его от всех предшествующих уровней бытия. Низшие формы души составляют по отношению к уму лишь возможность. Бог – это наивысшая действительность, и поэтому он может рассматриваться как чистый и абсолютный ум, не замутненный никакой примесью материального начала бытия. Такое понятие Бога лишено религиозного содержания и выражает лишь свехчувственную, неизменную, абсолютную сущность. Ум, вообще говоря, может быть практическим либо теоретическим. Практический ум имеет целью нечто внешнее для него – изготовление какой-то вещи, изменение условий жизни и т.д. Теоретический же ум нацелен только на познание. Но Бог как абсолютный ум не может быть нацелен на нечто более низкое, чем он сам. Значит, он не может быть практическим умом, а в качестве теоретического ума он направлен исключительно на самого себя как на носителя высших совершенств и является умом созерцательным.

Этот абсолютный ум неподвижен, и тем не менее (или даже в силу этого), он является источником мирового дви-

жения. Он существует как высшая, абсолютная цель всякого мирового бытия, как форма всех форм. Такой возвышенный ум не оказывает, конечно, никакого физического воздействия на материальные тела, но это и не нужно, ибо достаточно простого существования абсолютной формы для того, чтобы материя как возможность обретения формы стала стремиться к своему упорядочению и двигаться к его наилучшей реализации как к своей объективной цели. Природа каждой вещи состоит в том, чтобы сполна осуществить свою форму. Форма же как внутренний принцип существования развивающейся вещи побуждает ее двигаться по направлению к зрелости, достигнув которой, вещь реализует свою цель и начинает разрушаться. Такова судьба всех вещей в низшем, подлунном мире, где всякое движение рано или поздно прекращается, и все существующее обречено на гибель. В этом мире все вещи состоят из ч е т ы р е х элементов – воды, земли, воздуха и огня. Но есть и высший, п я т ы й элемент – эфир, из которого состоят небесные тела и само небо. Надлунная область мирового бытия характеризуется совершенством и вечностью. Происходящие здесь движения тоже имеют высшую – круговую – форму, они никогда не прекращаются и не нуждаются ни в каких внешних воздействиях для своего осуществления, тогда как на Земле всякое движение возможно только благодаря действию силы.

Земля, по Аристотелю, шарообразна. К данному выводу он пришел, исходя из наблюдения затмения Луны, поскольку тень, отбрасываемая Землей, имела круглую форму. Будучи составлена из самого тяжелого элемента, Земля, как утверждал он, должна находиться в состоянии неподвижности в самом центре мироздания. Последнее хотя и огромно, но все же имеет пространственную границу, которой является звездное небо. За ним есть лишь Бог, а пространства там нет, ибо пространство – это место расположения тел, а там, за небесами, никаких тел существовать не может. В то время уже высказывались предположения, что не Земля, а Солнце занимает центральное положение в мире, но Аристотель решительно отклонил гелиоцентрический вариант космологии, поскольку он был связан с допущением движения Земли в космическом пространстве.

Теория познания Аристотеля исходит из того, что началом всякого знания является чувственный опыт, который, однако, не может дать подлинного знания, ибо сообщает лишь о единичных фактах. Действительное, или научное,

знание характеризуется всеобщностью и необходимостью, а также вытекающей отсюда способностью объяснения единичных явлений. Знание необходимости достигается благодаря доказательствам. Научные объяснения возможны потому, что установленная необходимость протекания явлений строго определенным образом предполагает также знание причин, по которым все происходит именно так, а не иначе. Есть разные науки, каждая из которых решает свои специфические задачи и не может быть подведена под другую науку. Тем не менее, все науки имеют общее орудие исследования (органон), каковым выступает, по Аристотелю, логика. Задачу ее он видит в том, чтобы установить методы, посредством которых можно выстраивать умозаключения и доказательства, позволяющие объяснить то, что уже известно. Разработка логики является одним из важнейших достижений великого мыслителя, и здесь, как он сам отмечает, у него не было предшественников. Логика Аристотеля, как и его физика, а также «метафизика», или «первая философия», в течение почти двух тысячелетий пользовались непререкаемым авторитетом.

Если Платон лишь эпизодически обращался к истолкованию природных явлений и предпочитал использовать при этом форму мифа, то Аристотель уделяет миру природы самое пристальное внимание и достигает на этом пути поистине удивительных результатов. Помимо «Физики», ему принадлежат трактаты «О небе», «О душе», «О возникновении и уничтожении», «Метеорологика», а также огромная работа «История животных», где приводятся данные наблюдений и описания фактов, относящихся почти к пятистам видам различных животных, и обширный ряд сочинений на психолого-биологические темы («Об ощущении и ощущаемом», «О молодости и старости», «О передвижении животных» и другие). Признавая, что человеческая душа содержит в себе, кроме высшей, разумной, также и свойства растительной и животной души, Аристотель извлекает из этого важные педагогические выводы, состоящие в том, что развитие человека должно быть гармоничным, согласующим разные стороны его жизни под общим контролем разума. Образование личности должно быть направлено на выработку умения избегать крайностей и выбирать действительно плодотворный и разумный «средний путь», везде и во всем соблюдая меру. Само по себе знание, по Аристотелю, не гарантирует высокой нравственности; важ-

на еще и воля, которая воспитывается путем развития соответствующих привычек и навыков, для закрепления которых нужна благоприятная социальная среда. Таким образом, педагогические воззрения Аристотеля отличаются от платоновских большей реалистичностью.

Реализм, соразмерность, уравновешенность характеризуют и философско-мировоззренческую позицию Аристотеля в целом. Везде и во всем, что попадает в поле его зрения, он старается достичь точности описания и вместе с тем установить общую связь и глубинный смысл происходящего. Он не создал теорию идеального государства, зато им описано более 150 разновидностей политической организации греческих и иных государств. Неоспорим его вклад в развитие этики и эстетики, биологии, психологии и целого ряда других наук. Для многих последующих поколений образованных людей Аристотель стал образцовым философом и ученым. При этом важно учитывать, что он вовсе не противопоставлял философию науке. Общую структуру философии, согласно с мыслями Стагирита, можно охарактеризовать следующим образом. Ее состав включает прежде всего логику, или аналитику, представляющую собой инструмент рассуждений, которые ведут к постижению истины. Ведь истинное знание, как полагал он, хотя и опирается на опыт, но достигается с помощью правильно выстроенных размышлений; подлинное бытие постигается умом, а не чувственным опытом. Далее, за ней следует первая философия, называемая им также теологией (от греч. theos – Бог), которая изучает надприродный, сверхчувственный мир, представленный абсолютными, неизменными сущностями. Эта первая философия, которая позже была названа метафизикой, разрабатывает вопросы о первопричинах или высших началах, о бытии как таковом, о Боге как перводвигателе.

Совокупная система философского знания включает, по Аристотелю, также физику, иначе именуемую второй философией, предмет которой составляет чувственно воспринимаемая действительность. Эта физика, в отличие от современной, имеет отчасти описательный, но главным образом умозрительный характер и содержит множество утверждений и рассуждений о природном бытии, вовсе не связанных с постановкой экспериментов и точными количественными измерениями. Скорее это можно было бы назвать философией природы, которая объединяет у Аристотеля космоло-

гию, психологию и зоологию. Здесь же обсуждаются вопросы о движении, пространстве и времени, о соотношении конечного и бесконечного и т.д. Физика понимается им как теоретическая философия, лишенная четко выраженной прикладной направленности. Практическая философия, составляющая четвертый компонент общей системы, включает, в свою очередь, этику, политику, риторику, поэтику.

Энциклопедический характер и тщательная продуманность, взвешенность философского учения Стагирита производили огромное впечатление и на его современников, и в еще большей степени на мыслителей последующих эпох, за исключением, правда, Нового времени, радикально изменившего взгляды на науку. Творчеством Аристотеля завершается классический этап развития древнегреческой философии. Вместе с этим подходит к концу удивительная по своим достижениям в области культуры и, может быть, уникальная в этом отношении в истории человечества эпоха в жизни древней Греции. Ученик Аристотеля Александр Македонский закрепил начатую его отцом, царем Филиппом, фактическую ликвидацию независимости греческих городов-государств, создавших в целом весьма благоприятную для развития философской мысли социально-культурную среду. Жители античных полисов влились в состав населения колоссальной по своим масштабам империи, которая вскоре раскололась на несколько частей. Новая жизнь потребовала от людей уже совершенно иных, чем прежде, гражданских качеств, иных форм мировоззрения.

Философия эллинистической эпохи

Для ***эпохи эллинизма***, открывшейся победоносными завоевательными походами Александра Македонского, характерны новые общественные умонастроения. У образованной части греческого общества резко снижается интерес к универсальным натурфилософским схемам, и хотя величие и красота Космоса никем не подвергаются сомнению, все же гораздо больше внимания, чем прежде, начинают уделять проблемам конструктивного мировоззренческого самоопределения личности, живущей в обществе, основы которого расшатаны, а все привычные ценности коллективного бытия поставлены под вопрос. На первый план выдвигается этика, в ней же с особой остротой ставится и решается вопрос о счастье отдельного человека – как правило, вне вся-

кой связи с судьбами государства. Все ведущие философские школы этого периода соотносят индивидуальные рецепты счастья с достижением невозмутимости, спокойствия, твердости духа. Именно такова основная направленность влиятельных в этот период школ стоицизма и эпикуреизма.

Стоицизм – это учение одной из весьма влиятельной в античном мире философских школ, созданной в Афинах *Зеноном* из Кития (334–262 до н.э.) и получившей затем дальнейшее развитие в древнем Риме. В стоицизме четко выделяются три составные части – физика, логика и этика. На начальных этапах существования данной школы значительное внимание в ней уделялось космологии, в которой, в духе философии Гераклита, подчеркивалась идея цикличности мирового развития и его подчинения всеобщему закону – Логосу. Гносеология стоиков подчеркнуто противопоставляла себя платоновской и исходила из признания ведущей роли чувственного восприятия. Именно стоики выдвинули мысль о том, что сознание человека от рождения является «чистой доской», письмена на которую наносит наш чувственный опыт. Затем на первый план в стоицизме выходит этика, направляемая намерением установить твердые основы нравственной жизни, ведущие человека к добродетели, связываемой с независимостью и мудростью. Нравственной целью в стоицизме признается жизнь согласно разумной природе. Единственное благо – это добродетель, противоположное ей есть зло, а все остальное в большей или меньшей степени безразлично. Мудрец как образец добродетельности внутренне автономен, ибо добродетель – единственное, что зависит только от нас; все остальное подчиняется законам природы. Он, далее, неподвластен страстям и безропотно принимает свою судьбу, поскольку знание нравственной необходимости совпадает с уяснением всеобщей космической причинности.

Философия стоицизма оказала определенное влияние на развитие христианской философской мысли, а затем на философские учения Нового времени.

Эпикур (341–271 до н.э.) явился наиболее видным продолжателем атомистического учения Демокрита. Он дополнил его гипотезой о спонтанном отклонении атомов от движения по прямой линии, что позволило утвердить возможность свободного действия и подвергнуть критике всеобъемлющий фатализм стоиков. Но главное у Эпикура – это, конечно, его этическая концепция, нацеленная на то, чтобы

указать людям путь к счастью, освободить их от страха, внушить надежду на возможность избавиться от страданий. Четыре простых положения составляют, в сущности, эту концепцию: не надо бояться богов, ибо они пребывают в блаженстве, и им нет дела до людей; не надо бояться смерти, ибо пока мы живем, ее нет, а когда она наступила, нас уже нет; страдания вполне преодолимы, ибо они рано или поздно прекращаются, а вместе с тем в жизни есть очень много хорошего и радостного; счастье вполне достижимо, если только следовать во всем природе, избегая всякой чрезмерности в удовлетворении своих желаний и стремясь к спокойному и умиротворенному состоянию духа. Это учение возникло в обществе, охваченном жесточайшим кризисом, и утвердившемуся в нем унынию оно противопоставляет жизнерадостность и сдержанный оптимизм.

К концу эпохи эллинизма эпикуреизм был в основном вытеснен стоицизмом, однако этические идеи Эпикура и его последователей вновь привлекают внимание в эпоху Возрождения, а также в среде деятелей французского Просвещения.

Скептицизм – еще одно важное направление античной философской мысли, тоже явившееся теоретико-мировоззренческим выражением обострения ситуации в древнегреческом, а затем и древнеримском обществе. Это направление сложилось на основе тех идей, которые изначально не были чужды античным мыслителям и связаны с признанием относительности всех явлений, воспринимаемых нашими чувствами, и шаткости, сомнительности многих логических выводов. Создателем же скептицизма как особого философского течения является *Пиррон* (ок. 360–270 до н. э.), рекомендовавший воздерживаться от определенных суждений, ничего не называя прекрасным или безобразным, справедливым или несправедливым, потому что ничего безусловно истинного не существует, и всякому суждению можно противопоставить отрицающее его утверждение. Философ, по мнению Пиррона, есть человек, который стремится к счастью, а оно состоит в невозмутимости и отсутствии страданий. Для достижения того и другого как раз и нужно воздерживаться от жестких, категорических утверждений относительно обсуждаемых предметов. Это не означает, однако, полного недоверия, например, к данным чувственного опыта, поскольку они фиксируют наши ощущения. Неправомерно лишь отождествлять ощущения и са-

ми предметы, вызывающие их. Польза от такой познавательной установки усматривается в том, что следствием воздержания от суждений об истинной природе изучаемых предметов является искомая и желаемая невозмутимость. Призыв к безмятежности не связан у Пиррона с оправданием бездеятельности, пассивности. Он считал, что философ, как и любой другой человек, должен жить и действовать в согласии с законами, обычаями и традициями своей страны, но он не должен претендовать на абсолютную правильность принятых им убеждений и установлений.

Сам Пиррон ничего не писал, и о его взглядах мы знаем лишь по изложениям, оставленным его последователями, в частности *Секстом Эмпириком* (вторая половина II – начало III вв. н.э.). Идеи скептицизма вновь привлекли внимание в эпоху Возрождения, а затем получили систематическое развитие у известного английского философа *Давида Юма* (1711–1776).

Последним в ряду крупных течений, завершающих историю античной философии, является ***неоплатонизм***, создателем которого был *Плотин* (205 – 270). Неоплатонизм явился связующим звеном между классической древнегреческой и зарождающейся средневековой христианской философией. Отправной для Плотина была интуиция Божественного первоединства, из которого вытекают все ступени бытия, существующие в мире. Данной интуицией направлялось решение задачи раскрытия пути восхождения человеческой личности к этой абсолютной вершине, неизъяснимому совершенству и полноте бытия. Высшее начало, или Единое, как доказывает Плотин, не может быть ни общим понятием, ни вообще чем-то определенным, то есть ограниченным; к нему неприложимы никакие человеческие мерки. Постижение его возможно лишь благодаря сосредоточенному созерцанию, ведущему к непосредственному слиянию с ним через достижение духовной простоты и самозабвения, при котором созерцающий Бога не отделяет себя от него.

В этом особом состоянии мистического озарения человеку открывается, что Единое, от переизбытка своего бытия, порождает из себя космический Ум, оставаясь при этом самим собой во всей своей полноте. Бытие Ума тоже вневременно, но оно производно от Единого, к которому устремлен Ум, мыслящий вместе с этим самого себя, поскольку он включает в себя вечные идеи как прообразы всего существующего в мире. Уму тоже присуще изобилие сил, и он произ-

водит из себя нечто новое, подобное себе – мировую Душу, которая деятельна и обращена вовне. Созерцая высшее начало бытия, Душа оживляет и оформляет материю, сообщая ей движения и внося в чувственный мир красоту. Мировая Душа едина; вместе с тем, будучи связана с телами, она обретает множественность реализации, благодаря чему существуют души звезд и планет, Земли, людей, животных. Материя – это последняя ступень удаления от Единого и как таковая она есть зло. Однако порожденный Единым мир несет в себе хотя бы частицу достоинств творца. Душа человека находится как бы на грани между высшим, сверхчувственным миром и миром низшим, телесно-осязаемым. Цель земной жизни человеческой души состоит в отрешении от телесности для достижения после смерти слияния с Единым.

Очень многие высказывания Плотина были созвучны христианскому мировоззрению. Интерес к неоплатонизму значительно возрос в эпоху Возрождения в связи с развитием идеи пантеизма, утверждающей единство Бога и мира. Неоспоримо влияние неоплатонизма на различные философские учения Нового и Новейшего времени, в частности на концепции А. Бергсона, В.С. Соловьева, П.А. Флоренского, С.Л. Франка и других известных мыслителей.

Завершая вынужденно беглое обсуждение исходных форм развития философской мысли, можно констатировать, что, несмотря на отсутствие систематических и разветвленных связей между древнекитайской, древнеиндийской и древнегреческой культурами, возникшие в их лоне философские идеи и учения имеют между собой немало общего. Вызвано это сущностной близостью тех мировоззренческих проблем, которые вставали перед людьми в процессе усложнения их жизни. Уже в Новое время Гегель утверждал, что хотя, по видимости, между принципами различных философских учений, а также развитием в них этих принципов существует лишь несходство, в действительности «совершает эту работу тысячелетий единый живой дух, мыслящая природа которого состоит в осознании того, *что он есть,* и когда последнее стало, таким образом, его предметом, он благодаря этому поднимается на более высокую ступень развития. *История философии* показывает, во-первых, что кажущиеся различными философские учения представляют собой лишь *одну* философию на разных ступенях ее развития; во-вторых, что особые *принципы,* каждый из кото-

рых лежит в основании одной какой-либо системы, суть лишь **ответвления** одного и того же целого»[1].

Что же касается основополагающей для европейской теоретико-мировоззренческой традиции древнегреческой философии, то, как отмечал выдающийся ее знаток и исследователь А.Ф. Лосев, античная философская мысль отправлялась от мифологии, пронизывавшей общинно-родовое мышление, и своеобразно выражала утвердившееся вместе с рабством различение умственного и физического труда, частичность социальных ролей рабовладельца и раба, единство и взаимообусловленность этих персонажей истории. «Принцип рабовладения есть жизненный синтез раба как вещи, способной производить целесообразную работу, но без личного намерения и инициативы, и рабовладельца как формообразующей идеи в виде абстрактной инициативы, то есть без телесного участия в выполнении этой инициативы»[2]. Рабскому труду как материи античного жизненного процесса соответствует такая всеобщая материя, которая лишена собственной целенаправленной активности, является лишь возможностью и дополняется до целого идеей, придающей материи форму, определенность и жизненность. Истолкованные подобным образом материя и идея образуют диалектически противоречивое единство, которое охватывает в своем предельном развертывании весь осязаемый, чувственно-материальный космос, объединяет и вещи, и идеи.

Непрерывное движение Космоса связано с присущей ему душой, или жизнью, а целесообразность этого движения обеспечивается космическим же умом. Человеческие душа и ум – это лишь слабые подобия космических их прообразов. Поскольку в мире встречается как разумное, упорядоченное, так и неразумное, хаотическое, то и в самом Космосе как всеобъемлющей реальности существует, исходя из этой точки зрения, некое начало, охватывающее и целесообразные стороны, творимые душой и умом, и нецелесообразные моменты бытия. Это начало, более высокое, чем космический ум, есть «единое». Как и Космос, его душа и ум, единое не является личностью и не реализует некоего осознанного

---

[1] *Гегель, Г.* Энциклопедия философских наук. В 3 т. М., Т. 1. 1974. С. 99.

[2] *Лосев, А.Ф.* История античной философии в конспективном изложении / А.Ф. Лосев. М., 1989. С. 12–13.

замысла. Значит, в мире правит судьба, охватывающая и целесообразные, и хаотические изменения. Итак, «взятая в наиболее общем виде, античная проблематика сводится на диалектику идеи и материи, разрабатываемую в виде чувственно-материального космоса, движимого космической душой, управляемого тоже космическим умом и создаваемого сверхдушевным и сверхразумным первоединством»[1].

Установив таким образом итоговую, обобщающую формулу античной философской проблематики, А.Ф. Лосев показывает, основываясь на ней, специфику античного философствования в сопоставлении с последующими важнейшими историческими формами философского мировоззрения. Отличие античного философствования от средневекового он усматривает в том, что последнее утверждает в качестве базовой интуиции не безличный Космос, а Бога как верховную личность, творящую Космос по своему свободному произволу из ничего. Философия Нового времени, сменившая средневековую, имеет много общего с античным теоретическим мировоззрением, однако основополагающая интуиция новоевропейской философии радикально отлична как от античной, так и от средневековой, и состоит в абсолютизации человеческой, а не Божественной личности. Для этой человеческой личности Космос уже не является чем-то самодовлеющим и самодостаточным, а выступает как совокупное поприще деятельности, предмет приложения творческих сил людей[2]. Все эти сжатые определения, конечно, несколько упрощают реальную ситуацию, но они достаточно точно характеризуют общую направленность эволюции философско-мировоззренческого мышления в рамках западной культурной традиции.

Контрольные вопросы

1. *В какую историческую эпоху и в каких культурно-исторических регионах происходит оформление первых философских учений?*
2. *Каковы основные темы и идеи учения Конфуция?*
3. *В чем состоит идея дао?*
4. *Каковы общие черты древнекитайской философской мысли?*

---

[1] *Лосев, А.Ф.* История античной философии в конспективном изложении / А.Ф. Лосев. М., 1989. С. 31.

[2] Там же. С. 32–33.

5. *Какие основные вопросы обсуждались в предфилософских и философских учениях Древней Индии?*
6. *В чем сходство и различие философских позиций джайнизма и буддизма?*
7. *Как соотносятся исходные посылки и общая направленность древнеиндийской и древнекитайской философской мысли?*
8. *Какие факторы благоприятствовали возникновению и развитию философии в Древней Греции?*
9. *Как соотносятся толкования первоосновы бытия, выработанные милетскими философами и Гераклитом?*
10. *В чем новизна учения элеатов о бытии?*
11. *Как решается вопрос о бытии и небытии в атомистической философии Демокрита?*
12. *В чем состоит «этический рационализм» Сократа? Какова его образовательная направленность?*
13. *Как соотносятся, по Платону, идеи и осязаемые вещи?*
14. *В чем состоит учение Платона о человеке и обществе, каковы педагогические выводы из него?*
15. *Каким образом решал Аристотель вопросы о соотношении единичного и общего, формы и материи?*
16. *Что представляет собой, по Аристотелю, Бог и какова его роль в мироздании?*
17. *Каковы основные течения эллинистической философии и какие проблемы разрабатывались в них?*

Глава 3. ОСНОВНЫЕ ИДЕИ ФИЛОСОФИИ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ И ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ

3.1. Средневековая христианская философия

В 529 г. византийский император Юстиниан закрывает Академию в Афинах, созданную в свое время Платоном. Данный, во многом символический, акт знаменует собой завершение античного этапа развития европейской философии. К этому времени уже в основном оформилась теоретическая доктрина христианского мировоззрения, которому предстояло господствовать в течение многих веков.

Античность оставила последующим эпохам развития философской мысли богатейшее, хотя и разнородное наследие. В него вошли идеи разумной упорядоченности мироздания и соразмерности человека с Космосом, тщательно разработанные категории как формы теоретического мировоззренческого мышления и диалектический метод искания истины, представления о специфике и формах чувственно-

го и рационального познания, а вместе с тем и указания на ограниченность их возможностей, доходящие до скептицизма. В античной философии сформировались материалистические и идеалистические учения, выраженные как в предельно заостренных, так и в переходных, компромиссных формах. Далеко не все это наследие оказалось востребованным в эпоху Средневековья, связанную в основном с феодальным развитием европейского общества, когда центральной в философско-мировоззренческих исканиях стала проблема Бога и его взаимоотношения с человеком. Средневековая философская мысль теоцентрична. Будучи неразрывно связана в Европе с одной из важнейших разновидностей монотеизма – христианством, эта историческая форма философии не могла не иметь существенных отличий от античной философии. Так, для последней, даже если это четко выраженный идеализм, характерно признание вечности материи, из которой состоят все окружающие нас вещи. Наоборот, христианство утверждает творение мира Богом из ничего и дальнейшее поддержание им существования этого мира (креационизм). Поэтому основное внимание христианских мыслителей устремляется не на тварный мир, а на его высшую причину, на абсолютное бытие, а не на бытие условное и вторичное.

По-новому толкуется в христианстве и человек, который уже не рассматривается как «разумное животное», а является венцом творения и в сущности Богоподобен, будучи сотворен по «образу и подобию Божьему». Вместе с тем человек обременен первородным грехом и поэтому признается изначально греховным существом. Природа человека двойственна, крайне противоречива. Будучи наделен свободной волей, он несет ответственность за свои деяния. В определенном смысле человек является представителем иной, нежели природа, высшей реальности, ибо душу он получает от Бога, и Бог любит его как свое наиболее совершенное творение, принимает участие в жизни каждого человека, заботится о всякой человеческой душе – и сполна взыскивает с людей за их прегрешения. Личного отношения между человеком и Богом, основу которого составляют вера и любовь, античность тоже не знала. Любовь Бога к людям простирается так далеко, что он даже – в одной из своих ипостасей – приносит себя в искупительную жертву для того, чтобы снять с людей первородный грех и открыть им путь к спасе-

нию. Земной подвиг Иисуса Христа открывает возможность воссоединения человека с Богом. Однако, хотя Христос и заложил основу для преображения мира, но мир все же пребывает во зле, поэтому Христос видится также грозным судьей, оценивающим все содеянное людьми. Возвышенная любовь к Богу соединяется поэтому у христианина с ужасом, охватывающим его при мысли о предстоящем Божьем суде.

Но между христианским мировоззрением и античным идеализмом (прежде всего платонизмом и неоплатонизмом) имеется и глубокая связь. И там, и там мы находим утверждение о существовании высшей и трансцендентной, или принадлежащей к сверхчувственному миру, реальности, обладающей притом абсолютным совершенством. Духовное, идеальное начало бытия признается первичным по отношению к материальному. Соответственно, главной для человека считается забота о душе, которой предстоит посмертное испытание Божественным правосудием. В той или иной форме констатируется существование изначального Божественного знания, никак не исчерпываемого чувственным опытом и собственными размышлениями человека. В христианстве это выражается в мысли о том, что Бог как творец и вседержитель безмерно превосходит любое свое творение, и он был бы непостижим для человеческого ума, если бы сам он не открыл себя людям и не даровал им высшее знание. Такое сходство мировоззренческих идей, конечно, неслучайно, поскольку теоретическая интерпретация христианства осуществлялась людьми, хорошо знакомыми с древнегреческой философией и испытавшими на себе ее сильное влияние. Показателен такой факт. *И Плотин* и *Ориген* (ок. 185–253) учились у *Аммония Саккаса* в Александрии, важнейшем философском и научном центре эллинистического мира. Плотин, как уже отмечалось, был основателем последней великой школы античной философии – неоплатонизма. Ориген – это видный представитель раннехристианской философской мысли, одним из первых предпринявший попытку осуществить синтез христианского вероучения, неоплатонизма и стоицизма. Эта попытка не во всем была поддержана «отцами церкви», но она, несомненно, оказала значительное влияние на средневековую философию.

Августин

Один из крупнейших христианских философов и теологов ***Августин Аврелий*** (354–430) в молодости увлекался идеями манихейства[1], испытал на себе также влияние скептицизма, а затем и неоплатонизма. В 387 г. он принимает крещение и начинает активную деятельность, направленную на упрочение христианской доктрины и церкви. Систематизируя христианское мировоззрение и переосмысливая, исходя из его идейной платформы, учение неоплатонизма, Августин создает последовательно теоцентристскую философию. В ней он безоговорочно утверждает примат Божественного бытия как абсолютной реальности по отношению ко всякой производной, сотворенной реальности, а равно и по отношению к человеческому сознанию, включая все категории, которое оно использует. И хотя человек вынужден использовать эти категории (субстанция, качество, количество и т. д.) в своих попытках постигнуть Бога, полное его познание нам недоступно.

Если платонизм допускает вечное существование материи, из которой Бог-демиург создает упорядоченный Космос, сообразуясь с идеями, то Августин, в полном согласии с Библией, подчеркивает творение мира из ничего по свободному Божьему волеизъявлению. Речь идет именно о творении, а не об эманации (испускании) мира Единым, как об этом повествуется у Плотина. Творец несоизмерим со своим творением, и это исключает всякие пантеистические рассуждения о единство Бога и мира. Вместе с тем христианский Бог – это высшая, абсолютная личность, притом всемогущая, всеведущая и всеблагая. Она подчиняет весь мир своему контролю, так что в известном смысле творение мира продолжается непрерывно, ибо без опоры на Божью волю мир не мог бы существовать. Отметим еще раз, что ни платоновский демиург, ни вечные и неизменные идеи, с которыми он сообразует свою творческую деятельность, ни аристотелевский Бог-ум, ни плотиновское Единое личностями не являются. Счастье человека, по Августину, состоит в осознании величия Бога и своей полнейшей зависимости

---

[1] *Манихейство, манихеизм* (от имени персидского проповедника Мани, или Манихеуса) – религиозное учение, в основе которого лежит утверждение о непримиримой борьбе добра и зла, света и тьмы как изначальных и равноправных принципов бытия; распространилось в 1-м тыс. н.э. от Китая до Испании.

от него, а также во всепоглощающей любви к Богу, доходящей до презрения к самому себе как низкому, греховному существу.

Идеи, в соответствии с которыми Бог сотворил мир, суть Божьи мысли – вневременные, или пребывающие в вечности, как и сам Бог. Тема времени и вечности является одной из центральных в философии Августина. Прежде всего он констатирует трудности, которые возникают на пути определения понятия времени: ведь прошлого уже нет, а будущего еще нет, т.е. они как бы не существуют. Но и бытие настоящего мимолетно; если же допустить его длительность, то оно как бы смыкается с вечностью, которая есть атрибут Бога. Отсюда следует вывод о том, что время характеризует только и исключительно сотворенный мир, выражая меру движения и изменения преходящих вещей. Невозможно мыслить время вне того, что движется, претерпевает изменение. Значит, время не имеет самостоятельного бытия; оно как бы существует в человеческой душе, которая фиксирует изменения, происходящие в тварном мире. Время выступает как субъективное переживание людей, которые определяют временные промежутки, сравнивают ход течения времени в разных обстоятельствах и т.д. Человеческая душа способна также извлекать прошлое из небытия и на его основе хотя бы отчасти предугадывать будущее. Связь между прошлым, настоящим и будущим есть приблизительный, огрубленный образ вечности, и наша душа соприкасает время и вечность. Наше земное бытие – временное, но крайне опасно забывать о вечности; к ней нужно осознанно и усердно готовиться. Двойственность жизненного значения времени, по Августину, состоит еще и в том, что время – это символ греха, смерти, порчи изначально совершенного бытия, каким оно было до грехопадения первых людей; однако оно есть также способ проявления Божьей милости, раскрытия и реализации промысла Божия. Время необходимо для наставления людей, преодоления ими своего несовершенства.

Время, как оно понимается в христианстве, а следовательно, и в философии Августина, – линейно, а не цикличнo. Античное толкование времени связано скорее с акцентированием круговорота, повторяемости событий. Но христианство совершенно не приемлет идею цикличности времени, поскольку повторение как бы обесценивает бесспорно однократную искупительную жертву Иисуса Христа и не-

совместимо с догматом о спасении. Земной путь Спасителя неповторим, как неповторимо его распятие и вознесение. Наша надежда и вера связаны с будущим, которое становится иллюзорным, если время циклично. Христианство в целом противопоставляет повторяющимся природным изменениям, процессам, в которые вовлечен и человек своей телесной жизнью, более значимый мир исторического развития. Начало истории совпадает с сотворением мира, кульминация – это пришествие Спасителя, а завершение предполагает Божий суд, подводящий итог земному бытию. Так в мировоззренческое мышление входит идея историзма. Не случайно даже никейский символ веры есть по существу конспективное изложение важнейших событий священной истории.

Идея историзма позволяет Августину дать ответ на один из вопросов, очень трудных для его современников. Вопрос этот – о причинах падения Рима, который в 410 г. был захвачен и разграблен ордами варваров под предводительством король вестготов *Алариха.* Многие считали, что падение Рима было вызвано тем, что христианство вытеснило прежнюю религию, и старые, языческие боги отвернулись от города, который изменил им, и лишили его своего покровительства. Наоборот, Августин утверждает, что действительная причина падения Рима в том, что его граждане утратили прежние добродетели, стали стремиться к господству над другими народами, погрязли в грехе. Государство вообще является одним из результатов грехопадения людей. Принципиально важно, по Августину, различать «град земной» и «град небесный». Первый из них связан в основном с себялюбием, эгоизмом и поэтому в конечном итоге обречен на гибель. «Град небесный» основан на любви к Богу, и в земной жизни он представлен церковью как объединением искренне верующих людей. Оба этих града сосуществуют, в определенных рамках взаимодействуют и даже могут поддерживать друг друга, тем не менее главная забота христианина – не о преходящем и греховном, а о жизни вечной.

Мир, сотворенный Богом, неоднороден. Вопреки античной традиции одушевления всего Космоса и в согласии с Библией Августин утверждает, что Бог наделил душой одних лишь людей. Каждая человеческая душа индивидуальна, и каждый человек как личность духовно неповторим. Душа человека хотя и сотворена, но бессмертна, т.е. продолжает существовать и после гибели бренного тела. Эта нема-

териальная и внепространственная душа охватывает память, мышление и волю; она управляет телом, причем активная сторона души, по Августину и вразрез с античными представлениями, связана не с мышлением, а с волей, направляющей человеческие действия. Свободная воля – величайший дар, ниспосланный человеку Богом. Правда, возникает вопрос, насколько она действительно свободна: ведь Бог всеведущ, и для него нет различий между прошлым, настоящим и будущим, поэтому он знает наперед все, что люди еще только намереваются содеять. Отсюда возникает подозрение, что иллюзия свободы воли есть лишь хитрая уловка кукловода, незаметно дергающего за ниточки, а потом призывающего к ответу за все, что в итоге получилось. Августин гневно отвергает подобные домыслы, хотя надо признать, что убедительного их опровержения он не смог предложить. Он настаивает на том, что свобода воли реальна настолько, насколько реально все существующее в тварном мире, и человек полностью отвечает за все, совершаемое им.

Именно злоупотребление человека своей свободой вылилось в первородный грех, передавшийся всему человечеству и принесший в мир зло, разрушение и смерть. Зло, как утверждает Августин, не обладает какой-то самостоятельной реальностью. Бог-творец бесконечно добр, и все сотворенное им несет на себе отпечаток этого высшего блага. Зло есть недостаток добра, связанный с отказом мыслящей твари следовать по пути добра; оно приходит в мир от нежелания человека следовать предписаниям всевышнего. Грех есть бунт человека против установленного Богом приоритета духовных ценностей над плотскими, рабство человека перед низменными устремлениями. Первородный грех повреждает человеческий разум, и теперь уже только с Божьей помощью человек может вырваться из порочного круга губительных страстей, внутренне преобразиться. Бог в своем всеведении изначально знает, кто из людей вступит на путь греха и будет осужден, а кто станет избранником. Человеку же, поскольку ему не дано знать будущее, остается бороться со своими греховными побуждениями, полагаясь на Божью милость и поддержку.

Отвечая на критические выпады скептиков, противопоставлявших критическое мышление, сомнение разнообразным догмам, Августин подчеркивает: «Я сомневаюсь, следовательно, я существую». Этот вывод спустя двенадцать ве-

ков стал исходным и основополагающим в философской концепции французского философа *Рене Декарта* (1596–1650). У Августина же он играет гораздо более скромную роль, позволяя, тем не менее, заключить, что сомнение как функция человеческого ума не всесильно и лишь доказывает реальность бытия того, кто сомневается, подводя к выводу о существовании высшего бытия, а также объективной и несомненной истины. Для разума непосредственно очевидно его собственное существование, с чем связана возможность человеческого самопознания. Путь познания связан с восхождением от его низшей ступени – чувственного познания (которое, впрочем, тоже значимо в силу того, что Бог проявляет себя и в своих творениях) к высшей ступени, дающей умопостигаемое знание, вплоть до сверхъестественного озарения, открывающего человеку знание о Боге в глубинах его собственной души. В целом учение Августина отмечено исключительным вниманием, проявляемым по отношению к внутреннему, духовному миру человеческого бытия. Знаменательна в этом плане его «Исповедь», в которой с небывалой силой и искренностью анализируется становление человеческой личности, а также обосновывается вывод о том, что человек есть «великая бездна», «волосы его легче счесть, чем его чувства и движения его сердца», и без поддержки Бога он не сможет преодолеть зло в самом себе. В конечном итоге Августин заключает, что мы не можем знать всего того, во что должны верить, и безоговорочно утверждает примат веры над разумом, требование уверовать для того, чтобы понимать. Мировоззрение Августина трагично в своей раздвоенности, выразившейся в осознании человеческой свободы и вместе с тем в убежденности, что человек всецело зависит от Бога. Его учение продемонстрировало высочайшие образцы самоанализа, напряженного и пристального внимания к заключенному в каждом из нас «внутреннему человеку»; оно показательно также разработкой тонких и сложных вопросов, относящихся к феноменам сознания, памяти, совести, духовных конфликтов человеческой личности и др. Все это делает философию Августина созвучной многим проблемам нашего времени.

Эпоха, которая породила философию Августина и которую эта философия выразила, характеризовалась крушением греко-римской цивилизации, основанной на рабстве, и мучительными поисками нового конструктивного устрой-

ства общественной жизни и нового мировоззренческого самоопределения личности. Христианство в целом явилось адекватным ответом на исторический мировоззренческий вызов. Оно оказалось способным связать воедино победителей и побежденных, угнетателей и угнетаемых, сплотить и воодушевить расколотое и дезориентированное общество. При всех разломах и катастрофических изменениях, происходивших в течение многих столетий, оно упрочивало и расширяло свое влияние.

Схоластика. Реализм и номинализм

После падения Западной Римской империи (476 г. – год свержения последнего императора Ромула Августула) в течение довольно длительного времени политическая карта Европы была лишена стабильности. Возникали и исчезали, как правило, весьма рыхлые государственные образования, разрушались дороги, примитивизировалась хозяйственная и культурная жизнь. Вместе с этим постепенно утверждалось духовное единство этого обширного региона на основе христианской религии и церковной организации верующих. Церковь являлась в этот период едва ли не единственным очагом грамотности и учености, в том числе и философской. Христианство – это религия откровения, зафиксированного в текстах Священного Писания, поэтому служители церкви должны были обладать грамотностью для того, чтобы знать проповедуемое учение и уметь отстаивать его в борьбе против язычества и ересей. На их плечи ложилось нередко и гражданское делопроизводство. Монастырские и епископские школы долгое время были главными центрами осуществления систематической образовательной деятельности. Низшая, светская ступень образования охватывала семь «свободных искусств», в том числе «тривиум» в составе грамматики, риторики и диалектики и «квадривиум», включавший арифметику, геометрию, музыку и астрономию. Высшая ступень образования была представлена теологией.

В монастырских библиотеках сохранялись и переписывались унаследованные от античности рукописи, которые сопоставлялись с текстами Библии, трудами церковных авторитетов и сводились в обширные сборники. В них находили место фрагменты работ или даже целостные тексты греческих философов, признанные допустимыми с точки

зрения христианского вероучения. Диалектика, понимаемая в ту пору как методическое рассуждение, необходимое в поисках духовной истины, являлась формой использования и, в определенной степени, развития философского знания. Философия считалась «служанкой богословия», полезной в том отношении, что она позволяла не только грамотно комментировать библейские истины, но и вырабатывать логически убедительные подтверждения догматов религии. Право рассуждать о важнейших вероисповедальных принципах означало также возможность критически сопоставлять различные тексты и мнения, вырабатывать собственную позицию и выносить ее на суд разума. Так складывалась ***схоластика*** – особая разновидность религиозной философии, соединяющая догматические богословские посылки с логическими методами построения рассуждений.

Позиции схоластики упрочились с возникновением, начиная с XII в., университетов, тремя высшими факультетами которых были богословский, юридический и медицинский. Постановка образования в них основывалась на том, что имеются два вида знания – сверхъестественное, представленное в откровении Божьем, и естественное, достигаемое с помощью человеческого разума. Первое содержится в Библии и авторитетных комментариях к ней; второе может быть почерпнуто из признаваемых весомыми работ Аристотеля и Платона, поскольку в них толкуется о «вещах естественных». Оба этих источника знаний считались достаточно полными, и надлежало главным образом вырабатывать навыки грамотного истолкования классических текстов и выведения из них широкой совокупности логических следствий с помощью правильно выстроенных умозаключений. Эпоха Средневековья, в течение которой господствовал схоластический, или школьный, метод мышления, немногое добавила к ранее имевшимся систематизированным, наукообразным знаниям о природе, зато она отмечена совершенствованием логической культуры, выработкой строго определяемых понятий, которые и поныне играют важную роль в философии.

Особое место в схоластической философии занял спор об универсалиях, или общих понятиях. Еще неоплатоник *Порфирий* (ок. 233–ок. 304), издавший сочинения Аристотеля, во введении к «Категориям» Аристотеля поставил вопрос о том, существуют ли категории самостоятельно или

же находятся только в мыслях, являются ли они телами или же бестелесными вещами, существуют ли они в вещах или независимо от них? Этот вопрос обострился, когда средневековые схоласты были поставлены перед необходимостью выработать четкие процедуры доказательной аргументации, использующей общие понятия. В связи с этим выделились две крайние позиции – ***реализм*** и ***номинализм***, а также промежуточная позиция – ***концептуализм***. Первую из них четко зафиксировал философ и церковный деятель ***Ансельм Кентерберийский*** (1033–1109), который утверждал, в духе философии Платона, абсолютное, вневременное и внечувственное существование общих понятий, первичных по отношению к конкретным, единичным вещам и никоим образом не зависящих от них. Такая позиция и получила название реализма. Согласно Ансельму, роды и виды реально существуют наряду с единичными предметами и до них в качестве божьих мыслей. По слову Божьему эти предсуществующие идеи обретают конкретизированное предметное воплощение. Ансельм предложил несколько вариантов доказательства бытия Бога, из которых наибольшей известностью пользуется так называемое онтологическое доказательство. Оно состоит в утверждении, что понятие Бога как предельного совершенства требует признания бытия Бога, ибо отсутствие признака бытия лишает Бога его совершенства. Если бы Бога не существовало, полагал Ансельм, то у человека не могла бы возникнуть и мысль о Боге как наивысшем совершенстве. Данное доказательство не является логически безупречным и по существу основывается на возможности непосредственного усмотрения человеком высшего бытия, причем не только на путях мистического озарения, но и в формах мысли, понятия.

Другая, противоположная точка зрения на природу универсалий была сформулирована примерно в то же время французским философом и теологом ***Росцелином*** (1050–1120), утверждавшим, что реальным существованием обладают только единичные вещи, а общие понятия представляют собой лишь наименования видов и родов вещей. Эти общие понятия не существуют ни до вещей, ни в самих вещах, ибо они всего лишь «звуки», применяемые нами для обозначения вещей и их свойств. Отсюда Росцелин выводил, что триединый Бог невозможен: либо Бог един, и тогда понятие троицы лишено смысла, или же их три, но в этом случае они не совпадают друг с другом. Такие воззрения встре-

тили резкое осуждение со стороны церковных деятелей и побудили к дальнейшим поискам, которые привели одного из учеников Росцелина, ***Пьера Абеляра*** (1079 – 1142), к выработке учения о концептах, связывающих между собой вещи и речи о вещах. Концепт, по Абеляру, есть универсалия в том отношении, что он вбирает в себя различные смыслы, которые необходимы людям для обобщенного понимания той или иной вещи, подведения конкретного под общее. Вместе с тем концепт не есть некое вневременное понятие; он неотделим от человеческого речевого общения и от абстрагирующей работы нашего ума. Не является он и произвольным человеческим измышлением, ибо наша речь направляется в конечном итоге Божественными идеями. Общее существует в вещах, и наши концепты, или речевые акты, выражают это общее. Такова позиция *концептуализма,* получившего в Новое время развитие в работах Дж. Локка.

Фома Аквинский

Развитие западноевропейских университетов, пользовавшихся определенными привилегиями и свободами, и упрочение в них позиций факультетов «свободных искусств» совпало по времени с широким проникновением с Востока ранее неизвестных трудов античных авторов и прежде всего свода основных работ Аристотеля. Философия Аристотеля характеризуется подчеркнутым вниманием к природному и социальному бытию во всем многообразии его проявлений, и это вполне отвечало новым духовным устремлениям, свойственным периоду стабилизации феодального общества и его расцвета. Назревала необходимость включения этих работ в круг источников, на которых основывалась схоластическая философия. Но этому препятствовало то обстоятельство, что учение Аристотеля пришло на Запад в виде переводов с арабского языка, и переводы сопровождались комментариями, обремененными духом вольномыслия и совершенно неприемлемыми для руководителей католической церкви. Такой характер имели труды восторженного почитателя аристотелевского учения философа и врача ***Ибн-Рушда*** (1126–1198, латинский вариант – ***Аверроэс***). Его европейские последователи-аверроисты во главе с ***Сигером Брабантским*** (ок. 1245–ок. 1284) активно поддержали выдвинутую им концепцию двойственной истины, разъединяв-

шую философские и богословские истины и фактически освобождавшую философское и научное познание от контроля со стороны теологов и церковных властей. Учение Сигера было осуждено церковью, а еще до этого были предприняты усилия по запрету или существенному ограничению возможности изучения трудов Аристотеля в университетах. И если к концу XIII в. официальное отношение к философии Аристотеля резко изменилось в положительную сторону, то в этом заслуга доминиканского схоласта ***Альберта*** (1193–1207) и в еще большей степени его знаменитого ученика, великого систематизатора схоластической философии ***Фомы Аквинского*** (1224–1274).

Если философы-мистики, в духе учения Августина, видели путь постижения Бога в созерцании его образа, явленного в тварном мире, и придавали особое значение погружению в собственную душу, в коей заложено подобие с Богом, то Фома – в духе схоластики – стремится разрешить все философские проблемы путем строгого рассуждения, организованного во всеобъемлющую и логически последовательную систему. Здесь в принципе нет места какой бы то ни было экзальтации, мистической восторженности. Философия и теология Фомы охватывает единой системой понятий все стороны жизни, создавая вполне обозримую картину мирового бытия. Показательна форма основных произведений Фомы – «Сумма истин католической веры против язычников» и «Сумма теологии». Первая из этих работ содержит последовательную критику взглядов арабских и других философов, которые расходятся с догматами Священного Писания, и поэтому она носит в большей степени философский, нежели теологический характер. Важно, однако, что обе эти «Суммы» можно считать классическими образцами учебной литературы. В них Фома вначале формулирует ряд основных положений, затем расчленяет их на вопросы, по каждому из этих вопросов приводит различные толкования или решения, предложенные известными авторами. Далее он осуществляет их систематический критический анализ, приводит окончательное решение и придает ему форму строгого логического умозаключения. Имея бесспорную теоретическую значимость, эти «Суммы» вместе с тем очень удобны для изучения в силу тщательно отработанной формы построения, предусматривающей, в частности, сведение вместе всех важных для решения того или иного вопроса источников.

Основная цель философских рассуждений Фомы состояла в доказательстве принципиального согласия истин разума и веры при условии главенства последней. Не приемля теории двойственной истины, фактически признававшей иррациональный характер религиозной веры, Фома настаивал на том, что и разум, и вера имеют единый источник. Теология базируется на истинах, данных в откровении, но она использует философские доводы для раскрытия их сути. Божественное провидение обеспечивает красоту и упорядоченность сотворенного мира, и философствующий разум, отталкиваясь от данных чувственного опыта и осмысливая их, ищет, так сказать, рациональное обоснование сверхчувственного бытия. При этом он не может усмотреть в окружающем мире ничего, что противоречило бы религиозным истинам. Постижение природы способно лишь углубить понимание мудрости и всемогущества творца, выразившееся в установлении естественного порядка бытия.

В отличие от большинства средневековых философов, допускавших, в согласии с Августином и под несомненным влиянием платонизма, непосредственное постижение человеческим разумом Божественных идей через озарение, Фома утверждал и доказывал, что прямого доступа нашего интеллекта к всеобщему как при познании Бога, так и при познании природы не существует. Будучи единством тела и души, человек в процессе познания мира использует обе эти свои стороны, причем чувственное восприятие материальных явлений является первичным источником познания, происходящего, однако, с помощью разума. Знание всегда исходит из чего-то чувственно конкретного; познание состоит в извлечении из него, посредством разума, общего. Восходя по ступеням общности получаемых познавательных результатов, разум приближается к Божественным идеям. Непосредственно созерцать эти идеи могут лишь бестелесные существа – ангелы. Познание человеком чувственного мира, по мнению Фомы, невозможно без помощи своеобразной интеллектуальной интуиции, задающей вечные типы бытия – подобно тому, как солнечный свет делает различимыми отдельные вещи. Эта интуиция, или активный разум, хотя и не содержит готовых врожденных понятий, однако позволяет человеку осознавать бытие собственной души и верховное бытие Бога.

Опирающееся на разум познание человеком Бога не является исчерпывающим. Лишь некоторые догматы христианства вполне доступны рациональному доказательству.

В их числе – бытие Бога. Правда, Фома считает неубедительным онтологическое доказательство, восходящее к Ансельму Кентерберийскому, и взамен он предлагает целый ряд косвенных доказательств, связанных с тем, что философ, постигающий законы мироздания, с необходимостью приходит к заключению о реальности его творца. Поскольку познание нематериального бытия (Бог, ангелы, истина) возможно лишь на основе познания материального мира, к идее Бога мы можем прийти, отправляясь от определенных сторон осязаемого, вещного бытия, конечность которых позволяет сделать вывод о существовании бесконечного, Божественного источника. Так, от частного движения заключают о необходимости всеобщего источника, или неподвижного перводвигателя; от частных причинно-следственных связей – к всеобщей первопричине; от случайности бытия природных вещей – к абсолютному, безусловно необходимому сущему; от низших ступеней совершенства, встречающихся в окружающем нас мире, – к абсолютному совершенству; от целесообразности и упорядоченности наблюдаемых явлений и предметов – к верховному разумному устроителю мироздания. Такие доводы хотя и не заменяют религиозной веры, но, с точки зрения Фомы, подкрепляют ее, делают Бога более понятным и близким человеку.

Правда, некоторые догматы религии не поддаются рациональному доказательству в силу того, что они сверхразумны. Тем самым они свидетельствуют о бесконечном превосходстве Бога-творца над человеком как его творением. Например, естественный разум человека способен обосновать единство божественной сущности, но он не в состоянии доказать ее троичность. Не способен он доказать и возможность творения мира из ничего, «вывести» посредством логически последовательных рассуждений первородный грех, вочеловечение Христа, а также и некоторые другие ключевые положения христианского вероучения. В таких случаях нужно просто признать слабость человеческого разума и необходимость для него добровольно склониться перед верой, подчиниться ей, хотя для высшего, Божественного разума во всех этих вопросах нет ничего непостижимого. Признавая в общем превосходство веры над разумом, Фома всячески избегает крайностей иррационализма. В частности, он отмечает, что вера доступна каждому человеку, независимо от уровня его образованности, тогда как приобщение к научным знаниям требует немалых усилий и соответствующих возможностей.

Уже в предложенных Фомой доказательствах бытия Бога отчетливо ощущается связь его философской позиции с учением Аристотеля, которому принадлежат идея неподвижной первопричины всякого движения, истолкование Бога как высшего совершенства и абсолютной цели мирового бытия. В еще большей степени влияние Аристотеля сказывается на разрабатываемом Фомой учении о сущности и существовании, которое опирается на категориальный аппарат Стагирита. Так, единичные вещи признаются Фомой в качестве действительных субстанций. Общее, содержащееся в вещах, составляет их сущность, называемую также естественной универсалией. Эта сущность может быть постигнута нашим умом и в таком случае предстает как мысленная универсалия. Но есть и еще один способ существования универсалий – до вещей, а именно в виде идей, или «первоначальных форм», содержащихся в Божественном уме. Таким образом, в вопросе о природе универсалий Фома занимает позицию реализма. Далее, толкуя, в согласии с Аристотелем, каждую вещь как единство материи и формы, Фома акцентирует внимание на том, что форма активна и представляет собой действительность, а Бог как высшая форма деятелен и, будучи абсолютной действительностью, наделяет статусом вторичной, условной действительности мировую реальность, сотворенную им. Бог-творец передает своим творениям, вместе с их специфической сущностью, также и великий дар существования. Гармония сотворенного мира – неоспоримое свидетельство мудрости его творца.

Субстанциональной формой человека является его душа, тесно связанная с телом и оживляющая его. Для человеческого существования необходимы и душа, и тело, поэтому пренебрежение к телесному началу человеческого бытия является столь же неоправданным, как и отсутствие должной заботы о спасении души. Идея духовного абсолюта соединяется, таким образом, с признанием ценности земного мира. Обладая разумом, человек способен подчинить ему свою волю, поэтому он должен полностью отвечать за все свои поступки. Вместе с тем для совершения благих действий человек нуждается в поддержке со стороны Бога.

Закон понимается Фомой как любое повеление разума, нацеленное на достижение общего блага. Есть вечный закон, установленный Богом; есть также проистекающий из него естественный закон, побуждающий стремиться к благу и избегать зла; наконец, есть человеческий закон, действие кото-

рого должно ограничиваться совестью. Поэтому законы, установленные людьми, ими же могут быть изменены, если они приходят в противоречие с Божественным законом. В вопросах этики Фома следует принципу «справедливой середины». Так, он охотно признает большую предпочтительность праведной жизни, не обремененной заботой о земных благах и о богатстве. Но богатство само по себе он не считает греховным. Важно лишь не нарушать законов христианской морали и рассматривать самого себя как его временного хранителя и распорядителя, но отнюдь не как полновластного собственника. Земные блага признаются всего лишь средством, необходимым для обеспечения нормального функционирования духа. Так косвенно оправдывается бурная экономическая активность многих современников Фомы, прежде всего жителей городов северной Италии.

Во всех этих и других положениях философского учения Фомы Аквинского нетрудно усмотреть убедительные свидетельства здравомыслия и рассудительности, свободные от всякого романтизма и тем более экстравагантности. Обращение к энциклопедическому по своей широте учению Стагирита способствовало популяризации не только его философских, но и конкретно-научных идей, приобщение к которым значительно расширило познавательные горизонты зрелого и позднего Средневековья. Обработав концепцию Аристотеля и подогнав ее под догматы христианства, Фома выработал такую версию католической философии, которая отмечена удивительной адаптивной способностью. Начиная со второй половины XIX в., томизм (от лат. «Thomas» – Фома) переживает как бы второе рождение, оставаясь и в наши дни одной из влиятельных философских теорий.

Вместе с тем уже в конце XIII в. и в особенности в XIV в. усиливается номиналистическая критика философии томизма. В этом отношении примечательно учение английского философа ***Уильяма Оккама*** (1288–1349), стремившегося разграничить задачи философии и теологии. Оккам считал невозможным обосновать средствами одного лишь разума любой из христианских догматов, поскольку Бог есть актуальная бесконечность, а люди в своем познании встречаются лишь с конечными и притом единичными явлениями, и только основываясь на этих явлениях, они могут составить понятие о бесконечности (разумеется, всего лишь потенциальной, а не актуальной). Если исходить из данной посылки, то природа и Бог оказываются несоизме-

римыми, поэтому нет никаких оснований утверждать о существовании в Божественном уме всеобщих понятий, аналогичных человеческим. Философия, поскольку она опирается на опыт и разум, не имеет никакого отношения к теологии. Религиозная вера, по Оккаму, нисколько не проигрывает от того, что ее догматы недоказуемы средствами человеческого разума.

Христианские философы, бывшие последователями Платона и Аристотеля, считали, что общее как идея или как форма (универсалия) нужно Богу в качестве опосредующего звена при создании им конкретных вещей. Оккам же убежден в том, что Бог как творец мироздания не нуждается ни в каких посредниках и напрямую создает актом своей воли единичные предметы, которые и подлежат нашему изучению. Универсалии – это лишь термины, фиксирующие сходство охватываемых ими предметов. Отрицая реальное существование общего за пределами нашего разума, Оккам решительно выступал против произвольных и поспешных обобщений, которыми так часто грешила средневековая схоластика. Против этих бессодержательных умствований направлен знаменитый принцип, известный как «бритва Оккама»: «не следует умножать сущности без необходимости». Таким образом, проблема универсалий приобретает у поздних номиналистов чисто познавательный и логический характер и выводится за пределы учения о бытии. Тем самым намечается существенный сдвиг в сторону эмпиризма, отвечавший в целом установкам зарождавшегося естествознания.

Схоластическая философия еще довольно долго существовала в университетах и монастырях, однако вскоре вектор культурного развития Западной Европы резко изменил свое направление. Сам термин «Средневековье» был предложен гуманистами во второй половине XV в. как выражение нового умонастроения, ориентированного на совершенно иные, антисхоластические ценности и мировоззренческие идеи.

3.2. Философская мысль эпохи Возрождения

Принимая, вслед за Гегелем, что философия есть эпоха, выраженная в мыслях, рассмотрим ***мировоззренческие идеи эпохи Возрождения***, вошедшие в состав предпосылок научной революции XVI–XVII вв. и сказавшиеся на развитии

философии и всей ***культуры*** Нового времени. Многочисленные и широко распространившиеся технические изобретения позднего Средневековья и эпохи Возрождения повлияли на самые разные стороны жизни людей. Так, применение пороха в военном деле лишило неуязвимости замки средневековых феодалов, что символизировало движение к закату феодальной общественной формации. Изобретение компаса сделало возможными дальние морские путешествия и способствовало великим географическим открытиям. Эти открытия резко расширили горизонты мироздания и вместе с тем поставили под сомнение географические познания, а с ними и общий авторитет античных ученых. Усовершенствование механических часов позволило вести точный отсчет времени, что выражало новый, ускоренный ритм городской жизни. Печатный станок сделал книгу более доступной и, ликвидировав монополию церкви на ученость, обеспечил оперативный обмен идеями и распространение знаний в рамках все более широкого круга грамотных людей.

Поступавшие из арабского Востока, а также из Византии все новые и новые работы античных (греческих и римских) авторов, ранее неизвестные в средневековой Европе, побуждали к переосмыслению великого культурного наследия древней средиземноморской цивилизации. Знакомство с подлинными текстами Платона изменило ранее сложившиеся представления о нем, утвердившиеся под влиянием августинианской переработки в духе догматов христианства. Становятся доступными и приобретают популярность совершенно непривычные для Средневековья идеи античных атомистов, скептиков, пифагорейцев. Но наибольшее воздействие на сознание гуманитарно образованных и не скованных традициями догматической церковной учености людей оказали произведения античной художественной культуры, открывшие не просто иные горизонты миропонимания, а прежде всего совершенно новое ощущение, переживание бытия. Навеянное этим искусством взволнованное обращение к земной человеческой жизни, к миру человеческих чувств и страстей вполне отвечало тому жизненному стилю, который утвердился в богатых и политически автономных городах северной Италии – центрах мануфактурного производства и торговли, банковского дела и мореплавания.

Люди, достигшие успеха в этих и других видах деятельности, осознавали значимость и продуктивность личной

инициативы, ощущали себя творцами и хозяевами жизни. В этой новой, с точки зрения Средневековья, организации жизни причудливо соединялись религиозное рвение и жесткая, цепкая хозяйственная предприимчивость и расчетливость, склонность к размышлению о высочайших истинах бытия и тяга к разнообразным земным наслаждениям, обостренная нравственная рефлексия и откровенный цинизм. Известный мыслитель эпохи Возрождения ***Джованни Пико делла Мирандола*** (1463–1494) в «Речи о достоинстве человека» утверждал, что сам Бог выделил человека из прочих творений, позволив ему «обладать и распоряжаться, следуя своему желанию и суждению, любым местом, любым обликом и любыми обязанностями». Человек создан свободным и помещен в средоточие мира как творец и создатель самого себя, способный опуститься к низшим формам бытия и стать диким зверем, но способный также, усилиями своей собственной души, подняться, возвыситься к Божественному бытию. Такое понимание человека далеко не во всем совпадает с античным представлением о нем как о природном существе.

Итак, первая и основополагающая мировоззренческая идея эпохи Возрождения – это ***гуманизм***, или утверждение достоинства и ценности человека как творца, его права на счастье, а также признание значимости всех сторон человеческой жизни Возникнув в связи с освоением культурного наследия античности, ренессансная идея гуманизма вобрала в себя в преобразованном виде библейское представление о Богоподобности человека. Вместе с тем она выразила новый жизненный опыт, как бы отодвигавший на второй план заботу о потустороннем, небесном блаженстве и концентрировавший внимание на земном бытии, его заботах и свершениях. Человек и человечество ставятся в центр новой картины мира, рассматриваясь как связующее звено между природой и Богом. На первый план выдвигается уже не богопознание, а знание о человеке, обо всем богатстве его особой природы и о смысле его бытия. Человек осознается как субъект собственного жизненного процесса, способный к самосозиданию (самообразованию) и опирающийся в этом на собственный разум, творческие потенции. Именно эпоха Возрождения утвердила в сознании образованной общественности идеал свободной творческой личности, с которым должна сообразовываться организация общественной жизни. Дискуссии о гуманизме не прекращаются и в наши дни.

Никколо Макиавелли

Взаимосвязь между ренессансными воззрениями на человека и социально-философскими идеями особенно ярко демонстрирует творчество итальянского общественного деятеля, политического мыслителя, историка ***Никколо Макиавелли*** (1469–1527). Он считал, что человеческая природа двойственна, неоднозначна, однако в сфере политики осмотрительнее было бы исходить из негативных качеств людей – жадности, мстительности, недальновидности и т.д. В книге «Государь» Макиавелли проводит мысль о том, что государство лишено Божественной природы, но необходимо для урегулирования противоречий между людьми, преследующими свои корыстные, эгоистические цели, и для нахождения некоего равновесия в постоянной и непримиримой борьбе между богатыми и бедными. Он описывает способы создания сильного государства в условиях, когда в народе не развиты гражданские добродетели. Макиавелли считает, что все средства дозволены для достижения политических целей, связанных с завоеванием и удержанием власти.

Макиавелли вполне сочувственно относится к ренессансному идеалу целостной, гармоничной, творческой личности; но от государя, по его убеждению, требуется не высоконравственное поведение, соответствующее евангельским заповедям, а действенное управление подданными и умение защищать власть. Религия и мораль – это лишь инструменты политики, причем не самые главные. Гораздо важнее реальная сила и хитрость, позволяющая умело и своевременно использовать эту силу, маскировать собственную слабость и вообще успешно лавировать, борясь против выявившихся противников и стараясь не допустить появления новых врагов.

Сам Микиавелли отнюдь не был сторонником аморальных методов управления общественной жизнью, но, будучи интеллектуально честным и последовательным мыслителем, он постарался предельно отчетливо охарактеризовать ту реальную политическую практику, которая утвердилась в современной ему Италии и которая могла бы, при должной искусности и предприимчивости честолюбивого завоевателя, привести к достижению политического единства его родины, чего он страстно желал. Реализм политической мысли Макиавелли оказался губительным для его репута-

ции, и на многие столетия с его именем стали связывать оправдание беспринципности и безнравственности в политике. Тем не менее в целом мировоззренческая позиция Макивелли отнюдь не чужда идеалам гуманизма. Его исследование лишь показывает, к чему на деле может привести стремление личности, какой бы она ни была развитой и просвещенной, добиться осуществления своих целей в области политической власти, где сталкиваются в непримиримой борьбе противоположные интересы людей.

Вторая важная мировоззренческая идея эпохи Возрождения – это ***пантеизм*** (от греч. pan – все и theos – Бог). Истоки его можно усмотреть в философии неоплатонизма, вновь привлекшей к себе пристальное внимание и утверждавшей, что весь ощущаемый нами мир есть эманация, или «излучение», исходящее от единого всемогущего и всеобъемлющего Божества. Концепция пантеизма утверждает неразрывное единство, едва ли не совпадение Бога-творца и всех его творений. Тем самым преодолевается отрыв Бога от природы, которая как бы обожествляется. Отсюда вытекают столь характерные для этой эпохи поиски аналогии между различными формами природного бытия и взаимовлияния всех этих форм, питавшие алхимию, астрологию и другие разновидности магического знания.

Николай Кузанский

Пантеистическую направленность имело философское учение ***Николая Кузанского*** (1401–1464), оказавшее, значительное влияние на взгляды Джордано Бруно, а позже на мировоззренческую позицию Спинозы и некоторых других видных философов. Николай Кузанский был прежде всего церковным деятелем, притом весьма высокого ранга (епископом, затем кардиналом и папским легатом по всей Германии, и, наконец, генеральным викарием папы). Занятия философией представлялись ему способом «облегчения души от тяжких забот». Базируясь на неоплатонизме, Николай Кузанский создает учение о единстве Вселенной и Бога. Бог толкуется им как абсолютный максимум, который есть всеобъемлющее единство: «единое есть все». Здесь «все» есть окружающий нас мир. Поскольку в мире нет ничего, что могло бы быть противоположным «единому», или абсолютному максимуму, то с ним совпадает абсолютный минимум.

«Максимальное количество, – пишет он, – максимально велико, минимальное количество максимально мало; освободи теперь максимум и минимум от количества, вынеся мысленно за скобки «велико» и «мало», и ясно увидишь совпадение максимума и минимума»[1].

Бог как «единое» есть свернутое бытие; Вселенная – это конкретно определившаяся бытийность. «Бог, который един, пребывает в единой Вселенной; Вселенная пребывает в универсальной совокупности вещей, определяясь в них. Таким путем мы понимаем, что Бог, простейшее единство, существуя в единой Вселенной, как бы в порядке следствия через посредство Вселенной пребывает во всех вещах, а множество вещей через посредство единой Вселенной – в Боге»[2]. Здесь признается, что существование Вселенной, а через нее и необозримого множества составляющих ее вещей, обусловлено Богом. Вместе с тем в подобной трактовке соотношения Бога и мира трудно усмотреть признаваемое в качестве религиозной догмы творение мира из ничего или же противопоставление создателя его творению.

Николай Кузанский – ренессансный мыслитель, а эпоха Возрождения принесла новые мироощущения, связанные с громадным расширением горизонтов мироздания, открытием новых земель и новых жизненных путей. Бесконечность перестала быть пугающей, она стала манящей и увлекающей на новые свершения. Сама жизнь побуждала деятельных и предприимчивых людей этой эпохи преодолевать сковывающие их сознание догмы и предрассудки. Философская мысль Николая Кузанского во многом необычна, если сравнивать ее с воззрениями средневековых и античных авторов, но она вполне созвучна эпохе, в которую он жил.

Итак, философ утверждает, что Вселенная неограниченно велика; поэтому она не может иметь центра. Землю мы считаем центром Вселенной просто потому, что человек как наблюдатель, где бы он ни находился, ведет отсчет расстояний от своего местоположения, т.е. полагает себя находящимся в центре. Далее, мы обычно считает Землю покоящейся, но «наша Земля в действительности движется, хоть мы этого не замечаем, воспринимая движение только в со-

---

[1] *Николай Кузанский.* Сочинения. В 2 т. / Николай Кузанский. М., 1979. Т. 1. С. 54.

[2] Там же. С. 109.

поставлении с чем-то неподвижным»[1]. Здесь мимоходом, без детального обсуждения отбрасываются как не заслуживающие внимания весьма авторитетные религиозные догмы о центральном месте и особой роли Земли, на которую Бог поместил людей и на которой совершил свою искупительную жертву Иисус Христос, а также формулируются важные основополагающие идеи новой, неаристотелевской механики. Так проявляется удивительная смелость ренессансной философско-мировоззренческой мысли.

Другой ее демонстрацией является учение Николая Кузанского о том, что каждая вещь содержит в себе противоположности, находящиеся в единстве. В отличие от предшествовавших мыслителей, придерживавшихся диалектических воззрений, но приписывавших противоположные качества или определения разным вещам либо типам реальности, он допускает тождество противоположностей, отмечая, что «это превосходит всякое наше понимание, неспособное на путях рассудка сочетать противоположности в их источнике». Разум, способный решать данную задачу, оказывается выше рассудка, а в качестве нормы действительно правильного, то есть диалектического, мышления устанавливается его парадоксальность.

Философия Николая Кузанского предвосхищает, таким образом, диалектику Гегеля, причем вывод о единстве противоположностей он иллюстрирует весьма современными по своему звучанию примерами, взятыми из математики. Так, окружность максимально большого круга имеет минимальную кривизну и, следовательно, она является максимально прямой; минимум здесь совпадает с максимумом; треугольник при увеличении одного из углов в пределе сливается с бесконечной линией – и т.д. Процесс познания предполагает сравнение неизвестного с известным, неопределенного с определенным. Поэтому нетрудно прийти к истине, если ты исследуешь простые и ограниченные предметы. Но если наши исследовательские усилия направлены на бесконечную реальность, то для нее невозможно составить пропорцию, установить определенные количественные соотношения; она всегда остается для нас не познанной до конца, и даже сколь угодно долго приближаясь к ее постижению, мы все же располагаем здесь лишь «ученым

[1] *Николай Кузанский.* Сочинения. В 2 т. / Николай Кузанский. Т. 1. С. 133–134.

незнанием». Один из основных философских трудов Николая Кузанского так и называется: «Об ученом незнании».

Эпоха Возрождения была сравнительно короткой, и мощная, самобытная традиция философского исследования просто не успела сложиться. Тем не менее философская мысль этой эпохи послужила как бы связующим звеном между античностью и Новым временем. Необычные, радикальные мировоззренческие идеи эпохи Возрождения закладывали предпосылки для начавшейся вскоре научной революции. Парадоксальным образом в этом же направлении действовало и то интеллектуальное движение, которое связано с Реформацией. Последняя имела характер обостренной реакции на неприемлемый для правоверных христиан языческий «уклон» в ренессансной культуре и на сопутствовавшее этому моральное разложение церковной и светской «верхушки» общества.

Мартин Лютер (1483–1546), крупнейший деятель Реформации в Германии, отрицал, в духе номинализма Оккама, связь между разумом и верой. Убежденный в том, что схоластика губит веру, он утверждал, что рациональное познание Бога невозможно. Вера неподсудна разуму, и все схоластические доказательства бытия Бога лишь искажают ее, ибо вводят такие представления о Боге, которые не согласуются с Библией. Поэтому разум должен быть выдворен из священных пределов веры и обращен к тем предметам, на которые он направлен самим творцом, а именно к мирскому, земному бытию. При изучении этих предметов кощунственно было бы, однако, всякий раз ссылаться на великие библейские истины, которые ориентированы на спасение души, а не на решение частных мирских вопросов.

Провозглашая священство всех верующих и авторитет личной совести в толковании Священного писания, Лютер по-новому обосновал необходимость для каждого христианина полагаться и в своей жизни, и в своей вере главным образом на самого себя, критически воспринимая и переосмысливая все мирские авторитеты. Если в области веры единственным авторитетом является Библия, содержащая первичные и неоспоримые истины, то и в мирском познании нужно стремиться достичь подлинных истоков, не искаженных схоластическими построениями, ссылками на Аристотеля и других, спорных для христианина, авторов. Так, по сути дела, санкционировался путь смелых научных

исканий, которые, однако, надлежало основывать на строгих и точных фактах, данных опыта, а не на одних лишь мнениях языческих или церковных авторитетов.

Контрольные вопросы

1. *В чем состоят главные различия между античной и средневековой философской мыслью?*
2. *Какие идеи античной философии были востребованы средневековой философией?*
3. *Как решается в средневековой философии проблема человека?*
4. *В чем состоит учение Августина о времени?*
5. *Каковы причины возникновения и специфические функции средневековой схоластической философии?*
6. *Как решалась проблема универсалий в номинализме, реализме и концептуализме?*
7. *В чем состоит онтологическое доказательство бытия Бога?*
8. *Какова связь философии Фомы Аквинского с учением Аристотеля?*
9. *В чем состоит образовательная направленность средневековой философии?*
10. *Каковы истоки ренессансной идеи гуманизма?*
11. *В чем состоит пантеистическая направленность философии Николая Кузанского?*

Глава 4. ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ: НАЧАЛЬНЫЙ ПЕРИОД

4.1. Научная революция XVII века и философские выводы из нее

Новым временем обычно называют период истории после эпохи Возрождения. Начало XVII в. отмечено сожжением на площади Цветов в Риме философа и поэта ***Джордано Бруно*** (1548–1600). Костры полыхали и в других городах. На костре в Тулузе погиб итальянский философ-вольнодумец и пантеист *Джулио Ванини* (1585–1619); сожжен был и испанский ученый, врач *Мигель Сервет* (1511–1553); был осужден инквизицией и вынужден публично отречься от гелиоцентрического учения ***Галилео Галилей*** (1564–1642). Тем не менее в споре с религиозным догматизмом верх одерживала новая наука, авторитет которой неуклонно возрастал.

Новое время унаследовало от эпохи Возрождения доверие к человеческому разуму и нацеленность на получение

достоверного знания о реальном мире, которое позволило бы человеку господствовать над природой. Католическая церковь, прежде всего усилиями ордена иезуитов, стремилась сохранить контроль над духовным развитием общества. Иезуиты уделяли огромное внимание образованию молодежи, представлявшей правящие сословия, с целью формирования убежденных сторонников католицизма. Образовательные программы учебных заведений, созданных иезуитами в разных странах, обеспечивали солидную гуманитарную подготовку и открывали учащимся доступ к важнейшим источникам знаний и мировоззренческим обобщениям этих знаний. Тем самым они способствовали, в значительной степени вопреки намерениям церковных деятелей, усилению позиций рациональной критики и вольномыслия. Иезуиты были наставниками Галилея и Декарта, Вольтера и Дидро. Все попытки остановить, пресечь процессы духовного и социального обновления оказались безуспешными. Развернувшаяся в Новое время ***научная революция*** в конечном итоге привела к изменению миропонимания в целом.

«Коперниканский переворот»

Новая наука действительно пошла по пути, намеченному поздними средневековыми номиналистами, а также мыслителями эпохи Возрождения и Реформации. Уже первые шаги ее в этом направлении принесли поразительные мировоззренческие результаты. Это прежде всего гелиоцентрическая концепция польского астронома ***Николая Коперника*** (1473–1543), преодолевшая чрезвычайную запутанность и неубедительность космологических построений, выполненных в духе аристотелевско-птолемеевской картины мира.

В связи с практической задачей усовершенствования календаря возникла необходимость создать новую методику выполнения астрономических расчетов. Будучи широко образованным математиком и астрономом, Коперник понимал, что эту задачу не решить традиционными способами, через введение все новых вспомогательных математических построений (эпициклов, эквантов, эксцентрик). Знакомство с философией неоплатонизма и пифагореизма, убеждение в том, что Бог создал мир в соответствии с простыми правилами математической гармонии, побудили Коперника пред-

положить, единообразие кругового движения небесных тел и совершенно новый, с точки зрения привычных представлений, порядок их взаимного расположения и движения. В соответствии с ним, в центре Вселенной находится Солнце, а вокруг него вращаются планеты, причем Земля, третья по счету планета, вращается также вокруг своей оси, а вокруг Земли вращается Луна.

С принятием этой гипотезы отпадало множество прежних затруднений; картина мира приобретала изящные, стройные и весьма убедительные очертания. Правда, достигалось это ценой ломки многих, освященных традицией, мировоззренческих понятий. Понимая радикальность своего учения, Коперник долго не публиковал его, ссылаясь на пример последователей Пифагора, таивших истину от профанов. Работа все же была опубликована, скандал не замедлил разразиться, но начало было положено.

Началась великая научная революция, коренным образом изменившая воззрения на мир и на способы его познания.

Дело Коперника продолжил немецкий ученый ***Иоганн Кеплер*** (1571–1630), который тоже испытал на себе вдохновляющее воздействие идей Платона и Пифагора. Основываясь на весьма точных астрономических наблюдениях, он установил, что движения планет вокруг Солнца, сообразно с предложенной Коперником структурой солнечной системы, не являются строго круговыми (совершенными, если следовать античной и средневековой традиции). Кеплер показал, что каждая планета движется по эллипсу, в одном из фокусов которого находится Солнце. Таков был первый закон Кеплера. В соответствии с вторым законом Кеплера скорость движения планеты по орбите замедляется по мере удаления от Солнца. Подлинной вершиной виртуозных математических расчетов Кеплера явилось установление знаменитого третьего закона, утверждавшего, что квадрат орбитального периода движения каждой планеты равен кубу среднего расстояния ее до Солнца.

Эти удивительные и загадочные соотношения блестяще подтверждали мысль о том, что устройство космоса подчинено строгим и простым математическим правилам. Вместе с тем они ставили немало мировоззренческих вопросов. Предпочтение, оказанное древнегреческими мыслителями круговому движению, объяснялось его равномерностью и строгой повторяемостью, что позволяло, как им казалось,

исключить действие внешней силы при его истолковании. Движение планет по эллипсу, как установил Кеплер, происходит неравномерно, скорость его все время изменяется. Каким путем это достигается в космическом пространстве, характеризующемся огромными расстояниями? Ответ подсказали размышления схоластов позднего Средневековья: видимо, здесь действует какая-то сила. Но прежде чем Ньютон дал ее объяснение, потребовалось выполнение Галилеем его столь необычных исследований, основанных на совершенно новом понимании науки и ее связи с природой.

Становление экспериментально-математической науки

Выдающийся итальянский исследователь ***Галилео Галилей*** (1564–1642), как и многие его предшественники, считал, что книга Природы написана языком математики, и для объяснения природных явлений необходимо установить их свойства, поддающиеся точным измерениям. Правда, этот вывод до него применялся только к астрономическим фактам. И если здесь существовала многовековая традиция точных наблюдений, связанная в значительной мере с потребностями астрологических расчетов, то в отношении земных тел методология Галилея была действительно революционной.

Она исходила из близких к античному атомизму представлений о том, что основания природы описываются исключительно с помощью фигур, чисел и движений, видимые же и ощущаемые качественные характеристики явлений (вкус, цвет, запах) объясняются количественными параметрами ассоциаций атомов, образующих тела. Таким образом, открывалась перспектива строгого механико-математического описания природного бытия, не использующего никаких представлений о целевых причинах или о духовных регуляциях. Отправным пунктом научного познания природы признавался опыт, осуществляемый путем планомерного экспериментирования с использованием приборов и инструментов, расширяющих возможности наших органов чувств.

Уже первые астрономические наблюдения Галилея, проведенные с использованием такого прибора – телескопа, представили важные доводы в пользу учения Коперника и вместе с тем развеяли множество предрассудков относи-

тельно совершенства и ограниченной численности небесных тел. Тонкие механические опыты Галилея опрокинули механику Аристотеля и заложили основу классической динамики. При этом опыт понимался Галилеем как определенный вопрос, задаваемый исследователем природе. Новая наука в лице Галилея обнаружила, что древние и средневековые авторитеты предлагали зачастую никуда не годные объяснения природных явлений прежде всего потому, что они задавали неудачные вопросы, на которые невозможно получить точный и ясный ответ. В этом смысле всякий продуктивный опыт предполагает тщательное предварительное размышление, формулирующее его предпосылки и условия осуществления.

Научная истина не самоочевидна, чувства нередко обманывают нас, и поэтому в развитии науки особенно важны продуктивные упрощения, идеализации и проведенные с их помощью мысленные эксперименты, позволяющие адресовать природе действительно важные, ключевые вопросы о сущности изучаемых явлений. Таким путем Галилей обосновывал, например, принцип инерции, переистолковавший многие хорошо знакомые факты повседневного опыта. Галилей выступал, по сути дела, за неразрывное единство количественного эксперимента с объясняющей его теорией. Правда, он не создал такую целостную теорию в применении к изучавшимся им механическим движениям.

Эта задача быта решена великим английским ученым ***Исааком Ньютоном*** (1642–1727), опубликовавшим в 1687 г. свои знаменитые «Математические начала натуральной философии». Связав воедино законы движения планет, установленные Кеплером, и законы механического движения земных тел, открытые Галилеем, Ньютон осуществил грандиозный теоретический синтез. Движение планет получило объяснение, исходя из закона всемирного тяготения и трех основных законов механики, сведенных Ньютоном в целостную систему. Удалось также дать строгие количественные объяснения ряда важных и хорошо знакомых людям явлений (криволинейная траектория движения артиллерийских снарядов, феномен морских приливов и др.).

Идея о существовании силы притяжения, действующей на любом расстоянии, могла быть подсказана известными Ньютону средневековыми философскими трактатами и несла на себе некоторый налет мистики. Однако для многочисленных сторонников и последователей Ньютона важ-

ным было то, что эта идея оказалась продуктивной в научном плане, потому что ее применение позволяло получать правильные результаты, подтверждаемые опытом.

Формулируя так называемые «правила философского рассуждения», или, по существу, основоположения новой науки, Ньютон утверждал, следуя Оккаму, простоту природы и необходимость допускать существование только тех причин, которых достаточно для объяснения видимых природных явлений. Далее, он постулировал единообразие природы, связанное с тем, что сходные явления объясняются, как правило, сходными причинами. Основополагающими свойствами тел, универсальность которых подтверждается наблюдениями, он считал протяженность, твердость, подвижность и силу инерции, вытекающие из свойств самых маленьких частей, образующих все тела. Таким образом, в новой форме вводилась в употребление восходящая к Демокриту идея атомизма. Действенным методом новой науки, или «экспериментальной философии», является, по Ньютону, индукция, обеспечивающая получение общих выводов, исходя из частных результатов, и пока индуктивные выводы не подвергнуты экспериментальному уточнении или опровержению, их следует считать близкими к истине, хотя бы и существовали другие возможные предположения.

Теория Ньютона не объясняла сущности и происхождения силы всемирного тяготения, и сам создатель этой теории сознательно отказывался выдвигать произвольные умозрительные объяснения, заявив, что гипотез он не измышляет. Правда, речь шла лишь о непродуктивных в научном отношении метафизических гипотезах. Вместе с тем он, будучи ревностным христианином, безоговорочно признавал существование премудрого и могущественного Бога, по проекту которого устроена величественная система мироздания, работающая как точные и бесконечно сложные часы.

Ньютоновским теоретическим синтезом в известном смысле завершается великая научная революция Нового времени. Ее мировоззренческое значение заключалось в том, что прежние представления о строении Вселенной, унаследованные от античности, воспринятые христианством и соединенные с утверждениями Библии, оказались в основном опровергнутыми новой наукой. Свет разума, якобы дарованный человеку Богом, обнаружил с неопровержи-

мой убедительностью совершенную негодность того, что прежде считалось планом Божественного творения.

В ходе осуществления научной революции ученые использовали мировоззренческие идеи, восходившие, главным образом, к той части философского наследия античности, которая была мало востребована или даже открыто отвергалась мыслителями Средневековья. Об этом свидетельствует активное обращение представителей новой науки прежде всего к атомизму. На время восстановился, но потом вновь ослабел интерес к неоплатонизму. Неявной, но весьма важной предпосылкой научной революции явилась идея могущества человеческого разума в познании природного мира, тесно связанная с представлениями об особой значимости, избранности человека в структуре мироздания.

Тем не менее к концу XVII в., когда здание механической теории было в основном выстроено, надобность в окружавших его «лесах», состоявших из предварительных философско-мировоззренческих догадок и идей, отпала. Выяснилось, что требуется совершенно новое толкование мира в целом и места в нем человека, причем толкование это должно существенным образом основываться на данных новой науки. Длившееся в течение примерно полутора веков противостояние или даже, как обнаружилось в расправе над Джордано Бруно и суде над Галилеем, жесткое противоборство научной и религиозной истин в основном завершилось победой науки. Победительнице в качестве трофея достался сам феномен веры в ее всемогущество[1], перенесенный на науку и имевший впоследствии весьма неоднозначные результаты.

Ф. Бэкон

Философам, творившим на этапе вызревания и развертывания научной революции, необходимо было соотносить свои учения с происходившим на их глазах грандиозным интеллектуальным переворотом. Начало этой деятельности мировоззренческого осмысления новых познавательных и социальных процессов было положено английским философом и общественным деятелем ***Френсисом Бэконом*** (1561–1626), которого можно отнести и к мыслителям позд-

[1]См.: *Тарнас, Р.* История западного мышления / Р. Тарнас. М., 1995. С. 204.

него Возрождения, и к философам Нового времени. Именно он выдвинул наиболее яркие аргументы в пользу «экспериментальной философии», указал на новую роль науки в жизни общества. Если в древности знание ценилось как путь к добродетели, а в эпоху Средневековья знание рассматривалось как подтверждение Божественной мудрости и подкрепление веры, то Бэкон, будучи в принципе убежденным христианином, совершенно по-иному расставляет акценты, провозглашая, что знание – это сила. Назначение науки, по Бэкону, состоит в том, чтобы приносить практическую пользу. Этому назначению совершенно не соответствуют умозрения античных и средневековых схоластических авторитетов. Порочен, как полагает Бэкон, сам метод, используемый ими. Вместо уважительного отношения к реальности и скрупулезного изучения ее, они слишком поспешно, на скудном эмпирическом основании, выстраивали широчайшие обобщения, оперируя при этом неточными, плохо определяемыми понятиями и злоупотребляя дедукцией, т.е. выведением из общих посылок частных следствий.

Такому непродуктивному методу рассуждений Бэкон противопоставляет истинную индукцию, которая должна охватить все факты, относящиеся к изучаемому явлению, а также учесть те факты, когда данное явление отсутствует. Подобная индукция должна обеспечить также рассмотрение разнообразия степеней проявления изучаемых свойств. Только на этой основе можно производить результативные обобщения, ведущие к установлению «формы» природных явлений. Бэкон различает *светоносные* опыты, доставляющие людям «чистое» знание, более глубокое понимание реальности, и *плодоносные* опыты, несущие непосредственную практическую пользу. Сами по себе показания наших органов чувств ненадежны, и нужна специальная постановка опытов, контролируемых разумом, для устранения возможных ошибок и точной фиксации свойств предметов природы.

Достижению истинного знания препятствуют идолы и ложные понятия, сковывающие человеческий разум. Это прежде всего «идолы рода», обусловленные во многом самой человеческой природой, склонностью нашего ума приписывать вещам больший порядок, нежели имеющийся в действительности (например, идея совершенного кругового движения небесных тел), а также стремлением ума удовлетвориться привычным и удобным. «Идолы пещеры» произ-

водны от индивидуальных особенностей людей, их воспитания и всех прочих конкретных внешних влияний на каждую личность: каждый человек смотрит на мир как бы из своей пещеры. «Идолы рынка» связаны с неточностью языка и некритичностью использования слов, ставящей перед людьми мнимые проблемы. «Идолы театра» имеют философское происхождение и заимствованы из различных философских учений, которые напоминают представления, разыгрываемые на театральных подмостках. Таковы же и многие научные принципы, утвердившиеся в силу традиции и слепой веры. В учении Бэкона об идолах человеческого разума наглядно проявилась критичность нового научного мышления, его устремленность к надежным познавательным результатам, на которых можно было бы основать продуктивную преобразовательную деятельность человека.

Подчеркивая выдающуюся роль в жизни общества, которую призвана играть новая, подлинная наука, Бэкон в своем социально-политическом трактате «Новая Атлантида» утверждает, что при более совершенной организации общественной жизни ключевую роль в ней должны играть ученые. Их деятельности следует сообщить более широкий размах, координируя ее чем-то наподобие современной Академии наук.

Бэкон не уделял специального внимания вопросам развития образования, однако его учение весьма заметно повлияло на развитие педагогических идей Нового времени. Средневековая философия и педагогика подчеркивала важность заботы о человеческой душе, о жизни вечной, тогда как Бэкон, в соответствии с идеями эпохи Возрождения и современными ему новыми умонастроениями, провозглашает поворот в сторону реального знания, отвечающего потребностям земной жизни. Утверждение Бэкона о существовании единого метода научного познания, основанного на направленном наблюдении и эксперименте, а также на индуктивном обобщении их результатов, и о возможности построения полной системы научного знания, объединяющей самые разные предметы, было с энтузиазмом воспринято и поддержано чешским мыслителем-гуманистом, создателем природосообразной педагогики ***Яном Амосом Ко́менским*** (1592–1670).

Философские воззрения Коменского близки к пантеизму. Человека он понимал как микрокосм, подобный макрокосму. Призвание педагога Коменский видел в том, чтобы

путем правильной постановки дела образования подготовить человека для плодотворной земной жизни и последующей жизни вечной. Поэтому задача образования, считал Коменский, включает также воспитание нравственности и благочестия. Разработанная им «Великая дидактика» определяется как всеобщее искусство учить всех всему, и притом сокращенно, приятно, основательно. Исходя из того, что мир есть зеркало Бога, а природа – лучший образец для подражания, Коменский обосновывает всеобщность обучения, поскольку природа стремится взрастить все, заложенное в человеке, и надо всемерно способствовать ей в этом. Поскольку знание о мире едино и цельно, таким же призвано быть и образование, которое должно начинаться с раннего детства. Общеобразовательная школа понимается Коменским как «мастерская человечности». Природа дает наставникам поучительные примеры и указания относительно распорядка труда и отдыха. Природосообразность также требует предпочесть понимание запоминанию, использование наглядных средств обучения – сухому книжному слову. Природа действует теплом и орошением; педагог тоже должен больше полагаться на доброжелательность и пробуждать у своих учеников внутренний интерес к обогащению знаниями и духовному росту.

4.2. Линии рационализма и эмпиризма

Р. Декарт

Бэкон невысоко оценивал познавательные возможности математики и не учитывал конструктивную роль теоретического исследования, связанную с известной автономией разума по отношению к чувственному опыту. Именно этим вопросам уделил особое внимание в своем учении французский мыслитель ***Рене Декарт*** (1596–1650). Как и Бэкон, он остро критиковал прежние формы систематического знания, начиная от философии, теологии и вплоть до математики и логики. Стремясь избавиться от всякого влияния познавательных догм и традиций, Декарт ставил своей задачей отыскать такие основополагающие истины, которые обладали бы полной ясностью, самоочевидностью и никоим образом не могли быть оспорены. Решение этой задачи, предложенное Декартом, отчетливо выразило дух Нового времени, особенности его мировоззрения.

В своем знаменитом «Рассуждении о методе» Декарт пишет: «Поскольку чувства нас иногда обманывают, я счел нужным допустить, что нет ни одной вещи, которая была бы такова, какой она нам представляется; и поскольку есть люди, которые ошибаются даже в простейших вопросах геометрии и допускают в них паралогизмы, то я, считая и себя способным ошибаться не менее других, отбросил как ложные все доводы, которые прежде принимал за доказательства. Наконец, принимая во внимание, что любое представление, которое мы имеем в бодрствующем состоянии, может явиться нам и во сне, не будучи действительностью, я решил представить себе, что все когда-либо приходившее мне на ум не более истинно, чем видения моих снов. Но я тотчас обратил внимание на то, что в это самое время, когда я склонялся к мысли об иллюзорности всего на свете, было необходимо, чтобы я сам, таким образом рассуждающий, действительно существовал. И заметив, что истина **Я мыслю, следовательно, я существую** столь тверда и верна, что самые сумасбродные предположения скептиков не могут ее поколебать, я заключил, что могу без опасений принять ее за первый принцип искомой мною метафизики»[1].

Формулировка этой фундаментальной, с точки зрения Декарта, истины имеет сходство с умозаключением. На самом деле это есть чистейший интуитивный вывод, если понимать под интуицией, говоря его словами, не зыбкое свидетельство чувств и не обманчивое суждение порхающего воображения, а «несомненное понимание ясного и внимательного ума, которое порождается одним лишь светом разума». Бэкон, не вполне доверяя нашим ощущениям, все же полагал, что познание природы возможно только при опоре на чувственный опыт. Декарт, наоборот, приходит к выводу, что чувственные данные вообще нельзя считать отправной посылкой научного познания; доверять можно только разуму. В этом и состоит его рационализм.

Декарт формулирует общее правило, утверждающее, что все, представляемое нами вполне ясно и отчетливо, является истинным. Иными словами, критерий истинности знания заключен в самом нашем мышлении, если только оно осуществляется на основе бесспорных посылок и в условиях жесткого самоконтроля, обеспечивающего методичность

---

[1] *Декарт, Р.* Сочинения. В 2 т. / Р. Декарт. М., 1989. Т. 1. С. 268–269.

рассуждений. «Людям не открыто никаких других путей к достоверному познанию истины, кроме очевидной интуиции и необходимой дедукции»[1]. Интуиция дает необходимые общие посылки рассуждения, дедукция есть путь выведения следствий из этих посылок.

Размышляя далее о несовершенстве человеческого мышления, Декарт приходит к выводу о существовании Бога как единства всех высших совершенств. Наш ум, находя среди различных имеющихся в нем идей ту, что относится к Богу, убеждается, что эта идея выражает вечное и необходимое существование. Поскольку это существование столь же очевидно для нас, как и равенство суммы углов треугольника двум прямым углам, постольку Бог, конечно же, существует. Бытие Бога дедуцируется из первичного и основополагающего бытия человеческого «Я» – такова простая суть позиции Декарта. Мыслящее «Я» Декарт признает субстанциональным, обладающим самостоятельной реальностью и, вместе с тем, лишенным пространственной локализации, не зависящим ни от какой материальной вещи. Будучи душой, это «Я» совершенно отличается от тела, и его, как полагает Декарт, познать легче, чем тело.

Отдельная человеческая личность как «мыслящая вещь» становится фактической точкой отсчета в развертывании этого нового философского мировоззрения. Такая идея не могла быть заимствована ни из античности, ни, тем более, из средневековой философии. Она выражала новый строй жизни, свидетелем утверждения которого был Декарт. Правда, одной такой идеи оказалось недостаточно для построения целостного философского учения, и Декарт дополняет ее посылками, во многом заимствованными из математики, в которой так ярко проявился его творческий талант.

В разных работах Декарта приводятся неодинаковые по степени детализации перечни правил методического рассуждения, направляющих разум при отыскании им истины, но неоспоримо их сходство с основоположениями математического познания: «ищущие прямой путь к истине не должны заниматься никаким предметом, относительно которого они не могут обладать достоверностью, равной достоверности арифметических и геометрических доказательств»[2]. Декарт рекомендует разделять каждую изуча-

[1] *Декарт, Р.* Сочинения. В 2 т. / Р. Декарт. Т. 1. С. 123.
[2] Там же. С. 82.

емую проблему на столько частей, сколько нужно для наилучшего ее разрешения (метод анализа, ведущий к искомой простоте, благоприятствующей продуктивной интеллектуальной интуиции), а также располагать свои мысли в определенном порядке, начиная с простейших предметов и восходя, как по ступеням, ко все более сложным (метод познавательного синтеза), и при этом составлять исчерпывающие перечни и обзоры, позволяющие контролировать полноту анализа и правильность синтеза.

Философия в том виде, как ее понимает Декарт, становится прежде всего гносеологией, учением о познании, причем «для познания вещей нужно учитывать лишь два условия, а именно нас, познающих, и сами подлежащие познанию вещи. В нас имеется только четыре способности, которыми мы для этого можем воспользоваться, а именно разум, воображение, чувство и память. Конечно, один лишь разум способен к постижению истины, однако он должен прибегать к помощи воображения, чувства и памяти, с тем чтобы мы случайно не оставили без внимания нечто находящееся в нашем распоряжении»[1].

Итак, познаваемому объекту противостоит познающий субъект, мобилизирующий, под контролем разума, все свои познавательные способности, а также имеющиеся у него врожденные идеи, одной из которых является, по убеждению Декарта, идея Бога как бесконечного, всеведущего и притом отнюдь не лживого существа, вовсе не склонного вводить нас в заблуждение. Не следует, однако, забывать о том, что бытие творца и мудрого управителя Вселенной дедуцировано Декартом из бытия индивидуального самосознающего «Я», и притом путем применения онтологического доказательства, убедительность которого была поставлена под сомнение еще в Средние века.

Напомним также, что еще Августин, полемизируя со скептиками, утверждал: «если я ошибаюсь, я существую», что весьма похоже на декартовский тезис «я мыслю, следовательно, я существую». Однако направленность рассуждений Августина радикально отличается от хода мыслей Декарта. Отправляясь от человеческого сомнения, Августин пришел не только к утверждению реальности Бога, но и к признанию принципиальной слабости разума, ограниченности его возможностей познания подлинного бытия. Де-

[1] *Декарт, Р.* Сочинения. В 2 т. / Р. Декарт. Т. 1. С. 113.

карт же в целом доверяет познавательным возможностям человеческого разума, если последний действует последовательно, методично. Что же касается Бога, то для Декарта это всего лишь один из предметов, подлежащих обсуждению. Правда, рассуждения позволили заключить о его чрезвычайной важности и, кстати говоря, побудили обращаться к ссылке на Бога всякий раз, как только наши познавательные усилия наталкиваются на принципиальные затруднения.

Кроме бытия Бога как единственной субстанции, не нуждающейся для своего существования в какой-то другой вещи, и производной от него мыслящей субстанции, или ума, Декарт посредством все тех же методических рассуждений выводит также существование, в качестве производной от Бога, телесной субстанции. Дело в том, что в составе нашего мышления нужно различать сам ум как то, что мыслит («вещь мыслящая»), и то, на что направлена наша мысль, что является ее предметом. Ум может познавать и самого себя, и другие предметы, совсем на него не похожие. Таковы осязаемые и протяженные предметы, существование которых субстанционально в том отношении, что оно не зависит от нашего мышления. Основным свойством телесной субстанции, по Декарту, как раз и является протяженность. Между мыслящей субстанцией (умом) и материей (протяженной субстанцией) нет никаких переходных, промежуточных звеньев. Их различия, как он утверждает, абсолютны, и связь между ними устанавливается Богом, который нас не обманывает, и поэтому наши чувственные данные соответствуют свойствам материальных вещей.

Все материальные вещи, исходя из данной концепции, лишены сознания и представляют собой более или менее сложно устроенные механизмы, напоминающие искусно сконструированные автоматические устройства. Вселенная в целом, понимаемая как протяженная субстанция, охвачена механическими перемещениями составляющих ее тел или их частиц, которые бесконечно делимы. Первопричиной движений признается Бог, сотворивший движущуюся материю и сообщивший ей то количество движения, которое в сумме остается неизменным при всех последующих преобразованиях. Движение – это такое же состояние тела, как и его покой, и если нет препятствующей этому причины, то прямолинейное движение сохраняется. Сохраняют свое действие и законы движения, дарованные миру Богом.

Правда, конкретные формулировки этих законов, предложенные Декартом, оказались во многом неудовлетвори-

тельными с точки зрения механики Ньютона. Тем не менее именно Декарт первым показал принципиальную возможность рационального механико-математического истолкования строения и развития материального мира. В этом истолковании довольно частые обращения к Богу кажутся имеющими преимущественно ритуальный характер. Например, по поводу размеров материальных частиц и характеристик их движения Декарт замечает, что так как Бог может управлять ими бесконечно различными способами, то какие из этих способов им избраны, мы можем постичь только на опыте, но никак не посредством рассуждений.

Декарт полагал, что знания, приобретенные методическим путем, позволяют заменить умозрительную философию практической. С помощью ее, установив силы и действия вещей «так же отчетливо, как мы знаем различные ремесла наших мастеров, мы могли бы, как и они, использовать и эти силы во всех свойственных им применениях и стать, таким образом, как бы господами и владетелями природы»[1]. Итак, при очевидном несходстве учений Бэкона и Декарта их создатели едины в том, что знание есть сила.

Философская позиция Декарта во многом непоследовательна, ибо убедительных оснований для согласования мира человеческой духовности, сводимого им к мыслящей субстанции, и природного, материального бытия он так и не нашел. Однако он не встал на путь простого сведения механического к духовному или, наоборот, духовного к механическому, а просто констатировал существование, с одной стороны, материальной субстанции, а с другой стороны – субстанции духовной, формально подчинив их Богу-творцу. Дуализм Декарта есть выражение того обстоятельства, что, выстраивая механистическое понимание мира природы, он не счел возможным распространить его также и на мир духовных явлений и оставил вопрос о согласовании того и другого фактически открытым.

Выводы, к которым пришел Декарт, необычны с точки зрения здравого смысла. Тем не менее они вызвали большой интерес у его философски образованных современников, породили многочисленные дискуссии, которые продолжаются и поныне. В чем-то очень важном мысли Декарта оказались созвучными эпохе становления буржуазного общества, когда деятельная и предприимчивая личность

[1] *Декарт, Р.* Сочинения. В 2 т. / Р. Декарт. Т. 1. С. 286.

должна была полагаться прежде всего на собственный ум. Декарт предельно заострил эту практическую установку, в сущности совпадающую с установкой новой науки, признающей реальность только того, что удостоверено умом исследователя и воспринимается им ясно и отчетливо.

В свое время такая категоричность и самоуверенность человеческого ума, познающего и осваивающего мир, была объяснимой и во многом оправданной. Сегодня, однако, мы видим, что она основывается на весьма значительных и потенциально опасных упрощениях, ибо то, что вчера казалось вполне разумным, например, безоглядное покорение природы и расточение ее ресурсов, в наши дни угрожает человечеству непоправимыми бедами. Обнаруживается, что крайний рационализм ничем не лучше крайнего эмпиризма, философские выводы из которого мы вскоре рассмотрим.

Б. Спиноза

Учение голландского философа ***Бенедикта Спинозы*** (1632–1677), продолжившего вслед за Декартом разработку рационалистического миропонимания, выглядит вполне традиционным. Исходным вопросом Спиноза считает метафизический вопрос о первооснове бытия. Такой вопрос невозможно решить, опираясь только на показания наших органов чувств; главным «инструментом» его решения является разум. Предметы, данные нам в опыте, зависят один от другого, и для объяснения их общей природы нужно предположить существование первоосновы или субстанции, которая не зависит ни от чего внешнего для нее, то есть является причиной самой себя. Спиноза доказывает, что такая субстанция может быть только единственной, иначе другие субстанции будут ее ограничивать, делая ее зависимой от них.

Субстанция имеет некоторые всеобщие свойства, или атрибуты, каждый из которых выражает ее вечную и бесконечную сущность. Этим утверждением преодолевается двойственность позиции Декарта, признававшего, с одной стороны, верховную субстанциональность Бога, а с другой стороны – субстанциональность материи и разума, поддерживаемых, правда, в своем существовании Богом. Данные субстанции в философии Спинозы истолковываются лишь как два из множества возможных в принципе атрибутов

единой субстанции, причем только два данных атрибута известны нам, людям. Единая субстанция, по определению Спинозы, есть Бог, или природа, составляющая причину самой себя. Она свободна, ибо существует только по своей собственной необходимости; она, далее, вечна и неизменна.

Понимаемый таким образом Бог не имеет никаких личностных черт и сводится, по сути дела, к абсолютной необходимости, изначальной упорядоченности бытия. Отдельные, частные состояния субстанции – это ее модусы. В аспекте атрибута протяженности, а по существу материальности, таковыми являются отдельные чувственно воспринимаемые тела, а в аспекте атрибута мышления – отдельные идеи или мысли. Любовь, желание и прочие аффекты (эмоции) души выступают как модусы мышления, зависимые от соответствующих идей (идеи вещи любимой, желаемой и т.д.), тогда как идеи могут существовать независимо от аффектов. Модусы какого бы то ни было атрибута имеют своей причиной субстанцию в целом, или Бога, поскольку он рассматривается под соответствующим атрибутом, т.е. в рамках соответствующего способа существования. Иными словами, всякий атрибут определяет все свои конкретные проявления сам через себя, независимо от другого атрибута. Вещи действуют друг на друга, независимо от идей, ибо принадлежат к одному и тому же атрибуту протяженности. Идеи тоже имеют своей причиной Бога под атрибутом мышления, а не отдельные чувственно воспринимаемые предметы, вещи. Вместе с тем «порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей»[1]. Дело в том, что субстанция мыслящая и субстанция протяженная есть одна и та же субстанция, только понимаемая под разными атрибутами. Каждому телесному состоянию или действию строго соответствуют определенные ощущения, стремления, мысли. Определенный модус протяжения и столь же определенная модификация атрибута мышления составляют одну и ту же вещь, но только выраженную двумя способами. В одном отношении она есть вещь протяженная, в другом – вещь мыслящая.

Всем вещам, существующим в природе (в Боге), соответствуют определенные состояния мышления. Таким образом, все вещи в той или иной степени одушевлены. Человек

[1] *Спиноза, Б.* Избранные произведения. В 2 т. / Б. Спиноза. М., 1957. Т. 1. С. 407.

тоже как бы состоит из души и тела. Тем не менее между человеком и другими телами природы есть очень большие различия. Для того, чтобы выяснить, чем отличается человеческая душа от других душ, можно исследовать природу человеческого тела. Способность какого-либо тела к большему числу разнообразных действий и связей с другими телами сопряжена с большей способностью его души к образованию различных идей. Если действие какого-либо тела зависит в бóльшей степени от него самого, чем от других тел, то и душа его в бóльшей степени способна к отчетливому пониманию. Человек – это самый сложный модус всеобъемлющей субстанции. Его тело способно к наибольшему разнообразию движений; он не просто взаимодействует с окружающими вещами, а и сам способен производить новые вещи. Поэтому и человеческая душа наиболее способна к познанию, причем не только частных связей между вещами, но и общих их причин и законов. Мышление – это по сути дела познание, и человек в гораздо большей степени, чем другие существа, имеет способность познания, простирающуюся даже до постижения высших, всеобщих законов природы.

Бог, или всеобщая природа конкретного бытия, не действует на вещи извне, ибо он составляет их собственную, внутреннюю природу. Поэтому познание вещей есть вместе с тем познание Бога. Законы природы – это Божественные законы. В природе вещей нет ничего случайного; все в ней определено к существованию и действию по известному правилу в соответствии с необходимостью Божественной природы. Все в мире строго детерминировано, подчинено законам. Никакой свободной воли, которая могла бы действовать вопреки законам природы, как утверждает Спиноза, не существует. Воля есть модус мышления, и всякое волевое побуждение имеет свою необходимую причину.

Спиноза считает предрассудком распространенное мнение о том, что естественные вещи действуют целесообразно и, более того, что сам Бог направляет все к определенной цели (например, Бог сотворил все для человека, человек же создан для того, чтобы он чтил Бога). Из этого предрассудка вытекают, как полагает Спиноза, и поверхностные мнения о добре и зле, заслуге и грехе, красоте и безобразии и т.д. Дело в том, что люди рождаются без знания причин вещей и, однако, стремятся искать полезное для себя. Следствием этого является убеждение людей в их свободе, по-

скольку свои желания и стремления они осознают, а стоящих за ними причин не знают. Осознавая свои собственные целенаправленные действия, люди приписывают целесообразность и предметам природы, полагая, что их сделали боги, похожие на людей. Отсюда вытекает и почитание богов, при котором человек стремится, чтобы «Бог любил его больше других и заставил всю природу служить удовлетворению его слепой страсти и ненасытной жадности»[1].

Человеческое познание осуществляется, во-первых эмпирическим путем, и тогда оно основано на чувственном восприятии, которое, однако, имеет смутный и беспорядочный характер, ибо ограничено только частными свойствами и связями между отдельными вещами. Именно здесь находится, по мнению Спинозы, источник ложности познания, когда частные и ограниченные положения возводятся в ранг общих правил. Эмпирическое познание не способно раскрыть общий порядок природы. Во-вторых, человеку доступно рассудочное познание, основанное на общих для всех людей идеях о свойствах вещей и постигающее необходимую связь явлений природы. В-третьих, существует интуитивное знание, основанное на адекватной идее сущности атрибутов Бога, благодаря чему возможно прямое усмотрение всеобщей сущности вещей. «Познавательная любовь к Богу», или стремление человека постичь законы природы, есть вместе с тем любовь Бога (природы) к самому себе, поскольку он может выражаться в сущности человеческой души, рассматриваемой, говоря словами Спинозы, под формой вечности.

Под этим углом зрения развивает Спиноза свое знаменитое учение об аффектах человеческой души, понимаемых им как смутные идеи, которые увеличивают или уменьшают способность тела действовать. Человеческое бессилие в укрощении и ограничении аффектов он называет рабством, поскольку человек, подверженный аффектам, не владеет собой. Этому рабству Спиноза противопоставляет истинную свободу человека, связанную с разумностью, т.е. знанием законов природы и твердым следованием им. «Человек, твердый духом, прежде всего помнит, что все вытекает из необходимости Божественной природы, и потому все, что он считает за тягостное и дурное, далее все, что ему кажется нечестивым, ужасным, несправедливым и постыдным, – все

[1] *Спиноза, Б.* Избранные произведения. В 2 т. / Б. Спиноза. Т. 1. С. 396.

это возникает вследствие того, что он представляет вещи смутно, искаженно и спутанно; по этой причине он прежде всего стремится к тому, чтобы представлять вещи так, как они суть в себе, и удалить истинные препятствия для знания, каковы ненависть, гнев, зависть, осмеяние, самомнение и прочее в этом роде»[1]. Самое полезное в жизни – совершенствовать свое познание и разум, и в этом одном, как полагает Спиноза, состоит высшее счастье человека.

На первый взгляд, философия Спинозы имеет совсем немного специфических признаков, характеризующих ситуацию Нового времени. Предложенная Спинозой форма пантеизма побуждает вспомнить об учениях Николая Кузанского и Джордано Бруно; утверждение о всеобщей необходимости бытия встречалось и в античной философии. На сходство своей концепции с предшествующими и нередко исторически удаленными учениями указывает и сам Спиноза, отмечая вместе с тем в качестве отличительного признака своей философии представление души как действующей по определенным законам и напоминающей некий духовный автомат[2]. Нельзя не видеть в этом влияние утвердившегося в XVII в. механистического мировоззрения.

В отличие от Декарта, существенно сближавшего философию с естествознанием, Спиноза направляет свое внимание главным образом на решение проблем человеческого бытия, стремясь обосновать скорее программу внутреннего преобразования мира человеческой духовности, нежели осуществления широкой социальной реконструкции, и интересуясь скорее жизненным устройством в согласии с природой, нежели покорением природы. Это придает многим его суждениям своеобразную актуальность, делает их созвучными заботам нашего времени. Спиноза не отрицает иррационального в человеке, но считает единственно достойным человека подчинять свои действия контролю разума, способного возвыситься до понимания законов природы, или Бога.

Сухая геометрическая строгость, которую придал своей философской концепции Спиноза, призвана была подчеркнуть непредвзятость, объективность получаемых выводов. Однако концепция эта не решает вопрос, трудный для всякого последовательного рационализма – она не разъясняет,

---

[1] *Спиноза, Б.* Избранные произведения. В 2 т. Т. 1. С. 580.

[2] Там же. С. 349.

каким образом из единства бесконечной субстанции вытекает необходимое бытие множества конечных вещей, а равно и мыслей о них.

Линия философского эмпиризма, ведущая отсчет в Новое время от учения Бэкона, характеризуется отказом от построения широчайших, и поэтому во многом произвольных, умозрительных мировоззренческих обобщений и стремлением подчинить философский поиск строгим нормам опытной науки. Продолжателями традиции английского эмпиризма, корни которой уходят в средневековый номинализм, но подлинные основания которой заложил Бэкон, явились Т. Гоббс, Дж. Локк, Дж.Беркли, Д. Юм.

Т. Гоббс

Томас Гоббс (1588–1679) считал, что человек рождается философом, поскольку склонен рассуждать о разных вещах и связывать их между собой. Вместе с тем философские рассуждения, полагал он, отличаются последовательностью, которая присуща науке. Источником познания, по Гоббсу, является действие внешних тел на органы наших чувств, дающие образы внешних вещей. В основе этих образов лежат движения частиц. Правда, возникающие у нас образы включают цвета, вкусы, запахи, которые не присущи самим частицам, составляющим вещи. Значит, нужно освободить наши представления о вещах от иллюзий.

Средством, необходимым для того, чтобы отбирать нужные образы, анализировать их и соединять вместе, является язык. Слова языка – это метки, используемые для запоминания вещей и их свойств, для обработки образов этих вещей и для общения с другими людьми. Общие понятия выступают лишь «именами имен». Истина понимается Гоббсом не как свойство вещей самих по себе, а как характеристика наших высказываний о них. Соединение высказываний есть складывание или вычитание образов соответствующих вещей. Аналитический метод познания характеризуется разложением образов вещей на их составные части, изучение которых позволяет сформулировать исходные принципы. Синтетический метод – связыванием того, что ранее было разъединено, и установлением математически строгой теории, позволяющей решать многочисленные практические

задачи. Итак, номиналистически окрашенный механистический материализм Гоббса, имея сенсуалистическую основу, включает также элементы рационализма.

В истории европейской философской мысли Гоббс особенно известен как создатель учения о государстве, толкуемом им в качестве «искусственного тела», созданного людьми путем общественного договора. Это учение утверждает, что государственному состоянию предшествовало естественное состояние жизни людей, при котором отсутствовали общепринятые правила и нормы взаимоотношений, велась «война всех против всех». Для избавления от подобного зла люди договорились ограничить свою свободу и учредить государственную власть, которая обязана была твердой рукой устанавливать порядок и подчинять волю отдельных лиц единой воле к миру. Власть государства по отношению к подданным, по мнению Гоббса, абсолютна, а повиновение граждан должно быть безоговорочным. Но никакое государство не может господствовать над умами людей; индивидуальный разум суверенен. Благо народа является целью государства, и для ее достижения нужно, чтобы государство было единым и эффективным. Показательно, что книга Гоббса «Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского», являющаяся развернутым изложением его философии, начинается с раскрытия его взглядов на человека и познание. В целом сочинения этого автора отличает удивительная ясность и определенность формулировок, что, кстати говоря, облегчает их критику.

Дж. Локк

Джона Локка (1632–1704) по праву считают классиком эмпиризма Нового времени. Его трактат «Опыт о человеческом разуме» является едва ли не первым крупным философским сочинением, целиком посвященным проблемам теории познания. Основную задачу своих гносеологических исследований Локк видел в выяснении познавательных способностей человека, установлении их пределов, знание которых позволило бы избежать бесплодных споров и разъедающего скептицизма, послужило бы побуждением к продуктивной умственной деятельности. «Наша задача здесь, – пишет Локк, – знать не все, а то, что важно для нашего поведения. Если сможем найти мерила, по которым разумное существо в таком положении, в какое человек поставлен в

этом мире, может и должно управлять своими мнениями и зависящими от них действиями, нам нет нужды смущаться тем, что некоторые вещи ускользают от нашего познания»[1].

Как и Декарт, Локк изучал происхождение и познавательное значение идей человеческого мышления. Новое время радикально приземлило высокое понятие «идея», которое в философии Платона обозначало надприродную сущность и совершенный, не связанный ни с какими эмпирическими ограничениями, образец единичных вещей. Такое же онтологическое значение идеям придавала и средневековая схоластическая традиция. Декарт же, четко разграничивая самосознающего субъекта и познаваемую им физическую реальность, толкует идею как субъективное состояние мыслящего разума и одновременно как своеобразный предмет мышления. Локк вполне согласен здесь с Декартом, называя идеей все то, что ум замечает в себе и что есть непосредственный объект восприятия, мышления или понимания. Идеи – это элементы внутреннего, психического мира, которыми занята душа в процессе мышления.

Но Локк решительно расходится с Декартом в вопросе о происхождении идей. Декарт утверждал существование врожденных идей, ясность и отчетливость которых гарантирует их соответствие физической реальности. Локк полностью отрицает возможность врожденного знания и на протяжении всей первой книги своего трактата доказывает, что единственным источником идей является опыт; все наше знание в конце концов происходит от опыта. Его отнюдь не убеждают доводы сторонников рационализма относительно якобы общего согласия людей по поводу некоторых идей и постулатов, ибо, например, у маленьких детей ничего подобного не запечатлено в их уме. Неодинаковы и моральные принципы разных народов. Есть племена, не знакомые даже с идеей Бога.

Весь материал мышления нашему разуму доставляет «наблюдение, направленное или на внешние ощущаемые предметы, или на внутренние действия нашей души, воспринимаемые и рефлектируемые нами самими»[2]. Из опыта чувств, обращенных к внешним предметам, мы получаем идеи различных качеств этих предметов. Внутреннее восприятие деятельности нашего ума доставляет идеи другого

---

[1] *Локк, Д.* Избранные философские произведения. В 2 т. / Д. Локк. М., 1960. Т. 1. С. 74.

[2] Там же. С. 128.

рода, которые невозможно получить извне. Таковы идеи мышления, сомнения, веры, рассуждения, познания, желания. Источник этих идей хотя и не связан непосредственно с внешними предметами, но все же похож на них, и Локк называет его «внутренним чувством», или рефлексией, понимаемой как наблюдение, которому ум подвергает свою деятельность и способы ее проявления, вследствие чего в разуме возникают идеи этой деятельности. Опыт рефлексии может возникнуть лишь после получения извне ощущений.

Итак, наши идеи, относящиеся в внешним телам, имеют источником качества этих тел. Одни из этих качеств, по убеждению Локка, не могут быть отделены от тел, а равно и от какой-либо частицы материи. Это протяженность, плотность, форма, подвижность, количество. Такие качества тел Локк называет первоначальными, или ***первичными***. Идеи подобных качеств точно воспроизводят соответствующие параметры воспринимаемых предметов. Вместе с тем такие качества, как цвета, звуки, вкусы, имеют субъективный характер и, будучи вызванными различными комбинациями первичных качеств, представляют собой человеческие переживания, непохожие на вызвавшие их причины. Эту группу качеств Локк называет ***вторичными***, подчеркивая, что в самих телах нет ничего сходного с идеями красного, сладкого и т.д.

Различение первичных и вторичных качеств отнюдь не является открытием Локка. Оно встречалось еще у античных атомистов и вообще характерно для тех философов, которые подчеркивают определяющую значимость механических параметров бытия. Не случайно к этому же различению в Новое время обратился Галилей.

Человеческая душа, по Локку, получает от наших чувств простые и несмешанные идеи. Доставляются они только ощущением и рефлексией (размышлением, самонаблюдением). Простые идеи, по Локку, не могут создаваться человеческим разумом, а равно и произвольно разрушаться им, подобно тому, как мы не можем создать из ничего какую-нибудь из вещей материального мира или, наоборот, обратить ее в ничто. Разум может повторять, сравнивать, комбинировать эти простые идеи, но не в его власти изобрести хотя бы одну новую простую идею. При восприятии их ум пассивен. Вместе с тем ум способен проявлять активность, используя такие идеи как материал для построения новых, сложных идей, которые могут быть либо модусами, либо

субстанциями, либо отношениями (математическими или же моральными). Модусы понимаются при этом как сложные идеи, зависимые от субстанций или являющиеся их свойствами. Идея субстанции есть такое сочетание простых идей, которое считается представляющим отдельные, самостоятельно существующие вещи. При этом всегда предполагается неясная, по словам Локка, идея субстанции как таковой. Последняя идея есть предположение о неизвестном нам носителе тех качеств, которым соответствуют простые идеи. Возможны идеи материальной субстанции и субстанции духовной, однако обе они не отличаются отчетливостью, хотя у нас нет и оснований утверждать небытие соответствующих субстанций. Свою позицию в отношении общих понятий Локк определяет в духе номинализма, признавая общее порождением абстрагирующей деятельности разума и утверждая, что реально существует лишь единичное.

Человеческий ум, по Локку, познает вещи не непосредственно, а через посредство имеющихся у него идей этих вещей. Поэтому познание реально лишь постольку, поскольку наши идеи соответствуют вещам. «Но что будет здесь критерием? Как же ум, если он воспринимает лишь свои собственные идеи, узнает об их соответствии самим вещам?»[1]. Хотя этот вопрос признается нелегким, однако Локк утверждает, что есть два вида идей, которым мы вправе доверять. Это, во-первых, все простые идеи, являющиеся не выдумками нашего воображения, а естественными и закономерными продуктами окружающих нас вещей. Во-вторых, это все сложные идеи, кроме идей субстанций. Несубстанциональные сложные идеи образуются умом по своему свободному выбору и сами являются прообразами, с которыми мы соотносим вещи. Отсюда – специфическая реальность математического познания, а также познания принципов морали. Этические и математические утверждения не становятся менее истинными от того, что мы сами образуем соответствующие идеи. Здесь достаточно лишь непротиворечивости, согласованности идей.

Идеи субстанции имеют свои прообразы вне нас, поэтому их познание может и не быть реальным. «Реальность нашего познания субстанций основана на том, что все наши

---

[1] *Локк, Д.* Избранные философские произведения. В 2 т. / Д. Локк. Т. 1. С. 549.

сложные идеи субстанций должны быть составлены из таких, и только из таких простых идей, которые были обнаружены совместно существующими в природе»[1].

Наиболее достоверным является интуитивное познание, при котором ум воспринимает соответствие или несоответствие двух идей непосредственно через них самих, без привлечения других идей. Таким образом ум воспринимает, что белое не есть черное, что круг не есть треугольник, что три больше двух. От такой интуиции, не оставляющей места колебаниям или сомнениям, всецело зависит, как полагал Локк, достоверность и очевидность всего нашего познания.

От интуитивного познания производно познание демонстративное, или доказательное, достигаемое опосредованно, при участии других идей, привлекаемых в процессе рассуждения. Каждый шаг в осуществлении доказательства должен обладать интуитивной достоверностью. В целом же наше познание никогда не достигает всего того, что нам хотелось бы знать. У нас есть идеи материи и мышления, но не представляется возможным узнать, мыслит ли какой-нибудь материальный предмет. Даже Бог представляет собой всего лишь сложную идею, образуемую путем соединения идеи бесконечности с идеями существования, силы, знания и т.д. Таким образом, «у нас есть интуитивное познание нашего собственного бытия, демонстративное познание бытия божия, а для бытия других вещей мы располагаем только чувственным познанием, которое простирается лишь на предметы, непосредственно предстающие нашим чувствам»[2].

Локк, как и Декарт, считает идеи чисто духовными феноменами, поэтому переход от них к реальному внешнему бытию есть некий скачок. Но Локк не считает, в отличие от Декарта, мышление субстанциональным, и напрашивается вывод о том, что признание реальности вещей делает идеи призрачными, тогда как допущение реальности идей превратило бы сами вещи в продукты нашего воображения.

Определенного внимания заслуживает социально-философская концепция Локка. Как и Гоббс, он утверждает договорное происхождение государства; но если у Гоббса «естественное состояние» людей, предшествовавшее государ-

---

[1] *Локк, Д.* Избранные философские произведения. В 2 т. / Д. Локк. Т. 1. С. 553.

[2] Там же. С. 539.

ственному, изображается в весьма мрачных тонах и толкуется как бессмысленная и жестокая война всех против всех, то Локк рисует эту раннюю фазу истории как состояние равенства, в котором власть и правомочность являются взаимными, а свобода не сопровождается произволом. Свободу человека направляет естественный закон, запрещающий ограничивать другого в его жизни, здоровье, праве или имуществе. Поэтому власть правителя, полученная на основе договора, не может посягать на неотторжимые права каждой человеческой личности. Умеренны и воззрения Локка на религию. Признавая доказанным бытие Бога, он вместе с тем выступает сторонником веротерпимости и считает недопустимым вмешательство государства в религиозную жизнь. Такая рассудительная и осторожная мировоззренческая установка в основном отвечала духу времени, что и обусловило популярность философии Локка среди современников, а также значительное ее влияние на мировоззренческую мысль эпохи Просвещения.

Практическим приложением философского учения Локка явилась его педагогическая концепция. Если Я.А. Коменский был озабочен в основном эффективной организацией обучения школьников, то Дж. Локк продолжил идеи «естественной педагогики» в направлении, связанном с воспитанием характера образующейся личности. Начало эпохи Просвещения отмечено повышенным вниманием к проблеме естественного, т.е. отвечающего человеческой природе, мировоззрения, которое строилось бы в согласии с опытом. Если опыт вообще является источником нашего познания, то и постановка дела образования должна открывать детям доступ к целесообразному опыту, наполняющему душу нужными для жизни знаниями. Страсти души, как утверждал Декарт, а вслед за ним и Спиноза, замутняют наш ум. Поэтому, полагал Локк, в человеке нужно так развить свободу воли, чтобы она направляла его на самосовершенствование. Ребенок нуждается в авторитете, а его источником является, во-первых, божественная воля, поддерживаемая религиозной верой, во-вторых, государственно-правовая воля, основывающаяся на общественном договоре, и, в-третьих, общественная мораль и личная нравственная норма. Задача воспитателя состоит в том, чтобы обеспечить целесообразное педагогическое воздействие, формирующее нужный, благотворный личный опыт ученика. Воспитатель должен выявить его положительные задатки, развить его деятельные силы, укрепить его физическое и духовное здо-

ровье. Счастье основывается на добродетели, мудрости, благовоспитанности, а также на обладании нужным для жизни знанием.

Педагогика Локка имеет практический и даже приземленный характер. Так, мудрость понимается им как искусство предусмотрительно и умело вести свои дела; добродетель он связывает с внутренней дисциплиной, умением подчиниться доводам разума; все воспитание должно основываться, кроме разумной дисциплины, на знании работы нашего организма и человеческой воли, а также на уважении к другим людям и соблюдении нравственных норм.

Г.В. Лейбниц

Философское учение видного немецкого мыслителя ***Готфрида Вильгельма Лейбница*** (1646–1716) представляет собой еще один важный шаг по пути синтеза философских и научных идей Нового времени с восходящей к античности метафизической традицией. Новая наука и тесно связанная с ней философия Декарта предлагали исключительно механическое объяснение всех процессов, протекающих в природе. Лейбниц же стремился соединить механические объяснения явлений природы и соответствующих им внешних действующих причин с выявлением более глубоких, как он полагал, конечных и целевых причин, о которых в свое время размышлял Аристотель.

Лейбниц хорошо понимал, что механика, при всем величии ее свершений, представляет собой не более чем конкретную науку, и ее выводы никоим образом не могут заменить философского осмысления и обобщения данных опыта. Поэтому абсолютизация идей и исходных посылок механики представлялась ему неубедительной и философски несостоятельной. Пространственные характеристики тел и механические параметры их движения он считал лишь внешними, поверхностными сторонами бытия. Силы, обусловливающие движение, по его мнению, не сводятся лишь к пространственным и динамическим их обнаружениям, а представляют собой метафизические (сверхприродные) сущности, духовные в смысле бестелесности и деятельной активности.

Вместо материальных атомов, утверждение абсолютной неделимости которых представлялось ему неубедительным, Лейбниц вводит формальные атомы, или субстанциональ-

ные формы, природа которых состоит в силе. Формальным атомам (субстанциональным формам), исходя из их природы, считал Лейбниц, присуще нечто аналогичное стремлению, которое вообще свойственно душе. Правда, Лейбниц полагает, что не следует злоупотреблять обращением к этим «душам» при объяснении непосредственно наблюдаемых физических явлений, где вполне достаточно использовать понятия и методы механики. Но совершенно необходимо учитывать внутреннюю детерминированность и стремление к собственной цели тех субстанциональных оснований бытия, или духовных атомов, связь которых внешне выражается в пространственном порядке и соотносительном движении тел. Лейбниц утверждает принадлежность пространства и времени к внешности, феноменальной стороне бытия, вытекающей из существования более глубокой реальности. Внешним, поверхностным становится, исходя из этой точки зрения, и представление Вселенной в качестве всеобъемлющего бездуховного механизма, которое должно быть дополнено учением о духовных деятельных силах.

Такие силы Лейбниц называет *монадами* (единицами), подчеркивая тем самым их простоту и неделимость. Будучи нематериальными, монады несотворимы и неразрушимы естественными (механическими) способами. Они не имеют пространственной фигуры, представляя собой своеобразные «метафизические точки», духовные атомы. Отличаются они друг от друга только внутренними качествами и действиями: восприятиями как представлении в простом сложного или внешнего, а также стремлениями, или влечениями, направленными от одного представления к другому, т.е. побуждениями к расширению круга и усложнению характера представлений. Разные состояния монады суть разные ее отношения к внешним вещам, о которых у нее имеются представления. Все тела действуют друг на друга, и поскольку каждому из них соответствует духовная монада, то всякая монада есть живое зеркало Вселенной, воспроизводящее универсум, исходя из своей особой, индивидуальной точки зрения, и упорядоченное в себе таким же образом, как и сам универсум.

Правда, непосредственная физическая связь между духовными монадами невозможна; они, по словам Лейбница, не имеют окон, через которые что-то могло бы выйти или войти внутрь. Допустить иное означало бы перечеркнуть духовную сущность монад. Но внешним выражением монад являются соответствующие каждой из них тела, и «су-

ществует совершенная гармония между восприятиями монад и движениями тел, изначала предустановленная между системой причин действующих и системой причин конечных. В этом и состоит согласие и физическая связь души и тела, причем одно не может изменить законов другого»[1].

Монады различаются по степени своего совершенства. Одни из них обладают предельно смутными восприятиями и, так сказать, спят без сновидений – им отвечают тела неорганической природы. Другие характеризуются более высокой жизненной активностью и управляют скоплением низших монад, образующих живое тело. Если же монада возвышается до разума, самосознания, то она становится способной открывать вечные истины мирового бытия. Важно, однако, что все возможные восприятия, начиная от самых смутных и вплоть до высших идей разума, изначально заложены в самих монадах в зародышевом, предпосылочном состоянии. Итак, всякое настоящее состояние содержит в себе в скрытом виде все будущее, причем индивидуализированное для каждой монады.

Истины факта, основанные на низших, чувственных восприятиях, устанавливают лишь наличие связи между явлениями, но не объясняют ее необходимости. Истины разума необходимы, и противоположное им невозможно. Подобные истины не выводятся из ощущений; их основания устанавливаются путем анализа, доходящего до простых идей, непосредственно усматриваемых разумом и не нуждающихся в доказательстве. Таковы, по Лейбницу, истины логики и математики. Несомненный интерес представляет полемика Лейбница с Локком, содержащаяся в «Новых опытах о человеческом разумении», в целом воспроизводящих структуру соответствующего трактата Локка. Лейбниц заявляет, что душа – не воск и вообще не вещь. В разуме действительно нет ничего, чего не было бы раньше в чувствах – кроме самого разума, который как раз и не вытекает из чувственного опыта, дающего лишь примеры. То, как мы с ними поступаем и под какие понятия подводим, опыт сам по себе установить не может. В связи с этим Лейбниц замечает: «Животные – чистые эмпирики и руководствуются только примерами... Благодаря этому люди так легко ловят животных, а чистые эмпирики так легко впадают в ошибки»[2].

---

[1] *Лейбниц, Г.В.* Сочинения. В 4 т. / Г.В. Лейбниц. М., 1982. Т. 1. С. 405.

[2] Там же. Т. 2. С. 50.

У Спинозы субстанция едина, а протяженность и мышление – это две разные и, вообще говоря, равноправные ее стороны. Поэтому Спинозу нельзя однозначно отнести ни к материалистам, ни к идеалистам. По Лейбницу же монады составляют сущностный уровень бытия, а протяженные тела – его внешнюю оболочку. Это – объективный идеализм, подчеркиваемый тем, что в системе монад особую роль играет Бог как абсолютное начало, или самая мудрая монада, соединяющая в себе все возможные точки зрения и поэтому видящая и знающая абсолютно все. Именно Бог является творцом мирового порядка, состоящего из монад и их тел, и сотворил он наилучший из возможных миров.

Принимая к сведению весьма лестные суждения Лейбница о Боге как высшей монаде, следует, однако, признать что не в них заключается действительно новаторский характер данного философского учения. Более интересным представляется, с современной точки зрения, сформулированное в нем специфическое понимание человеческой личности как автономной духовной сущности, связанной, однако, со всем миром. Личность предстает здесь как духовный и социальный атом. Такая точка зрения не характерна для античности и немыслима в эпоху Средневековья; она специфична именно для Нового времени. Интересна и мысль Лейбница о том, что мы, люди, «врождены» самим себе; наше бытие «врождено» нам, и познание бытия содержится в познании нами самих себя. Многие современные философы подписались бы под этими словами.

Итак, линия философского рационализма, ярко представленная в Новое время учениями Декарта, Спинозы, Лейбница, начинается с практического отождествления задач философии и новой, механико-математической науки, как это имело место у Декарта.

Лейбниц же приходит в итоге к истолкованию механистического естествознания как поверхностного познания бытия. Правда, более глубокие истины считаются достижимыми лишь на путях умозрения, направляемого, как и у Декарта, соображениями ясности и очевидности выдвигаемых идей. Но у разных людей возможны неодинаковые представления об очевидном. Поэтому построения философов-рационалистов лишены искомой интеллектуальной убедительности и общеобязательности. Они скорее напоминают красивые интеллектуальные игры, несомненно, во многом поучительные.

Но и линия философского эмпиризма, начатая в Новое время Бэконом, Гоббсом и Локком, сама по себе едва ли более перспективна, о чем наглядно свидетельствуют учения Дж. Беркли и Д. Юма.

Дж. Беркли

Английский философ ***Джордж Беркли*** (1685–1753) отчетливо продемонстрировал непоследовательность гносеологической позиции Локка и сделал, исходя из этого, далеко идущие выводы. Как и Локк, Беркли признавал, что единственным предметом человеческого познания являются идеи, а они либо непосредственно воспринимаются чувствами, либо получаются из наблюдения эмоций и действий ума. Идеи могут также образовываться при помощи памяти и воображения, через соединение, разделение или просто представление того, что было первоначально воспринято одним из этих способов. Наблюдаемая связь таких идей позволяет обозначить их одним именем и считать какой-либо вещью. Иными словами, вещи существуют только как факты нашего сознания. Существовать, по Беркли, означает быть воспринимаемым.

Наряду с бесконечным разнообразием идей, или предметов знания, существуют деятельные умы, которые можно назвать также духами либо душами. Они-то и познают, и воспринимают идеи. Этим познающим деятельным существам свойственны хотение, воображение, воспоминание. Ум или душа совершенно отличаются от идей, которые они воспринимают. Существование идеи, напомним еще раз, состоит в ее воспринимаемости.

Беркли находил весьма странным, что люди считают окружающие вещи, имеющими реальное существование, отличающееся от существования в воспринимающем их разуме. Ведь если эти вещи воспринимаются посредством чувств, то воспринимаем мы именно свои собственные идеи или ощущения. «На самом деле объект и ощущение одно и то же»[1]. Идея, по Беркли, не может быть копией или отражением вещи, существующей вне ума; она не может быть похожа ни на что другое, кроме идеи. Если предполагаемые материальные оригиналы отличаются от наших идей, то они невоспринимаемы, и нет оснований утверждать, что они существуют.

---

[1] *Беркли, Дж.* Сочинения / Дж. Беркли. М., 1978. С. 173.

Нет также никаких оснований особо выделять первичные качества, как это делал Локк, и отдавать им предпочтение перед вторичными качествами, считая первичные качества точными образами материальных вещей. Беркли утверждает, что протяжение, форма, движение, непроницаемость, число представляют собой лишь идеи, существующие в воспринимающем их уме. Понятие материи, или телесной субстанции, которой действительно присущи эти свойства, он находит противоречивым и неправильно образованным. Это понятие есть абстрактная идея; мнение же о том, что ум обладает способностью образовывать абстрактные идеи, Беркли считает источником бесчисленных заблуждений и познавательных затруднений. Рассудок, если он последовательно исходит из того, что мы воспринимаем, не может привести нас к выводу о существовании тел вне духа. Он не может также убедительно построить абстрактную идею, ибо за ней тем более не стоит ничего воспринимаемого.

Воспринимаемые нами идеи пассивны, ибо идея сама по себе не может произвести какие-либо изменения в другой идее. Напротив, воспринимающий их дух активен. «Природа ***духа*** или того, что действует, такова, что он не может быть воспринят сам по себе, но лишь по производимым им действиям»[1]. Посредством воли наш дух может вызывать в своем воображении некоторые идеи или устранять их, однако идеи ощущений не допускают этого. Они отличаются большей живостью и отчетливостью, чем идеи воображения, и притом их порядок и связь неслучайны. Правильная последовательность и прочная связь идей ощущений свидетельствуют о мудрости и благости их творца. «Те твердые правила и определенные методы, коими дух, от которого мы зависим, порождает или возбуждает в нас идеи ощущений, называются законами природы»[2].

Идеи, запечатленные в ощущениях творцом природы, мы, по Беркли, называем «действительными вещами»; те же идеи, которые мы произвольно вызываем в своем воображении, называются «образами вещей». Различие между ними состоит лишь в том, что идеи ощущений вызываются волей другого, более могущественного духа, но и они, конечно, зависят от духа, или мыслящей субстанции. Связь идей не предполагает отношения причины к следствию, являясь лишь меткой или знаком для нашего осведомления, и

---

[1] *Беркли, Дж.* Сочинения / Дж. Беркли. С. 183.

[2] Там же. С. 184.

задача естествоиспытателей состоит в отыскании и истолковании этих знаков божьего языка. Задача Бога состоит еще и в том, чтобы обеспечивать связь между людьми, ибо «он один есть тот, кто, *объемля все словом своего могущества,* поддерживает общение между духами, дающее им возможность воспринимать существование друг друга»[1].

Итак, идея материи как телесной субстанции, выступающей всеобщим основанием чувственно воспринимаемых вещей, отвергается Беркли в связи с тем, что она неправильно образована. Но откуда же взялась в его уме идея Бога? Поскольку ее источник не в ощущениях, то, значит, она порождена тем же путем, что и ненавистное Беркли понятие материи, и предназначена она для тех же целей, а именно для объяснения реальности и упорядоченности бытия. Беркли не одобряет идею материи; материалистам не нравится идея Бога. О вкусах не спорят, но никаких более серьезных доводов против философского материализма, кроме суждений вкуса, у Беркли просто нет. В связи с этим особенно трогательно звучат слова Беркли о том, что «на основе учения о материи, или телесной субстанции, воздвигнуты были все безбожные построения атеизма и отрицания религии»[2], и если данный краеугольный камень будет удален, то все эти «чудовищные системы» неминуемо развалятся.

Отправляясь от своей теории идей, Беркли предпринял острую критику механистического мировоззрения, оперировавшего понятиями об абсолютном пространстве и абсолютном времени, а также объяснявшего движение с помощью универсальной силы тяготения как скрытой сущности физических процессов. Эта критика, возможно, учитывалась теми учеными, которые уже в XX в. создавали новую, неклассическую физику.

Если бы Беркли смог удержаться на точке зрения субъективного идеализма, признающего единственной реальностью идеи отдельного субъекта, т.е. обойтись без ссылки на Бога, то, пожалуй, его доводы против материализма выглядели бы более убедительными. Но тогда его философская концепция приобрела бы неустранимый оттенок солипсизма, утверждающего реальность существования только моего «Я», и оставила бы нерешенными вопросы о существовании других душ, помимо моей, о смерти и бессмертии души

---

[1] *Беркли, Дж.* Сочинения / Дж. Беркли. С. 241–242.

[1] Там же. С. 213.

и т.д. Поэтому Беркли и вводит идею Бога и тем самым переходит на позицию объективного идеализма, обнаруживая непоследовательность своего учения.

Д. Юм

Давид Юм (1711–1776) придерживался линии философского эмпиризма, стремился избегать постулирования чего бы то ни было, что не вытекает непосредственно из опыта, и пришел в итоге к агностицизму.

Исходная посылка рассуждений Юма состоит в том, что все восприятия человеческого ума состоят из впечатлений и идей. Впечатлениями он называет те восприятия, которые входят в сознание с наибольшей силой и неудержимостью. Таковы все наши ощущения, аффекты и эмоции при первом их появлении в душе. Идеи же понимаются им как слабые образы этих впечатлений в мышлении и рассуждении. Основополагающее утверждение Юма состоит в том, что «все наши простые идеи при первом своем появлении происходят от простых впечатлений, которые им соответствуют и которые они в точности представляют»[1]. Тем самым отвергается всякая возможность врожденных идей, а мышление ограничивается соединением, перестановкой, вообще переработкой материала чувственного опыта.

Между впечатлениями и идеями могут устанавливаться отношения сходства или различия, пространственной или временной смежности. Идеи как копии впечатлений не могут становиться общими, но на основе установления их сходства им нередко дают общее название, закрепляемое привычкой. Юм очень высоко оценивает утверждение Беркли о том, что все общие идеи суть идеи особенные, но только присоединенные к некоторому термину, который придает им более широкое значение и заставляет их вызывать при случае в памяти другие, сходные с ними, индивидуальные идеи.

Констатируя широкую популярность утверждения о всеобщей причинной связи явлений, Юм не находит это утверждение интуитивно достоверным. Он предпринимает анализ существующих воззрений на причинность и приходит к выводу, что все логические доказательства, приводившиеся в защиту необходимости для любого явления иметь свою

---

[1] *Юм, Д.* Сочинения. В 2 т. / Д. Юм. М., 1965. Т. 1. С. 92.

причину, ошибочны и софистичны. Значит, нужно выяснить, не имеет ли мнение о необходимости причины своим источником наблюдение и опыт. Юм исследует, на каком основании мы выводим, что определенная причина с необходимостью должна иметь соответствующее следствие. Выясняется, что в состав всех наших аргументов относительно причинно-следственной связи явлений входят впечатления памяти и чувств, сопровождаемые верой. Идея необходимой связи причины и следствия основывается на том, что во всех наблюдавшихся нами предыдущих случаях определенные явления следовали друг за другом, и мы верим, что эта их последовательность сохранится и в дальнейшем. Но на основании прошлого опыта мы не вправе делать заключение о будущих событиях. Источником веры является лишь привычка, возникающая благодаря повторению. Получается, что предположение о сходстве будущего с прошлым не основано на доказательных доводах и вытекает исключительно из привычки.

Итак, никакой опыт не позволяет заключить, что один объект является причиной, а другой следствием. Наши выводы о причинах, о необходимости, о действующих силах коренятся в особенностях нашего ума, в наших привычках, а не в опыте. Опыт дает только единичные свидетельства и не раскрывает общей связи событий и внутренней структуры объектов. Всякое знание вероятностно, предположительно. «Самая совершенная естественная философия только отодвигает немного дальше границы нашего незнания, а самая совершенная моральная или метафизическая философия, быть может, лишь помогает нам открыть новые области такового. Таким образом, убеждение в человеческой слепоте и слабости является результатом всей философии»[1].

Этот печальный вывод распространяется не только на познание внешних предметов, но и на складывающиеся у нас понятия о духовной субстанции. Даже в отношении самих себя, своего «Я» мы можем опереться только на привычку. Наш ум – это всего лишь пучок восприятий, у нас нет ясного впечатления о своем «Я», и лишь в силу привычки мы считаем себя одними и теми же в течение всей жизни, несмотря на постоянно изменяющийся поток наших психологических состояний. «В духе нет простоты в любой данный момент и нет тождества в различные моменты, как бы велика ни была наша естественная склонность воображать

[1] *Юм, Д.* Сочинения. В 2 т. / Д. Юм. Т. 2. С. 33.

подобную простоту и подобное тождество»[1]. Равным образом и то, что мы считаем предметами внешнего мира, тоже не более чем пучки восприятий.

Реальное существование материальных вещей вне нас, а также существование и нас самих как идеальных, духовных целостностей, по Юму, есть феномен веры, а не результат строгого познания. Правда, эта вера имеет огромное практическое значение, уберегая нас от парализующих сомнений. Но она не имеет теоретической силы и является внеразумной. В жизни нами руководит не разум, а привычка. Внеразумны и человеческие страсти, реально влияющие на наши поступки. Даже религия базируется не на разуме, а на инстинктах. Основополагающие религиозные представления, как полагал Юм, порождены страхом перед смертью и опасениями в отношении будущего. Тем не менее религию он признает важным фактором упорядочения отношений между людьми, хотя она же бывает и причиной раздоров и источником заблуждений.

Исследуя деятельность разума, Юм предполагал, что она основывается только на чувственном опыте. Выяснилось, что если эта деятельность не имеет никаких других оснований, то все ее результаты проблематичны, ненадежны как в познавательном, так и в практическом отношении. Отсюда можно было извлечь указание на необходимость искать иные, дополняющие чувственные переживания, основания человеческого познания, что и стало в дальнейшем программой гносеологического исследования Канта.

Философские идеи эпохи Просвещения

XVIII в. в истории западной цивилизации известен как век Просвещения. Ближайшим результатом юмовского скептицизма явилось расшатывание многих мировоззренческих стереотипов, раскрепощение человеческого разума от им же самим выработанных и закрепленных суеверий и предрассудков. Предпринятая Юмом критика разума во многим развеяла чары «врожденных идей» и «вечных истин»; в целом она соответствовала основному направлению мыслей эпохи Просвещения.

Характеризуя эту эпоху как особую фазу духовного развития Западной Европы, родоначальник немецкой класси-

---

[1] *Юм, Д.* Сочинения. В 2 т. / Д. Юм. Т. 1. С. 367.

ческой философии ***Иммануил Кант*** (1724–1804) писал: «Просвещение – это выход человечества из состояния своего несовершеннолетия, в котором оно находится по собственной вине. Несовершеннолетие есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого»[1]. Причинами подобного состояния, как полагал Кант, являются леность и трусость. Состояние несовершеннолетия, далее, искусственно удерживается с помощью догматических утверждений и стандартизированных формул, заменяющих мыслительный поиск.

Для просвещения, по Канту, необходима свобода, прежде всего – свобода публичного использования собственного разума, которая предполагает, что каждый человек вправе излагать и отстаивать перед лицом общественности свое собственное мнение. В осторожных, но вполне отчетливых выражениях формулирует Кант вывод о неправомерности навязывания людям каких бы то ни было религиозных воззрений, полагая, что «несовершеннолетие в делах религии не только наиболее вредное, но и наиболее позорное»[2].

Действительно, вопрос о религиозной вере и ее отношении к разуму, в том числе научному, был одним из наиболее острых в эпоху Просвещения. Утверждая подлинный культ разума, т.е. рассуждая при обращении к вопросам познания как рационалисты деятели Просвещения были, вместе с тем, в основном ближе скорее к Локку, чем к Декарту, скорее к сенсуализму и эмпиризму, чем к рационализму.

Творцы научной революции не были атеистами, но объективно, независимо от намерений тех или иных личностей, открытие фундаментальных законов механики, успехи других естественных наук ставили под вопрос надобность введения в научную картину мира загадочного образа Творца и Вседержителя универсума. В учении Декарта ссылки на Бога имеют характер своеобразных отговорок, позволяющих уклониться от обсуждения некоторых трудных вопросов, для убедительного рассмотрения которых недоставало познавательного материала. Утверждаемое Спинозой тождество природы и Бога не оставляло места какому-нибудь религиозному культу, основанному на суеверии и невежестве. Священное писание, с точки зрения Спинозы, не освещает естественные причины, а лишь повествует о вещах, призванных поразить воображение необразованных людей и

---

[1] *Кант, И.* Сочинения. В 6 т. / И. Кант. М., 1966. Т. 6. С. 27.

[2] Там же. С. 34.

вызвать удивление. Поэтому оно оставляет разум свободным, не будучи в состоянии предписать ему что-либо содержательное, затрагивающее его основные цели. «Я не могу достаточно надивиться, – гневно заявляет Спиноза, – что разум – величайший дар и божественный свет – хотят подчинить мертвым буквам, которые могли быть искажены человеческой недобросовестностью...»[1].

Утверждавшееся среди образованной публики новое, научное миропонимание оказывалось несовместимым с религиозными мировоззренческими догмами, унаследованными от далеких в культурном отношении эпох и ставшими непривлекательными и неубедительными. Именно так стали восприниматься описание творения мира в течение одной недели, учение о первородном грехе, об изначальной человеческой виновности перед Богом. Новое, просвещенное миропонимание не согласовывалось и с умозрительными философскими абсолютами, которым щедрое творческое мышление рационалистов приписывало достоинства ясности и самоочевидности. В этом отношении Бог как верховная монада, неизвестно каким способом созидающая все прочие монады и сообщающая миру предустановленную гармонию, не имел особенно существенных преимуществ перед суровым ветхозаветным Божеством или его более мягкой и человечной версией, реализованной в Новом завете.

Новое мировоззренческое мышление, прошедшее школу научной критики, систематического сомнения в истинности разнообразных догм и предрассудков, не могло принять без сопротивления идею врожденного основополагающего знания, независимого от человеческого опыта, как не принимало оно истины религиозного откровения. Критичность просветительского разума была направлена против умозрительных метафизических систем, на место которых ставилось осторожное и осмотрительное учение эмпиризма и сенсуализма.

Правда, внутренняя логика развития последних, как показала философия Юма, вела их к саморазрушению путем утверждения крайних форм скептицизма и агностицизма. Тем не менее широко распространилось убеждение в том, что великая наука Нового времени, открывшая и продолжающая открывать объективные законы природы, имеет твердое опытное основание и обобщает свидетельства наших

[1] *Спиноза Б.* Избранные произведения. В 2 т. / Б. Спиноза. М., 1957. Т. 2. С. 195.

чувств, относящиеся к материальной действительности. Это убеждение способствовало тому, что в XVII в. сенсуализм соединился с философским материализмом. Дух материализма пронизывал работы многих авторов «Энциклопедии, или толкового словаря наук, искусств и ремесел» – великого проекта и впечатляющего памятника французской просветительской мысли.

Показательна эволюция философских взглядов французского просветителя, писателя ***Дени Дидро*** (1713–1784), вместе с математиком и философом **Жаном Лероном Д'Аламбером** (1717–1783) наметившего план «Энциклопедии» и приложившего колоссальные усилия для его реализации. Первоначально Дидро занимал позиции ***деизма***, признавая творение мира безликим божеством, одушевляющим механическое бытие. Последовательная критика религиозных суеверий и догм приводит его затем к безоговорочному материализму и атеизму. Теперь природа представляется ему всеобъемлющей физической реальностью, однако не статичной, а охваченной постоянным движением и развитием, которое подчиняется собственным законам. Гипотеза о существовании Бога-творца оказывается при этом совершенно излишней. Выдвигается задача естественного объяснения происхождения высших форм духовности, предпосылку которых Дидро усматривает в свойственной всей материи способности «чувствовать», отражать в состояниях вещей оказываемое на них внешнее воздействие.

Деятелей эпохи Просвещения характеризует убежденность в том, что единым законам подчинены как окружающая нас природа, так и мир человеческого бытия. Следование законам природы позволяет утвердить естественный порядок в совместной жизни людей и обеспечить устойчивый общественный прогресс. Законы эти выявляются человеческим разумом, основывающимся на опыте. Вместе с тем некоторые мыслители этой эпохи усматривают острое противоречие между природой человека и существующей организацией общественной жизни, основанной на собственности и порабощении человека.

Именно таковы взгляды французского писателя и философа ***Жана Жака Руссо*** (1712–1778), резко осуждающего современную ему культуру и противопоставляющего ей естественное состояние человека, критикующего обезличенный разум и уповающего на благотворность человеческих чувств. Философско-педагогическая концепция Руссо исхо-

дит из того, что человеческая природа всецело положительна и не нуждается в цивилизационных стеснениях и дополнениях. Истинной целью образования личности является нестесненное самораскрытие человека, особенно в его детском возрасте.

Правда, исповедуя идею свободного естественного воспитания детей, он вместе с тем прописывает множество приемов, которые по существу ограничивают эту свободу там, где она опасна и может привести к нежелательным последствиям. Важно только, полагает он, чтобы ребенок не замечал этих ограничений, не ощущал, что его свобода тщательно спланирована, педагогически упорядочена. Критикуя разум и воспевая чувства, Руссо все же возлагает основные надежды на разумную организацию образования, согласующуюся с познанием человеческой природы. Заметим попутно, что будучи ярким педагогом-теоретиком, Руссо оказался совершенно непригодным для результативной педагогической практики и своих детей неизменно отдавал в приют.

Идеи Руссо вдохновили швейцарского педагога ***Генриха Песталоцци*** (1746–1827) на создание народно-трудовой педагогики, в которой мысль о самораскрытии человека была распространена прежде всего на людей труда. Способом такого самораскрытия он считал труд, соединенный с воспитанием и обучением, чем достигается, по его убеждению, коренная демократизация педагогики и всей образовательной деятельности, их направленность на развитие в человеке способности помогать самому себе, упрочивая, благодаря труду, свое положение в жизни.

Контрольные вопросы

1. *Какие мировоззренческие и методологические выводы вытекали из гипотезы Коперника и научной революции XVII в.?*
2. *Чем вызвана критика Бэконом средневековой схоластики?*
3. *Какие педагогические выводы из философии Бэкона сделал Я.А. Коменский?*
4. *В чем можно усмотреть связь между рационализмом Декарта и мировоззрением раннебуржуазного общества?*
5. *Как соотносится философская позиция Спинозы с материализмом и идеализмом?*
6. *Чем обусловлено различение Локком первичных и вторичных качеств?*
7. *Какую роль играет в философии Лейбница принцип предустановленной гармонии?*
8. *Каковы основные мировоззренческие идеи Просвещения?*

Глава 5. ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ: ОТ КАНТА ДО МАРКСА

5.1. И. Кант

Исходные проблемы и идеи

Учение ***Иммануила Канта*** (1724–1804) – одно из наиболее значительных явлений в истории мировой философской мысли. В деятельности великого немецкого мыслителя выделяют два периода: «докритический» (1746–1770), когда он создает знаменитую теорию образования Солнечной системы из первоначальной туманности и «критический» (начиная с 1770 г.), когда, дистанцируясь от старой, догматической философии, претендовавшей на познание мира таким, каков он сам по себе, Кант вырабатывает иное понимание и обоснование метафизики. Он вводит новое понятие объективности, акцентирующее внимание на том, что познаваемые нами предметы формируются благодаря упорядочению нашего чувственного опыта с помощью форм познания, присущих самому человеку как его субъекту.

Характерное для эмпиризма и сенсуализма неприятие умозрительного философствования не могло устранить впечатление недостаточности одного лишь чувственного опыта для построения убедительной гносеологической концепции. Классики рационализма не просто противостояли эмпиризму, а скорее утверждали, что научный и мировоззренческий синтез данных чувственного опыта может быть осуществлен лишь на основе внеопытной или доопытной интеллектуальной интуиции. Эти их выводы надо было как-то учесть при всех дальнейших усилиях по выработке более продуктивной формы философского осмысления человеческого познания.

Эмпиризм и рационализм сходились на том, что единственными познавательными данностями являются духовные состояния человека как познающего субъекта, истолкованные либо как чистые чувственные впечатления, либо как основополагающие доопытные идеи самосогласованного разума. Выяснилось, однако, что не существует убедительного перехода к миру, внешнему для познающего его субъекта и независимому от последнего, ни от непосредственных очевидностей чистого разума, ни от чистых ощущений. Кант взялся решить великую задачу философского синтеза,

связанную с преодолением абстрактной противоположности эмпиризма и рационализма.

Ситуация, в которой разворачивалось интеллектуальное творчество Канта, была исключительно сложной. С одной стороны, новая, ньютоновская механика, достигнув больших успехов, не без оснований претендовала на статус образцового научного знания, исходные посылки которого характеризуются всеобщностью и необходимостью. Еще раньше высокой степени зрелости достигла математика (геометрия). Хорошо зная механику Ньютона, испытывая доверие к ней, Кант вместе с тем ясно осознавал несовместимость механического детерминизма с человеческой свободой. Христианская мысль о свободе человеческой воли подкреплялась реальным движением общества по пути преодоления феодальных ограничений, сковывавших свободу, и невозможно было пренебречь этим движением при философском осмыслении бытия людей.

Прежняя метафизика считала возможным достичь подлинного знания глубинной сущности мироздания, исходя из умозрительных онтологических принципов, которые, в силу их предельной общности, не могли быть выведены из опыта, но не допускали и опытного опровержения, ибо относились к сверхчувственным предметам. Метафизика эта, состоящая из предельных понятий, посредством которых априорно, т.е. без опоры на опыт, мыслилась связь между реально существующими вещами, – эта метафизика была оспорена Юмом, показавшим полную невозможность вывести причинную связь явлений априорным путем, опираясь только на умозрительные понятия. Юм опровергал не одни лишь метафизические попытки выработать такие понятия, которые вполне согласуются с реальными, самостоятельно существующими предметами, но и претензии ньютоновской механики на объяснение общих причин объективных явлений и установление универсальных законов, которым подчиняются эти явления. Кант не мог признать всецело иллюзорными выводы классической механики, но он не мог и обойти стороной критику Юмом догматических претензий на познание сущности вещей самих по себе. Успехи науки показывали, что имеется определенное соответствие между миром нашего опыта и деятельностью истолковывающего его человеческого разума, но это соответствие надо было по-новому объяснить и обосновать.

Вся метафизика, как полагал Кант, состоит из понятий, посредством которых до опыта, или априорно, мыслится

связь между вещами. Поэтому необходимо осуществить критику чистого разума, оперирующего доопытными понятиями, в отношении его способности расширять человеческие знания, будь то чувственные или сверхчувственные. Это и стало основным делом самого Канта.

Суждения, составляющие наше знание, могут, по Канту, быть ***аналитическими***, разъясняющими то, что уже заложено в исходных понятиях, и ***синтетическими***, обеспечивающими расширение, приращение знания путем добавления к исходному понятию новых признаков. Аналитические суждения подчиняются единственному правилу: они должны быть непротиворечивыми; при этом неважно, имеют они эмпирическое или же внеопытное происхождение. Эмпирические заключения являются синтетическими, поскольку они доставляют новое фактическое знание. Синтетическими являются и все математические суждения, которые основываются на конструировании понятий, а конструирование это проводится наглядным, созерцаемым путем (например, путем геометрических построений). Значит, здесь тоже есть особый внутренний опыт созерцания.

Философия имеет дело с понятиями, которые в силу своей общности не могут быть заимствованы из опыта, т.е. имеют априорный характер. Хотя многие философские выводы являются аналитическими, разъясняющими, все же суть философского исследования состоит в расширении знания, и поэтому все основные метафизические суждения претендуют на статус синтетических, будучи при этом априорными. Если бы они были столь же хорошо обоснованы, как и математические суждения, то в области философии не существовало бы особых разногласий, и здесь постоянно наблюдалось бы приращение знаний и устранение заблуждений. На деле же философские системы, как констатирует Кант, противоречат друг другу, что и явилось питательной почвой для скептицизма.

Итак, возникает вопрос: возможна ли вообще метафизика как наука? Этот вопрос допускает иную формулировку: *как возможны априорные синтетические суждения?* До ответа на этот вопрос «все метафизики торжественно и закономерно освобождены от своих занятий... Без этой верительной грамоты они могут ожидать, что разумные люди, обманутые уже столько раз, отвергнут их без всякого дальнейшего исследования того, о чем они заводят речь»[1].

---

[1] *Кант, И.* Сочинения. В 6 т. / И. Кант. М., 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 93.

Математика и физика (ньютоновская механика), по убеждению Канта, являют собой те области исследования, где успешно приобретаются априорные синтетические знания. Уже греческие математики уяснили, что получить априорные знания об изучаемых предметах они могут лишь благодаря тому, что приписывают им определенные свойства, зафиксированные во вводящих эти предметы понятиях. Естествоиспытатели, со времен Галилея, тоже «поняли, что разум видит только то, что сам создает по собственному плану, что он... должен... заставлять природу отвечать на его вопросы, а не тащиться у нее словно на поводу, так как в противном случае наблюдения, произведенные случайно, без заранее составленного плана, не будут связаны необходимым законом, между тем как разум ищет такой закон и нуждается в нем»[1]. Поэтому и в области философии можно было надеяться разрешить возникшие затруднения, если исходить из того, что изучаемые нами предметы должны согласовываться с нашими априорными понятиями.

Человеческий разум, по Канту, есть познавательный инструмент, активно формирующий изучаемые нами предметы, отбирая в них то, что доступно исследованию. Картина мира, создаваемая человеческим познанием, представляется разумно упорядоченной именно потому, что она выстраивается в соответствии с правилами, заложенными в самом разуме. Когда Коперник обнаружил, что гипотеза о вращении всех звезд вокруг наблюдателя недостаточно хорошо объясняет движение небесных тел, он предположил, что движется наблюдатель, а звезды находятся в состоянии покоя. Подобно этому, правила организации нашего опыта, а также истолкования его результатов должны иметься у нас еще до его осуществления, т.е. априорно. Задачу предпринимаемой им критики чистого разума Кант видел в том, чтобы изменить прежний способ философского исследования, совершив в нем, так сказать, полную революцию, аналогичную коперниканскому перевороту в космологии.

Учение о чувственном и рассудочном познании

Кант называет ***трансцендентальным*** не просто доопытное знание, а такое познание, формы которого имеют доопытное происхождение и свойственны субъекту познания,

[1] *Кант, И.* Сочинения. В 6 т. / И. Кант. М., 1964. Т. 3. С. 85.

а не познаваемым объектам. Вместе с тем они предназначены для организации любого опыта и его осмысления; без таких форм человеческий опыт и приобретаемые им знания, по Канту, просто невозможны. Объект познания задан только в отношении его к субъекту, и знания об этом объекте обязательно включают в себя следы познавательной активности субъекта, формы его отношения к объекту.

Существуют, как отмечает Кант, «два основных ствола человеческого познания, вырастающие, быть может, из одного общего, но неизвестного нам корня, а именно *чувственность* и *рассудок*. Посредством чувственности предметы нам *даются*, рассудком же они *мыслятся*»[1]. Правота эмпиризма состоит в том, что человеческое познание действительно начинается с опыта, но отсюда не следует, что оно целиком происходит из опыта. Чувственное созерцание, или непосредственное познание объектов с помощью органов чувств, соединяет, говоря словами Канта, материю явлений (то, что вызвано действием объектов на органы чувств) и форму явлений, или чистое созерцание, благодаря которому отдельные ощущения выстраиваются в определенном порядке, связываются между собой.

Пространство, по Канту, представляет собой универсальную, а потому и априорную форму внешних чувств, субъективное условие внешнего созерцания, или восприятия предметов нашего опыта. Время – тоже универсальная и, следовательно, априорная форма внутреннего чувства, или созерцание последовательности наших собственных состояний, а через их связь с внешними чувствами – также и способ упорядочения ощущений, относящихся к протеканию внешних явлений. Любой объект чувственного опыта дан нам в формах пространства и времени; других всеобщих форм чувственного опыта мы не знаем. Содержание данных форм не зависит от нашего произвола, оно объективно задано нашими ощущениями. Но сами эти формы, будучи универсальными, не могут быть почерпнуты непосредственно из ощущений; они присущи нам как субъектам опыта, и они делают возможным наш опыт. Каковы объекты сами по себе, безотносительно нашего чувственного опыта, в отвлечении от применяемых нами пространственно-временных форм его организации, – этого мы не знаем и в принципе знать не можем.

---

[1] *Кант, И.* Сочинения. В 6 т. Т. 3. С. 123–124.

Итак, чувственное познание создает образ изучаемого предмета в его пространственной определенности и в изменениях, происходящих с течением времени. Такой образ является прежде всего достоянием отдельного человека, т.е. имеет субъективное значение. Для того чтобы знания об объекте нашего чувственного восприятия стали общезначимыми, нам нужно использовать общезначимые формы ***суждений*** об объектах. Высказывая такие суждения, например, утверждая, что одно явление есть причина, а другое – его следствие, мы подводим эти явления под общие понятия, или категории (в данном случае – категории причины и следствия). Дело рассудка, по словам Канта, состоит в том, чтобы мыслить, выстраивая суждения относительно предметов опыта. Для этого данные предметы нужно подводить под соответствующие предельные понятия, или категории. Объекты нашего чувственного созерцания подвергаются, таким образом, рассудочному анализу. Логика есть наука о деятельности рассудка, рассудок же представляет собой способность образовывать суждения посредством использования понятий.

Будучи прекрасным знатоком современной ему логики, Кант выделяет двенадцать общих форм суждений, которые подразделяет на четыре группы: *суждения количества* (общие, частные, единичные), *суждения качества* (утвердительные, отрицательные, бесконечные), *суждения отношения* (категорические, гипотетические, разделительные), а также *суждения модальности* (проблематические, ассерторические, аподиктические). Каждое суждение, как известно, связывает понятия о субъекте (то, о чем мы судим) и о предикате (то, что о нем высказывается). Суждения количества выражают объем субъекта, который может быть в отношении предиката либо единичным экземпляром, либо частью некоего рода, либо целым родом. Суждение качества либо утверждает за субъектом какой-то предикат, либо отрицает его наличие, либо, наконец, приписывает субъекту любые признаки, кроме некоторого определенного (А есть не-В, что и называют бесконечным суждением). В суждениях отношения предикат приписывается субъекту либо безусловно (категорически), либо условно, гипотетически (субъект есть условие предиката), либо так, что предикат делится на несколько видов, и один из них связывается с субъектом. Наконец, в суждениях модальности связь субъекта и предиката либо фиксируется как возможная (проблематические суждения), ли-

бо устанавливается как действительно существующая (суждения ассерторические), либо утверждается в качестве обязательной (суждения необходимости, или аподиктические).

Эти формы суждения – самые общие, универсальные способы связывания рассудком предметов чувственного опыта и, соответственно, способы понимания данных предметов. Каждой общей форме суждения отвечает определенная категория чистого мышления, не связанного непосредственно с данными чувственного опыта. Чистые рассудочные понятия – это те общие формы мысли, под которые должны быть подведены все наши восприятия для того, чтобы они стали суждениями опыта. Опыт, по Канту, не сводится к одной лишь чувственности, а включает также рассудочные утверждения, устанавливающие связь чувственных восприятий. Связь эта, или соединение восприятий, происходящее по правилам, задаваемым соответствующими категориями, устанавливается познающим субъектом. Субъект должен, прежде всего, зафиксировать полученные восприятия; затем, в случае надобности, он должен уметь воспроизвести в своем уме прошлые восприятия и соединить их с новыми; наконец, он должен уметь узнавать воспроизводимые восприятия (представления). Для этого нужно, чтобы субъект познания оставался одним и тем же в процессе познавательной деятельности, т.е. сохранял безусловное (априорное) внутреннее тождество с самим собой. Кант называет это условие возможности человеческого опыта *трансцендентальным единством апперцепции*, или *доопытным единством самосознания.*

По Канту, связь различных сторон воспринимаемых явлений, а также самих этих явлений в целом не может быть постигнута нами непосредственно через чувства. Всякая такая связь, как познавательный синтез, есть действие рассудка: «мы ничего не можем представить себе связанным в объекте, чего прежде не связали сами»[1]. При этом самосознание, порождающее представление «я мыслю о...», должно сопровождать все остальные наши представления.

Фундаментальный, с точки зрения возможности познания, факт существования и единства человеческого самосознания Кант дополняет столь же фундаментальным фактом реального существования материальных предметов, которые, правда, доступны нашему познанию только в формах

[1] *Кант, И.* Сочинения. В 6 т. Т. 3. С. 190.

опыта, а не сами по себе, независимо от какого бы то ни было опыта. Чувственный материал задается нашему рассудку действиями этих предметов, вызывающими ощущения; рассудок лишь связывает данный материал, устанавливая законы явлений. Наше сознание выстраивает из разрозненных ощущений целостные чувственные образы предметов, упорядочивая ощущения посредством пространства и времени как априорных форм чувственности. В процессе рассудочной деятельности сознание устанавливает общую связь явлений, подводя их под категории как априорные формы мышления.

Сами эти категории связаны с временем как формой внутреннего опыта. Это означает, что мы прежде всего устанавливаем продолжительность явлений; такова схема категорий количества (понятий единичного, особенного и общего). Установление содержательной наполненности временного бытия задает схему категорий качества (реальность, отрицание, ограничение). Временной порядок явлений определяет схему категорий отношения (субстанция, причина, взаимодействие). Наконец, модальности временного бытия, по Канту, соответствуют категории модальности (возможность, действительность, необходимость). Благодаря этому схематизму, категории рассудочного мышления способны выступать формами осмысления чувственного опыта, выведения из него знаний о предметах. Вне связи с чувственным опытом применение категорий, как подчеркивает Кант, лишено всякого оправдания.

Подобное рассмотрение категорий рассудочного мышления позволяет Канту сформулировать искомые априорные синтетические суждения, выражающие условия возможности всякого опыта. Он называет их основоположениями чистого рассудка, выступающими в роли априорных всеобщих законов природы. Категориям количества отвечают всеобщие априорные суждения, названные Кантом аксиомами воззрения. Они устанавливают, что все чувственно воспринимаемые явления экстенсивны, т. е. состоят из частей и характеризуются некоторой величиной. Категориям качества соответствует вывод о том, что ощущения, вызываемые некоторыми объектами, различаются по своей интенсивности, или степени. С категориями отношений связаны так называемые аналогии опыта. Они утверждают, во-первых, сохранение субстанции (аналог закона сохранения материи), во-вторых, всеобщее действие в природе закона при-

чинности, в-третьих, всеобщее взаимодействие предметов природы. Категориям модальности соответствуют «постулаты опыта», выражающие общую зависимость явлений от условий познания. Первый из них утверждает возможность бытия того, что согласуется с формальными условиями опыта, или может быть в принципе представлено в пространстве и времени, а также соотнесено с категориями рассудка. Второй – подчеркивает, что для утверждения действительного существования вещи нам нужны относящиеся к ней восприятия. «В ***одном лишь понятии*** вещи нельзя найти признак ее существования»[1]. Третий такой постулат указывает на необходимый характер всего того, что отвечает как формальным, так и реальным условиям опыта. Природа, по Канту, есть совокупность всех предметов нашего опыта. Иными словами, до опыта мы о природе просто ничего не знаем. Строится же наш опыт таким образом, что мы ищем и рано или поздно находим в природе взаимосвязь и причинную обусловленность составляющих ее предметов, всеобщую закономерность явлений. Мы действительно можем познать только явления, данные нам в опыте. Признание непознаваемости «вещей в себе», каковы они безотносительно связи с нами, ничего не меняет в нашей повседневной жизни, ибо в ней мы имеем дело лишь с предметами опыта, а эти последние вполне доступны нашему познанию.

Учение о теоретическом и практическом разуме

Несмотря на ограниченность достоверного знания пределами опыта, существует и является непреодолимой потребность человеческого разума достичь абсолютного, не сковываемого узкими рамками опыта знания о «вещах в себе», о мире в целом. Понятия чистого разума, выходящие за рамки возможного опыта, Кант называет трансцендентальными идеями. Число их невелико, а состав характеризует основное содержание прежней, докантовской метафизики. Наши представления, как утверждает Кант, могут иметь отношение, во-первых, к их субъекту (душе), во-вторых, к воспроизводимым в них объектам и, в-третьих, ко всем вещам вообще как к предметам мышления и к тому, что составляет основу мирового бытия. Поэтому возможны три такие идеи: ***психологическая***, утверждающая абсолютное

[1] *Кант, И.* Сочинения. В 6 т. Т. 3. С. 285.

единство мыслящего субъекта; ***космологическая***, претендующая на абсолютное знание о природной действительности «самой по себе»; ***теологическая***, содержащая наши утверждения о Боге. Предметом трансцендентальной идеи является всякий раз нечто такое, что невозможно узнать из опыта, и потому к нему неправомерно применять категории рассудочного познания. Поскольку мы все же рассуждаем о подобных предметах, выводы о них оказываются мнимыми, безосновательными.

Так, в отношении человеческой души обычно высказываются мнения, что она есть субстанция, притом неделимая (простая), невещественная (идеальная), бессмертная и, в качестве самосознательного существа, или личности, она есть нечто самодостоверное. Выводы, составляющие существо психологической идеи, Кант считает полученными посредством паралогизма – логической ошибки, когда один и тот же термин используется в разных смыслах в исходной посылке в заключительном выводе. Наше «Я» хотя и предстает во внутреннем опыте в определенной временной упорядоченности, однако не является телом, не имеет пространственной определенности и поэтому само по себе не является предметом опыта, о котором можно было бы высказать определенное суждение.

В отношении космологической идеи, как указывает Кант, можно сформулировать четыре вопроса и дать в ответ наших четыре пары взаимоисключающих, антиномических суждений, утверждений, каждое из которых связано с соответствующей группой рассудочных категорий. Категориям количества отвечает вопрос о том, является ли мир конечным в пространстве и во времени или же он бесконечен. Категориям качества соответствует вопрос о существовании в мире абсолютно неделимых частей или же о делимости всего в мире до бесконечности. Категории отношения порождают вопрос о том, существует ли в мире свободная причинность, или же никакой свободы в мире нет, и все в нем совершается только по законам природы. С категориями модальности связан вопрос о том, есть ли в мире безусловно необходимая сущность, или же такой сущности нет ни в мире, ни вне мира (в качестве его причины).

Каждому из этих четырех вопросов соответствуют два противоположных варианта ответа – утвердительный (тезис) и отрицательный (антитезис), которые, как демонстрирует Кант, могут быть доказаны с равной степенью убеди-

тельности. Тем не менее ответы эти не вполне равнозначны. В утверждениях антитезиса обнаруживается, по Канту, принцип чистого эмпиризма (под ним он понимает по сути дела научное познание), тогда как основанием тезиса является утверждение существования некоего умопостигаемого начала, в чем сказывается догматизм чистого разума. Правда, на стороне этого догматизма стоит определенный практический интерес, связанный с признанием незыблемости привычных норм морали и религии. Тезис имеет также достоинство общедоступности, поскольку обыденному рассудку, включающему в себя религиозные представления, более привычны идеи конечности мира, субъективной свободы воли и безусловного начала (Бога). Эмпирически ориентированный антитезис не имеет такого оправдания и скорее противоречит религиозным догматам и привычным обоснованиям норм морали. Однако он в большей степени, чем тезис, отвечает установкам научного познания, ибо предлагает рассудку оставаться в пределах возможного опыта, не позволяет утверждать в качестве достоверного вывода творение природы Богом или абсолютизировать какие-то пределы постижения природных явлений.

Третья идея чистого разума – теологическая – состоит в утверждении существования Бога как безусловной первосущности, абсолютного условия всего сущего. Разнообразные доказательства бытия Бога Кант сводит к трем основным. Онтологическое доказательство исходит из понятия Бога как абсолютного совершенства и выводит отсюда реальность Бога. Космологическое доказательство разворачивается от констатации частного существования к утверждению безусловно необходимой сущности. Физико-теологическое доказательство, в свою очередь, выводит бытие Бога из упорядоченности, красоты и совершенства мироздания. Два последних доказательства по сути дела сводятся к первому, онтологическому, а оно несостоятельно потому, что выводит существование Бога из понятия о нем, тогда как в соответствии со вторым постулатом опыта действительным, или реально существующим, является лишь то, что дано нам в опыте. Итак, рационально доказать существование Бога невозможно; однако невозможно убедительно доказать и его небытие.

Истоки возникновения идеи Бога Кант видит в том, что «я по аналогии с реальностями в мире, с субстанциями, причинностью и необходимостью мыслю некую сущность, об-

ладающую всем этим во всей полноте, и так как эта идея основывается только на моем разуме, то я могу мыслить эту сущность как *самостоятельный разум,* составляющий причину мироздания посредством идей величайшей гармонии и единства»[1]. Тем не менее признание реального существования Бога, имеющего антропоморфные признаки, ведет, по Канту, к ошибочному устранению законов природы и постулированию ее единства чуждыми опыту путями. Мы можем допустить существование Бога, но мы не можем ничего знать о нем.

Итак, заключает Кант, «величайшая и, быть может, единственная польза всякой философии чистого разума только негативная: эта философия служит не органоном для расширения, а дисциплиной для определения границ, и, вместо того чтобы открывать истину, у нее скромная заслуга: она предохраняет от заблуждений»[2]. Вместе с тем эффективное применение чистого разума возможно, но только не в области познания природы, а в области человеческого практического действия, основанного на использовании норм морали.

Основа разработанной Кантом философии морали – это утверждение автономии человеческой воли, выражающей чистый разум. Теоретический разум, если он желает получать надежные результаты, не вправе выходить за пределы опыта, благодаря которому он сталкивается с самостоятельно существующим, хотя и непознаваемым в его самобытности материальным миром. Тот же самый разум, но только рассматриваемый со стороны практической, или со стороны внутренней регуляции человеческих поступков, наоборот, не должен слепо покоряться чувственным импульсам, подчиняться утилитарным соображениям, вообще замыкаться в узких границах опыта. Источник морального закона, по Канту, не следует искать ни в чувственной природе человека, ни в тех или иных представлениях о благе и о счастье, поскольку они могут быть самыми разными и в них нет объективности и всеобщности.

В области человеческой нравственности, утверждает Кант, действует абсолютный закон, или категорический императив. Этот закон, правда, не устанавливает содержания конкретных поступков, но зато он содержит всеобщее требование человека к самому себе как разумному и ответ-

---

[1] *Кант, И.* Сочинения. В 6 т. Т. 3. С. 575.

[2] Там же. С. 655.

ственному существу. Такое всеобщее требование возможно в том случае, если нам, людям, присуща абсолютная ценность. Кант утверждает в качестве абсолютной ценность человека как мыслящей личности, отвечающей за свои поступки. При этом каждый человек необходимо представляет свое бытие самоцелью, но точно так же самоцелью является бытие другого человека как разумного существа. Отсюда вытекает одна из известных формулировок категорического императива: «Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого также как к цели и не относился бы к нему только как к средству».[1] Другая его формулировка: «Поступай так, как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна была стать *всеобщим законом природы*»[2].

Человек как мыслящее существо принадлежит к миру свободы, он сам определяет себе закон, и высшим основанием этого закона признается разумность человека, поднимающая его над живой природой и вообще над всем чувственно воспринимаемым миром. Возвышенно и взволнованно звучат слова Канта из «Заключения» к его «Критике практического разума»: «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. И то и другое мне нет надобности искать и только предполагать как нечто окутанное мраком или лежащее за пределами моего кругозора; и вижу их перед собой и непосредственно связываю их с сознанием своего существования. Первое начинается с того места, которое я занимаю во внешнем чувственно воспринимаемом мире, и в необозримую даль расширяет связь, в которой я нахожусь, с мирами над мирами и системами систем, в безграничном времени их периодического движения, их начала и продолжительности. Второй начинается с моего невидимого Я, с моей личности, и представляет меня в мире, который поистине бесконечен, но который ощущается только рассудком и с которым (а через него и со всеми видимыми мирами) я познаю себя не только в случайной связи, как там, а во всеобщей и необходимой связи. Первый взгляд на бесчисленное множество миров как бы уничтожает мое значение как *животной твари,* которая снова должна отдать планете (только точке во вселенной) ту материю, из

[1] *Кант, И.* Сочинения. В 6 т. Т. 4. Ч. 1. С. 270.
[2] Там же. С. 261.

которой она возникла, после того как эта материя короткое время неизвестно каким образом была наделена жизненной силой. Второй, напротив, бесконечно возвышает мою ценность как мыслящего существа, через мою личность, в которой моральный закон открывает мне жизнь, независимую от животной природы и даже от всего чувственно воспринимаемого мира, по крайней мере поскольку это можно видеть из целесообразного назначения моего существования через этот закон, которое не ограничено условиями и границами этой жизни»[1].

Мораль, основанная на понятии о человеке как разумном и потому свободном существе, способном устанавливать самому себе закон своих поступков, не нуждается в ссылке на Бога. Вместе с тем Кант полагает, что идея Бога может быть обоснована с точки зрения морали: «без какого-нибудь Бога и невидимого нам теперь мира, на который мы возлагаем надежды, прекрасные идеи нравственности вызывают, правда, одобрение и удивление, но не служат мотивами намерений и их осуществления»[2]. Идея Бога помогает подкрепить мораль некоторыми дополнительными доводами. Эта идея создана разумом. Религия, по Канту, не отличается от морали по содержанию, ибо она касается долга вообще. Но она имеет вместе с тем специфическую форму, поскольку опосредует воздействие нравственного закона на человеческую волю идеей Бога.

Философия Канта – выдающееся достижение теоретической мировоззренческой мысли

Кант хорошо понимал, что его учение отнюдь не отличается простотой, общедоступностью и резко расходится с философскими построениями предшественников и современников. Он считал, однако, несомненным, что серьезное знакомство с его «критикой» способно отвратить мыслящих людей от того догматического вздора, которым они прежде вынуждены были довольствоваться. «Критика, – утверждал он, – относится к обычной школьной метафизике точно так, как ***химия*** к ***алхимии*** или ***астрономия*** к прорицающей будущее ***астрологии***»[3]. Вместе с тем важно еще раз подчерк-

[1] *Кант, И.* Сочинения. В 6 т. Т. 4. Ч. 1. С. 499–500.

[2] *Кант, И.* Сочинения. В 6 т. / И. Кант. М., 1965. Т. 3. С. 667.

[3] *Кант, И.* Сочинения. В 6 т. Т. 4. Ч. 1. С. 190–191.

нуть, что философия Канта является образцом широкого и весьма плодотворного мировоззренческого синтеза.

Кант творчески соединил многие важные мировоззренческие идеи, выдвинутые до него. Он был едва ли не первым философом, который не просто опирался на те или иные положения новой, экспериментально-математической науки, прежде всего механики, а осуществил глубокое гносеологическое исследование ее построений и показал, что эта новая наука результативна потому, что она представляет собой адекватную форму познавательной активности субъекта. Так, механика изучает объекты, в значительной степени сконструированные самими исследователями путем отбрасывания всех усложняющих моментов, и это позволяет находить общие законы, устанавливать строгие причинные связи явлений. Надо уметь задавать природе вопросы и создавать такие экспериментальные ситуации, в которых ответы на эти вопросы становятся наиболее отчетливыми и сопоставимыми с теоретическими предвидениями.

Без предварительного знания о том, что же мы ищем, мы так ничего и не найдем. В этом – правота рационализма. Правда, рационалисты полагали, что разум усматривает в самом себе готовые ответы на самые важные познавательные вопросы. Кант же доказывает наличие в нашем разуме лишь предшествующих опыту форм познавательной деятельности, принципиальных способов и средств осуществления познавательного синтеза, но отнюдь не конечных его результатов, которые всегда являются научными открытиями. В свою очередь, правота эмпиризма в том, что объективные знания обеспечиваются опорой на чувственный опыт, хотя действительные знания всегда имеют некоторый сверхопытный компонент.

Канта часто называют субъективным идеалистом, и эта оценка восходит к Гегелю, утверждавшему, что, по Канту, познающий субъект доставляет как форму, так и материал сознания – форму в качестве мыслящего и материал в качестве ощущающего[1]. Это утверждение, в применении к материалу сознания, содержит очевидную неточность. Конечно, Кант не был и материалистом, но элемент материалистической мировоззренческой позиции, несомненно, присутствует в его учении в виде допущения реального существования вещей в себе. Кант на деле стремился преодолеть абстракт-

[1]См.: *Гегель, Г.* Энциклопедия философских наук. В 3 т. / Г. Гегель. М., 1974. Т. 1. С. 159.

ную противоположность и связанную с этим односторонность и ограниченность возможностей как материализма, так и идеализма.

Опираясь на достижения современной ему науки, Кант показал неразрывное единство чувственных и рациональных сторон познания. Последующее развитие науки обнаружило новые аспекты соотношения этих сторон познавательной деятельности. Но едва ли можно оспорить фундаментальный вывод Канта о том, что чувственное и рациональное – это взаимосвязанные моменты человеческой деятельности, и без опоры на них мы не можем выработать обоснованную картину мира. Мы вообще не можем взглянуть на мир как бы со стороны, абстрагируясь от нашего вмешательства в дела мира, от нашей вовлеченности в мировое бытие, обеспечиваемой и нашим познанием, и всей нашей жизнедеятельностью. Если мир сам по себе – это мир без нас, то мы его действительно не можем познать, ибо мы к нему непричастны. Действительное же его познание основывается на причастности к нему и поэтому всегда частично. Такой вывод, конечно, не может устареть.

Важное мировоззренческое и педагогическое значение имеет учение Канта о высшем достоинстве человека как личности и о человеческой свободе. Кант отнюдь не идеализирует человека и именно поэтому акцентирует внимание на воспитании нравственно доброй воли, установки на следование чувству долга.

В целом философию Канта можно признать величайшим достижением теоретической мировоззренческой мысли Нового времени. Это отнюдь не означает утверждения того, что Кант разрешил все основные философские проблемы своего времени. Здесь мы обнаруживаем поразительный пример неадекватной самооценки. Кант действительно считал, что открытый им путь философского исследования позволяет построить законченное учение, поскольку «метафизика имеет перед всеми возможными науками то преимущество, что она может быть завершена и приведена в неизменное состояние, так как ей не надо дальше изменяться и она не способна к какому-либо расширению посредством новых открытий; дело в том, что разум имеет здесь источник своего познания не в предметах и их созерцаниях.., а в себе самом»[1].

---

[1] *Кант, И.* Сочинения. В 6 т. Т. 4. Ч. I. С. 191.

Философия Канта оказала наибольшее влияние на последующие теоретические мировоззренческие искания именно тем, что поставила целый ряд таких вопросов, которые прежде даже и не возникали в отчетливом виде и обсуждение которых в той или иной степени определило едва ли не все ***важнейшие направления развития западной философии в течение двух последующих веков***. Какое бы из влиятельных направлений современной философии мы ни рассмотрели, везде найдем мы отчетливую связь с мировоззренческими размышлениями Канта – или в форме творческого обогащения его идей, или в форме основательной и продуктивной полемики с создателем критической философии. Во всяком случае после Канта осуществлять философское исследование без учета его разработок означает действовать в стороне от магистрального пути развития мировоззренческой мысли.

5.2. Развитие немецкого идеализма

И.Г. Фихте

Каждое новое поколение европейских философов по-своему осмысливает учение Канта. Одним из ближайших по времени его интерпретаторов был ***Иоганн Готлиб Фихте*** (1762–1814), который попытался углубить критическую философию, избавив ее от непоследовательности, связанной с постулированием реального существования непознаваемой «вещи в себе». Чрезвычайно высоко оценивая учение Канта о человеческой свободе, Фихте полагал неоправданным и теоретически неубедительным ограничивать эту свободу признанием объективности бытия «вещей в себе», то есть их независимости от сознания познающего и действующего субъекта.

Теоретическую непоследовательность Канта Фихте усмотрел в том, что «вещь в себе» признавалась создателем критической философии, выходящей за рамки опыта и поэтому непознаваемой, но, вместе с тем, реально существующей и являющейся источником, причиной наших ощущений. Однако, по Канту, все категории рассудка, в том числе и категории существования (реальности) и причины, применимы лишь к предметам нашего опыта, а они конструируются нами самими из материала чувственности с помощью априорных форм познания.

Практическое значение осуществленного им изгнания «вещи в себе» из философского миропонимания Фихте видел в том, что таким образом обосновывается созидательная мощь человеческого сознания и его универсальная практическая деятельность как реальное осуществление свободы. Фихте акцентирует, всемерно подчеркивает творческую активность человека. Вместе с тем предпринятое Фихте устранение из критической философии идеи «вещи в себе» означало разрушение того хрупкого равновесия между элементами материализма и идеализма, которое удалось установить Канту, и отчетливое смещение философской позиции в сторону идеализма. На место мировоззренческого синтеза вновь была воздвигнута философская односторонность. Продуктивность этого преобразования оказалась далеко не бесспорной.

Рассматривая свою концепцию, названную им наукоучением, в качестве продолжения и углубления критической философии Канта, Фихте счел необходимым положить в ее основание принцип существования «абсолютного Я» как безусловного начала, не определяемого ничем внешним или более высоким. Использование понятия о реальном существовании внешних для сознания материальных вещей Фихте считал неоправданным проявлением догматизма, поскольку, в свете философии Канта, знать их мы не можем. Все содержание знания, полагал он, должно быть выведено из активности нашего сознания. В противоположность догматизму, идущему от внешнего бытия к мышлению, критическая философия, по Фихте, должна продвигаться от мышления к бытию, выводя из деятельности познающего «Я» не только формы его познания, но и все чувственно-осязаемые характеристики предметного бытия. Бытие чувственно воспринимаемого мира должно быть истолковано как результат творческой деятельности «Я», осуществляемой, правда, бессознательно. Проникновение в деятельность «Я» осуществляется путем самонаблюдения, а также интеллектуальной интуиции, благодаря которой «абсолютное Я» раскрывается не как покоящаяся вещь, а как развертывающаяся активность, как самостановление творческого интеллекта.

Мысль о том, чтобы выстраивать систему философии, исходя из «Я», а не из чувственно воспринимаемой реальности, не столь уж нова. Вспомним хотя бы характеристику древнеиндийской философии, данную С. Радхакришнаном. Первое основоположение наукоучения Фихте состоит в

утверждении, что «Я» безусловно полагает свое собственное бытие, и это его самополагание есть, с одной стороны, самосозидательная, или практическая, деятельность, а с другой стороны – деятельность познавательная, или теоретическая. Изначальное и безусловное «Я» соединяет в себе, таким образом, черты субъекта и объекта. Будучи субъектом, оно в процессе своего самополагания и самораскрытия находит в себе те ощущения и восприятия, из которых выстраиваются образы объектов. Творческая сила этого самораскрывающегося «Я», или продуктивная способность его воображения, созидает то, что мы называем миром природы.

Но это означает, что первоначальное «чистое Я» разделяется, с одной стороны, на содержание сознания субъекта и на само это сознание. Самонаблюдение субъекта обнаруживает, что некоторые его представления всецело свободны, другие же соотносятся с чем-то независимым от них и подчинены определенной закономерности. Отсюда выводится второе основоположение наукоучения: «Я» безусловно противополагает некоторое «не-Я», охватывающее весь вещный и вообще весь внешний для данного конечного «Я» мир. Так появляется ограниченное «эмпирическое Я», которому противостоит многообразная действительность.

Окружающий мир, или «не-Я», выступает первоначально как совокупный предмет чувственного созерцания, полагаемый силой воображения Я и нуждающийся в постижении посредством рассудочной деятельности мышления. «Не-Я» дает толчок для деятельности нашего «эмпирического Я», между ними устанавливаются отношения взаимовлияния и взаимоограничения. Но изначальной и единственной реальностью, по Фихте, является «Я». Поэтому появляется необходимость ввести третье основоположение наукоучения, которое утверждает, что абсолютное, или «всеобщее Я» противополагает внутри себя «частичному (эмпирическому) Я» частичное же «не-Я». Вместе с этим «всеобщим Я» в картину мироздания, выстраиваемую Фихте, вводится существенный элемент объективного идеализма, ибо появляется некий духовный абсолют, в котором укоренены и все реальные люди-субъекты, и все познаваемые ими предметы (объекты).

Итак, кантовскую «вещь в себе» Фихте признал необоснованной. Вместе с тем отдельное человеческое «Я» не рискует утверждать, что весь мир является его свободным творением. Значит, нужно допустить существование сверхчеловеческого, всеобъемлющего, божественного «абсолютного Я». Так трансформирует Фихте учение Канта о трансцен-

дентальном единстве самосознания, предваряющем всякий опыт и составляющем всеобщую его предпосылку. Позиция Фихте смещается от субъективного идеализма к объективному идеализму.

Правда, Фихте вносит элемент существенной новизны в понимание категорий рассудочной деятельности человека. Они толкуются уже не как готовые и застывшие формы мышления, а как моменты самораскрытия, самостановления «Я» и, соответственно, как определенные этапы и формы конструирования «не-Я». Фихте стремится осуществить дедукцию категорий, выведение из одних понятий других, основываясь на утверждении внутренне противоречивого характера деятельности «Я». Познающий субъект обнаруживает противоречие познаваемого объекта, осмысливает и выражает в соответствующих понятиях выявившиеся его стороны, противоположности, а затем осуществляет синтез противоположностей. Таким образом, движение познающего мышления имеет триадическую форму: в нем есть тезис (полагание), антитезис (противополагание) и синтезис, соединяющий противоположности. Из противоречивости самораскрытия «Я» вытекает и диалектическая противоречивость «не-Я», или мира природного бытия, о котором, впрочем, в философии Фихте повествуется довольно бегло и весьма абстрактно. В целом получается, что в процессе человеческого познания постигается и выражается в понятиях становление и противоречивая связь мира предметов нашего опыта, – мира, являющегося результатом бессознательной творческой активности «абсолютного Я». Все это – ростки будущей философской системы Гегеля.

Ф.В.И. Шеллинг

Первоначально ***Фридрих Вильгельм Иосиф Шеллинг*** (1775–1854) был последователем Фихте, но вскоре он осознал, что природа заслуживает специального внимания в качестве совокупного предмета философского осмысления. В связи с этим он предпринял попытку последовательной мировоззренческой интерпретации многообразных естественнонаучных знаний, все более отчетливо указывавших на поступательное восхождение природы от низших ступеней ее развития к высшим. Открытие наукой того времени целого ряда действующих в природе полярных сил побуждало идеалистически ориентированного философа восста-

новить в правах вывод Лейбница об идеальной, духовной сущности природных явлений и дополнить его учением о единстве противоположностей, пронизывающих мироздание и своим взаимодействием обусловливающих протекающие в нем процессы развития. Механические, химические, биологические процессы предстали как различные и все более сложные формы активности природы, постепенно и все более наглядно обнаруживающие ее первоначально скрытую, бессознательную одухотворенность, поэтапно раскрывающие духовные истоки природного многообразия.

Если Фихте указал на диалектичность деятельности человеческого духа, то Шеллинг предпринял разработку, на идеалистической основе, диалектики природы. Бессознательное действие природы, как утверждает он, осуществляется в формах пространства, времени, причинности и подлежит изучению естественными науками – физикой, химией, физиологией, психологией. Бессознательная деятельность есть жизнь, и в природе заключена способность к усложнению жизни, продвижению ее от низших форм к человеку, способному сознательно и свободно воспроизводить то, что в природе происходит неосознанно. Природа есть изначальная целостность и вместе с тем динамический процесс, в котором каждая новая ступень отрицает предыдущую и порождает новые противоречия. Если механические явления пронизаны противоречиями притяжения и отталкивания, то на уровне магнетизма взаимодействуют противоположные полюса, в сфере электричества обнаруживается полярность положительных и отрицательных зарядов, в химии – противоположность щелочей и кислот и т.д. Природа, по Шеллингу, творит новое без осознанного плана, но действие законов природы и общая направленность ее процессов в сторону все более отчетливого выявления и выражения духовного начала, восхождение природы к человеку, к разуму в определенной степени сближают ее с миром человеческой истории.

Из бессознательно-духовного («не-Я») вырастает трансцендентально-духовное (человеческое «Я»), которое позволяет достичь объективных знаний о «не-Я». Люди, в отличие от природных сил, действуют осознанно, обдуманно, однако результаты их действий содержат также и много такого, что никем специально не замышлялось и поэтому может считаться бессознательным. Добиваясь осуществления

свободы, люди вместе с тем оказываются зависимыми от непредвиденных результатов своих усилий.

Тем не менее и в историческом процессе, несмотря на его видимую неразумность, пробивает себе дорогу и обнаруживает себя божественное абсолютное начало. Наиболее отчетливо действие этого абсолюта обнаруживается в искусстве, высшие творения которого превосходят сознательный замысел их творцов и соединяют осознанное с бессознательным, особенно далеко продвигая нас к постижению абсолюта. Сама природа, бессознательно творя новое, в чем-то родственна искусству. Высшие художественные творения создаются по тем же скрытым от рассудочного мышления законам, по которым осуществляется творчество в природе. Философия как интеллектуальная деятельность понятна лишь немногим специально подготовленным людям, величие же и красота художественных произведений, как и творений природы, доступны и понятны каждому человеку. Искусство выступает как подлинное откровение абсолюта, превышающее возможности рассудочного философствования.

Отходя все дальше от первоначальных субъективно-идеалистических установок, навеянных философией Фихте, Шеллинг поэтапно продвигается в направлении к некоему модернизированному мистическому пантеизму, утверждающему в качестве первоначала абсолют, соединяющий в себе все противоположности. Природа, как и человеческий дух, представляются при этом проявлениями абсолюта, в котором субъективное и объективное мышление и бытие слиты в неразличимом тождестве.

Однако признание нераздельности и неразличимости противоположностей в абсолюте делает невозможным рациональное, логически убедительное объяснение того, каким образом это тождество превратилось в эмпирически констатируемое многообразие явлений природного и духовного мира. Поэтому Шеллинг оказался вынужденным откорректировать многие свои ранние утверждения об абсолюте и вступить на трудный, хотя и далеко не во всем оригинальный путь богословских разысканий того, что в самом Боге-абсолюте есть действительный Бог, приписывания Богу иррациональных волевых побуждений, толкования библейских мифов и т.д.

Завершение мировоззренческой эволюции Шеллинга «философией откровения» связано с характерной для этого автора тенденцией к иррационализму. Эта тенденция отчет-

ливо проявилась в XIX и особенно в XX в. в целом ряде учений и философских направлений. Строгую диалектику понятий, выражающую развертывание абсолюта в мире природы и в человеческой истории, оказалось невозможным убедительно соединить с утверждением об интуитивном, внерациональном постижении глубинной сути абсолюта-Бога. Интуитивное, или непосредственное, знание несовместимо с устоявшейся понятийной формой рационального философствования и тяготеет скорее к мифотворчеству и к религиозным построениям. Тем не менее мысль Шеллинга о том, что все мировое бытие есть самораскрытие духовного по своей сути абсолюта, и самораскрытие это есть диалектически противоречивый процесс, важна уже потому, что она явилась основополагающей в философии Гегеля.

5.3. Г.В.Ф. Гегель

Общая характеристика гегелевской философии

Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770–1831) первоначально сотрудничал с Шеллингом, а затем резко разошелся с ним и разработал свою собственную систему абсолютного идеализма, составившую целую эпоху в истории философии. Осуществленный Гегелем грандиозный философский синтез наглядно обнаружил и своеобразные возможности, и вместе с тем непреодолимую ограниченность умозрительного конструирования универсальных мировоззренческих систем.

Постоянно соотнося свое учение с критической философией, Гегель отмечал: «В наше время мы вышли за пределы философии Канта, и каждый утверждает, что он пойдет дальше ее. Но можно двояким образом пойти дальше: можно пойти дальше вперед и дальше назад»[1]. Имея в виду, может быть, построения Шеллинга, он тут же констатировал, что «многие наши философские стремления, если присмотреться к ним ближе, оказываются не чем иным, как методом прежней метафизики, некритическим и безотчетным мышлением»[2].

---

[1] *Гегель Г.* Энциклопедия философских наук. В 3 т. / Г. Гегель. М., 1974. Т. 1. С. 155.

[2] Там же.

В полном согласии с Кантом Гегель считает интеллектуальную интуицию совершенно негодным способом философствования, поскольку она несовместима со строгой понятийной формой знания. Поборники интуитивного знания «воображают, будто, обволакивая туманом самосознание и отрекаясь от рассудка, они те *посвященные,* коим Бог ниспосылает мудрость во сне; то, что они таким образом на деле получают и порождают во сне, есть поэтому также сновидение»[1].

Единственно адекватной формой существования и представления истины является, по Гегелю, строгая научная система, и Гегель уже в первой своей крупной работе «Феноменология духа» (1807) декларирует намерение способствовать приближению философии к форме науки, что позволило бы ей отказаться от своего имени «любви к знанию» и стать действительным, и притом всепроникающим, знанием. Во введении к более поздней работе «Энциклопедия философских наук» Гегель отмечает, что философия, как и религия, имеет своим предметом истину, и притом в высшем смысле этого слова – «в том смысле, что *Бог,* и только он *один,* есть истина»[2]. При этом он утверждает, что философия есть мыслящее рассмотрение предметов, тогда как религия представляет собой общедоступную форму истины, не требующую предварительного образования и не достигающую уровня понятийной системы.

Бог, о котором упоминает здесь Гегель, не имеет никаких личностных черт и представляет собой саморазвивающуюся идею. При этом подлинное определение конечных вещей «состоит в том, что они имеют основание своего бытия не в самих себе, а во всеобщей божественной идее»[3]. В другом месте Гегель отмечает, что «задача философии состоит вообще в том, чтобы свести вещи к мыслям, и именно к определенным мыслям»[4]. Он подчеркивает, однако, что идея как первоначало вещного бытия не принадлежит к какому-то потустороннему миру, а всецело присутствует здесь, в реальном мире и находится также в каждом сознании, хотя бы в искаженном и ослабленном виде .

---

[1] *Гегель, Г.* Феноменология духа / Г. Гегель. СПб., 1994. С. 5.

[2] *Гегель, Г.* Энциклопедия филофских наук. В 3 т. Т. I. С. 84.

[3] Там же. С. 163.

[4] Там же. С. 253.

Характеризуя сущность гегелевской мировоззренческой установки, известный русский философ *В.С. Соловьев* (1853–1900) писал, что у других мыслителей философия есть старание постигнуть смысл сущего, у Гегеля же само сущее старается стать философией, превратиться в чистое мышление. «Прочие философы подчиняли свое умозрение независимому от него объекту; для одних этот объект был Бог, для других – природа. Для Гегеля, напротив, сам Бог был лишь философствующий ум, который только в совершенной философии достигает и своего собственного абсолютного совершенства, на природу же в ее эмпирических явлениях Гегель смотрел как на чешую, которую сбрасывает в своем движении змея абсолютной диалектики»[1].

Критически переосмысливая предшествующую философию, Гегель прежде всего выделяет в ней метафизический образ мышления, наивность которого он усматривает в том, что его представители надеются посредством размышления узнать истину объектов, пользуясь конечными определениями этих объектов, найденными эмпирически и перечисляемыми случайным образом. Размышления эти направляются и на такие всеобщие предметы, как Бог, мир, душа. Наталкиваясь на противоположные определения предметов, метафизическое мышление принимает одно из них в качестве истинного, а другое считает ложным, обнаруживая в этом свой догматизм. Здесь у Гегеля мы находим исток того понимания метафизики как противоположности диалектики, которое затем утвердилось в философии марксизма.

Потребность в получении конкретного знания и в обеспечении прочной его опоры, исключающей возможность доказывать все, что угодно, привела, по Гегелю, к эмпиризму, который, вместо того, чтобы искать истину в самих мыслях, хочет черпать ее из опыта, понимаемого как внешняя и внутренняя данность. В эмпиризме, отмечает Гегель, «заключается великий принцип, гласящий, что то, что истинно, должно быть в действительности и наличествовать для восприятия».[2] Значимым признается и субъективный принцип свободы: в опыте человек сам присутствует и самостоятельно удостоверяет познанное. Тем самым эмпиризм отрицает сверхчувственное – по крайней мере, его познаваемость и определенность. Заблуждение эмпиризма, по Гегелю, состоит в том, что он считает проанализированные

[1] *Соловьев, В.С.* Сочинения. В 2 т. / В.С. Соловьев. М., 1988. Т. 2. С. 419.

[2] *Гегель, Г.* Энциклопедия философских наук. В 3 т. Т. I С. 148–149.

предметы теми же самыми, каковы они сами по себе, тогда как анализ «умерщвляет» их, превращая их в абстракции. Поскольку эмпиризм признает чувственное как нечто данное, независимое от познающего субъекта, он является, как утверждает Гегель, все же учением несвободы, ибо «свобода состоит именно в том, что мне не противостоит никакое абсолютно другое, но я завишу от содержания, которое есть я сам»[1]. Нетрудно усмотреть здесь близость позиций Гегеля и Фихте. Позитивное определение свободы, по Гегелю, предполагает совпадение познающего субъекта и познаваемого объекта.

Разработанную Кантом критическую философию роднит с эмпиризмом признание опыта единственной «почвой» познания. Но опыт, по Канту, дает лишь познание явлений, а не истины вещей, каковы они сами по себе. Кант отрывает наши мысли от вещей в себе. Гегель же утверждает, что вовсе не субъективная деятельность самосознания вносит единство в многообразие результатов нашего опыта, связывает их между собой. «Абсолютное, как бы по своей доброте, отпускает от себя единичности, чтобы они наслаждались своим бытием, и это же наслаждение само затем гонит их обратно в абсолютное единство»[2].

Эта мистическая гегелевская формула выражает самую суть его философии. Разъяснение ее можно найти в «Феноменологии духа», где Гегель исследует являющееся знание, или тот путь, которым естественное сознание достигает истинного знания, проходя целый ряд необходимых ступеней и постигая свое неразрывное единство с познаваемой действительностью. Первоначально познающий субъект в своем сознании констатирует наличие некоего предмета. Знание есть определенное отношение этого предмета к нашему сознанию. Предмет отличается от знания о нем, и это собственное бытие предмета называется истиной. Но знание о предмете – это *наше* знание; критерий его исходит от нас, ибо мы сами признаем истиной предмета его бытие-в-себе. Проверка истинности знания состоит в установлении того, соответствует ли наше понятие самому предмету, или, наоборот, соответствует ли предмет своему понятию.

Оба этих вопроса, по Гегелю, тождественны. Главным он считает здесь то, что понятие и его предмет, бытие-для-ино-

---

[1] *Гегель, Г.* Энциклопедия философских наук. В 3 т. Т. I. С. 152.
[2] Там же. С. 158.

го и бытие-в-себе, входят в исследуемое нами знание, находятся в нашем сознании, которое и проверяет само себя. Предмет *кажется* нам таким, каким мы его знаем, но мы различаем для себя сам предмет и знание о нем, на чем и основывается проверка знания.

Если знание расходится с предметом, то, по-видимому, надо изменить знание. Однако, с изменением знания фактически изменяется и его предмет, ибо он по сути принадлежит к знанию. «Это *диалектическое* движение, совершаемое сознанием в самом себе как в отношении своего знания, так и в отношении своего предмета – *поскольку для него возникает* из этого *новый истинный предмет*, есть, собственно говоря, то, что называется опытом»[1].

То, что сначала казалось самостоятельным предметом, в ходе познания низводится до знания о нем; то, что мыслилось как предмет, внешний для сознания, становится новым предметом сознания. Но вместе с изменением данного предмета меняется и наше сознание; оно обретает новую форму существования, для которой сущность есть нечто иное, чем для предшествующей формы»[2]. Этим, по Гегелю, направляется вся последовательность форм существования сознания, продвигающая его к своему истинному существованию, или к тому пункту, достигнув которого, сознание, по словам Гегеля, отказывается от иллюзии, будто для него есть нечто внешнее. Здесь явление становится равным сущности, и, постигнув эту свою сущность, сознание выразит природу абсолютного знания. Человеческое сознание в своих высших проявлениях понимается Гегелем как абсолютное знание, которое уже не сводится к субъективному достоянию, а представляет собой постижение абсолютной идеи.

Итак, если Кант утверждал, что познаваемо для разума только то, что сам этот разум сконструировал, то Гегель предельно расширяет рамки конструирующей деятельности сознания. Он утверждает, что подлинный, глубинный разум совпадает с мирозданием; саморазвертывание абсолютного знания понимается как процесс диалектического становления мирового целого.

Абсолютное знание, по Гегелю, есть преодоление противоположности между мыслью и ее предметом, синтез субъективного и объективного, вещного и духовного. Предмет

---

[1]Гегель. Феноменология духа. С. 48.

[2]Там же. С. 49.

философии – абсолютная идея как развивающаяся полнота и всеобщность ее собственных определений и законов. Если на начальной ступени развития сознания возникает иллюзия, будто ему противостоят совершенно отличные от него предметы, то, по мере продвижения к абсолютному знанию, устанавливается тождество субъекта и объекта, открываются чистые сущности, составляющие основу природной и духовной действительности. Эти чистые сущности, или чистые мысли, образующие, как утверждает Гегель, систему абсолютного разума, составляют логику как изображение Бога в его вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа.

Бог у Гегеля совпадает с логической идеей в форме чистого мышления. Мышление это есть движение, взаимопереход категорий, которые, по мере развертывания их системы, наполняются все более богатым содержанием. Категории логики в своем последовательном развертывании образуют ступени самоопределяющегося чистого мышления, восходящего от абстрактного к конкретному. Данное логическое категориальное движение имеет строгий триадический ритм.

Первой ступенью триады является непосредственная идентичность, некое первоначальное целое, утверждаемое как *тезис.* Обнаружение ограниченности соответствующего понятия ведет к его самоотрицанию и утверждению второго, противоположного ему понятия – *антитезиса.* Третья ступень представлена понятием, в котором осуществлен *синтез* первых двух и они, как противоположности, слились в новой целостности. Осуществленный синтез является вместе с тем тезисом для новой триады. Такое последовательное триадическое движение выражает, по Гегелю, собственную динамику абсолютного мышления, для которого нет и не может быть никаких внешних побудительных причин, ибо для него вообще нет ничего чисто внешнего.

Гегелевская философия может быть определена, таким образом, как идеалистическая диалектика или как диалектический идеализм. Поскольку все мироздание в своей сущности предстает здесь как саморазвивающееся понятие, эта философия может быть охарактеризована как абсолютный рационализм и панлогизм. При этом важно учитывать следующее обстоятельство. Когда Гегель говорит о чистом и абсолютном мышлении, совершающемся вне и помимо отдельной человеческой личности, когда он представляет аб-

солютную идею в качестве субстанции и вместе с тем в качестве субъекта мирового процесса, он имеет в виду, что мыслительная и познавательная деятельность конкретных людей не осуществляется ими изолированно, а включена в широкий и – в тенденции – всеобъемлющий процесс развития культуры. Этот процесс охватывает не только выработку все новых понятий, идей, но и материализацию их в предметах, создаваемых людьми. Каждый такой предмет есть реализация определенного понятия, доведенного до полной конкретности. Это и означает тождество мышления и бытия, совпадение предмета с его понятием.

Наше мышление нередко бывает поверхностным и недостаточно отчетливым. Гегель же акцентирует внимание на мышлении как *общем процессе,* в который отдельная личность включена в качестве составной части и который совершается объективно, а его результаты общезначимы. Гегелевская логика относится не столько к индивидуальному мышлению, сколько *к общественному процессу развития познания,* в ходе которого коллективная мысль людей все более приближается к постигаемой ею реальности. Сущность этой реальности есть ее понятие. Гегель утверждает, что наши понятия, развиваясь и дополняя друг друга, приближаются к объективной сущности вещей, к их подлинному, истинному понятию. Вещи, о которых здесь идет речь, не есть вещи сами по себе в кантовском смысле, а те вещи, которые освоены развивающейся наукой и выражены в понятиях. Категории нашего мышления выступают как всеобщие определения подобных вещей, или как всеобщие схемы синтеза наших знаний о бытии; они выступают, далее, как всеобщие моменты, грани интегрального процесса познания мира. Для нас данный процесс характеризуется возникновением картины мира в человеческом сознании. Категории мышления характеризуют ступени, этапы возникновения образа объекта в мышлении (как индивидуальном, так и коллективном). Предельным, реально никогда не достигаемым результатом этого движения является полное совпадение мысли с объектом.

Логика. Учение о бытии

В рамках философского учения Гегеля логика играет особую, ключевую роль. Ее предметом он считает абсолютную идею, которая существует во вневременной форме и пред-

ставляет собой систему саморазвивающихся категорий, составляющих основу всего мирового бытия. Другие составные части этого учения – философия природы и философия духа – выступают «как бы прикладной логикой, ибо последняя есть их животворящая душа. Остальные науки интересуются лишь тем, чтобы познать логические формы в образах природы и духа – в образах, которые суть только особенный способ выражения форм чистого мышления»[1]. Чистые логические формы видятся значимыми тем, что истина в них выступает так, как она есть в себе и для себя, безотносительно к чему бы то ни было другому. Именно поэтому столь важен для Гегеля вопрос о начальной, отправной точке развертывания его логического учения.

Чистое логическое мышление есть процесс саморазвертывания идеи. В самом начале этого процесса содержание истины имеется лишь в зародышевой форме, и поэтому началом должна быть неопределенная, простая и непосредственная мысль, каковой является *бытие.* Абсолютное есть бытие – такова, по Гегелю, начальная и простейшая дефиниция абсолюта, или исходная посылка, тезис. Антитезисом здесь выступает *ничто* как противоположность бытия, которая вместе с тем тождественна ему в своей абстрактности, отсутствии всяких определений. Истиной бытия и ничто, их синтезисом выступает их взаимопереход, выражаемый категорией *становления.* При этом Гегель отмечает, что логика начинает с того же, с чего начинает история философии. Категория бытия вводится элеатами; категория «ничто» получила разработку в древних китайских и индийских философиях; учение о становлении Гегель связывает с философией Гераклита.

Становление *снимает* бытие и ничто. Снятие, по Гегелю, означает сохранение и вместе с тем преодоление. Это – диалектическое отрицание, которое выступает как момент и условие всякого развития. Результатом становления является некое определенное наличное бытие, *качество,* понимаемое как тождественная с бытием определенность. Основа же всякой определенности – отрицание, граница, предел. Качественно определенное бытие есть нечто *конечное,* которое, однако, в процессе изменения переходит в *иное.* Если категория качества есть тезис, то антитезисом выступает *количество* как снятое качество, или бытие, безразличное к опреде-

[1] *Гегель, Г.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. С. 124.

ленности. Это означает, что в известных пределах изменения количества не ведут к изменению качества.

При более детальном рассмотрении категорий качества и количества Гегель сразу же покидает пределы чистого мышления и обращается к природе, черпая из естествознания и математики основные иллюстрации и подтверждения правильности развертывания выстраиваемой им системы понятий. Так, характеризуя количество, Гегель попутно обсуждает единство дискретности и непрерывности, простого и сложного, затрагивает проблемы математического анализа, отмечая при этом, что в природе количество играет большую роль, чем в мире духа.

Анализируя единство количества и качества, Гегель вводит категорию *меры* как качественно определенного количества, выступающего в виде завершенного, самостоятельного бытия. Толкуя меру как очередную ступень дефиниции абсолюта, Гегель считает уместным напомнить, что Бог есть мера всех вещей.

Обсуждение вопроса о мере позволяет осветить реальный взаимопереход количественных и качественных изменений, когда количественные изменения, накапливаясь, ведут к возникновению нового качества, а с ним и новой меры, ибо это новое качество характеризуется также новыми количественными параметрами. Поэтому можно представить развитие как своеобразную узловую линию мер. Очень интересны приводимые Гегелем примеры из естествознания, которые с тех пор вошли во многие учебники по философии. Здесь же указывается на скачкообразность развития как перерыв в постепенности изменений, связанный с коренным изменением качества; критикуется точка зрения Лейбница, отрицавшего реальность скачков. Переход от одной меры к другой в результате скачка обнаруживает, по Гегелю, истинную *бесконечность* в ее единстве с *конечным*. Качество и количество толкуются как более высокие категории, нежели чистое бытие и ничто, и таким образом указывается на восходящее, спиралевидное развитие в системе логических категорий. Разностороннее рассмотрение диалектики качества, количества и меры – основных категорий учения о бытии – позволяет Гегелю заключить, что истина бытия есть сущность. Бытие непосредственно дано нам, и для дальнейшего познания истины нужно проникнуть через эту непосредственность в нечто иное, нежели поверхность бытия, и составляющее его глубинную сторону, или *сущность*.

Логика. Учение о сущности

Если в целом в рамках «науки логики» учение о бытии есть тезис, то учение о сущности представляет собой антитезис. Действительно, рассуждения о сущности призваны указать на глубины, открывающиеся в бытии. Именно так и происходит, по Гегелю, познание вещей. В сфере бытия все непосредственно, в сущности же все относительно; в бытии имеются переходы, тогда как сущность характеризуется рефлексией, размышлением, не ограничивающимся непосредственностью предмета и ищущим его обоснованность. В этой связи Гегель детально излагает свое учение о *диалектическом противоречии.*

Противоречие понимается им как сущностное различие, стороны которого взаимоопределяются. Именно противоречия как различия в самой сущности вещей являются, по Гегелю, внутренними, имманентными источниками всякого движения, развития. Вывод о всеобщности противоречий сопровождается основательными естественнонаучными иллюстрациями.

Диалектически противоречивое единство *тождества* и *различия* толкуется Гегелем как *основание* бытия. Все, что существует, имеет для этого достаточное основание. Из основания проистекает *существование.* Единство основания и существования есть *вещь,* которая, в свою очередь, представляет собой *материю,* или *явление.* Доказывая необходимость введения категории вещи, Гегель указывает, что кантовская «вещь в себе» – это лишь неразвитое состояние соответствующей реальности. Например, росток есть растение «в себе», ребенок – это взрослый человек «в себе». Когда вещь получает полное развитие, она становится «вещью для себя» и в дальнейшем развитии, взаимодействии с другими вещами обнаруживает себя в своих свойствах. Кант считал «вещь в себе» чем-то неопределенным, а определение связывал с деятельностью познания. Гегель же исходит из того, что вещи имеют объективные свойства, и обнаруживаются они во взаимодействии или при соотнесении с другими вещами.

Первый раздел учения о сущности (тезис) – это «*сущность как основание существования*», второй же (антитезис) – «*явление*». Явление здесь понимается как существование, положенное в его противоречиях. Мир явлений есть мир опосредований, зависимостей. Познавая природные предметы

как явления, мы вместе с тем познаем их сущность. Поверхностное рассуждение противопоставляет форму сущности явления. Действительно, несамостоятельное, изменчивое в явлении есть его внешняя форма. Но форма как внутренняя связь содержания существенно значима для него. Итак, *содержание оформлено*, а *форма содержательна,* представляя собой единство внутреннего и внешнего. Существенное отношение в явлениях – это **закон**. Всякий закон выделяет устойчивое в явлениях.

Существенные отношения в явлениях – это отношения части и целого, силы и ее обнаружения, внутреннего и внешнего. *Часть* и *целое* соотносительны; единство бытия и его многообразие представлены в них лишь внешним образом. Для более глубокого освещения связи целого и его частей нужно использовать понятие *силы,* обусловливающей целостность, и тогда части выступают как ее обнаружения. Однако, поскольку сила совпадает с ее проявлениями, объяснение чего-либо ссылкой на действующие здесь силы Гегель считает тавтологичным. От понятий о силе и ее обнаружении Гегель переходит к категориям *внутреннего* и *внешнего,* считая ошибочным привычное безоговорочное отнесение сущности к внутреннему в явлениях. Внутреннее выражается вовне; например, человек таков сам по себе, каковы его поступки.

Единство внутреннего и внешнего, сущности и существования есть *действительность.* Рассмотрению действительности посвящен третий раздел учения о сущности (синтезис, снимающий односторонность двух предыдущих ступеней самораскрытия абсолюта). Обычно, как отмечает Гегель, действительность противопоставляют мысли или идее. Но подлинная действительность разумна. Внутренняя, или скрытая, потенциальная действительность есть *возможность.* Действительность содержит в себе возможность как абстрактный момент, т.е. все имеющиеся возможности заключены в наличной действительности. Абстрактная, или *формальная возможность* – все, что не противоречит самому себе. Всякой формальной возможности можно противопоставить иную, даже противоположную возможность. Действительность, рассматриваемая только как возможность, есть *случайность.*

Случайное не вытекает однозначно из внутреннего основания самой вещи. Совокупность всех обстоятельств и условий бытия этой вещи делает возможность реальной. Возможность, поскольку она реальна, есть также и действи-

тельность, ибо иное невозможно. В свою очередь, развитая действительность – это и есть *необходимость*. Задача познания состоит в том, чтобы выявить необходимость, скрытую под покровом случайности. При этом случайность не является лишь продукт нашего незнания, она объективна, но вместе с тем диалектически взаимосвязана с необходимостью.

От *реальной,* или относительной, необходимости Гегель отличает *абсолютную* необходимость, в которой все определяется и обусловливается ею же самой, и здесь уже нет случайности. Такая необходимость есть *субстанция* как причина самой себя. Недостаток того понимания субстанции, которое сформулировано Спинозой, Гегель видит в утверждении ее неподвижности. Преодоление этой статичности образа субстанции возможно через толкование ее как *причины,* или через учет ее положительной активности. Необходимость обычно сводят к причинности. Бесконечность связей причин и *действий* (*следствий*) снимается в категории *взаимодействия.*

В познании необходимость освещается понятием, превращаясь тем самым в ***свободу***. Необходимость слепа лишь постольку, поскольку она не постигается в понятии. Примером преодоления этой слепоты является целесообразная деятельность, направляемая заранее известной и обоснованной целью. Отсюда можно заключить, что разумно организованная деятельность, основанная на познанной необходимости, свободна. *Истина необходимости есть свобода; истина субстанции есть понятие.* Такой словесной формулой Гегель обозначает переход к третьему разделу его «науки логики» – учению о понятии, представляющему собой синтезис по отношению к учениям о бытии и о сущности.

Логика. Учение о понятии

Точка зрения понятия утверждается Гегелем как точка зрения абсолютного идеализма. Понятие толкуется им как принцип всякой жизни и потому признается всецело конкретным. В сфере бытия наблюдается *переход* в другое; в сфере сущности имеется *видимость* в другом, т.е. происходит диалектический процесс *рефлектирования.* Движение понятия, напротив, есть *развитие* (развертывание), посредством которого постигается то, что изначально уже заключено в этом понятии. В этом смысле абсолютное есть понятие, ибо оно объемлет все, но – в свернутом виде.

Гегель решительно возражает против позаимствованного из практического опыта представления о том, что предметное бытие предшествует образованию понятий, соединяющих то общее, что есть в предметах. Занимая позицию абсолютного идеализма, он убежден, что понятие неправомерно рассматривать как нечто возникшее, ибо оно есть та свободная творческая деятельность, которая не нуждается в каком-то внешнем материале для своей реализации, а заключает в самой себе во вневременной форме всю полноту всякого содержания. Всякое бытие есть его продукт, чем и оправдывается, по Гегелю, библейская формула о творении мира Богом из ничего. В природе, как отмечает Гегель, ступени понятия соответствует органическая жизнь, где, например, зародыш растения содержит в себе все растение, но только в возможности, идеальным образом.

Триадическая структура учения о понятии включает следующие разделы: *субъективное понятие* (тезис); *объект* (антитезис); *идея* (синтезис). В свою очередь, учение о субъективном понятии охватывает круг проблем традиционной формальной логики (понятие, суждение, умозаключение). При этом Гегель вновь и вновь подчеркивает, что формы понятия суть живой дух действительности. Признавая, что в области логики у него было немало предшественников, Гегель видит свою задачу в придании имеющемуся здесь материалу подвижности, гибкости, текучести.

Понятие Гегель считает единством общего, особенного и единичного, приписывая моменту общего творческое начало. Всеобщее понятие существует самостоятельно и производит из себя, через саморазличение, особенные и единичные понятия. *Суждение* есть понятие в его особенности, выражаемое абстрактной формулой «единичное есть всеобщее», или «субъект есть предикат». В данном отношении все вещи суть суждения: вещь есть единичное, имеющее в себе всеобщность, или внутреннюю природу. Понятие есть истинно первое, и вещи суть то, что они есть, благодаря деятельности присущего им и открывающегося в них понятия.

Предложенная Гегелем классификация суждений связана со ступенями *бытия, сущности* и *понятия,* где вторая ступень сама двойственна. Получаются, таким образом, четыре вида суждений: 1) качественные, или суждения наличного бытия; 2) рефлективные; 3) суждения необходимости; 4) суждения понятия. Отметим здесь, что рефлективные суждения содержат такой предикат, который связан с дру-

гим суждением, уточняющим или раскрывающим его значение. В целом же существует отчетливая связь между указанными ступенями суждений и этапами восхождения человеческого познания от единичного к всеобщему.

Анализ Гегелем различных типов умозаключения сопровождается указанием, что все вещи суть умозаключения, ибо в них связаны единичное, особенное и всеобщее. Таким образом, достигнутая в умозаключении реализация понятия знаменует переход от субъективного понятия к объекту. Обоснование этого перехода у Гегеля трудно признать убедительным; оно сводится скорее к чисто словесным ухищрениям великого мастера диалектических рассуждений.

Три ступени развертывания объекта – *механизм, химизм, телеология.* При их рассмотрении Гегель неоднократно обращается к естественнонаучным материалам, критикуя при этом «механизм» как поверхностный способ рассмотрения, бедный содержанием даже в применении к природе и совершенно непригодный по отношению к духовному миру. Химические процессы толкуются как более высокие и сложные, в сравнении с механическими. Ступень телеологии Гегель рассматривает как характерную для живой природы внутреннюю целесообразность, обнаруживающуюся уже в органических потребностях и влечениях. Само живое существо понимается как *цель,* поскольку оно носит в себе свое предназначение.

Цель реализуется через *средство.* Предмет, воплощающий некоторую данную цель, может также служить средством и для достижения какой-то другой цели. В средстве цель обретает определенную прочность: орудие деятельности сохраняется и тогда, когда работа уже сделана. В создаваемых и используемых орудиях человек обладает властью над внешней природой, хотя по своим целям он скорее подчинен ей.

Понятие как внутренняя цель, воплощаясь в объекте, становится *идеей.* Идея есть абсолютное единство понятия и объективности. Гегель подчеркивает, что идея не есть нечто далекое и потустороннее; наоборот, она присутствует здесь – в вещах и в сознании. Бытие и сущность – это лишь моменты идеи. Идея есть процесс, и как таковая она проходит в своем развитии три ступени: *жизнь,* или идея в форме непосредственности; *познание* как форма опосредованности или различенности идеи, поскольку здесь идея через субъекта осознает себя; *абсолютная идея* как последняя ступень логического процесса, на которой объединяются теоретиче-

ская и практическая деятельность субъекта, а вместе с тем соединяются также идея жизни и идея познания. Абсолютная идея – это чистая форма понятия, созерцающая свое содержание, которое совпадает с ней самой. В качестве такой формы она есть лишь ***метод*** построения этого содержания.

Истинным содержанием абсолютной идеи выступает, по Гегелю, вся система категорий, выстроенная на основе диалектического метода, где каждая из ступеней есть некоторая грань абсолюта; но последний не исчерпывается ни одной из них и поэтому заставляет себя двигаться дальше, восходя от свернутого состояния («в себе») к развитому целому. Метод построения системы категорий полностью совпадает у Гегеля с содержанием этой системы. Философия, по Гегелю, есть высшая и подлинная наука, и наука эта завершается тем, что понятие постигает себя как чистую идею, для которой сама же она есть ее собственный предмет.

Достигнув полноты своего содержания, идея, как утверждает Гегель, свободно отпускает себя в природу. Что это означает, понять непросто. Во всяком случае природа представляется как инобытие идеи, что и является яркой манифестацией мировоззренческой позиции абсолютного идеализма.

Философия природы

Логика, учение о природе и учение о духе соотносятся у Гегеля как всеобщее, единичное и особенное. У него даже встречается сопоставление логики как выражения чистой идеи с Богом-отцом христианской религии, природы как идеи в ее инобытии – с Христом как вочеловечившимся Богом, а духа (идеи, возвращающейся в самое себя из своего инобытия) – со «святым духом» христианства.

В своей «Науке логики» Гегель неоднократно обращается к проблемам естествознания, и соответствующие материалы излагаются здесь в основном взвешенно и с большим тактом. Наоборот, его философия природы, взятая как самостоятельный раздел учения, производит в целом удручающее впечатление. Гегель стремится установить здесь связи между различными явлениями природы и, вместе с тем, преодолеть свойственную естествознанию материалистическую установку, отыскать в каждой из природных форм, в каждой из ступеней развертывания природы действие

внутренней идеи, составляющей, как он полагает, основание природного бытия.

Гегель вообще отрицает развитие в природе, исключает естественное порождение в ней новых форм, признавая развитие во времени свойственным лишь отдельным живым организмам, но не их видам и родам. В его философии природы, умозрительной и в целом неубедительной, содержится немало такого, что приводило в бешенство современных ему естествоиспытателей, воспринималось ими как досадное и невразумительное пустословие. Тесное знакомство ученых XIX в. с гегелевской натурфилософией побудило многих из них принять точку зрения позитивизма, утверждавшего, что наука не нуждается во внешней для нее философии, осуществляющей неквалифицированное вмешательство в дела науки.

Основные разделы гегелевской философии природы – *механика, физика, органика.* В последнем из этих разделов Гегель провозглашает переход естественного в дух.

Философия духа

Философия духа – это третья, завершающая часть гегелевской философии в целом. Дух, по Гегелю, выходит из природы, поскольку та есть чуждая для идеи среда, и идея стремится вернуться к себе, познать себя в адекватной форме. Только человек есть мыслящий дух. Субстанция духа – это свобода, или независимость от другого. Дух есть самоосуществляющееся понятие. Правда, поначалу дух еще не знает своей подлинной сути, и последовательность ступеней самоосвобождения духа от неадекватных его понятию форм наличного бытия и возвышения к своему понятию включает стадии, во-первых, *субъективного духа* (сферу индивидуального сознания людей), во-вторых, *объективного духа* (область общественной жизни и исторического развития), в-третьих, *абсолютного духа,* где дух становится знанием абсолютной идеи. Учение о субъективном духе состоит из антропологии, характеризующей дух в его телесности, т.е. душу, а также феноменологии духа, рассматривающей сознание, и психологии, понимаемой как учение о личности.

Объективный дух определяется Гегелем прежде всего как сфера права, в которой получает наличное бытие свободная воля. Право основывается на свободной воле; система права

есть царство реализованной свободы, мир духа, порожденный им самим как некая «вторая природа».

Три последовательных раздела учения об объективном духе, или философии права, это – «абстрактное право», «мораль» и «нравственность». Показательно, что Гегель начинает изложение этого учения с освещения вопроса о собственности, которую он выводит из верховенства человеческой воли по отношению к вещам, считая данное обстоятельство опровержением материализма, якобы абсолютизирующего вещи. Общую собственность на землю, которая исторически предшествовала частной, Гегель находит неразумной и доказывает необходимость именно частной собственности, и притом в ее буржуазной форме. Рабство и крепостничество осуждаются им, поскольку личность и воля человека не подлежат отчуждению.

Гегелевская концепция морали основывается на понимании морали как внутреннего убеждения человека, моральная свобода которого заключается в том, что он сам определяет содержание добра и зла и исполняет нравственные и религиозные требования лишь потому, что находит их обоснование в своем образе мыслей и в своей совести. Но субъективное понимание добра и зла требует, в свою очередь, объективного обоснования, с чем связан, по Гегелю, переход из области морали в сферу нравственности. По существу здесь имеется в виду то обстоятельсгво, что мораль связана с многообразными отношениями между людьми, складывающимися в *семье, гражданском обществе* и *государстве.* Именно таковы, по Гегелю, три формы развития «нравственного духа».

Рассматривая семью как «непосредственную субстанциональность духа», Гегель выделяет в ней в качестве триадических моментов брак как таковой, семейную собственность и воспитание детей, обнаруживая при их освещении глубоко свойственную ему позицию буржуазного здравого смысла. Эта позиция, раскрываемая в тяжеловесной форме умозрительного философствования, последовательно проводится и при изложении вопросов, относящихся к гражданскому обществу и сгруппированных в триаду «система потребностей – правосудие – полиция и корпорации». Особый интерес представляет первый элемент этой триады, где на основе анализа человеческих потребностей, увязываемых с развитием культуры, раскрывается роль трудовой деятельности людей в жизни общества и указывается на связь рас-

пределения общественного богатства между членами общества и разделения самих этих людей на сословия.

Для характеристики социальной структуры общества Гегель использует крайне неуклюжую терминологию, различая субстанциональное сословие (земледельцы), рефлектирующее сословие (люди, занятые торговлей и посредничеством, а также промышленной деятельностью) и, наконец, всеобщее, или мыслящее сословие, охватывающее чиновников, государственных служащих. Тем не менее ясно, что социальные различия определенным образом связываются им с общественным разделением труда.

Триадическая структура раздела о государстве такова: «внутреннее государственное право» – «внешнее государственное право» – «всемирная история». Государство толкуется Гегелем как обладающая самосознанием нравственная субстанция, или как действительность нравственной идеи. Будучи абсолютной самоценностью, оно мыслится как начало, имеющее неоспоримое верховенство над отдельным человеком и являющее собой шествие Бога в мире. Тем не менее показательно, что вопросы государственно-политической жизни общества, включая анализ политических форм государства, соотношение свободы и равенства, конституционный строй, соответствие ветвей власти, проблемы межгосударственных отношений, – все эти вопросы рассматриваются на основе предварительного обсуждения социальной организации общества, а эта последняя связывается с отношениями в сфере экономики.

Сутью всемирной истории Гегель провозглашает саморазвертывание мирового духа, проявляющееся прежде всего как прогресс в сознании свободы. Дух есть деятельное начало бытия, а его принцип неодинаков у разных народов. Так, особенности общественного устройства восточных деспотий видятся в том, что населяющие их народы еще не овладели идеей свободы, и потому у них «свободен один». В греко-римском мире идея человеческой свободы освоена лишь в ограниченной форме – «свободны некоторые». Лишь в германском мире под влиянием христианства постепенно утверждается принцип «свободны все». Эта умозрительная схема дополняется учением о внутренне необходимом характере исторического процесса, не зависимом в своих конечных результатах от субъективных устремлений отдельных его участников.

По Гегелю, мировой дух, или исторический разум, прокладывает себе дорогу через практические действия людей, в ос-

нове которых лежит труд, направленный на удовлетворение жизненных потребностей и использующий разнообразные орудия для покорения природы. Благодаря сознательным действиям людей достигаются не только те результаты, к которым они непосредственно стремятся, но и более глубокие исторические сдвиги, в конечном итоге выражающие логику всемирной истории. Историческими являются те народы, которые способны решить ключевую задачу данного этапа всемирной истории и в силу этого воплощают в себе мировой дух. Когда эта задача решена, эстафета передается какому-то другому народу. Всемирно-историческими являются те личности, которые лучше других осознают требования мирового духа, т.е. назревшие задачи исторического развития, и, сделавши это целью своей жизни, способны обеспечить решение данных задач. После того, как они решены, такие индивиды становятся ненужными истории и тем или иным способом удаляются с ее сцены.

Учение об абсолютном духе завершает как философию духа, так и все грандиозное строение гегелевской философии. В отличие от конечных форм субъективного и объективного духа, абсолютный дух, выступающий в формах искусства, религии и философии, делает, по Гегелю, своим предметом самого себя, свободно выражая свою сущность. Искусство есть форма чувственного самосозерцания духа, непосредственного знания абсолютной идеи. Религия, в свою очередь, есть форма благоговейного самопредставления духа. Третья, высшая ступень абсолютного духа есть философия как форма мышления духом своей сущности, познания ее и выражения в понятиях. Таким образом, философия есть синтез истин искусства и религии и преодоление их ограниченности.

Философия – мыслящее рассмотрение предметов, а в конечном итоге – мыслящая себя идея. В этом смысле философия является, по Гегелю, своеобразной «наукой наук». Притом философия исторична, ее облик зависит от характера общественной жизни, «духа времени». История философии есть процесс прогрессирующего развития истины и, вместе с тем, самораскрытие идеи. В этом смысле история философии реализует структуру логики. И та, и другая обладают внутренней цельностью. Каждая философская система представляет собой определенную ступень в развитии абсолютной идеи, т.е. соединяет моменты преходящего (исторически конкретного) и абсолютного. Развитие философии

увенчивается построением такой ее системы, которая является абсолютным самосознанием духа, и это, очевидно, есть гегелевская философская система.

Энциклопедизм гегелевской философии, установка его философии на широчайший, всеобъемлющий познавательный синтез заслуживает уважения. Однако наряду с несомненными достижениями многие моменты этой внушительной понятийной конструкции представляются искусственными и даже спорными. Неочевидность переходов между разными звеньями категориальной системы порой маскируется туманными, не поддающимися отчетливой интерпретации рассуждениями, тогда как система понятий должна быть понятной.

Гегелевский мировоззренческий синтез ограничен, главным образом, кругом идей рационализма и объективного идеализма. Этот синтез направлен на то, чтобы продемонстрировать соразмерность, даже совпадение структур всеобъемлющего бытия и теоретического мышления. Но для того, чтобы можно было с уверенностью утверждать такое совпадение, нужно иметь возможность взглянуть на мир и на мышление о нем как бы со стороны, исходя из некоей надмировой позиции. Гегель без ложной скромности возвышает свои философские рассуждения до уровня самоопределений Бога. Философия, таким образом, смыкается здесь с рациональной теологией, но не становится от этого более убедительной.

«Наука логики», в частности, построена таким образом, что в ней представлено в свернутом виде содержание философии природы и философии духа. Но если все многообразие конкретного содержания бытия уже имеется во вневременной логической форме абсолютной идеи, то вызывает сомнения надобность самоотчуждения этой идеи в природу и последующего, весьма трудного возвращения идеи к самой себе через драматически сложную историю общества и через все перипетии человеческого познания. Если абсолютная идея изначально полна, то мировая история бессмысленна; наоборот, если реальная история осмыслена, то понятие вневременной абсолютной идеи теряет убедительность и становится лишь специфическим предметом философской веры.

Гегелевское учение можно признать вершиной философского рационализма, имея при этом в виду двойственность данной оценки. Философский разум заявил здесь такие пре-

тензии, которые уже невозможно ни расширить, ни углубить. При этом экспансия разума захватила и область иррационального как в индивидуальном человеческом бытии, так и в совокупном процессе общественной жизни. Поэтому зеркальным отражением гегелевского панлогизма является философский иррационализм.

Достижение философским рационализмом своей вершины означает, что если исходные посылки и притязания последнего не будут изменены, то ему попросту некуда дальше восходить, и возникает опасность впасть в пошлую апологетику и самоудовлетворенность. В.С. Соловьев отмечал в связи с этим, что «по Гегелю, история окончательно замыкается на установлении бюргерско-бюрократических порядков в Пруссии Фридриха-Вильгельма-II, обеспечивавших содержание философа, а через то и реализацию содержания абсолютной философии»[1]. Ф. Энгельс более деликатно сформулировал сходную мысль, констатировав, что Гегель «вынужден был строить систему, а философская система, по установившемуся порядку, должна была завершиться абсолютной истиной того или иного рода»[2]. Провозглашение абсолютной истиной всего догматического содержания гегелевской системы означало, что диалектический метод мышления был принесен в жертву консервативным, охранительным устремлениям этой философии.

В качестве реакции на абсолютный идеализм гегелевской философии возникли иррационалистический волюнтаризм Шопенгауэра, экзистенциальная философия Кьеркегора, позитивизм Конта, антропологический материализм Фейербаха и, наконец, диалектико-материалистическое учение Маркса. Тем не менее значимость этой философии определяется уже тем, что всякое современное обращение к диалектике есть прежде всего воспоминание о Гегеле. Понимание сути гегелевской системы категорий диалектического мышления во всем их противоречивом единстве и многообразии взаимозависимостей, взаимопереходов позволяет, в частности, без труда уяснить замысел материалистической диалектики, созданной Марксом.

---

[1] *Соловьев, В.С.* Сочинения. В 2 т. Т. 2. С. 440.

[2] Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // К. Маркс, Ф. Энгельс // Сочинения. В 50 т. / Ф. Энгельс. М., 1961. Т. 21. С. 276.

5.4. Л. Фейербах. Философия Маркса

Антропологический материализм Фейербаха

Людвиг Фейербах (1804–1872) вначале был сторонником философии Гегеля, а затем подверг ее резкой критике. Обстоятельное изучение гегелевской системы привело Фейербаха к выводу о необоснованности заявляемого Гегелем самоотчуждения логической идеи в природу. Фейербах утверждал, что если бы не было природы как самостоятельной реальности, то и логическое мышление не смогло бы в своем внутреннем движении натолкнуться на нее или, тем более, произвести ее из себя. Фейербах приходит к заключению, что бесконечный разум, идеалистически истолкованный Гегелем, есть не что иное как родовой, всеобщий разум человечества, имеющий свое основание в бесконечной и объективной реальности природного бытия. Природа составляет основу духа, и поэтому она, по убеждению Фейербаха, является также подлинным началом философии.

Гегелевская философия, как подчеркивал Фейербах, имеет глубинное сходство с религиозным мировоззрением. Тайну христианской религии Фейербах усмотрел в том, что в идее Бога человек объективирует свою сущность, очищенную от индивидуальных проявлений. Эта идеализированная, освобожденная от личностной ограниченности и материальной обусловленности родовая сущность людей превращается, благодаря человеческой фантазии, в самостоятельное абсолютное существо, в небесного отца и господина. Религия истолковывается Фейербахом как первое и к тому же косвенное самопознание человека. Она постигает родовую сущность человека в ее универсальном и предельном выражении, приписывая Богу высшие совершенства, которые люди хотели бы видеть у себя (всемогущество, всезнание, всеблагость и т.д.). Тем самым почитание Бога становится косвенным поклонением искомому совершенству человеческой природы.

Известное оправдание Фейербахом религии, имеющей значимые антропологические истоки и функции, сопряжено с требованием преодоления ограниченных исторических форм религиозности, принижающих человека и подрывающих его веру в самого себя. Считая мировоззренческой задачей Нового времени раскрытие и очеловечивание Бога, Фейербах указывал на то обстоятельство, что Бог как духовная, или абстрактная сущность есть сущность человеческого разума. Соответственно, гегелевская умозрительная фи-

лософия как учение о чистом разуме, способном постигать абсолютную истину, есть обожествление человеческого мышления, оторванного от реального человека. По Фейербаху же, мыслит не какой-то сверхчеловеческий разум, а действительный человек как субъект разума; именно в человеке достигается единство бытия и мышления.

Подлинное бытие, по его убеждению, материально, чувственно осязаемо и, как таковое, первично по отношению к понятиям о бытии, складывающимся в человеческом мышлении. Философия должна исходить из этой первичной реальности, а не из фантастических мыслей, лишенных жизненной опоры. Новая философия, провозглашенная Фейербахом, рассматривает человека в качестве единственного и универсального предмета, включающего и природу как базис человека, и тем самым превращает антропологию в универсальную науку.

Переход Фейербаха на позиции материализма сопровождался декларированием всеобщности процессов развития природы, утверждением естественного происхождения жизни и человека как ее высшего цвета. Фейербах восстановил в своих правах сенсуализм, правда, без учета гносеологических выводов, полученных Юмом и Кантом. Полагая, что в современном ему мире происходит фундаментальный процесс изживания христианства, Фейербах считал необходимым разработать такую новую философию, которая могла бы стать религией, благодаря культивированию в ней благоговейного отношения к человеческой сущности. На место любви человека к Богу он предложил поставить любовь к человеку как истинную религию, акцентирующую нравственные и социальные проблемы. Фейербах подчеркивал, что сущность человека обнаруживается и реализуется в общении, в человеческих взаимоотношениях. Понимая надобность материалистически переосмыслить гегелевское учение о человеке и учесть все многообразие форм человеческого бытия, он, однако, не продвинулся дальше «этики любви» как средства решения всех социальных проблем и преодоления человеческого отчуждения.

Теоретические предпосылки философии Маркса

На развитие философских взглядов видного мыслителя и политического деятеля ***Карла Маркса*** (1818–1883) значительное и разностороннее влияние оказали диалектический

идеализм Гегеля и антропологический материализм Фейербаха. Маркс придал новое, более богатое содержание философскому материализму.

Уже после смерти Маркса его известный сотрудник и единомышленник *Фридрих Энгельс* (1820–1895) писал, что при разложении гегелевской школы возникло направление, связанное с именем Маркса, которое оказалось действительно плодотворным. Маркс материалистически переосмыслил гегелевскую, по своей сути идеалистическую диалектику. Вместе с тем он приложил огромные усилия для того, чтобы поставить на научную основу материалистическое философское учение об обществе и о человеке. Обстоятельное знакомство молодого Маркса, в качестве редактора «Рейнской газеты», с реалиями жизни современного ему немецкого общества показало иллюзорность гегелевских представлений о государстве как самореализации нравственной идеи. Обнаружилось, что государство является инструментом защиты своекорыстных интересов богатых и привилегированных слоев населения. Государство и политика оказались зависимыми от экономики, выражающими материальные экономические отношения и порожденные последними социальные различия.

Уяснив раздирающие буржуазное общество острейшие классовые антагонизмы, Маркс безоговорочно принимает сторону самых бедных, политически и социально обездоленных масс и начинает искать действенные пути гуманизации общественной жизни, преодоления отчуждения человека от результатов своего труда и от своей собственной человеческой сущности. В учениях социалистов того времени было показано, что отчуждение труда обусловлено частной собственностью как основой экономического строя общественной жизни. А поскольку на экономике основывается социальная жизнь, политика и идеология, то и человеческое отчуждение должно быть преодолено прежде всего в самом этом экономическом базисе социальной действительности.

Каким же путем возможно обеспечить реализацию этих гуманистических устремлений? Просветители XVIII в. и близкие к ним по времени теоретики социализма предложили немало рецептов усовершенствования общественной жизни в соответствии с требованиями абсолютного разума и справедливости. Правда, эти рецепты, как правило, не выдерживали проверки практикой. Маркс дает радикально иную формулировку решаемой проблемы, предлагая рассматривать коммунизм не как особое состояние, которое

должно быть установлено, и не как идеал, с которым должна сообразовываться действительность, а как реальное закономерное историческое движение, уничтожающее наличное состояние общества, пронизанное антагонизмами. В отличие от некоторых современных ему мыслителей, считавших конфликты между рабочими и предпринимателями следствием неотрегулированности, незрелости индустриального общества, Маркс утверждает, что эти конфликты неустранимы и выражают глубинную сущность капитализма. Последний рассматривается им как определенная ступень исторического развития, завершение которой и переход к новой фазе истории будут вызваны внутренними противоречиями буржуазного общественного строя и их разрешением в форме социальной революции.

Социально-философская гипотеза, которой руководствовался Маркс, состояла в том, что рабочий класс является общественной силой, развивающейся вместе с развитием капитализма, но жизненно заинтересованной в уничтожении данной организации общества и, что особенно важно, способной осуществить революционный переход к новой, более высокой и более справедливой организации жизни, исключающей частную собственность, эксплуатацию, классовую рознь. Маркс поставил своей задачей обосновать эту гипотезу и превратить ее в строгую научную теорию, что в свою очередь потребовало разработки всеобъемлющей социально-философской концепции.

Материалистическое понимание истории

Разработанное Гегелем идеалистическое понимание общественной жизни было признано Марксом в целом неприемлемым. Правда, Маркс высоко оценивал гегелевскую диалектику, подчеркивая вместе с тем, что его собственный диалектический метод по своей основе не только отличен от гегелевского, но является его прямой противоположностью. Для Гегеля процесс мышления, который он даже превращает под именем идеи в самостоятельный субъект, есть демиург действительности, которая составляет лишь внешнее его проявление. У меня, – пишет Маркс, – «наоборот, идеальное есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней»[1].

[1] *Маркс, К.* Сочинения. В 50 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. М., 1960. Т. 23. С. 21.

Для намеченного Марксом превращения социалистического учения из утопии в строгую науку потребовалось показать, как объективный ход исторического развития сначала порождает капитализм, а затем ведет к замене его социализмом и коммунизмом. При решении данной проблемы Маркс руководствовался рядом взаимосвязанных предположений. Во-первых, это идея закономерного движения общества по ступеням исторического прогресса, каждая из которых характеризуется своими объективными внутренними противоречиями, а их разрешение обеспечивает переход на следующую, более высокую ступень. Во-вторых, это мысль о том, что капитализм есть наиболее развитая и высокая, в современных Марксу условиях, форма общественной жизни, и ее изучение позволяет также постичь сущность всех предшествующих исторических ступеней развития («анатомия человека – ключ к анатомии обезьяны»). Последнее допущение делало исследовательскую задачу Маркса более обозримой и позволяло ему сосредоточиться на разработке теории буржуазного общества, что он и проделал с исключительной глубиной и обстоятельностью в «Капитале». Наконец, в-третьих, это идея исторического материализма.

Исходя из позиций материалистического понимания истории, ведущей, определяющей стороной общественной жизни признается материальное производство. Поэтому, как подчеркивает Маркс, способ производства материальной жизни обусловливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще. Именно трудовая материальная деятельность рассматривается им как основа антропо- и социогенеза, как фундамент всего многосложного строения общественного бытия.

Объективно складывающиеся в процессе материального производства экономические отношения между людьми составляют, с точки зрения исторического материализма, тот реальный базис, на котором вырастает юридическая и политическая надстройка и которому соответствуют определенные формы общественного сознания. Производственные отношения выражают достигнутую ступень развития материальных производительных сил и в свою очередь, определяют господствующий тип социальных отношений, связанный с установившимися отношениями собственности. Производственно-экономические отношения указывают, кто в данном обществе является действительным хозяином в экономике благодаря принадлежащим ему сред-

ствам производства, а кто, будучи лишен собственности на них и являясь просто работником, своим трудом создает общественное богатство, в том числе и богатство своих хозяев.

Состояние производительных сил непосредственно выражается в отраслевой структуре хозяйственной деятельности и соответствующей ей профессиональной структуре занятого трудом населения, в его квалификационной структуре. Однако особенно важным в социальном плане, с позиций материалистического понимания истории, является то обстоятельство, что частнособственнические производственные отношения раскалывают общество на классы с противоположными экономическими интересами, вносят в социальную жизнь неустранимые черты антагонизма, непримиримой классовой борьбы, которая и признается главной движущей силой исторического развития.

Определяющие признаки классов – это именно экономические признаки, связанные с обладанием собственностью или ее отсутствием и, соответственно, с той или иной ролью классов в общественной организации труда, а также с размерами и способами получения их доли общественного богатства. Есть в обществе и такие социальные различия, которые имеют скорее естественно-биологический характер (половозрастные различия) или связаны с особенностями расселения людей, в том числе под влиянием климатических и других природных условий (территориально-поселенческие различия). К социальной сфере относят и этнические, а также, в известном смысле, религиозные различия. Сюда же включают область семейно-бытовых отношений. Все они тоже считаются в той или иной степени детерминированными состоянием экономики.

Следующий этап реализации материалистического понимания истории заключается в обосновании ведущей роли материально-производственной сферы по отношению к политической и духовной областям общественной жизни. Классы, с точки зрения марксизма, считаются важнейшими элементами социальной структуры общества, экономическую структуру которого составляет частная собственность на средства производства. Вместе с тем неоспорима экономическая необходимость обеспечения целостности и устойчивости общественного организма, без которой невозможно эффективное соединение рабочей силы со средствами производства, не принадлежащими работникам и являющимися для них орудиями эксплуатации. Существующее

в классовом обществе социальное неравенство чревато разрушительными конфликтами. Для их погашения, а также для обеспечения гарантий функционирования материального производства на антагонистической основе складывается система государственного управления, подчиняющего трудящееся большинство эксплуататорскому меньшинству. Целостность общественного организма достигается, таким образом, посредством принуждения, подчинения одних групп воле других.

Для того чтобы систематически осуществлять принуждение, необходимы специализированные институты власти и соответствующие им механизмы и процедуры, в ряду которых особую роль играет правосудие. Право понимается при этом как воля господствующего класса, возведенная в закон и придающая явный и единообразный характер требованиям, предъявляемый государственными властями по отношению к управляемым ими социальным группам или отдельным лицам.

Политика, в марксистском ее толковании, предстает как концентрированное выражение экономики, опосредуемое сложившейся социальной структурой общества и соответствующей расстановкой классовых сил, диктующей конкретные формы и цели политической деятельности. Экономическая деятельность считается объективной и выступает в качестве материальной основы жизни людей, сферы их жизнеобеспечения. Социальные различия тоже в значительной мере объективны, а соответствующие общности людей складываются стихийно, без какого-то предварительного осмысленного плана. Напротив, в сфере политики неосмотрительно, да и, как правило, просто невозможно полагаться на самотек, естественный ход событий.

Политические институты и отношения формируются осознанно и целенаправленно. Выражая соответствующие интересы, они испытывают на себе влияние определенных идей и концепций. Внутренняя логика политической и правовой жизни общества предполагает опору на те формы общественного сознания, в рамках которых осмысливаются новые обстоятельства, радикально отличные от состояния первобытной социальной однородности.

Корни некоторых форм общественного сознания (нравственности, религии, искусства) уходят в отдаленное первобытное прошлое. Однако, наряду с ними, в классовом обществе складываются и получают самостоятельное и зрелое

развитие такие специфичские для него феномены духовной жизни, как правосознание и политическое сознание, наука и философия, экономическое сознание. Возможность и необходимость становления и самостоятельного развития целого ряда форм общественного сознания объясняется, исходя из позиции материалистического понимания истории, тем, что достигнутый уровень производительных сил делает экономически оправданной частнособственническую организацию хозяйственной жизни, последняя ведет к социальной дифференциации и политической организации общества, а все это, вместе взятое, резко повышает, так сказать, нагрузку на общественное сознание, качественно усложняет его функции. Вместе с этим складывается и слой людей, свободных от каждодневного изнурительного физического труда и способных в принципе заниматься привилегированной духовной деятельностью. В итоге над обыденным уровнем духовной жизни вырастает, надстраивается особый, специализированный ее уровень, а в структуре духовной сферы вычленяется целый ряд отраслей, связанных с соответствующими формами общественного сознания.

«Производство идей, представлений, сознания первоначально непосредственно вплетено в материальную деятельность и материальное общение людей, в язык реальной жизни. Образование представлений, мышление, духовное общение людей являются здесь еще непосредственным порождением материального отношения людей. То же самое относится к духовному производству, как оно проявляется в языке политики, законов, морали, религии, метафизики и т.д. того или другого народа. Люди являются производителями своих представлений, идей и т.д., – но речь идет о действительных, действующих людях, обусловленных определенным развитием их производительных сил и – соответствующим этому развитию – общением, вплоть до его отдаленнейших форм. Сознание никогда не может быть чем-либо иным, как осознанным бытием... 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 утрачивают видимость самостоятельности. У них нет истории, у них нет развития; люди, развивающие свое материальное производство и свое материаль-

ное общение, изменяют вместе с этой своей деятельностью также свое мышление и продукты своего мышления»[1].

Утверждения, отказывающие сознанию в какой бы то ни было самостоятельности, во многом объясняются остротой полемики с теми современниками Маркса, которые были склонны, в духе преобладавших тогда идеалистических представлений, абсолютизировать самобытность в универсальную творческую силу сознания, созидающего даже из самого себя все многообразие материальной действительности. Энгельс в своих работах позднего периода отмечает, что акцентирование экономического момента в качестве единственно определяющего ход исторического развития превращает это утверждение в абстрактную и бессмысленную фразу. В реальной жизни значимым оказывается не только экономическое положение, но и протекание различных надстроечных процессов, характеризующих политические отношения, правовые формы, а также отражение всех этих действительных битв в мозгу их участников, политические, юридические, философские теории и религиозные воззрения. История делается таким образом, что конечный результат всегда получается от столкновения множества отдельных воль, формирующихся в особых жизненных обстоятельствах.

По Марксу, в истории выделяется ряд последовательных ступеней, называемых общественно-экономическими формациями, каждая из которых выражает некоторый качественный тип организации общественной жизни. В свою очередь, каждый такой тип основывается на определенном способе производства материальной жизни и включает в себя соответствующие ему юридическую и политическую надстройку, совокупность социальных общностей и отношений между ними, а также те формы общественного сознания, с помощью которых люди осмысливают свое бытие и формулируют цели деятельности.

На известной ступени развития материальные производительные силы общества приходят в противоречие с существующими производственными отношениями, основанными на утвердившейся форме собственности. Эти отношения начинают сковывать развитие производительных сил, и тогда начинается эпоха социальной революции. Социальная революция есть способ перехода от одной обще-

[1] *Маркс, К.* Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. В 50 т. М., 1955. Т. 3. С. 24–25.

ственно-экономической формации к другой путем изменения формы собственности, замены старого способа производства новым, более прогрессивным, и преобразования всей идеологической надстройки. В осуществлении этого перехода важную роль играет состояние общественного сознания. Социальной революции предшествует революция в умах людей, которая отрицает значимость устаревших общественных форм, ранее казавшихся незыблемыми и священными, и активизирует творчество нового.

Марксову, как и гегелевскую, схему всемирной истории, отличает декларируемая монистичность исходных установок, или признание в качестве основания общественной жизни единственного начала (материального, по Марксу, идеального – по Гегелю). Благодаря такому теоретическому упрощению картины социальной жизни, в которой реально переплетены и взаимосвязаны материальные и духовные стороны, всемирную историю удается представить как внутренне последовательный однонаправленный процесс. При этом предполагается, что за множеством продуманных или же спонтанных устремлений и действий отдельных личностей и их групп скрывается вполне рациональная общая структура исторического развития, законы которого могут быть познаны и практически освоены людьми.

Удивительная стройность социально-философской концепции Маркса не может скрыть то обстоятельство, что некоторые ее моменты являются малоубедительными или не выдержали проверки жизнью. Так, не оправдался прогноз Маркса относительно степени остроты противоречий современного ему капитализма и их губительности для этого общественного строя. То, что представлялось Марксу свидетельством дряхления капитализма и близкой его гибели, на самом деле оказалось скорее болезнью роста. Капитализм обнаружил такие способности модификации и адаптации к новым обстоятельствам, которых Маркс не смог даже предположить. Сомнительны в теоретическом плане и утверждения относительно того, что усилиями несовершенных людей, несущих на себе неизгладимые следы сформировавшего их антагонистического общества, может быть построено совершенное, гармоничное общество, избавленное от социальной несправедливости непримиримых противоречий, и притом путь к безнасильственному общественному строю пролегает через самые острые формы насилия одного класса над другим. Более того, если признать, вслед за

Марксом, что всякая классовая идеология своекорыстна и содержит неустранимые элементы искажения действительности, то, будучи последовательными, мы должны распространить этот вывод и на идеологическую конструкцию, разработанную самим Марксом и выражающую, по его убеждению, коренные интересы рабочего класса.

Тезис об особом праве пролетариата на абсолютную историческую истину тоже не является убедительным. Истина эта, если понимать под ней социально-философскую концепцию Маркса, приносится рабочему классу его идеологами как бы в готовом виде. Как и всякая теория, она строится путем использования определенных упрощений и недоказуемых исходных посылок, вследствие чего претензии ее на неоспоримость лишены серьезных оправданий. Идеология рабочего класса имеет право на существование в такой же мере, как и теоретическое выражение интересов и устремлений других социальных слоев и групп, но едва ли следует особенно настаивать на том, что в разворачивающейся полемике идеологий истина сосредоточена только на одной стороне, а все другие стороны обречены на неискоренимые заблуждения.

Есть в рассуждениях Маркса еще один очень важный момент. Действительным материальным фундаментом общественной жизни, с его точки зрения, является не какая-то вещь, а особый вид деятельности – человеческий труд как важнейшая форма общественно-исторической практики. Практика же, понимаемая как предметная преобразующая деятельность, имеет целесообразный характер и пронизана сознанием; она неразрывно соединяет моменты материального и духовного, в отношении которых недостаточно убедительным оказывается рассуждение об абсолютной первичности. Таким образом, тезис о чисто материальном характере общественного бытия приобретает во многом условный характер.

Если человеческие идеи и чувства являются продуктами материального процесса их жизни, то и, наоборот, сам этот материальный процесс выступает в качестве своеобразного порождения духовной активности людей. Так, развитие производительных сил общества основывается на прогрессе знаний; при этом фундаментальный научный поиск, дающий в конечном итоге наиболее глубокие и масштабные практические результаты, не является простой реакцией на «злобу дня», а скорее выражает творческую активность че-

ловеческого духа, соотносящуюся, конечно, в своих конкретных проявлениях с определенными обстоятельствами времени и места, но отнюдь не сводимую к ним. Духовные, идеальные побуждения существенным образом влияют и на революционно-практическую деятельность преобразования общественных отношений, сообщая ей тот или иной баланс моментов разрушения и созидания, ту или иную степень ожесточения и насилия.

В данной главе мы ограничимся обсуждением лишь проблем социальной философии марксизма, поскольку они наиболее ярко выражают его специфику. Другие темы марксистской философии будут рассматриваться в последующих главах.

Контрольные вопросы

1. *Чем была вызвана необходимость синтеза исходных посылок эмпиризма и рационализма, осуществленного Кантом?*
2. *Какова роль трансцендентальных форм в человеческом познании?*
3. *В чем видит Кант основные задачи чувственного и рассудочного познания? В чем усматривает различия между рассудком и теоретическим разумом?*
4. *Как связаны между собой, по Канту, человеческая нравственность и свобода?*
5. *Как толкуется природа в философии Фихте?*
6. *Как происходит, по Шеллингу, самораскрытие абсолюта в природе и в истории?*
7. *Чем отличается гегелевское понимание абсолюта от его толкования Шеллингом?*
8. *Каково место логики в философской системе Гегеля?*
9. *В чем состоит гегелевское учение об объективном духе?*
10. *Как соотносятся, по Гегелю, искусство, религия и философия?*
11. *Чем обосновывается критика Фейербахом философии Гегеля?*
12. *Каковы исходные посылки материалистического понимания истории, разработанного Марксом?*
13. *Какую роль играют в социальной философии Маркса категории базиса и надстройки?*
14. *Как происходит, по Марксу, смена общественно-экономических формаций?*

Раздел II

ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

СОВРЕМЕННАЯ СИТУАЦИЯ И НОВЫЕ ПУТИ РАЗВИТИЯ ФИЛОСОФИИ

XX в. еще не стал для нас удаленным историческим прошлым, которое является предметом отстраненного сущностного постижения; у нас пока еще нет внешней по отношению к нему точки зрения. Однако мы остро ощущаем, что уже долгое время в мире нашего бытия происходят перемены, имеющие фундаментальное значение. Об этом свидетельствуют масштабные исторические события, глубинные изменения в науке и технике, в искусстве и религии, в политике и морали. В многоголосье посланий, с которыми обращается к нам современность, звучит и голос философии, претендующей на роль теоретического самосознания нашей эпохи.

Между Новым временем и современностью нет явного разрыва, но есть такое развитие тенденций, идущих из прошлого, которое в итоге радикально изменило ситуацию и поставило человечество перед необходимостью иного, чем прежде, мировоззренческого самоопределения. Сопоставление нынешних обстоятельств с ситуацией эпохи Возрождения или начального этапа Нового времени, когда тоже происходили фундаментальные социально-культурные преобразования, обнаруживает серьезные различия, которые сказываются на общей духовной атмосфере. Четыре-пять веков назад ощущалось огромное воодушевление, открывались небывалые перспективы восходящего развития. На место одряхлевшей и, как полагали, бесплодной средневековой учености вставала новая наука, обещавшая действительные знания и господство с их помощью над внешними условиями человеческого бытия. Рушились устаревшие формы общественной жизни и их идеологические подпорки, которые подвергались острой критике и осмеянию. Новые общественные установления, направляемые новым мировоззрением, казались способными реали-

зовать в отношениях между людьми созидательную мощь и гуманистический потенциал человеческого разума. Небывалый подъем наблюдался в сфере искусства. Рождался новый человек – свободный, сильный, целеустремленный, вооруженный знаниями и верой в будущее, сочетающий личную выгоду с общественным благом.

В течение двух последних столетий науки поднялись на небывалую высоту. Сложилась *единая мировая наука*, являющаяся основой современных технико-технологических нововведений. Неузнаваемо изменилась организация материального производства, резко выросла его результативность; радикально преобразились сферы быта и досуга, трансформировалась вся система человеческого общения. Знание стало главным экономическим ресурсом, и мы уже, можно сказать, погружены в ноосферу – сферу разума, возвысившуюся над всеми прежними оболочками нашей планеты. Однако все ли благополучно в этой ноосфере?

Знания, составляющие ее, разительно непохожи на те, с которыми связывали свои надежды корифеи философской и научной мысли Нового времени. Тогда в качестве образцовых рассматривались законы механики, открытые великим Ньютоном. Еще основоположник позитивизма Конт пренебрежительно относился к вероятностным соотношениям, полагая, что всем этим неточностям и мелочным конкретизациям не место в подлинной науке, ориентированной на всеобщие и вечные законы. Однако в течение XIX в. в науку широко входят вероятностно-статистические методы исследования. Обнаруживается, что статистические законы имеют более глубокий и фундаментальный характер, нежели динамические законы, выражающие однозначную связь параметров опыта. Возможность строгих и безупречных научных предсказаний и объяснений фактов становится все более проблематичной.

В XX в. возникает квантовая механика, выявляющая неприменимость к явлениям микромира многих привычных макромеханических понятий и представлений. Распределение вероятностей заменяет традиционные траектории движения частиц, утверждается дискретность энергетических и других, сопряженных с ними, физических параметров и т.д. Теория относительности опровергает представления об абсолютном пространстве и абсолютном времени, устанавливает изменчивость массы тел, их размеров и временных ритмов в зависимости от скорости их относительного дви-

жения, а также искривление пространственно-временного континуума под действием гравитационных масс. Немало нового вносят в понимание мироздания и другие отрасли естествознания. Синергетика вскрывает неразрывную взаимосвязь порядка и хаоса, объясняет процессы самоорганизации и упорядоченного поведения сложных нелинейных систем, продолжая ту линию научного познания, которая была начата кибернетикой, системным анализом, общей теорией систем. Вместе с этим радикально изменяются способы научного самопознания человечества, глубинные преобразования происходят в исторической науке.

Современная научная картина мира не просто более глубока и детализирована, чем та, которая рисовалась Ньютоном, она принципиально неоднородна, разные ее звенья слабо связаны между собой, и у нас сегодня есть гораздо меньше оснований, чем два-три века тому назад, утверждать, что Вселенная устроена на началах разума или что ее основания вполне доступны нашему познанию. Наука ныне не притязает на абсолютную истинность своих результатов. *Непрерывным стал процесс критического переосмысления и пересмотра научных воззрений на мир*, и в итоге мы уже не надеемся найти простые и ясные законы внешней природы, как, впрочем, и природы самого человека и мира его социальных связей.

Вызывает сомнения и результирующая практическая значимость науки, ее гуманистическая направленность. Широкие технические и технологические приложения науки создали угрозу глобальной экологической катастрофы. Современный человек ощущает себя придатком колоссальной машины, которая формирует его, задает ему определенный темп и ритм жизни, определяет его потребности и способы их удовлетворения, обезличивает его и деформирует его мировосприятие. Она вырывает человека из естественной среды обитания и заталкивает его в мегаполисы – уныло однообразные и бездуховные, при всей их пестроте и соблазнительности. Благодаря науке и технике, мы получили в свое распоряжение огромное количество новых предметов, жизнь стала более динамичной и напряженной; но действительная полезность этих предметов нередко весьма сомнительна, и в целом мы отнюдь не ощущаем себя более счастливыми людьми в сравнении с теми, кто наблюдал лишь начало этой великой эры научно-технического разума.

Поколеблены представления не только о рациональности корневых структур природного бытия, но и о господстве разума во внутреннем мире человеческой психики, а также и в организации общественной жизни. Уже в XIX в. некоторые писатели, философы, ученые обратили внимание на особую роль иррациональных, бессознательных моментов во внутренней жизни человека. Развитие научного познания привело к уяснению того обстоятельства, что наше мышление отнюдь не суверенно в своих действиях. Оно детерминируется не только категориальными его формами, как это установил еще Кант, но и стихией бессознательного в нас самих, а также социальной стихией, бурлящей вокруг нас. Множественность, разнородность, перекрещивающееся влияние этих факторов, которые воздействуют на человеческое мышление, ставят под сомнение обоснованность надежд на то, что нам удастся сохранить самообладание и не потерять рассудительность, которые так нужны сегодня, в безмерно усложнившихся обстоятельствах нашего бытия.

Мыслители прошлого полагали, что со временем удастся проникнуть в глубинные ритмы исторического бытия и поставить совокупный ход событий в общественной жизни под контроль человеческого разума. Однако уже Первая мировая война явилась не только военно-политической и социально-экономической катастрофой, но и всеобъемлющим крушением мировоззренческих устоев Нового времени. Были расшатаны или оспорены все ценности западной цивилизации, освоение которых и распространение по каналам образования и культуры не предотвратило небывалых и массовых вспышек зверства и наступления нового варварства – с кострами из книг, человеческими жертвоприношениями, истреблением целых народов и восстановлением диких инстинктов жестокости и разрушения.

XX в. отмечен грандиозным социальным экспериментом, идеологическое обоснование которого было выстроено с помощью одной из самых содержательных и богатых возможностями философских концепций. Ее творцы, несомненно, были гуманистами и людьми прогрессивных убеждений, уверенными в том, что они открыли строго научную истину общественного бытия, которая должна революционным путем претвориться в жизнь. Сегодня мы пожинаем плоды этого небывалого эксперимента.

XX век был наполнен революционными потрясениями, локальными и глобальными конфликтами, социальными и культурными разломами, расколами в человеческих душах.

Философия, осмысливающая наше время, вбирает в себя и, в меру своих возможностей, выражает этот предельный драматизм бытия. Она воспринимает философские учения предшествующих веков как благостную классику, которую нужно знать и которой можно восторгаться, но которую бывает непросто приложить к новым обстоятельствам.

Классический культ разума, уверенность в поступательности и неодолимости общественного прогресса, концентрация усилий на построении всеобъемлющих философских систем и склонность рассматривать индивидуальное человеческое бытие как простую иллюстрацию действия общих законов мироздания – все эти и некоторые другие характерные черты философии Нового времени подвергаются в наши дни критическому переосмыслению с учетом современного опыта познания и практической деятельности.

Конечно, философия Нового времени не была однородной. В ней были представлены различные мировоззренческие позиции и методологические установки, неодинаковой была социально-культурная база тех или иных учений. Но в целом эта философия имела нечто общее, которое в определенные периоды могли символизировать целостные теоретико-мировоззренческие концепции. Таковыми были, например, некоторое время учение Канта, а позже – система Гегеля. В современных условиях не наблюдается подобная, пусть и относительная, степень единства рационального мировоззрения.

Можно вместе с тем констатировать, что современная эпоха оказалась необычайно терпимой к разнообразию мировоззренческих идей и способов их оформления. В сознании философского сообщества постепенно утвердилось ощущение своеобразной неисчерпаемости мировоззренческой проблематики и оправданности различных подходов к ее разработке. Этому во многом способствовала дискредитация гегелевского панлогизма. Разные философские учения начинают рассматриваться как своеобразные мировоззренческие гипотезы, ни одна из которых не должна безоговорочно отбрасываться, даже если она малопривлекательна, шокирующе необычна.

Практически все влиятельные философские, как и религиозные, учения прошлого *продолжают жить* и в наше вре-

мя, сохраняя определенное влияние на мировоззренческий климат эпохи. Некоторые из современных мыслителей направили свои усилия на переистолкование учений западной философской классики и восточных мировоззренческих концепций, адаптацию их к новым культурно-историческим обстоятельствам. Другие, особо чувствительные к подземным толчкам, сотрясающим монолит западной цивилизации, пророчествовали о грядущих катаклизмах и бурях, возлагали надежды на сверхчеловека и т.д. Широко распространились установки на специализацию философских исследований, ограничение их разработкой какой-то одной узловой проблемы, причем получаемые результаты порой становятся непонятными и неинтересными большинству образованных людей. Тем самым создается определенная угроза для сохранения целостности философского сообщества, обеспечения взаимопонимания между его представителями, а вместе с этим и опасность существенного ослабления позиций философии в современной духовной жизни, угроза обесценивания теоретического мировоззренческого мышления и замещения его враждебными разуму формами мировоззрения.

Многообразие и сложность новых мировоззренческих задач *обусловили мозаичность картины современных философских исканий.* Однако в этой мозаике можно все же выделить некоторые сквозные темы, которые традиционны для философии и, вместе с тем, содержат немало такого, что выражает специфику нашей эпохи. Так, общим и значимым для многих философских направлений является ***вопрос о бытии.*** Но в наши дни внимание концентрируется не просто на прояснении первоосновы всего сущего, а скорее на установлении того, в каком опыте дано нам подлинное бытие – в опыте ли нашего разума, в мышлении, в понятиях, или же в потоке непосредственных и внерациональных переживаний собственного бытия. Современные трактовки бытия подчеркивают, как правило, его открытость новому, принципиальную незавершенность, непредзаданность.

При этом учитывается, что новое, которое врывается в наше бытие, проистекает не только от влияния природных, космических стихий, но и, в значительной степени, от собственной человеческой активности. Наше время с небывалой остротой поставило давний философский ***вопрос о человеке***, его противоречивой сущности, его способности управлять ходом событий или, по крайней мере, сохранять

человеческое достоинство перед лицом демонических сил социального давления, небывалых потрясений, обесценивания прежних ценностей. И как бы ни подчеркивалась мощь иррационального в человеке и в мире его бытия, все же специфика человеческого реагирования на обстоятельства связывается преимущественно с опорой на знание, а не на инстинкты. Поэтому в наше время нисколько не теряет своей актуальности старый философский вопрос ***об особенностях познания*** – естественнонаучного и гуманитарного, научного и вненаучного. Философские исследования нередко даже сближаются к конкретно-научным поиском, пронизываются его проблематикой. Однако там, где все же удерживается специфика философского, рационально-мировоззренческого подхода, углубленная разработка какой-то отдельной проблемы сопрягается с размышлением о мире в целом.

Обратной стороной дифференциации философских позиций и дробления философской проблематики является усиление тяги к восстановлению целостности и приемлемой взаимосогласованности совокупного миропонимания, достижению определенного мировоззренческого единства в рамках сохраняющегося разнообразия. Ощущается подспудное, а порой и явное ***стремление к философскому синтезу***. Мировоззренческая разобщенность отнюдь не воспринимается большинством современных философов как очевидная самоценность. Наблюдается известная готовность к мировоззренческому диалогу, связанная с отказом от чрезмерной категоричности оценок и выводов. В частности, налаживается диалог между религиозными и светскими мыслителями.

Современное человечество не имеет единой веры – в какого-то определенного бога, в науку, в прогресс, в высшее значение некоего класса, расы, государства и т.д. Существует ясное понимание связи между категоричным универсалистским мировоззрением и социальным диктатом, тяготеющим к тоталитаризму. В начале XXI в. мы наблюдаем отчетливое ***усиление тенденций, нацеленных на диалог культур и мировоззрений.***

Показательно, что эта же устремленность к единению мировоззренческих установок и жизненных целей людей на основе высших ценностей бытия была продемонстрирована еще столетие назад, в самом начале современного этапа развития философии.

ИДЕЯ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОГО СИНТЕЗА В ФИЛОСОФИИ В.С. СОЛОВЬЕВА

Осмысливая истоки расколотости философского мышления Нового времени, выдающийся русский мыслитель ***Владимир Сергеевич Соловьев*** (1853–1900) предпринял анализ развития западной философии и предложил свой путь осуществления широкого мировоззренческого синтеза.

Характеризуя современную ему эпоху как критическую, пронизанную борьбой между отдельными обособившимися началами, Соловьев полагал, что эта эпоха подходит к концу. Под отвлеченными началами он понимал те частные идеи, которые выступают как особые стороны и элементы всеединой идеи. Будучи отделенными от целого и утверждаемыми в своей исключительности, они теряют свой истинный характер и, вступая в противоречие и борьбу друг с другом, повергают мир в состояние умственного разлада.

Что же это за отвлеченные начала, которые критиковал Соловьев, исходивший из убеждения в том, что нужно устранить притязания частных принципов на значение целого? Для ответа на этот вопрос нужно учесть, что, по Соловьеву, природу человека характеризуют три основные формы бытия: чувства, мышление и деятельная воля, каждая из которых имеет личную и общественную стороны. Последней отвечает всякий раз определенная сфера общественной жизни (соответственно, творчество, основанное на чувстве; знание, основанное на мышлении; практическая деятельность, основанная на воле). Каждая из этих сфер, в свою очередь, характеризуется тремя последовательными степенями существования – материальной (низшей), формальной (промежуточной), абсолютной (высшей). В сфере творчества это ступени технического художества, изящного искусства и мистики. В сфере практической деятельности таковы экономическое общество, политическое общество (государство), духовное общество (церковь). В сфере знания выделяются ступени: а) положительной науки, дающей разнообразие основанных на опыте фактических сведений о мире; б) отвлеченной философии, где знание определяется главным образом общими принципами и нацелено на логическое совершенство и формальную правильность; в) теологии, понимаемой как знание, имеющее своим первым предметом и исходной точкой абсолютную реальность.

Задачу исторического развития Соловьев видел в органичном и свободном синтезе этих ступеней при доброволь-

ном подчинении низших из них высшей. В сфере знания высшей является теологическая ступень, и синтез двух других, более низких ступеней на ее основе призван утвердить свободную теософию. Синтез знания, как полагал Соловьев, может в принципе исходить из каждого из трех данных членов – из философии, науки либо теологии. Сам же автор этой оригинальной мировоззренческой конструкции исходил из философского мышления как отправной точки движения к синтезу. При этом он констатировал существенное различие между философией как делом жизни, имеющим не только теоретическое, но и неоспоримое практическое значение, и школьной, или исключительно теоретической философией.

Все многообразие систем школьной философии, по Соловьеву, сводится к двум основным направлениям. Одно из них полагает, что важнейший предмет философии находится во внешнем мире, в сфере материальной природы; действительным источником познания признается поэтому внешний опыт, связанный с чувственным сознанием. Данное направление Соловьев называл натурализмом, имея в виду его предмет, и внешним эмпиризмом – с точки зрения принятого здесь источника познания. Три ступени развития натуралистической философии – это стихийный материализм, наподобие учений философов ионийской школы; гилозоизм, оживляющий материальную природу и восходящий, по мнению Соловьева, к Джордано Бруно; механический материализм, или атомизм Нового времени.

Однако никакие атомы не даны нам в непосредственном внешнем опыте, поэтому остается принять программу позитивизма и растворить философский натурализм в положительных науках, продолжая затем движение к темной пропасти безусловного скептицизма. С эмпирической точки зрения познание законов явлений невозможно, и этим разрушается теоретическая наука. Далее, все явления сводятся к состояниям нашего сознания, и построенные на них знания не могут претендовать на объективность. Даже другие люди оказываются лишь состояниями моего сознания. Так самоуничтожается эмпиризм.

«Во избежание такого заключения остается признать, что познающий субъект как такой обладает не феноменальным, а абсолютным бытием»[1]. Это – исходная посылка второго

[1] *Соловьев, В.С.* Сочинения. В 2 т. / В.С. Соловьев. М., 1988. Т. 2. С. 188.

типа школьной философии, идеализма, абсолютизирующего не отдельные частные акты познавательных действий субъектов, а общие и необходимые образы познания, или идеи, доступные только априорному мышлению. Все существующее идеализм изображает как развитие общего понятия. Сам мыслящий субъект тоже оказывается лишь понятием. Все есть мысль – без субъекта и объекта, иначе говоря, все есть ничто. В этой констатации идеализм смыкается с эмпиризмом.

В такой впечатляющей форме подводит Соловьев итоги развития европейской философии Нового времени, отмечая, что дальше можно двигаться либо к безусловному скептицизму, либо к признанию того, что истинно-сущее не заключается ни в реальном бытии внешнего мира, ни в идеальном бытии нашего разума; оно не познается ни чистым опытом, ни чистым мышлением, а имеет собственную абсолютную действительность и сообщает миру его реальность, а нашему мышлению – его идеальное содержание. Названное философское воззрение, как отмечает Соловьев, обычно называют мистицизмом. Им и замыкается, по мнению данного автора, круг возможных философских воззрений.

Правда, само мистическое знание, по Соловьеву, непосредственно не образует системы понятий, ибо предстает лишь в форме безусловной внутренней уверенности, и поэтому нуждается в последующем опытном подтверждении. Искомая Соловьевым свободная теософия, или цельное знание, должна выступить как внутренний союз мистицизма, рационализма и эмпиризма, т.е. соответственно теологии, представляющей здесь мистицизм, философии, совпадающей в основном с рационализмом, и положительной науки, связанной с эмпиризмом. Отправляясь от этих посылок, Соловьев выстраивает внушительную систему понятий, организованную в строгую триадическую форму и показывающую, что эмпиризм, рационализм и мистика ложны лишь в их претензии на абсолютность, но вместе с тем все они заключают в себе частичную истину, которая должна войти в целостное знание свободной теософии. Такие же процессы синтеза должны произойти, по убеждению Соловьева, и в сферах творчества и практической деятельности.

В частности, характеризуя современное ему развитие западной цивилизации в целом, Соловьев ставит под сомнение утвердившийся в ней принцип свободы, который, будучи отдельно взятым, имеет только отрицательное значение и не предлагает положительной цели жизни. Устанавливается всеобщее обезличение и опошление; единственным су-

щественным различием между людьми остается имущественное различие; единственным величием – величие и власть капитала. «Отдельный эгоистический интерес, случайный факт, мелкая подробность – атомизм в жизни, атомизм в науке, атомизм в искусстве – вот последнее слово западной цивилизации»[1].

Поскольку история не должна завершиться этим, как говорит Соловьев, ничтожеством, то предстоит одухотворить уже выработанные предшествующим историческим развитием отдельные элементы жизни и знания, освободив их от притязаний на исключительность. В свете нынешней разобщенности умов и дезориентированности практических действий многозначительно звучат слова Соловьева, написанные в конце XIX в.: «Хотя тот *великий синтез,* к которому идет человечество, осуществление положительного всеединства в жизни, знании и творчестве, – совершится, конечно, не в области философских теорий и не усилиями отдельных умов человеческих, но *сознан* в своей истине этот синтез должен быть, разумеется, отдельными умами»[2], в чем и состоит, надо думать, призвание философии, претендующей на действительную современность.

Глава 6. ПОИСКИ НОВОГО ОСМЫСЛЕНИЯ БЫТИЯ

6.1. Бытие как материя

Материя и ее атрибуты

В свое время Аристотель определил задачей «первой философии» исследование сущего как такового, а также того, что ему присуще само по себе. Позже первая философия, как мы уже знаем, была названа метафизикой, и в ней вопрос о сущем самом по себе, т.е. о бытии, неизменно занимал весьма значительное место. Классическая философия опиралась на доверие к разуму и, как правило, рассматривала бытие в качестве понятийной конструкции, построенной в соответствии с требованиями разума. Вместе с тем философы-материалисты всегда настаивали на том, что един-

[1] *Соловьев, В.С.* Сочинения. В 2 т. Т. 2. С. 171.

[2] Там же. С. 586.

ственной и всеобъемлющей реальностью является материя, а ее критериальным признаком, как показал известный последователь Маркса ***Владимир Ильич Ленин*** (1870–1924), является существование вне и независимо от какого бы то ни было сознания. В течение всего XX в. философия Маркса была наиболее влиятельной формой материализма. Философию эту русский марксист Г.В. Плеханов назвал диалектическим материализмом, и название это закрепилось за ней с добавлением еще одного важного определения: исторический материализм. В философском творчестве самого Маркса центральное место занимал именно исторический материализм, связанный с разработкой материалистического понимания истории, тогда как Энгельс уделял довольно значительное внимание разработке диалектико-материалистического учения о природе и о человеческом познании.

В новых условиях, сложившихся в начале XX в., в связи с происходившей тогда революцией в естествознании потребовалось уточнить и в известной мере доработать марксистскую концепцию материи как подлинного бытия, чем и занялся Ленин. С его именем связана определенная версия марксистского учения, получившая название марксизма-ленинизма и ставшая государственной идеологией в СССР, а затем и в ряде других стран «социалистического содружества». Марксистское учение об общественном бытии было вкратце изложено в предыдущей главе, и здесь мы ограничимся обсуждением общей онтологической позиции философии марксизма-ленинизма, имевшей значительное влияние вплоть до начала 90-х годов прошлого века.

По определению Ленина, «материя есть философская категория для обозначения объективной реальности, которая дана человеку в ощущениях его, которая копируется, фотографируется, отображается нашими ощущениями, существуя независимо от них»[1]. Вопрос о признании материи единственной реальностью связывается Лениным с вопросом о доверии человека к показаниям его органов чувств, или об источнике нашего познания. Критерием объективно реального существования здесь признается чувственный опыт человека. Это – позиция сенсуализма.

Французские материалисты XVIII в., стоявшие на той же позиции, признавали, в соответствии с наукой своего вре-

[1] *Ленин, В.И.* Полное собрание сочинений / В.И. Ленин. М., 1961. Т. 18. С. 131.

мени, что первокирпичиками материи являются атомы, которые имеют ряд неизменных, или абсолютных свойств (неделимость, непроницаемость, постоянство массы и т.д.). Открытия в физике, происходившие на рубеже XIX и XX вв., продемонстрировали относительность, изменчивость этих свойств. Поскольку прежнее понимание материи включало признание их абсолютности, потребовалось заново осмыслить философское понятие материи, не сводимое к ее естественнонаучному толкованию. Ленин показал, что философская позиция материализма требует признания только того, что материя существует объективно, т.е. независимо от сознания. Вместе с тем материя должна быть познаваема, а для этого материальные объекты, действуя на наши органы чувств, должны производить ощущения, отражающие то, чем они вызваны, и, соответственно, имеющие некоторое сходство с отражаемым.

Мир наших ощущений, вообще все то, что мы называем субъективной реальностью, признается вторичным, или производным от вызвавшей его материальной действительности. Этот субъективный мир тоже существует, но его феномены не имеют протяженности и некоторых других свойств, присущих вещам, а выступают результатами протекания материальных процессов. Сознание есть свойство высокоорганизованной материи, развившееся в процессе усложнения форм отражения в ходе развития жизни и в особенности под влиянием перехода от приспособительной жизнедеятельности животных к человеческому труду. Труд же основан на использовании орудий (как естественных, так и, что особенно важно, искусственно созданных) и сопряжен с языковыми формами общения, с коллективной организацией жизни людей.

В марксистско-ленинской философской литературе принято утверждать, что вывод о всеобщей материальности мира следует из развития научного познания. Но если понятие материи образуется благодаря абстрагирующей работе мысли, то оно, очевидно, вбирает в себя в явном или неявном виде те доопытные предпосылки, которыми руководствутся люди при систематизации и обобщении данных чувственного опыта. Поэтому одни люди могут прийти к выводу о материальности оснований мира, другие же могут заключить об их идеальности, а третьи могут заявить, что сам этот вопрос о всеобщей первооснове бытия лишен научного или, скажем, практического значения. Ссылаясь только

на чувственный опыт, мы не можем доказать всеобщность материи как подлинного бытия; подобное утверждение можно только постулировать.

Категоричность данного постулата смягчается признанием того, что приведенное выше определение материи является открытым для новых, пока еще не известных видов материального бытия; важно только установить, что они существуют объективно, а конкретные их свойства покажет новый опыт. Такое определение материи относится не только к отчетливо выделенным и осязаемым телам, вещам, но и к объективным свойствам, а также и к отношениям. Это позволяет связать общую онтологическую концепцию марксизма-ленинизма с материалистическим пониманием истории, общественной жизни, поскольку экономические отношения, складывающиеся между людьми, признаются существующими объективно, а значит, считаются материальными в том смысле, что они в основном не зависят от сознания.

Характеризуя марксистско-ленинское учение о бытии, следует иметь в виду, что учение это оформилось и приобрело хорошо знакомые нам черты, выступая в качестве одной из составных частей государственной идеологии. Вместе с тем данная философия всегда претендовала на строгую и исчерпывающую научность и обращалась прежде всего к разуму, а не только к вере. Положительно сказалось и то обстоятельство, что Маркс и Энгельс непосредственно прошли школу гегелевской философии, а Ленин хотя и не имел глубокого философского образования, однако уже в зрелые годы, находясь в эмиграции, обратился к обстоятельному изучению текстов Гегеля, Аристотеля и других авторитетных источников. В связи с этим в его работах стали встречаться нотки явной и искренней симпатии к выдающимся философам-идеалистам, прежде всего к Гегелю. Ленин начинает рассматривать философский идеализм как одностороннее, преувеличенное развитие некоторых реальных черт познания, подчеркивая при этом, что Гегель гениально угадал диалектику вещей (явлений, мира, природы) в диалектике понятий, и вообще умный идеалист лучше и интереснее глупого материалиста.

Итак, напомним, что материя понимается в марксистско-ленинской философии как субстанция, а ее атрибутами признаются *пространство*, *время* и *движение*. Эти атрибуты не выводятся здесь умозрительным путем, на основе понятийной дедукции; их реальность утверждается со

ссылкой на многообразный практический и познавательный опыт человечества. Для диалектико-материалистической философии вообще характерно частое обращение как к данным науки, так и к здравому смыслу и жизненному опыту людей. Заметим, что и в других философских концепциях, например, в учении Канта, пространство и время просто постулировались как хорошо знакомые всем людям и не допускающие исключений формы нашего чувственно-практического опыта.

Правда, Кант утверждал, что универсальность указанных форм противоречит конкретности, единичности чувственных данных, и поэтому формы эти априорны; они составляют специфические человеческие познавательные способности, но не свойства самих вещей, познаваемых нами. Здесь марксистско-ленинская философия принимает скорее гегелевскую позицию, признавая, что формы опыта не могут быть обособлены от оформляемых ими предметов опыта. Коль скоро эти формы действенны, т.е. применение их позволяет получать предвидимые результаты, они в той или иной степени объективны по своему содержанию. Существует вместе с тем проблема соотношения *перцептуальных* пространства и времени, характеризующих упорядоченность наших ощущений, и разрабатываемых науками *концепций* пространства и времени, а также *реальных* пространства и времени, под которыми обычно понимаются свойства объектов иметь протяженность и форму, располагаться друг относительно друга в определенном порядке, а также иметь некоторую длительность существования, порядок следование его фаз, свой особый темп и ритм бытия.

Ленин констатирует, что человеческие представления о пространстве и времени относительны, но из них складывается абсолютная истина, или, точнее говоря, эти представления развиваются в направлении приближения к абсолютной истине. Подобное утверждение тоже представляет собой лишь декларацию определенной философской позиции, поскольку абсолютная истина понимается как предел, который реально недостижим, и поэтому знаниями о ее полноте мы не обладаем. Действительный смысл этого утверждения состоит в том, что познание пространственно-временных характеристик бытия относится к области конкретно-научных исследований.

Философским преемникам и последователям Ленина не всегда удавалось выдерживать такую диалектически взве-

шенную, недогматическую позицию. Известны их многочисленные нападки на теорию относительности и квантовую механику, равно как и на некоторые другие естественнонаучные теории, которым приписывалась идеалистическая направленность, в том числе и в толковании пространственно-временных связей природных явлений. Потом, правда, обнаруживалось что все эти научные теории, как и вообще любые продуктивные научные построения, можно безболезненно согласовать с марксистско-ленинской философией, введя в нее те или иные детализации. Так, весьма полезным оказалось различение реляционных и субстанциональных концепций пространства и времени и утверждение, что «духу» диалектического материализма в большей степени отвечают теоретические представления о релятивности (относительности) пространственных и временных свойств материальных объектов и процессов, нежели догматические идеи квазисубстанциональных пространственно-временных абсолютов.

Материалистическая диалектика

Диалектико-материалистические представления о пространстве, времени и движении строятся на основе предположения о том, что материальная действительность неопределенно многообразна в своих качественных проявлениях, внутренне противоречива и охвачена всеобъемлющим процессом развития. Диалектический материализм «настаивает на приблизительном, относительном характере всякого научного положения о строении материи и свойствах ее, на отсутствии абсолютных граней в природе, на превращении движущейся материи из одного состояния в другое, по-видимому, с нашей точки зрения, непримиримое с ним и т.д.»[1].

Движение понимается при этом как атрибут, т.е. существенный, неотъемлемый способ существования материи; оно характеризует присущую самим материальным образованиям способность к изменениям. Диалектико-материалистическое мышление не устанавливает никаких конкретных законов движения, полагая открытие их делом соответствующих наук. Назначение ***материалистической диалектики*** видится в том, чтобы сформулировать прин-

[1] *Ленин, В.И.* Полное собрание сочинений. Т. 18. С. 276.

ципиально недогматическую познавательную установку исследователей и вместе с тем мировоззренчески обобщить вывод о неисчерпаемости природы как совокупного объекта научного познания. В противоположность многим идеалистическим концепциям, утверждающим сверхприродную сущность движения и косность материального бытия, его враждебность или чуждость развитию, диалектический материализм настаивает на том, что действительные причины движения, развития посюсторонни, имманентны (внутренне присущи) материальному бытию и состоят в объективной и всеобщей противоречивости явлений, процессов окружающего нас мира.

Позитивистски ориентированных ученых крайне раздражают фразы о диалектических противоречиях вещей или теорий. Отвращение к гегелевской натурфилософии дополняется у них недоверием к неквалифицированному вмешательству философов, в том числе специалистов по диалектическому материализму в тонкий и ответственный процесс научного поиска, к попыткам заменить действительное исследование диалектическим пустословием. Многим памятны также позорные догматические срывы людей, присягавших на верность диалектике и, однако, отстаивавших устаревшие воззрения на мир, понося при этом действительно новаторские учения.

Признанию материальности движения сопутствует в марксистско-ленинской философии утверждение качественного многообразия его форм. Единство мира видится в его материальности; это единство предполагает вместе с тем разнообразие и, так сказать, иерархическую упорядоченность бытия. Конкретная классификация несводимых друг к другу видов материи и соответствующих им форм материального движения, предложенная в свое время Энгельсом, воспроизводила, с небольшими изменениями, перечень основных наук, данный другими авторами, и давно уже устарела. Поэтому многие философы-марксисты предпринимали усилия по разработке более современных вариантов такой классификации, оправданно полагая, что занятие это полезное, ибо хорошая классификация такого рода может способствовать оптимизации структуры образования, совершенствованию организации научной деятельности и, наконец, имеет важное значение в научно-информационной области.

Как правило, различают *общие* формы движения, которые могут быть реализованы на различных материальных

носителях (в качестве таковых выделяют механическое, термодинамическое и даже кибернетическое движение), а также разветвляющийся ряд *специфических* форм движения, каждая из которых связана со строго определенным типом материальных объектов и характеризуется присущими им закономерностями и структурной организацией. Носителями специфических форм движения являются элементарные частицы, атомные ядра, атомы, молекулы, макроскопические тела и конденсированные среды, Земля и другие планеты, звезды, внутригалактические системы, Галактика, системы галактик, Метагалактика. На уровне планетарной формы движения, характеризующей нашу Землю, значимые ответвления в этой иерархической структуре представлены живой природой и человеческим обществом. Различают также высшие и низшие формы движения, соотносящиеся как последовательные ступени исторического процесса усложнения материального мира, где предшествующие ступени (низшие) включаются в последующие (высшие), как их основание и предпосылка, т. е. в подчиненном виде. Философы, стоящие на позициях диалектического материализма, настаивают на качественном многообразии материальной действительности и на ограниченной продуктивности редукционистских подходов, сводящих сложные явления к их простым основаниям.

Материалистическая диалектика является смысловым ядром марксистско-ленинского учения о бытии. «Для диалектической философии, – писал Энгельс, имея в виду соответствующую сторону гегелевского учения, – нет ничего раз навсегда установленного, безусловного, святого. На всем и во всем видит она печать неизбежного падения, и ничто не может устоять перед ней, кроме непрерывного процесса возникновения и уничтожения, бесконечного восхождения от низшего к высшему. Она сама является лишь простым отражением этого процесса в мыслящем мозгу»[1]. Диалектику он понимал как науку о всеобщих законах движения и развития природы, человеческого общества и мышления, или об общих законах движения как внешнего мира, так и нашего познания.

Руководствуясь этими соображениями, Энгельс предпринял усилия по материалистическому переистолкованию гегелевской диалектики. При этом надо учесть, что в одной

[1] *Маркс, К.* Сочинения. В 50 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. Т. 21. С. 276.

лишь «Науке логики» Гегель разработал с различной степенью детализации более ста категорий диалектического мышления. Из этого колоссального теоретического материала Энгельс выделил и сравнительно обстоятельно осветил прежде всего три так называемых основных закона диалектики: закон взаимоперехода количественных и качественных изменений, закон отрицания отрицания, а также то, что позже получило (у Ленина) название закона единства и борьбы противоположностей.

В работах Ленина мы встречаем ряд развернутых характеристик диалектики. Вот одна из них: «Развитие, как бы повторяющее пройденные уже ступени, но повторяющее их иначе, на более высокой базе («отрицание отрицания»), развитие, так сказать, по спирали, а не по прямой линии; – развитие скачкообразное, катастрофическое, революционное; – «перерывы постепенности»; превращение количества в качество; – внутренние импульсы к развитию, даваемые противоречием, столкновением различных сил и тенденций, действующих на данное тело или в пределах данного явления или внутри данного общества: – взаимозависимость и теснейшая, неразрывная связь всех сторон каждого явления (причем история открывает все новые и новые стороны), связь, дающая единый, закономерный процесс движения, – таковы некоторые черты диалектики как более содержательного (чем обычное) учения о развитии»[1].

Здесь в сжатой форме охарактеризованы: а) закон отрицания отрицания, утверждающий спиралевидный характер развития, соединяющего моменты поступательности и цикличности, повторяемости; б) закон взаимоперехода количественных и качественных изменений, в соответствии с которым количественные изменения, накапливаясь и превышая меру, вызывают коренные, качественные изменения, происходящие как перерыв постепенности изменений, или скачок; в) закон единства и борьбы противоположностей, устанавливающий всеобщность противоречий, являющихся источниками развития. Кроме того, формулируется диалектический принцип всеобщей взаимосвязи явлений действительности.

В марксистско-ленинской философии получила развитие гегелевская в своей основе мысль о тождестве диалектики, теории познания и логики. В соответствии с этой идеей,

---

[1] *Ленин, В.И.* Полное собрание сочинений. Т. 26. С. 55.

диалектика толкуется как рациональное учение, отражающее объективную упорядоченность и внутренний динамизм бытия материи, а также как гносеологическая концепция, раскрывающая противоречивое единство всех сторон, этапов процесса познания и выступающая в связи с этим как система законов и категорий диалектического мышления о мире.

Бытие природы. Экологический императив

Понятие природы является весьма широким и разноплановым. Поучителен перечень его значений, представленный В.И. Далем в его знаменитом «Толковом словаре живого великорусского языка». Первым он приводит толкование природы как «естества», всего вещественного, зримого, вообще улавливаемого нашими органами чувств. Природа, далее, есть мироздание, или, как пишет В.И. Даль, все созданное Богом и отличающееся от него как создателя. Природа – это все земное, плотское, в отличие от духовного, бестелесного. Природа понимается и как первобытное существование, противопоставляемое тому, что создано искусственно, человеческими руками. Наконец, природа может быть представлена врожденными свойствами, естественными состояниями, стремлениями, наклонностями. Соответственно, природа есть то, что передается человеку его рождением, обстоятельствами жизни или обычаями.

Онтология как философское учение о бытии так или иначе учитывает и соотносит эти в целом довольно близкие значения общеупотребительного понятия природы. Здравый смысл подсказывает, что богатство явлений природы и связей между ними несоизмеримы с тем, что может быть искусственно создано человеком. Поэтому и на Востоке, и на Западе философы издавна были склонны весьма высоко оценивать совершенство и могущество природы, считая ее источником мудрости и образцом для подражания. Вместе с тем природа всегда рассматривалась как источник ресурсов, нужных для человеческой жизни, и на Западе долгое время сохранялось убеждение в том, что этот источник практически неиссякаем. Восточная философская мысль в данном отношении более осмотрительна; для нее характерны призывы уважительно и бережно относиться к природе, в особенности к всему живому, избегая бессмысленного расточения естественных ресурсов.

По мере распространения христианства природу начинают воспринимать как преходящую и малозначимую сторону бытия, которой противостоит в своем абсолютном величии ее божественный творец и вседержитель. С этим связан призыв к человеку не подчиняться природе, а возвышаться над ней, преодолевать ее. Позже, в эпоху Возрождения и в Новое время, природа как бы восстанавливается в своих правах, но лишь условно и в ограниченных рамках. Ею восхищаются, считая ее эталоном разумности и совершенства, и при этом закрывают глаза на то, что безудержно развивающаяся экономика разоряет и губит природу. Наука Нового времени рассматривает природу как нечто, находящееся, так сказать, под следствием и подвергаемое жестким испытаниям с целью выведать скрываемые ею тайны, установить ее законы, чтобы заставить ее безропотно служить человеку. Природа завоевывается и покоряется людьми; ее стремятся привести к повиновению и взять у нее все, что нужно людям. Результатом этого является крайнее обострение экологическим проблем, ставящее человечество на грань катастрофы.

Научно-технический прогресс во многом породил эти проблемы; в свою очередь, их решение возможно на основе качественного видоизменения научно-технического прогресса, придания ему иной направленности. Человечество уже не может отказаться от развития науки и техники, но сохранение для него перспективы исторического бытия предполагает обеспечение действительно разумного развития, согласующегося с требованиями природы, точнее, с ее объективными законами.

Определенную роль в четкой формулировке задачи обеспечения **коэволюции**, т.е. совместного развития природы, общества и человека сыграло учение ***Владимира Ивановича Вернадского*** (1863–1945) о перерастании биосферы, или сферы жизни, в ноосферу – сферу разума, понимаемую как качественно новый, более высокий этап развития биосферы, связанный с всеобъемлющей преобразовательной деятельностью человека на основе науки. Вернадский обосновал толкование биосферы как целостной самовоспроизводящейся и самоорганизующейся системы и показал, что живое вещество выполняет на нашей планете ключевую геохимическую функцию. Человечество входит в состав этого совокупного живого вещества и начинает оказывать все более значительное, во многом даже решающее влияние на протекающие в нем процессы.

Развивая концепцию коэволюции, ***Никита Николаевич Моисеев*** (1917–2000) отмечает значимость *антропного принципа,* согласно которому Вселенная «устроена» таким образом, чтобы на определенном этапе ее изменений стало возможным существование человека и человечества. Все наши усилия по усовершенствованию организации жизни суть реализация тех или иных возможностей, которые изначально заложены в мироздании. В природе, как отмечает он, действуют механизмы естественного отбора, напоминающие *рынок,* где соревнуются разные модели и существуют стимулы для дальнейшего совершенствования. Рынок этот действует на основе памяти, значимой, впрочем, для любых кооперативных структур, предполагающих обучение. В определенном смысле памятью обладают любые обратимые процессы, в которых сохраняются некоторые параметры изменяющихся систем и на основе знания о настоящем можно восстановить их прошлое. Качественное видоизменение механизмов памяти связано прежде всего с возникновением жизни, а затем и с появлениям разума.

С возникновением общества в его жизни продолжают действовать все элементы дарвиновской триады – изменчивость, наследственность и отбор, но действуют они здесь в иной форме. Все процессы в рамках биосферы подчиняются, так сказать, интересам развития живого вещества. Когда же появляется разум, то «естественный характер искусственного», создаваемого при его участии, не отменяет законов природного «рынка», а лишь помогает тем или иным структурам действовать более эффективно на основе предвидения возможных результатов. Всякий отбор связан с жестким конфликтом «интересов» (либо биологических, либо социальных, если речь идет об обществе). Разум открывает новые возможности для выработки правил поведения и способов осуществления деятельности. Происходящий в общественной жизни отбор ее форм уже почти не затрагивает биологической организации человека. Вместе с тем еще в ходе неолитической революции, как полагает Моисеев, возникает нравственное предписание «не убий», рождается новая форма сохранения и передачи коллективной информации, называемая им системой «Учитель».

С формированием этой системы связаны передача опыта, а также бережное и уважительное отношение к жрецам, умельцам и другим людям, которые способны создавать, накапливать и передавать ценную для совместной жизни

информацию. Постепенно складывается то, что мы бы сегодня назвали духовной жизнью, а в ней – коллективный интеллект. Неолитическая революция резко усилила позиции человека по отношению к другим животным. Следствием этого явился крупномасштабный экологический кризис, связанный с быстрым уничтожением диких животных посредством все более результативной охоты на них и возникновением для людей угрозы вымирания от голода. Выход из данного кризиса был найден, как известно, в развитии скотоводства и земледелия.

Следует учитывать, что «рынок», посредством которого производится отбор форм жизни, направляется соображениями непосредственной целесообразности и вовсе не гарантирует учета долгосрочных перспектив и тенденций развития. Таковы же и рыночные регуляторы, действующие в сфере общественной жизни. Длительное господство присущих индустриальному обществу форм природопользования привело к новому, глобальному экологическому кризису и показало необходимость установления качественно новой связи человека с природой, имеющей характер действительной коэволюции общества и биосферы. Численность людей, проживающих на нашей планете, чрезвычайно велика; современное человечество раздирается острейшими противоречиями, и тем не менее оно в некотором смысле, как пишет Моисеев, обретает очертания особого, глобального организма. В теории управления под организмом понимают любую систему, которая может иметь собственную цель и способна следовать ей. Сегодня все человечество объединяет цель выживания, для достижения которой необходимо предотвратить экологическую катастрофу.

Экологический императив, как подчеркивает Моисеев, есть требование поиска такого способа развития человечества, который согласовывал бы его деятельность с возможностями биосферы планеты. Это – объективная задача, которая может быть решена только на основе коллективного разума, путем соединения и согласования усилий всех стран и народов. Решение ее предполагает, в частности, такую организацию образовательной деятельности, которая обеспечивала бы ясное понимание всеми людьми реального места человека в природе и безусловной недопустимости посягать на те параметры окружающей среды, ухудшение которых будет губительным и для природы, и для человека.

Особенности синергетической картины мира

Синергетикой называют междисциплинарное направление научных исследований, в рамках которого изучаются взаимопереходы порядка и хаоса, понимаемые как процессы спонтанной самоорганизации и дезорганизации. Синергетика, выступающая как своеобразное интеллектуальное движение, интегральное направление современной естественнонаучной и социально-гуманитарной мысли, сравнительно молода. Можно, однако, полагать, что у нее благоприятные перспективы развития, ибо она отвечает на весьма глубокие духовные запросы жизни и значительно расширяет наши возможности постижения природного и социального бытия. Сущность бытия, исходя из позиций синергетики, видится не как статичное, незыблемое его определение, а как глубинная характеристика его становления, связывающая моменты устойчивости и изменчивости, упорядочения и разрушения прежнего порядка.

Синергия – это совместное действие множества элементов или участников определенного процесса, ведущее либо к сохранению в главном существующей его организации при наличии внешних и внутренних «возмущений», либо к появлению значимого нового качества путем расшатывания старого и установления нового порядка через самоорганизацию системы. Иными словами, синергия может быть креативна, созидательна, причем созидание, как правило, сопряжено с разрушением. Синергетика в чем-то схожа с диалектикой. Нужно, однако, учесть, что привычное понимание диалектики связано с утверждением, что источником развития является не столько единство противоположностей, сколько их борьба. Синергетика же, не отрицая противоречивости развития и, насколько это возможно, учитывая борьбу противоположных сил, тенденций, акцентирует вместе с тем созидательный потенциал именно совместного действия, объединяющего различные стороны и элементы, усилия и импульсы, взаимоотношения которых могут и не иметь характера борьбы.

Важную роль в становлении синергетики сыграли работы ***Ильи Романовича Пригожина*** (1917–2003), бельгийского ученого русского происхождения, который исследовал термодинамику неравновесных процессов. Эти исследования показали, что в состояниях, далеких от термодинамического равновесия, могут возникать самоподдерживающиеся

упорядоченные структуры. Пригожин установил фундаментальную роль нестабильности в мировом бытии, способность хаотических совокупностей материальных объектов к самоорганизации. Термин «синергетика» ввел немецкий ученый ***Герман Хакен*** (р. в 1927), изучавший когерентное лазерное излучение как самоорганизующийся процесс и тоже пришедший к выводу, что в неравновесной открытой системе (получающей энергию извне) в результате флуктуаций (случайного отклонения физической величины от ее среднего значения) и конкуренции между различными коллективными движениями составляющих эту систему элементов утверждается упорядоченное состояние. Состояние это описывается одним или несколькими параметрами порядка. Такая система может состоять из огромного количества элементов, но их поведение подчиняется немногочисленным параметрам порядка, что означает весьма значительное уплотнение информации о состоянии системы и протекающих в ней процессах. Данное ее уплотнение, или сжатие, не является лишь результатом реализации нашего субъективного намерения, вытекающего из стремления к удобству описания сложной системы, а имеет вполне объективную основу. Подобное сжатие информации производит сама природа, и это становится почти наглядным в тех случаях, когда система изменяет свое макроскопическое состояние, как это имеет место, например, при фазовых переходах (изменение агрегатного состояния, переход в состояние сверхпроводимости). В каждом из таких переходов достаточно отчетливо выделяется управляющий параметр, и когда он достигает критического значения, система в целом сравнительно быстро переходит в новое макроскопическое состояние.

Первоначально синергетика выступала как область естественнонаучного исследования, в котором, как принято считать, нет места ссылкам на духовные побудительные причины происходящих изменений. Однако и Пригожин, и Хакен, создатели синергетики, будучи гуманитарно образованными людьми, имеющими весьма широкий кругозор, дали немало указаний на то, что развиваемые ими идеи могут оказаться значимыми, плодотворными также и в сфере познания человеческого бытия. Ведь синергетика, в одном из своих многочисленных определений, выступает как наука о сложном, а нам нелегко указать на что-либо более сложное, нежели жизнь человека и общества. К сущностным ха-

рактеристикам жизни вообще относятся неравновесность, нелинейность, бифуркационный (взрывной и раздваивающийся) путь развития с повышенной чувствительностью к флуктуациям на его развилках. Все эти понятия являются, как известно, ключевыми для синергетики. Если же специфическая задача синергетики видится в исследовании процессов самоорганизации, взаимосвязи моментов порядка и хаоса в реальных процессах развития, то и здесь, несомненно, социально-культурное и личностное бытие открывают нам немало поучительного. Тем не менее перенос идей из одной области исследования в другую всегда непрост; обычно он вносит элемент метафоричности, концептуальной нестрогости, который не обязательно является негативным, но во всяком случае требует повышенного внимания.

Линейные взаимодействия и равновесные процессы наиболее просты в изучении, но и в природе, и в обществе они встречаются довольно редко. Равновесное состояние системы характеризуется устремленностью к такой степени покоя, которая соответствует прекращению изменений, или безжизненности. Все живое неравновесно, ибо жизнь поддерживается благодаря изменениям; жизнь обеспечивается притоком извне вещества, энергии и информации, преобразованием их живым существом, изменением им самого себя и, насколько это ему доступно, окружающей среды. Устойчивость здесь сущностно процессуальна, динамична и относительна; она достигается благодаря изменениям как во внутреннем мире индивида, так и во внешних условиях его бытия. Сложная упорядоченность жизненных процессов отдельного существа или сообщества живых существ поддерживается благодаря тому, что в окружающей среде по некоторым параметрам нарастает неупорядоченность – за счет использования нужных для жизни веществ и выведения шлаков, расходования полученной извне энергии. Динамический макропорядок, характеризующий функционирование и развитие системы в целом, сопрягается с вариативным, во многом хаотическим протеканием процессов на микроуровнях системы. В свою очередь, хаос способен спонтанно, самопроизвольно порождать ту или иную упорядоченность, а предпосылкой возникновения порядка из хаоса является, как известно, неравновесность системы. Имеет место, таким образом, взаимная обусловленность порядка и хаоса, их неразрывная взаимосвязь.

С приближением управляющего параметра к критическому значению состояние системы становится неустойчи-

вым; в ней начинают происходить различные процессы, охватывающие множество элементов и образующие те или иные конфигурации. Некоторые из этих конфигураций вскоре затухают, другие же нарастают. Иногда такие конфигурации сосуществуют и даже подкрепляют друг друга; во многих случаях они вступают в отношение конкуренции, и какая-то одна из конфигураций побеждает остальные, подавляет их. Амплитуды нарастающих и побеждающих конфигураций, характеризующие устанавливающуюся организацию системы, Хакен как раз и называет параметрами порядка. Данные параметры описывают макроскопическую структуру системы. Принципиальное значение для синергетики имеет тот факт, что параметры порядка определяют поведение не только нарастающих, но и затухающих конфигураций, характеризуя динамику системы в целом, причем как вблизи точки потери устойчивости, так и на удалении от нее. В свою очередь, сами эти параметры порядка выражают совместное, или кооперативное, поведение множества элементов, входящих в состав системы, как если бы эти элементы действовали на основе консенсуса. Такой подход к описанию изменения состояния систем доказал свою эффективность прежде всего в физике. Однако, как отмечает Хакен, он может быть применен к системам самой различной природы, в которых совместное действие большого количества элементов производит макроскопические, качественные изменения.

Нелинейность процессов, взаимодействий означает отсутствие строго пропорционального соответствия между действующей причиной и вызываемым ею следствием, а также возможную неоднозначность, вариативность самих этих следствий. Неравновесные, нестационарные процессы, как правило, нелинейны, а это означает, что для них характерна, с одной стороны или на одних стадиях изменений, нечувствительность к некоторым сравнительно сильным воздействиям, а с другой стороны или на других стадиях – повышенная чувствительность к относительно слабым воздействиям, имеющая место в зоне, так сказать, резонанса или на стадии кризиса, где возможны резкие, скачкообразные переходы системы в некоторое новое устойчивое состояние. Каждый конкретный неравновесный и нестационарный процесс характеризуется определенным набором таких возможных состояний, в которых система обретает устой-

чивость и ее изменения становятся предсказуемыми. В состоянии же неустойчивости система находится, так сказать, на распутье, ее будущее не предопределено; даже незначительные случайные воздействия могут круто изменить ее путь, подтолкнуть ее к одному из возможных в принципе, но строго не предзаданных направлений дальнейшего движения.

Неравновесность, как подчеркивает Пригожин, создает возможность появления уникальных событий или явлений, складывающихся в результате цепи в чем-то непредсказуемых и в целом необратимых изменений. В «жизни» подобных систем этапы относительной устойчивости сменяются стадиями бифуркации, или резкого, как бы взрывообразного преобразования состояния и направленности изменений. Одни из таких преобразований ведут к повышению степени упорядоченности, другие – к нарастанию беспорядка, деградации системы, снижению уровня ее сложности. Скатывание к хаосу, дезорганизация явления есть разрушение прежнего порядка; но разрушение, как правило, затрагивает лишь определенные стороны бытия – тотальная деградация и полное уничтожение порядка невообразимы. Как уже отмечалось, гибель одних форм порядка создает предпосылки для спонтанного возникновения других его форм. Утвердившийся в результате распада ранее существовавшей системы хаос содержит в себе новые элементы и новые возможности, отличающиеся от тех, которые характеризовали прежнее состояние. Один из наиболее важных выводов синергетики состоит в том, что динамический хаос содержит в себе возможности самоотрицания и восхождения к некоторому порядку.

Картина мира, складывающаяся под влиянием синергетики, качественно отличается от прежней, или классической, которая утверждала неизменность первоначал природного бытия, а также устойчивость законов, выражающих упорядоченность мироздания. Синергетика, напротив, подчеркивает фундаментальную роль хаоса, из которого естественным образом может возникать порядок, а также временный, относительный, условный характер всякого утвердившегося порядка. Если классическая картина мира считалась построенной в согласии с требованиями человеческого разума, логического мышления, то новое миропонимание требует определенного пересмотра ранее утвердившихся критериев рациональности.

6.2. Бытие как жизнь

Современное теоретико-мировоззренческое осмысление бытия природы требует основательных естественнонаучных знаний и результативно осуществляется, как правило, философски мыслящими творцами новой науки. Однако ***проблема бытия*** требует и собственно философской рефлексии, новые пути которой стали прокладываться еще в XIX в., притом нередко в форме полемики с гегелевским панлогизмом. В знаменитой формуле Декарта «Я мыслю, следовательно, я существую» центральное место занимало мышление, понимаемое как внутренняя осознанная деятельность, удостоверяющая сначала свое собственное, а затем и всякое другое бытие. Не слишком доверяя мышлению, которое многократно ошибалось, многие современные философы подчеркивают фундаментальную значимость всего человеческого внутреннего опыта, а не только рациональных его компонентов, видя в нем исходное бытие, совпадающее с непосредственным переживанием людьми собственной реальности. Современный аналог декартовской формулы мог бы звучать примерно так: «Я живу, переживаю свое бытие в мире, следовательно, существует жизнь – моя и мира».

А. Шопенгауэр

Немецкий философ ***Артур Шопенгауэр*** (1788–1860), учение которого явилось одной из важнейших предпосылок «философии жизни», дал во многом нетрадиционный, нетипичный для философии Нового времени ответ на вопрос, чем же является подлинная действительность? Яростно и не всегда корректно критикуя философское учение Гегеля, он утверждает первичность воли по отношению к разуму и волевое начало бытия в целом. При этом он исходит из мысли Канта о приоритете практического разума по отношению к разуму теоретическому. Но прежде чем будут в полной мере использованы возможности, заключенные в этой посылке, Шопенгауэр, опять-таки в согласии с Кантом, утверждает, что весь существующий для познания внешний мир есть представление познающего его субъекта. Пространство и время – это общие субъективные формы представления, которые, правда, находятся между собой в противоречии. В пространстве возможно сосуществование разных вещей,

но не разных состояний одной и той же вещи. Эти разные состояния выражают временную последовательность фаз ее бытия. Соединение данных двух форм представления реальности производится интуитивным рассудком. При этом обнаруживается действие всеобщего закона причинности, определяющего последовательность состояний вещей во времени и в пространстве. Тем самым создается картина материальной действительности, соединяющая пространственную и временную определенность вещей.

Разум, по Шопенгауэру, есть способность отвлечения (абстрагирования) и образования понятий, а также их применения в рассуждениях в соответствии с законом достаточного основания, устанавливающим необходимую взаимосвязь и взаимообусловленность явлений. Открываемые посредством разума истины связывают суждения, почерпнутые из мира явлений, с чем-то, отличающимся от него, но более глубоким. Разум, наука имеют дело с внешностью бытия, с явлениями, но они не способны проникнуть в его глубинные области, постичь «вещи в себе». На основе оперирования понятиями невозможно убедительно решить вопрос о сущности бытия. Для решения этого вопроса нужно выйти за пределы представлений. Наука, ограниченная систематизацией и переистолкованием нашего внешнего чувственного опыта, неспособна это сделать. Правда, наука дает указание на существование подлинных глубин бытия, ибо она оперирует понятием силы, хотя природа эмпирически обнаруживаемых сил остается необъясненной.

Вот здесь-то и выявляется продуктивность кантовского тезиса о примате практического действия над познанием. Реальные человеческие поступки, по утверждению Шопенгауэра, направляются не разумом, а волей. Если бы человек был доступен нам только как внешняя вещь, то его действия во многих случаях были бы совершенно непонятными. Но каждый из нас есть вещь в себе, доступная самонаблюдению, которое и указывает на волю как основу наших действий. Воля есть внутренняя суть человека, его характер. Движения нашего тела – это опредмеченные акты воли. Итак, в себе мы обнаруживаем, в качестве глубинной сущности, волю, которая, правда, действует через мотивы, связанные с конкретными внешними условиями, и в этих внешних проявлениях она подчиняется закону достаточного основания. Сама же по себе воля свободна.

Такое же волевое начало Шопенгауэр усматривает и в живой природе, и в характере сил, действующих в неорга-

ническом мире. Отсюда он заключает, что единственная и всеобъемлющая вещь в себе – это воля. Но это означает, что воля находится вне пространственных и временных различений, т.е. не может быть расчленена на части и выступает как единая мировая воля. Последняя внерациональна и внеморальна, ибо разум принадлежит к «внешности» бытия, а мораль основана целиком на разуме. Мировой воле безразлична судьба отдельных индивидов; она движима лишь стремлением быть, самореализоваться. Отдельные вещи, существа, суть индивидуации (единичные обособления из всеобщего) мировой воли, сталкивающиеся между собой, страдающие и обреченные на гибель. Только в акте сострадания мы обнаруживаем глубинное внутреннее родство друг с другом благодаря общему началу бытия – мировой воле. Познание сущности бытия указывает на тщетность всяких индивидуальных устремлений, неустранимость вызываемых ими страданий. Это познание достигается не на основе понятийных построений и рассуждений, а интуитивным путем – через творческое прозрение, которое родственно художественному озарению.

Итак, Шопенгауэр отбрасывает точку зрения Гегеля как несостоятельную и обращает внимание не на понятийно-познавательное объяснение всеобъемлющего бытия, а на особое значение таящихся в глубинах мироздания внепонятийных, иррациональных его сторон, открываемых внутренним опытом интуитивного человеческого самопостижения. В этом смысле учение Шопенгауэра есть один из основных истоков современной иррационалистической философии, представленной, в частности, некоторыми разновидностями «философии жизни».

Утверждение иррациональности глубинного бытия – это реакция на чрезмерную самоуверенность философского разума, имеющего дело с воображаемой действительностью и выстраивающего ее на основе умозрительных посылок, тогда как реальная жизнь далеко не во всем разумна и схематизируема. Как бы иллюстрируя кантовское учение об антиномичности чистого разума, Шопенгауэр противопоставляет гегелевской философии тождества бытия и мышления свою онтологическую конструкцию, утверждающую внеразумность, несоизмеримость с мыслью глубинной основы бытия. Гегель нарушил кантовский запрет на умозрительную онтологию, а Шопенгауэр показал, что гегелевская онтологическая схема ничуть не более убедительна, чем та, которая построена на совершенно противоположных основаниях.

Ф. Ницше

В противовес классическому рационализму в конце XIX в. складывается «философия жизни», утверждающая жизнь в качестве самозначимой реальности, подлинного бытия. Одним из первых представителей этого течения был ***Фридрих Вильгельм Ницше*** (1844–1900), который предпринял радикальную критику ценностей западной культуры. Всю историю западной культуры Ницше истолковал как восхождение и развертывание нигилизма, концентрированно выраженного в словах «Бог мертв».

Осмысливая учение Ницше, немецкий философ М. Хайдеггер (1889–1976) отмечал, что тезис о смерти Бога означает, по существу, отрицание сверхчувственного мира вообще. Бог здесь выступает лишь как привычное наименование высшей сферы бытия, понимаемой как подлинная действительность, из которой исходят животворящие импульсы, созидающие окружающий нас мир вещей и событий и обогащающие человека высшими ценностями и смыслами бытия. Реальное историческое движение Европы, по Ницше, осуществлялось таким образом, что эта ориентация на трансцендентные, запредельные, потусторонние ценности постепенно ослабевает. Сверхчувственный мир утрачивает свое значение в жизни людей и заменяется авторитетом личной совести, человеческого разума. Потусторонняя цель вечного блаженства преобразуется в установку на достижение земного счастья.

Прежние ценности обесценились, небеса опустели, и это означает, что нужны новые ценности. Радикальная переоценка ценностей, предпринятая Ницше, направлена против привычных оснований всей современной ему культуры – против христианства с его проповедью сострадания и заботы о слабых, против ханжеской буржуазной морали, против такой организации жизни, которая сковывает человеческие инстинкты, естественные побуждения, ослабляет волю к самоутверждению.

В противовес ценностям, объявленным Ницше устаревшими и пагубными для человеческого бытия, провозглашается самоценность жизни, понимаемой как напряженный процесс становления, самореализации всего существующе-

---

[1]См.: Хайдеггер М. Время и бытие / М. Хайдеггер. М., 1993; *Хайдеггер, М.* Слова Ницше «Бог мертв» // Вопросы философии. 1990. № 7.

го, как проявление инстинкта роста, власти, накопления сил, упорства в достижении целей. Все многообразные формы жизни выступают, по Ницше, как модификации универсальной *воли к власти*, пронизывающей природное и человеческое бытие. Вещи, индивидуальные живые особи, человеческие личности – это лишь сгустки силы, динамические центры борьбы за самоутверждение.

Подлинной ценностью объявляется все то, что усиливает жизнь, способствует ее возрастанию, обогащает ее творческие проявления. Пагубно же то, что стесняет жизнь, заглушает естественные побуждения, первичные жизненные инстинкты, поддерживает хилое в ущерб сильному. Животные испорчены, если они утратили свои инстинкты и предпочитают вредное полезному. «Высшие чувства», «идеалы человечества», «христианские ценности» – все это, как утверждает Ницше, – симптомы порчи человеческой породы, ослабления и деградации воли к власти. Обычный, массовый человек, как полагает этот автор, едва ли возвышается над животными. Естественный отбор вовсе не способствует выживанию самых одаренных особей; все необыкновенное, яркое и талантливое вызывает у окружающих зависть и озлобление. Наиболее одаренные личности не боятся опасностей, часто рискуют собой и обычно рано гибнут, не оставляя потомства. В результате естественного отбора выживают посредственности. В человеке соединены два начала – твари и творца. Тварь низменна и не заслуживает жалости. Просто человек – это всего лишь животное. Сверхчеловек – это творец, отличающийся мощной жизненной силой, могучими инстинктами.

Осуществление подлинных ценностей жизни, приращение бытия через ничем не ограничиваемую реализацию воли к власти – таково по Ницше, призвание сверхчеловека. В красноречивых выразительных текстах этого автора можно найти самые разные характеристики сверхчеловека – от «белокурой бестии», так полюбившейся нацистам, до утверждения высокой ответственности человека за свои деяния и подчеркивания исторической миссии людей, принявших господство над землей. Тексты Ницше специфичны, едва ли понравятся тем, кто знаком с философской традицией и испытывает уважение к строгой и доказательной форме мировоззренческого размышления. Категоричность и дерзость суждений Ницше, яркая и броская фразеология, но вместе с тем и нередкое отсутствие системности в использовании ба-

зовых понятий дают повод рассматривать Ницше как оригинального, талантливого литератора, однако едва ли убеждают в его философском глубокомыслии и мировоззренческой ответственности. Соловьев писал о «гениальной психопатии, выраженной в увлекательной лирической прозе Ницше»[1].

Проблемы, которые решал Ницше, важны, однако многие из предложенных им решений недостаточно продуманы с точки зрения их практической результативности. В целом показательна общая иррационалистическая тенденция предпринятого Ницше переистолкования бытия, а также очевидная концентрация его мыслительных усилий на проблемах человеческого бытия. Науку в целом Ницше оценивает очень невысоко, признавая лишь ее полезность в плане приспособления к условиям жизни. Превращение понятия «жизнь» и сопряженного понятия «воля к власти» в основополагающие определения бытия делает эти понятия размытыми, нечеткими и многозначными. Ницше утверждает субъективность всякой истины, зависимость ее от человеческой воли.

В. Дильтей

Немецкий мыслитель ***Вильгельм Дильтей*** (1833–1911), будучи видным представителем «философии жизни» и основоположником «понимающей психологии», придерживался более привычных, академических форм философствования. Правда, и он проявлял повышенный интерес к субъективному началу исторического бытия.

Дильтей находил малопродуктивной ориентацию философии на образцы строгости и научности построений, которые выработаны естествознанием. Последнее отправляется от фактов опыта, фиксируемых внешними чувствами, и лишь с большим трудом, используя изощренные приемы экспериментирования, логической и математической обработки данных, продвигается к искомым обобщениям, которые все равно остаются гипотетическими и часто обнаруживают свою несостоятельность. Таким путем, полагал Дильтей, невозможно постичь подлинное бытие, обладающее достоинством непосредственной очевидности и достоверности.

---

[1] *Соловьев, В.С.* Сочинения. В 2 т. / В.С. Соловьев. Т. 2. С. 825.

Более плодотворными в этом плане, по убеждению Дильтея, являются образцы гуманитарного знания, заимствованные из наук о духе, имеющих дело с реальностью, непосредственно данной в человеческом переживании и притом представляющей для нас неоспоримую и приоритетную значимость. Науки о духе обращены к человеческой жизни, которая исходна по отношению ко всякому размышлению и систематическому исследованию. Она изначально открыта человеческому самопостижению, и надо лишь избегать искажения, деформации этого первичного и прозрачного для понимания опыта переживания бытия. Вместо выработанных естествознанием приемов объяснения внешнего, чуждого духовной сущности человека природного бытия, науки о духе апеллируют к непосредственному пониманию внутренних чувственно-эмоциональных человеческих состояний, смысл которых очевиден и включен в целостность нашего бытия.

Душевная жизнь представляет собой непрерывную и динамичную цельность, не исчерпываемую мышлением. Жизнь как исходная и беспредпосылочная данность должна быть постигнута, исходя из нее самой; в своих основаниях она внеразумна, бессознательна и не поддается всеобъемлющей рационализации. Природу мы объясняем, а душевную жизнь понимаем. Все формы организации общественной жизни и все культурные системы (религия и церковь, наука и искусство, семья, хозяйство, право, государство) основываются, по утверждению Дильтея, на живой связи между людьми и неотделимы от их непосредственных переживаний. Переживание целостно и непосредственно, оно не нуждается в разложении на составные части как предварительном условии понимания и даже как бы препятствует такому разложению. Оно есть для нас подлинная реальность, то внутреннее бытие, исходя из которого можно истолковать также и внешнее бытие, окружающий нас реальный мир. Эта непосредственная данность и целостность нашего внутреннего бытия предшествует любым абстракциям, системам понятий. Всякое понимание продуктивно не потому, что оно получает четкое понятийное выражение, а благодаря достижению непосредственной сопричастности с жизнью. Мы обычно понимаем больше, чем знаем, а переживаем больше, чем понимаем.

Правда, эта непосредственная данность и осмысленная открытость духовного бытия может стать проблематичной,

когда мы обращаем внимание на жизнь других людей, в том числе и тех из них, которые представляют иные исторические эпохи и культуры. Но и в этом случае имеется принципиальная возможность понимания человеческих переживаний путем уяснения вызвавших их обстоятельств и мысленного помещения самого себя в аналогичные условия. Духовная жизнь другого человека открыта моему «вчувствованию». Здесь, однако, мы вступаем в смутную область внешнего опыта, где все уже не столь очевидно, лишено непосредственной достоверности. Тем не менее нашему пониманию доступны памятники материальной культуры, язык другого народа, его мифы, его искусство и другие духовные творения, в которых выражена психическая жизнь этих людей, объективирована их духовная сила. В событиях истории и творениях культуры человеческая духовность встречает всегда нечто подобное и понятное ей. Человек не противостоит истории, а скорее сам он и есть история, в которой раскрывается его сущность.

А. Бергсон

Французский мыслитель ***Анри Бергсон*** (1859–1941) – один из наиболее ярких представителей «философии жизни», известен как последовательный критик формально-логической рациональности. Тем не менее его рассуждения, доказывающие ограниченность понятийно-логической формы знания и преимущества интуитивного постижения бытия, выстроены весьма последовательно и сочетают прекрасный литературный стиль изложения с хорошим знанием современной ему науки.

Бергсон констатирует, что за видимым разнообразием философских позиций скрываются два разных способа познания вещей. Первый предполагает изучение вещи извне – путем ее расчленения или символического изображения. Данный путь обеспечивает получение знания, ограниченного его соотнесенностью с выбранной точкой зрения на изучаемое. Второй способ, наоборот, состоит во вхождении во внутреннюю сущность вещи путем интуиции, как бы приписывающей этой вещи некие состояния души и через духовное сродство с ними постигающей вещь в целом и абсолютно, а не относительно. Так, можно дать внешнее описа-

ние человеческой личности, хотя оно не охватывает все то, что она есть сама по себе; но человека можно понять изнутри, на основе расположения, позволяющего духовно слиться с другим и целостно постичь его суть, недоступную никакому анализу.

Метафизика, по Бергсону, притязает на интуитивное постижение сути бытия в целом. Она, конечно, использует понятия, поскольку они вообще нужны для строгого мышления, осуществляющегося в науках, на которые она опирается. Но метафизика должна освобождаться от жестких, догматических понятий и использовать только такие понятия, которые, как пишет Бергсон, способны принять ускользающую форму интуиции. Есть по крайней мере одна реальность, которую мы схватываем изнутри, и это – наша собственная личность. Она – не вещь, а процесс, разворачивающийся во времени. В нашей личности есть и своеобразная кора, затвердевшая поверхность, характеризующая восприятия материального мира, сгруппированные в предметы. Есть также двигательные привычки и схемы деятельности. Они, однако, не составляют наше «Я», которое, как мы интуитивно ощущаем, есть непрерывность истечения, последовательность уникальных событий, перетекающих одно в другое.

Исходная посылка философии Бергсона состоит в том, что подлинная реальность есть изменчивость. Для сознательного существа существование состоит в изменении. Наша интуиция побуждает заключить, что изменение это совпадает с временем, которое не есть пустое дление или только субъективная форма восприятия предметов нашего опыта, а выступает как постоянное творение нового. Внешняя, непосредственно данная нашему духу реальность есть подвижность, изменчивость.

Классики античной философии считали, что неизменное выше, чем изменчивое. Современная наука, как констатирует Бергсон, начинает прозревать, что именно изменчивость есть подлинная реальность. Эта субстанциональная по своему статусу реальность духовна и представляет собой истечение сознания, деятельности, свободы.

Первоначальный порыв жизни переходит от одного поколения живых организмов к другому, следующему за ним. Развитие жизни – отнюдь не линейный и однонаправленный процесс; скорее это взрыв и последующее дробление первоначального порыва, происходящее в силу сопротивле-

ния со стороны неодушевленной материи, в которой данный порыв распространяется и в которую он внедряет неопределенность и свободу. В свою очередь действие материи приводит к образованию относительно устойчивых и определенных форм существования (вещей). Устойчивость – это остановка в развитии. Отдельные живые организмы относительно устойчивы и потому не самоценны. Абсолютно значим только сам жизненный порыв. Будучи духовным, он заключает в себе множество разнообразных возможностей. Этот порыв увлекает материю на путь организации, материя же замедляет и раздробляет движение.

Духовность – это движение вперед. В мире человеческого бытия она ведет к творению такого нового, которое несоизмеримо с исходными посылками и не вытекает из них. Те же представления, которые вращаются в круге исходных посылок, предопределяющих выводы, идут в направлении к материальному, к вещам, имеющим устойчивую определенность. Показательна в данном отношении, как отмечает Бергсон, слабость или неубедительность дедукции в применении к проблемам психологии или морали. Казалось бы, именно в области духовных явлений наш ум должен чувствовать себя особенно свободным и способным к сущностному постижению. На деле же именно здесь он останавливается и испытывает крайние затруднения при попытках получить убедительные новые выводы. Наоборот, в геометрии, астрономии, физике, словом, везде, где мы имеем дело с внешними для нас вещами, логическая дедукция оказывается вполне дееспособной и результативной.

Дело в том, что дедукция как мыслительная операция сообразуется с особенностями материи, а последняя как бы поддерживается пространством. Равным образом и индукция основывается на том, что одинаковые причины ведут к одинаковым следствиям. Геометрия – идеальная форма таких упорядоченных рассуждений. Математический порядок, по Бергсону, указывает на перерыв, остановку творческого опыта. Материя в целом представляется ему неким понижением до уровня протяженности того, что по сути есть время; она есть переход свободы в необходимость. Но материальные вещи не могут сами поддерживать свое существование; самопроизвольно они, как считает великий интуитивист, только разрушаются. Значит, их созидание идет в направлении, противоположном чисто физическим процессам, т.е. имеет нематериальный характер. Невеще-

ственное, духовное начало бытия является подлинной творящей силой, или *жизненным порывом*. Пути его развертывания непредзаданы, незапрограммированы и не имеют фиксированной конечной цели. В этом обнаруживается творческий и вместе с тем иррациональный характер жизненного порыва. Жизнь есть непрекращающееся и непредопределенное творение нового.

Мир материальных тел и протяженностей принадлежит к внешней, поверхностной стороне бытия. Материя пассивна, ибо в ней жизненный порыв дробится и окостеневает во множестве конкретных предметов. Присущая им упорядоченность бытия, утвердившаяся в результате ограничения, свертывания жизненного порыва, составляет материал для познавательных усилий нашего интеллекта. Интеллект, рациональное познание есть поиск подобия, подведение нового под старое, отыскание единообразия и закономерности в мире установившихся «твердых» тел. Благодаря интеллекту, возможны приспособительные действия в мире ставшего, фабрикации искусственных предметов и орудий покорения природы. Человек как физическое тело связан со множеством других телесных форм бытия, и доставляемые интеллектуальным познанием сведения об их свойствах имеют неоспоримую практическую значимость, помогают людям обустроиться в мире. Но познавательные возможности интеллекта ограничиваются областью дискретного, в котором угасло пламя жизни.

Глубинная сущность жизни принципиально недоступна интеллекту, постигающему бытие путем его расчленения на части, омертвления процесса, выделения в нем моментов покоя, их классификации и выражения их в понятиях, соединяемых друг с другом по правилам логики. Рациональные логические процедуры позволяют также изложить правила морального поведения человека. Последние выражают упорядоченность социального бытия, благодаря которой общество можно сравнивать с организмом, или системой клеток, выполняющих специфические функции и теснейшим образом связанных друг с другом. В общественной жизни привычки и стереотипы играют, по Бергсону, ту же роль, которую законы играют в природе. Привычки оказывают давление на нашу волю и, подкрепляя друг друга, образуют прочную целостность. Бергсон полагает, что, вопреки Канту, для человека вполне естественно следовать долгу, понимаемому как привычный, навязываемый обществом

порядок бытия. Человеческий разум лишь фиксирует этот порядок, не раскрывая его истоков. Привычка есть деятельность, которая вначале была обдуманной, а затем приобрела характер инстинкта.

Бергсон утверждает, что в эволюции жизни изначально присутствуют две основные формы сознания – интеллект (разум) и инстинкт, которые проникали друг в друга на ранних ступенях жизни, но стали в последующем разъединяться. Развитие пошло по двум главным линиям, одна из которых породила многообразный мир насекомых, где царствует инстинкт, а другая привела к человеку с его интеллектом. Насекомые располагают внешними органами деятельности, а новые жизненные задачи решаются путем возникновения новых видов, имеющих соответствующие органы. Люди с помощью интеллекта создают искусственные орудия преобразовательной деятельности. Инстинкт животных сплачивает их в сообщества, где отдельная особь лишена самостоятельности и возможности выбора целей. Человеческий разум хотя и допускает свободу выбора, но, в конечном итоге, тоже обеспечивает прочную организацию общественной жизни.

Правда, индивидуализированная интеллектуальная деятельность чревата личностным произволом, который может взорвать целостность общественного организма. Однако природа воздвигает препятствия на пути опасных для общества эгоистических побуждений. Религия и мораль представляют собой, по Бергсону, защитные реакции природы против разлагающей силы ума. Даже самые странные, с современной точки зрения, религиозные обряды и запреты имели, наверно, у своих истоков существенный момент общественной целесообразности. Сталкиваясь с непостижимыми, таинственными и угрожающими явлениями бытия, человек вырабатывал религиозные мифы и с их помощью ослаблял возникающую угрозу дезориентации, паники, упадка духа, обретал некоторую уверенность в себе и надежду на благоприятный исход своих начинаний.

Религия и мораль имеют, как отмечает Бергсон, в основном консервативную, охранительную направленность. Но, наряду со статическими религией и моралью, возможны и особенно значимы, в плане реализации жизненного порыва, творческая религия и мораль. Статические религия и мораль соответствуют ограниченному, закрытому обществу,

члены которого тесно спаяны между собой, но равнодушны к другим людям, не входящим в этот замкнутый круг. Нормой взаимоотношений закрытых обществ является вражда, рождающая войны и жестокость. Но жизненный порыв, скованный жесткой формой закрытого общества, ищет и находит отдельные личности, каждая из которых представляет собой как бы новый вид, состоящий из одной особи.

Эти уникальные личности – гении, которые бросают вызов косности затвердевших форм жизни. Благодаря им жизненный порыв, проходящий через материю, открывает для человеческого рода новые перспективы, связанные с радикальными моральными и религиозными идеями. В противовес устоявшейся морали-принуждению и ритуализированной, формализованной религии эти творческие гении предлагают человечеству возвышающую его мораль-призыв и религию любви, способную сблизить всех людей, одухотворить их жизненные устремления. Через интуитивные духовные обретения отдельных гениальных личностей реализуется божественный по своей сути жизненный порыв, который потом, правда, вновь застывает в неких формах моральных привычек и религиозных обрядов.

Философские тексты Бергсона пронизаны естественнонаучными, в том числе биологическими, мотивами; но по существу, как подчеркивает и сам их автор, они связаны с признанием неубедительности физико-химического объяснения жизни, с допущением некоей тайны жизни, вытекающей из ее ненаправленности, спонтанной внутренней активности.

Новизна «философии жизни» состоит не в том, что ее создатели выдвинули радикальные системообразующие идеи, в корне изменившие наше понимание бытия. Примечательность данного течения современной философской мысли состоит скорее в предпринятых его представителями попытках преодолеть односторонность классического рационализма в понимании бытия; она связана также с принципиальной недогматичностью и с признанием самостоятельной роли внеинтеллектуальных форм духовности – воли, чувств, человеческих эмоций.

Жизнь, утверждаемая в качестве первичной и самобытной реальности, не является ни вещью, ни какой-то иной формой материального бытия, ни понятием в его субстанциональном, как у Гегеля, значении, ни человеческим ощу-

щением. Она ускользает от односторонних определений. Тем самым онтология «философии жизни» приобретает некую зыбкость, изначальную неопределенность и сводится преимущественно к утверждению необъяснимой в своих истоках и базовых характеристиках внутренней активности бытия, постижимой скорее в художественных образах, нежели в строгих понятийно-логических формах. Критика «философией жизни» чрезмерных притязаний разума в таких его наиболее развитых проявлениях, как философская и естественнонаучная рациональность, может быть истолкована как неявная постановка задачи разработать новое, отвечающее современным условиям, понимание философского разума и по-новому реализовать связи философии с другими формами постижения человеком мира – с религией, искусством, моралью, наукой.

6.3. Феноменология и фундаментальная онтология

Э. Гуссерль

Вопросы, над которыми размышлял видный немецкий философ ***Эдмунд Гуссерль*** (1859–1938), охватывают сферы сознания и познания. Продолжая традиции Декарта и Канта, Гуссерль стремился выяснить, как возможна выработка надежного, достоверного знания. Для обоснования этой возможности и превращения тем самым философии в строгую науку он считал необходимым прежде всего преодолеть психологизацию логики, т.е. выведение правил и форм человеческого мышления из особенностей протекания наших психических процессов и связанных с ними форм поведения, которые неодинаковы у разных людей. Психологизм перечеркивал возможность достижения объективных и абсолютных знаний, явно или неявно утверждал релятивизм и субъективизм.

Исследовать нужно именно феномены сознания, в которых мы усматриваем объекты. Поток сознания всегда определенным образом структурирован, в нем выделяются некоторые целостные компоненты. При этом сознание характеризуется предметной направленностью, или интенциональностью. Именно в своем сознании мы выделяем для себя определенные предметы, о которых у нас складываются знания. Объективность научного знания, как утверждает Гус-

серль, достигается тем, что в его основе лежат идеи, связь которых обеспечивает единство значений, характеризующих данные нашего опыта. Эта связь не совпадает ни с потоком непосредственных психических переживаний человека, ни с теми связями вещей, которые устанавливает экспериментально-математическая наука. Феноменология изучает такие идеи, и поэтому она как бы предшествует всякой науке, всякому систематическому познанию, вскрывая их глубинные предпосылки, укорененные в структурах нашего сознания.

По Гуссерлю, нет оснований допускать, как это делал Кант, существование непознаваемых «вещей в себе», ибо бытие непосредственно дано нам сознании, прежде всего в наших восприятиях. Но нет и оснований для того, чтобы некритически придерживаться наивной установки натурализма, которая пронизывает естествознание и состоит в утверждении, что природа просто *есть*, как *есть* и психика, соединенная с человеческим телом. Имея в виду бытие в его соотнесении с сознанием, феноменология требует изучать *все* сознание, все его взаимосвязанные феномены.

Феномены сознания – это не образы чего-то иного, отличающегося от них и существующего независимо, а самораскрывающиеся данные сознания, представляющие мир. В них заключены моменты преходящего, ситуативного, несущественного, от которых надо отвлечься, осуществив *феноменологическую редукцию.* Для этого нужно прежде всего «вынести за скобки» все то, что мы считаем реальным миром, в том числе и сведения о нем, предлагаемые наукой, преодолеть «естественную установку» сознания, пронизывающую всю вашу повседневную жизнь и различающую, с одной стороны, предметы вокруг нас, а с другой стороны – наши субъективные образы этих предметов. Сами по себе феномены психики не являются природой, но они имеют сущность, данную нам в непосредственном созерцании и фиксируемую в соответствующих понятиях. Созерцание сущностей, как полагает Гуссерль, есть дело не более трудное, чем восприятие явлений. Так, мы не только имеем цветовые и иные ощущения, но и хорошо понимаем, что такое цвет, звук, запах и т.д. Мы без труда понимаем и сущность таких актов и состояний нашего «Я», как восприятие, фантазия, воспоминание, суждение, чувство, воля. Суждения об этих сущностях, выраженные в адекватных им понятиях,

имеют неоспоримое значение и не нуждаются в каких-то опытных подтверждениях, ибо они априорны.

Философ, принявший точку зрения феноменологии, не отрицает существования внешнего мира и даже не сомневается в его наличии, он просто освобождает себя от использования каких бы то ни было суждений о внешнем многообразии, многоликости бытии. Тем самым он выделяет сознание как особый объект исследования. Он, далее, «выносит за скобки» все накопившиеся в ходе культурного развития человечества суждения о сознании, о духовных процессах во всех их разновидностях. Так открывается возможность анализа «чистого сознания», не замутненного ситуативными эмпирическими данностями, концептуальными предвзятостями и личностными особенностями того или иного человека.

Благодаря этому сознание выступает как область чистых сущностей, чистых возможностей бытия разнообразных предметов, область всеобщих структур идеального конструирования этих предметов и их взаимосвязей. Обнаруживаемые в чистом сознании «эйдосы» (сущности или типы) логически предшествуют возникновению образов внешних данностей, реального бытия предметов. Эти эйдосы составляют внутреннюю для сознания предпосылку постижения нами в опыте конкретного разнообразия фактов.

Творческая деятельность сознания, осуществляемая в единстве всех его форм, каковы восприятия, воспоминания, фантазия и т.д., является предпосылкой складывающейся в нем картины реальности.

Феномены сознания как слитые в поток и, вместе с тем, некоторым образом выделенные в нем специфические целостности могут фиксироваться только в непосредственном самонаблюдении. Здесь требуется интуиция, а не символизация и цепь математических доказательств. Наблюдая феномены в их прямой и неоспоримой очевидности, нужно вместе с тем прояснять заключенные в них глубинные смыслы и значения, а также полагаемые через эти значения предметы. Значениями феноменов и являются те предметы, которые в них представлены (то, о чем судят, что воспринимают, что любят или ненавидят и т.д.).

Наше сознание также конструирует смыслы, которые мы придаем предметам опыта. Смысл – это отношение, а не вещь, и его невозможно непосредственно передать другому.

Каждый человек по-своему осмысливает происходящее. Одно и то же высказывание может иметь совершенно разный смысл и в зависимости, например, от интонации выступать как утверждение, вопрос, сомнение, иносказание или сарказм. Наше сознание – это область свободы, к которой неприменимы строгие причинно-следственные объяснения. Деятельность сознания доступна лишь описанию. В связи с этим перед Гуссерлем встает проблема интерсубъективности: ведь другой человек создает и другой «смысловой мир». Как же могут согласовываться или объединяться эти миры? Мы ведь не можем непосредственно проникнуть в сознание другого человека, которое напоминает монаду Лейбница, не имеющую окон и дверей. Остается предположить, что каждый из нас мысленно «дорисовывает» другого до искомой целостности, опираясь на аналогию между им и собой. Предпосылкой субъективности является общий для людей как субъектов жизненный мир, выступающий единым горизонтом нашего опыта и наших устремлений.

Здесь можно было бы усмотреть возврат к позиции Канта, но на самом деле Гуссерль придает иную направленность мироконструирующей деятельности сознания, указывая, что наш жизненный мир не исчерпывается наукой. Он подчеркивает ограниченность европейского рационализма Нового времени и необходимость учитывать всю широту познания, охватывающую разумное вместе с внеразумным, созерцаемое в единстве с несозерцаемым, многообразие актов любви и ненависти, воли, желания, веры. Гуссерль выступает против абсолютизации значения научного познания и вообще предлагает рассматривать познание лишь как момент всеобъемлющей человеческой жизнедеятельности.

Гуссерль акцентирует доверие к непосредственным данным нашего созерцания и, вместе с тем, подчеркивает возможность раскрытия в феноменах сознания всеобщих структур и механизмов деятельности сознания. Он отмечает, что мир как целостность никогда не дан нам непосредственно в переживании, а обнаруживается постепенно, через смену горизонтов, на фоне которых открываются нам конкретные предметы. Притом это наши, человеческие горизонты, наши способы истолкования бытия. Мир может рассматриваться нами лишь в неразрывном единстве с нашим сознанием, которое выстраивает его картину.

М. Хайдеггер

В начале XX в. под влиянием катастрофических событий мировой войны и вследствие потрясения всех основ жизни утвердилось ощущение хрупкости, непрочности человеческого существования, иррациональности бытия, давящего и обезличивающего воздействия социальной стихии. Феноменология Гуссерля указала способ, с помощью которого можно было надеяться, анализируя переживания человека, постичь сущность бытия.

Правда, сам Гуссерль вовсе не стремился к превращению его феноменологии в онтологию, или учение о бытии. Однако его ученик, *Мартин Хайдеггер* (1889–1976), переосмысливая феноменологию, построил во многом оригинальную философскую концепцию, названную им фундаментальной онтологией. В работе «Бытие и время» (1927), где она излагается, Хайдеггер отмечает, что в наши дни нужно отчетливо возобновить вопрос о бытии, который тщательно исследовался классиками древнегреческой философии, а позже как бы пришел в забвение. Понятие бытия не поддается определению, но каждый из нас все же имеет какое-то понимание его. Всякое определение подразумевает бытие определяемого. Однако бытие как таковое не сводится к тому, что мы называем сущим – к вещам, явлениям, процессам, которые реально существуют, т.е. характеризуются бытием. Бытие вообще не сводится ни к какому из своих проявлений. Для того чтобы приблизиться к пониманию смысла бытия, нужно исходить из того сущего, которое может ставить и обсуждать вопрос о бытии. Таким сущим являемся мы, люди. Человеческое бытие Хайдеггер называет «присутствием», отграничивая его от привычных понятий о личности, человеческой сущности и так далее, поскольку он решает вопрос о бытии как таковом, разрабатывает фундаментальную онтологию. Обращение к человеку значимо для него в том отношении, что через понимание нами собственного бытия можно надеяться приблизиться к уяснению того, что вообще означает «быть».

Бытие, которое человек воспринимает как свое собственное, Хайдеггер именует *экзистенцией*. Иногда он определяет экзистенцию как нахождение человека в просвете бытия. Иначе говоря, человек есть бытие, сознающее себя. Фундаментальная онтология выстраивается немецким мыслителем как экзистенциальная аналитика присутствия, раскры-

вающаяся путем выделения и связывания между собой основных моментов, черт нашего бытия, называемых *экзистенциалами*. При этом специально подчеркивается, что экзистенциалы никак не сводятся к субъективным переживаниям отдельных личностей. Они суть глубинные феномены нашего сознания в том смысле, который вкладывает в данное понятие Гуссерль. Правда, сам Хайдеггер тщательно избегает рассуждений о сознании и о человеке вообще. Экзистенциалы он противопоставляет категориям как формам мышления, потому что категории выступают как всеобщие определения предметов нашего опыта, тогда как человеческое «присутствие» не может считаться предметом. Не является оно и субъектом, направляющим свое внимание на исследуемые объекты. Присутствие, как его понимает Хайдеггер, еще «не знает» о расколе действительности на субъектов и объекты; оно просто существует и «как-то понимает свое бытие».

Разрабатывая фундаментальную онтологию, Хайдеггер использует метод феноменологической редукции, обоснованный Гуссерлем. Феномен здесь – это самоочевидное, само себя показывающее; он есть то, о чем высказываются, ведут речь. Надо только сосредоточиться на смысле высказываемого, обладающем очевидностью. Здесь не нужно толковать истину как соответствие мысли объекту, ибо истина есть раскрытость сути, непосредственно воспринимаемая нами. Феноменология предлагает обратить внимание на то, что само себя показывает. Утверждается, что только на такой основе может быть построена глубинная онтология как учение о бытии. Феномен здесь выступает как то, что составляет бытие, извещает об этом и подлежит пониманию. Хайдеггер, далее, подчеркивает, что при разработке фундаментальной онтологии нужно исходить из самого обычного, повседневного жизненного самонаблюдения. Люди – это те, *кто* спрашивает и наблюдает; вещи же суть то, *что* подвергается осмотру, описанию, экспериментированию и допускает подведение под категории.

Исходный экзистенциал – это *бытие в мире*, которое, по Хайдеггеру, представляет собой единый феномен, первоначальную данность нашего опыта. Бытие в мире повседневности сопряжено с *озабоченностью* (с чем-то сталкиваются, что-то нужно сделать, что-то упускается и т.д.). Необходимой стороной, способом существования «присутствия» является *познание*. В мире повседневности никто специально

не рассматривает себя как субъекта познания, а просто ведет нужные для жизни наблюдения, что-то подмечает. Такое познание включено в нашу повседневную *заботу* (это тоже один из экзистенциалов), а она всегда есть озабоченность какими-то *средствами*, нужными для решения жизненных задач. Средство есть подручное: его находят поблизости, осматриваясь среди окружающих вещей. В применяемых средствах нам открывается *природа*.

Используемые средства связаны друг с другом; их целостность есть *мир*, значимость же, понимаемая как целостность назначения, есть структура мира, поскольку все в нем имеет назначение. Именно на этой основе нам открывается все то, что существует само по себе и представляет собой мир. Через освоение подручного как средства нам дана наличная реальность. В мире, в котором мы существуем, все уже изначально имеет свое место; такое бытие включает и совершенно конкретную связь направлений. Хайдеггер так пишет об этом: присутствие в плане бытия его в мире само по себе пространственно, причем точное формальное измерение расстояний здесь часто неуместно или, так сказать, слепо. Например, пространственно близкое может не замечаться нами и в этом отношении быть удаленным. Вопреки Канту, ориентация в пространстве задается не субъектом, а миром. Субъект как присутствие изначально пространственен. Этот субъект, далее, субстанционален, ибо он *есть*.

Но не очевидно, что субъект повседневного присутствия всегда есть *он сам*; возможна ведь и потеря себя. Субстанция человека, по Хайдеггеру, есть экзистенция, а она характеризует наше понимание и умение быть (самим собой). Прояснение, осмысление бытия в мире показывает, что не бывает ни «голого» субъекта без мира, ни изолированных отдельных людей, ибо другие люди всегда со-присутствуют. Присутствие сущностно всегда есть со-бытие (совместное бытие), даже если другие какое-то время отсутствуют. «Другие» – не подручное и не наличное, а именно со-присутствие, оно же сопряжено с заботой. Вместе с тем *бытие с другим* ведет к растворению своего присутствия в способе бытия «других» (общая организация жизни, общие заботы и т.д.). Эти «другие» лишены отчетливого лица; всеохватная связь с ними обезличивает и усредняет: мы поступаем «как люди», «как все».

Хайдеггер утверждает, что «*люди* есть экзистенциал и принадлежит как исходный феномен к позитивному

устройству присутствия»[1]. Это означает, что в повседневном присутствии наша самость рассеяна в «людях» и должна сначала себя найти, расчистив искажения, сокрытия и затемнения, рассеяние в ближайшем окружении, в привычках и образе жизни других людей. Поглощенность миром повседневности приводит к тому, что мы как бы проскакиваем через феномен мира, улавливая лишь подручное, вещи, не замечая целостность бытия и замыкаясь в ситуативных заботах. Человеческое присутствие, по Хайдеггеру, есть «освещенность самому себе»; оно есть просвет, или собственная *разомкнутость*. Фундаментальным экзистенциалом в данном отношении является *расположение* (настроение или настроенность).

Иногда нам открывается, что все просто есть так, как оно есть. Хайдеггер называет это *брошенностью* в «фактичность» окружающего нас мира. Настроение вообще исходно и не может быть выведено из чего-то другого; оно как бы настигает нас, вырастает как некоторый способ бытия в мире. Настроение толкуется здесь не как психическое состояние, а как экзистенциальный первообраз разомкнутости мира. Иными словами, именно через настроение нам *прежде всего* открываются мир, люди, да и сами мы таким образом открываемся себе. Расположение, настроенность выступают для нас как формы понимания назначения и значимости всего происходящего. С пониманием же связан сам способ нашего существования как «умения быть». Наше присутствие изначально и по сути есть *возможность*. Понимание само по себе имеет экзистенциальную структуру, которую Хайдеггер называет *наброском*. Это не обязательно четкий, конкретизированный план деятельности, а скорее понимание самого себя и своих возможностей. Поняв же себя, мы можем себе сказать: «стань тем, что ты есть»[2].

Таково почти конспективное изложение первых 32 параграфов трактата Хайдеггера «Бытие и время» (всего же их – 83). Полное изложение его содержания представляется здесь затруднительным и, может быть, излишним. Нам важно было просто показать, что это совсем другой тип философских размышлений о бытии, нежели, скажем, гегелевская диалектика самораскрывающегося понятия или же учение о

---

[1] *Хайдеггер, М.* Бытие и время / М. Хайдеггер. М., 1997. С. 129.

[2] Там же. С. 145.

материи как объективной реальности, данной нам в ощущениях.

Уже древнегреческие философы хорошо понимали, что сущность есть то, что присутствует или пребывает – по крайней мере в настоящем. Высшая же сущность, например, аристотелевский Бог, имеет постоянное существование, пребывая сразу в прошлом, настоящем и будущем. Стремясь постичь бытие как таковое через наше, человеческое бытие, Хайдеггер убедительно проводит мысль о ключевой значимости временного аспекта присутствия. Из множества наших возможностей наиболее своей, не передаваемой другим он считает смерть, выражающую конечность человеческого бытия. Перед лицом неизбежной смерти многие наши заботы и хлопоты отчетливо обнаруживают свою незначительность, и на первый план выдвигается идущий из глубины нашего бытия *зов совести,* призыв быть собой, не растворяться в обстоятельствах и в суете повседневности. Этому зову отвечает *решимость* достичь собственной истины бытия, реализовать себя. Но развитие этой темы не является главным в обсуждаемом философском учении, которое замышлялось не как антропологическая концепция, а прежде всего как фундаментальная онтология, цель которой – через анализ человеческого присутствия приблизиться к пониманию бытия как такового.

По Хайдеггеру, всякое метафизическое вопрошание охватывает метафизическую проблематику в целом и исходит из этого целого. Далее, подобный вопрос задается только так, что спрашивающий тоже вовлекается в него, подпадает под вопрос. Но как можем мы – конечные существа – сделать совокупность сущего доступной в ее всеобщности? Хайдеггер разъясняет, что, хотя мы не схватываем восприятием все сущее, мы все же часто ощущаем себя посреди сущего в целом.

Это целое захватывает нас именно тогда, когда мы не заняты конкретными вещами и самими собой. Например, радость от близости любимого человека преображает все окружающее, рождая ощущение слитности с миром в целом. А когда мы пребываем в состоянии скуки или тоски, все вещи как бы сливаются в одну безразличную массу, через которую нам тоже приоткрывается сущее в целом. Случается и фундаментальное настроение ужаса, когда все вещи и мы сами тонем в каком-то безразличии. При этом все су-

щее хотя и не исчезает, но поворачивается к нам неким оседанием, теряет опору.

В настроении ужаса человек превращается в свое чистое присутствие; сущее в целом становится шатким, и Ничто приоткрывается вместе с ускользающим, проваливающимся сущим. Именно это Ничто впервые ставит наше бытие перед сущим как таковым, позволяет нам вникнуть в сущее. «Человеческое присутствие означает: выдвинутость в Ничто»[1], за пределы сущего в целом, или трансценденцию, без которой мы не могли бы встать в отношение к сущему, а значит, и к самим себе. «Без исходной открытости Ничто нет никакой самости и никакой свободы»[2]. Ничто, следовательно, принадлежит к самой основе сущего и является условием раскрытия сущего как такового для человеческого бытия.

Выдвинутость нашего бытия в Ничто на почве потаенного ужаса делает человека заместителем Ничто. Метафизика, по Хайдеггеру, есть вопрошание сверх сущего, за его пределы, благодаря чему мы получаем сущее для понимания как таковое и в целом. При этом неважно, как конкретно истолковывается сущее – как дух или материя, как становление, жизнь, представление или воля. Правда, метафизика, поскольку она представляет только сущее, сосредоточена не на самом бытии, являющемся ее основанием. Преодоление метафизики означает обращение к бытию. При этом не мысль постигает бытие, а само бытие захватывает нашу мысль. Мысль возникает из бытия, осуществляется им. Назначение своей работы «Бытие и время» Хайдеггер видел в том, чтобы вывести мысль на путь продумывания самого бытия в его истине, не привязывая определение человеческого существа к субъективности, в том числе и к разумности. «Мышление бытия не ищет себе никакой опоры в сущем. Бытийное мышление чутко к неспешным знамениям неподрасчетного и признает в нем непредвидимый приход неотклонимого... Мысль, послушная голосу бытия, ищет ему слово, в котором скажется истина бытия»[3].

Итак, Хайдеггер поставил своей задачей дать слово самому бытию. Этим его философская установка отличается от утвердившейся в Новое время ориентации на сущее, фикси-

---

[1] *Хайдеггер, М.* Время и бытие. С. 22.

[2] Там же.

[3] Там же. С. 40.

руемое в представлении путем схватывания и постижения. Наши представления опредмечивают все, что попадает в сферу наших интересов, чтобы затем преобразовать эти предметы, подчинить их человеческим нуждам. Дать слово самому бытию означает не покорять природу, а вникать в ее несокрытую, но вместе с тем не замечаемую нами суть. Философия Хайдеггера есть поиск языка, которым бытие заговорило бы о себе. Язык не просто выражает некие мысли и чувства, он открывает для человека возможность следовать призыву, исходящему от бытия. Язык поэзии здесь подходит больше, чем язык науки или онаученной метафизики. По словам Хайдеггера, язык есть дом бытия, и в нем обитает человек, а мыслители и поэты – хранители этого обиталища.

Контрольные вопросы

1. *Как понимается материя в философии марксизма?*
2. *Как соотносятся гегелевская и марксистская версии диалектики?*
3. *Чем обосновывается принцип коэволюции природы, общества и человека?*
4. *Каковы основные мировоззренческие идеи синергетики?*
5. *Чем вызвано возникновение «философии жизни» и каковы ее исходные посылки?*
6. *В чем состоит главное различие философских систем Шопенгауэра и Гегеля?*
7. *Как обосновывал Ницше необходимость переоценки всех ценностей?*
8. *Что представляет собой, по Бергсону, жизненный порыв?*
9. *Как достигается, по Гуссерлю, объективность человеческого познания?*

Глава 7. ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА

7.1. Феномен человека, многообразие путей его философского осмысления

Философская мысль всегда была направлена на постижение человеческого бытия. В наши дни феномен человека привлекает пристальное внимание не только философов и биологов, психологов и теологов, но и экономистов, политиков, юристов и т.д. К традиционным способам обсуждения **проблемы человека** добавились психоанализ и семио-

логия (наука о знаках и знаковых системах), этнография, структурная антропология. Несмотря на обширность и разнообразие накопленных научных знаний и их мировоззренческих обобщений, целостного понимания феномена человека у нас нет. В данной главе мы рассмотрим некоторые наиболее значимые современные концепции человека, каждая из которых имеет свои сильные и слабые стороны, а взятые вместе, они обеспечивают широкое и содержательное освещение обсуждаемой проблемы.

Учение Тейяра де Шардена

Интересная попытка преодолеть абстрактную противоположность материализма и идеализма, реализуя эволюционный подход к объяснению феномена человека, была предпринята видным французским философом и палеонтологом ***Пьером Тейяром де Шарденом*** (1881–1955). Материалисты, как полагал он, учитывают лишь внешние действия предметов, тогда как спиритуалисты (идеалисты) не выходят за пределы внутренних, имманентных действий, связанных с сознанием. Сознание обычно представляется чем-то исключительным, присущим лишь высшим формам жизни. Задача же состоит в том, чтобы обнаружить всеобщее в необычном, исключительном.

Природная аномалия, необыкновенность какого-то явления возникает вследствие чрезвычайной концентрации определенного свойства, которое универсально, но не всегда выражено в заметном, ощутимом виде. Фундаментальной отправной посылкой философии Тейяра де Шардена является утверждение единства мира, в силу которого феномен, точно установленный хотя бы в одном месте, необходимо имеет весьма широкие корни. Поскольку мы, люди, обнаруживаем в себе «внутреннее», открывающееся как бы через разрыв в центре нашего существа, то «внутреннее» должно существовать в природе повсеместно.

Внутренние и внешние стороны бытия находятся во взаимном соответствии. Более развитое сознание предполагает и более сложные способы материального существования. Материальную организацию и психическую сосредоточенность Тейяр де Шарден рассматривает как некие аналоги

двух фокусов эллипса; последний представляет собой феноменальную жизнь существа, соединяющую в определенном соотношении материальное и духовное.

Внутренним и внешним сторонам бытия Тейяр де Шарден ставит в соответствие физическую и психическую энергию, которые связаны друг с другом, даже некоторым образом способны к взаимопереходу. Правда, вслед за этим уточняется, что всякая энергия имеет по существу психическую природу, однако в каждом конкретном фрагменте бытия единая психическая энергия делится на тангенциальную и радиальную составляющие. Первая из них выражает сходство данного фрагмента бытия с другими, родственными ему по сложности, и связь между этими однопорядковыми элементами. Вторая (радиальная) составляющая влечет данный компонент к более сложному и внутренне сосредоточенному состоянию.

В этих утверждениях французского философа можно усмотреть отчетливое проявление идеализма, но можно увидеть и нечто более значительное: стремление преодолеть ограниченность известных ему форм материализма, истолковав материальную организацию бытия как предпосылку и основу духовности, а духовность изобразив как внутреннюю устремленность бытия к становлению более высокой и совершенной организации, к индивидуализации и, далее, к самопостижению и самосовершенствованию. Таким образом, эволюция универсума представляется протекающей от преджизни к жизни и далее к человеку, мыслящему существу, выше которого – сверхсознание.

Преджизнь характеризуется множественностью, которая обнаруживается в членимости макротел на все более мелкие элементы. По мере этого углубления в структуру материального бытия устанавливается, однако, его фундаментальное единство, ибо элементарные частицы, представленные ограниченным набором разновидностей, связаны друг с другом и образуют своеобразную коллективную целостность. Космос являет собой систему, пронизанную всеобщей и всеобъемлющей взаимосвязью; каждый атом охватывает своими связями все пространство.

Усложнение форм материального бытия сопровождается ростом энтропии, деградацией начального запаса энергии, что компенсируется, однако, более высокой организацией. Благодаря этому значительное количество радиальной («внутренней») энергии может соотноситься со сравни-

тельно небольшими количествами тангенциальной энергии. Пример – питание как условие мышления.

С образованием, в процессе космической эволюции, нашей планеты в ее пределах была локализована определенная масса «элементарного сознания», связанного с атомами и молекулами. Земля как целостность является, по мнению Тейяра де Шардена, изначальным носителем как неорганического, так и органического химизма. Нет надобности искать внешние для Земли зародыши жизни. Жизнь на Земле появилась вместе с образованием нашей планеты, как только стали возможными процессы полимеризации углеродных соединений.

Своеобразным атомом живого является клетка. Деление клеток вызвано необходимостью поддержания устойчивости структуры живого организма в процессе его роста, изменения. Бактерии демонстрируют простейшую агрегацию элементов живого; в растениях клетки специализированы, но нет централизации; нервная система животных открывает путь к усложнению централизации, к возвышению «внутреннего». Биологическому развитию свойственна определенная направленность, которая прокладывает себе дорогу через гибель невообразимого количества индивидуальных живых организмов. Жизнь изначально характеризуется изобилием, столкновением огромных масс особей в борьбе за существование и в процессе естественного отбора. Это многообразие живого реализует своеобразную технику пробного нащупывания, связанную с вариативностью строения и функций организмов.

Стадии развития новых коллективных биологических единиц (фил) удивительно напоминают, по утверждению Тейяра де Шардена, стадии изобретательской деятельности человека. И там, и там вначале оформляется некоторая новая идея, которая затем многократно корректируется и достигает, наконец, совершенства – в новом биологическом виде или в новом техническом устройстве. Вслед за этим начинается фаза распространения новшества – вплоть до установления нового равновесия, реализованного посредством целого ряда устойчивых вариантов осуществления начальной идеи.

Живое вещество на Земле напоминает единый гигантский организм, воспроизводящий себя через рождение и гибель множества особей, а также через усложнение форм биологической организации. Основным направлением здесь

является усовершенствование нервной системы. В масштабах планеты геогенез переходит в биогенез, последний перерастает в психогенез. В этом направленном процессе усложнения жизни происходят скачки, возникают качественно новые образования. Таким важнейшим скачком, сопряженным с ничтожными морфологическими изменениями и охватившим именно «внутреннюю» сторону бытия, явилось возникновение человека, ознаменовавшее собой начало *ноогенеза*, или развитие надстраивающейся над биосферой сферы мысли.

Человек, как полагает Тейяр де Шарден, возникает из осевого усилия жизни, из универсального пробного нащупывания новых возможностей ее утверждения и самореализации. Приход человека в мир осуществился тихо, без сколько-нибудь заметных внешних преобразований. Имели место лишь небольшие морфологические изменения, отделяющие нашего предка от приматов, но этот малый скачок во внешней организации оказался сопряженным с радикальным сдвигом в психике, с появлением рефлексии как способности сознания сосредоточиваться на себе самом, осознавать самое себя.

Человек духовно, идеально выделяет себя из окружающего бытия, обретает индивидуальность, то есть внутреннюю целостность и неделимость. Наряду с телесным действием и в связи с ним, но вместе с тем в определенной независимости от него складывается новое, духовное действие, формируется мир человеческой духовности. Этот новый мир обретает своеобразную устойчивость, собственную динамику; результаты происходящих в нем процессов представлены многообразными понятиями и идеями, стимулирующими техническое изобретательство и социальное творчество. Возникает и новый мир человеческих чувств, духовных связей и отношений между людьми.

Рефлексия высвобождает огромный запас духовной энергии, открывая возможности творческой ее реализации. Происходит гоминизация, или одухотворение, всех сил, заимствованных человеком из животного мира. «Когда в живом существе инстинкт впервые увидел себя в собственном зеркале, весь мир поднялся на одну ступень»[1]. Вслед за Дж. Хаксли, Тейяр де Шарден определяет человека как эво-

[1] *Тейяр де Шарден, П.* Феномен человека / П. Тейяр де Шарден. М., 1987. С. 148.

люцию, которая осознала самое себя, и утверждает, что возникновение мысли сопоставимо по своему общему значению в эволюции универсума лишь с возникновением жизни.

Итак, этапными вехами эволюции универсума являются атом как крупинка материи, живая клетка и живой организм как крупинки жизни, мыслящий человек как крупинка мысли. «Мы чувствуем, – пишет Тейяр де Шарден, – что через нас проходит волна, которая образовалась не в нас самих. Она пришла к нам издалека, одновременно со светом первых звезд. Она добралась до нас, сотворив все на своем пути. Дух поисков и завоеваний – это постоянная душа эволюции»[1].

Ноогенез значительно расширяет горизонты эволюции и вместе с тем рождает чувство тревоги, неуверенности в завтрашнем дне, в надлежащем исходе парадоксально усложнившейся эволюции. Крупинки мысли первоначально разобщены, возникают новые формы борьбы за существование, множатся столкновения личностей, социальных общностей, наций и государств. Вместе с тем, благодаря универсальной рамке, рожденной мыслью, начинает действовать сила слияния; первоначальная дивергенция сменяется конвергенцией. Возрастание сознания усиливает тенденции к синтезу.

«Для человека нет будущего, ожидаемого в результате эволюции, вне его объединения с другими людьми»[2]. Человечество, по Тейяру де Шардену, выступает как специфический тип сознательного синтеза, или как дух. Будущие состояния этого духа связаны с развитием научного познания, ведущим к сверхсознанию, которое, однако, должно иметь деятельный характер и поэтому не может быть простым отрицанием личностного начала. Будущее усматривается здесь в сверхперсонализации и связывается со сверхличностью, которая собирает воедино все индивидуальные сознания. Рассуждения Тейяра де Шардена об этом грядущем синтезе, о точке Омега как духовном центре мироздания имеют преимущественно религиозный характер. В качестве личностного центра универсума утверждается Христос, являющийся внутренним содержанием бытия, отправной точкой и завершающим этапом мировой эволюции, источ-

[1] *Тейяр де Шарден, П.* Феномен человека. С. 179.

[2] Там же. С. 194.

ником и органической основой гармонизации мироздания. Вселенная толкуется как тело Христа, или Божественная среда.

Вводя в свои мировоззренческие рассуждения специфически религиозные мотивы, Тейяр де Шарден все же не преувеличивает их значение, акцентируя внимание именно на феномене человека и утверждая, что тремя главными линиями дальнейшего развития человека являются организация научных исследований, сосредоточение их на человеке и соединение науки с религией. Человек как предмет познания имеет, по убеждению Тейяра де Шардена, уникальное значение для науки, ибо он представляет собой индивидуально и социально наиболее синтетичное состояние, в котором нам доступна ткань универсума, и в нем – наиболее подвижная точка этой ткани, охваченной преобразованиями. Поэтому «расшифровать» человека означает, в сущности, узнать, как образовался мир и как он должен продолжать образовываться. Систематическая организация научных исследований должна перерасти, таким образом, в рациональную организацию Земли. При этом высказывается твердое убеждение в нерасторжимой связи науки с верой в осмысленность универсума, в прогресс, в единство человечества.

Сильной стороной учения Тейяра де Шардена является научно, социально и морально обоснованное представление проблемы человека как имеющей ключевое мировоззренческое значение. «В силу качества и биологических свойств мысли мы оказались в уникальной точке, в узле, господствующем над целым участком космоса, открытом в настоящее время для нашего опыта. Центр перспективы – человек, одновременно центр конструирования универсума. Поэтому к нему следует в конечном итоге сводить всю науку»[1].

Марксистская концепция человека

Вопрос о человеке рассматривается в марксистской философии подчеркнуто академично и обретает некоторые оттенки драматизма лишь в связи с обращением к проблеме социального переустройства общества. Внимание преимущественно концентрируется на происхождении и сущности

[1] *Тейяр де Шарден, П.* Феномен человека. С. 38.

сознания, что позволяет отчетливо показать роль материи как первичного и сознания как вторичного, продемонстрировав тем самым верность принципу материалистического монизма.

Понятие отражения. В работе Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» (1908) несколько раз упоминается об отражении как свойстве, присущем всем материальным предметам и процессам. Так, полемизируя с Пирсоном, взгляды которого по вопросу о сознании были близки к позиции Беркли, Ленин замечает: «логично предположить что вся материя обладает свойством, по существу родственным с ощущением, свойством отражения»[1]. При этом Ленин ссылается на суждения целого ряда современных ему естествоиспытателей, а также на мнение Дидро о том, что способность ощущения есть всеобщее свойство материи или продукт ее организованности.

Итак, предполагается, что всем материальным образованиям присуще свойство отражения, понимаемое как способность запечатлевать в изменениях своих состояний признаки, характеристики объектов, вызвавших эти изменения. Отражение имеет, следовательно, атрибутивный характер, и оно тесно связано с другими всеобщими свойствами материальных явлений, прежде всего с движением и взаимодействием. Универсальность взаимосвязей и взаимодействий сопряжена с обязательным возникновением некоторых следов, или «отпечатков» воздействия одного тела на другое. Такие следы в чем-то похожи на породившие их причины.

Конкретный характер материального взаимодействия обусловливает и своеобразие производимого им отражения, полноту и точность воспроизведения в отражающей материальной системе свойств и признаков оригинала. В живой природе отражение приобретает признаки избирательности и активности. Свойства внешних предметов, отражаемые живыми организмами, имеют для последних неодинаковое значение. Отражение этих свойств соотносится с внутренней программой жизнедеятельности организма; полученная информация используется для выработки целесообразного поведенческого ответа на внешние раздражители.

---

[1] *Ленин, В.И.* Полное собрание сочинений / В.И. Ленин. Т. 18. С. 91.

С возникновением у животных нервной системы именно здесь концентрируются процессы отражения. Нейрофизиологическое отражение обеспечивает реализацию более или менее сложной последовательности действий, направляемых жизненно значимыми целями и реальными условиями их достижения. Переход от безусловных рефлексов и сложных их комбинаций, инстинктов к условным рефлексам, от автоматических схем реагирования на раздражители к активному поиску и ориентации в динамично меняющейся внешней среде сопровождается формированием и усложнением психического отражения действительности. В мозгу животного складывается образ внешнего мира, воспроизводящий окружающие предметы, некоторые их связи и изменения.

Человеческое сознание понимается в марксистской философии как высшая форма отражения. Она имеет своей предпосылкой психику животных, но развилась на основе качественно нового, специфически человеческого способа бытия – практически-преобразовательного освоения мира. Статья Энгельса, которая обычно цитируется при обсуждении данного вопроса, называется «Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека». В ней подчеркивается, что переход наших отдаленных животных предков к прямохождению высвободил руку для выполнения ею все более сложных операций, а совершенствование трудовых навыков и утверждавшееся вместе с этим господство над природой расширило кругозор человека, стимулировало его познавательную активность и мыслительную деятельность. Живя совместной жизнью в первобытном коллективе, люди испытывали потребность в речевом общении, которая и создала, путем упражнений, свой орган, а также систему расчлененных звуковых сигналов, составляющих язык как средство общения.

Итак, «сначала труд, а затем и вместе с ним членораздельная речь явились двумя самыми главными стимулами, под влиянием которых мозг обезьяны постепенно превратился в человеческий мозг... Развитие мозга и подчиненных ему чувств, все более и более проясняющегося сознания, способности к абстракции и умозаключению оказывало обратное воздействие на труд и на язык, давая обоим все новые и новые толчки к развитию»[1]. Развитие это протекало в

[1] *Маркс, К.* Сочинения. В 50 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. М., 1961. Т. 20. С. 490.

рамках становящейся новой, общественной формы организации жизни, тоже основанной на труде и усложнявшейся по мере того, как осваивались новые природные условия бытия и становились все более разнообразными человеческие потребности. Возникают охота, скотоводство, земледелие, ремесла, судоходство, торговля, а с ними зарождаются искусство и наука, а также религия, понимаемая в марксизме как фантастическое отражение бытия в головах людей.

Перед этими образованиями, выступающими прежде всего как продукты человеческой головы, отступают, по словам Энгельса, на второй план более скромные произведения работающей руки, тем более что планирующая эту работу голова имела возможность привлечь для исполнения своих замыслов чужие руки. Люди привыкли объяснять свои действия, исходя из своего мышления, вместо того чтобы объяснять их на основе своих потребностей, которые, конечно, отражаются в голове, осознаются.

Таким образом, благодаря труду, языковому общению и социальной организации жизни человек выделяется из природы и возвышается над ней, сохраняя при этом теснейшие связи с ней, обусловленные реальным процессом жизнедеятельности. Человек есть субъект трудовой деятельности и возникающих на ее основе социальных, политических и духовных процессов. Он является существом, характеризующим новый уровень сложности бытия материальной действительности, воплощающим в себе социальную форму движения материи. Маркс подчеркивал, что сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений».

Человеческое бытие изначально деятельно активно. Данная активность имеет разносторонний и в тенденции универсальный, всеобъемлющий характер. Благодаря человеческой деятельности, природа, покоряемая людьми, превращается в сферу их коллективного самоутверждения и самореализации. В процессе практической деятельности людей создается новая, искусственная среда обитания, формируется социальная реальность, мир человеческой культуры. Этот преобразованный и отчасти даже сотворенный человечеством мир отражается в формах человеческого сознания.

Отличие человеческого сознания от психики животных усматривается здесь в том, что основу сознания составляет

мышление, которое оперирует понятиями, отражающими общие и существенные признаки предметов. Одним из таких предметов, о которых размышляет человек, является он сам. Эта способность самосознания не является, однако, продуктом чисто личных, индивидуальных усилий. Каждый отдельный человек входит в жизнь, имея лишь биологические предпосылки, нужные для того, чтобы стать зрелой личностью. Реализация данной возможности достигается в процессе приобщения становящейся личности к культуре – освоения правил и норм поведения, накопленных знаний о свойствах вещей и связях между ними.

Проблема идеального

В среде философов-марксистов возникла дискуссия о том, тождественны ли понятия сознания и идеального. Одна из позиций в этом споре представлена мнением, что идеальное есть психическое явление, и оно может существовать только в сознательных состояниях отдельной личности в качестве актуализированной мозгом этой личности информации. Никакое существование идеального вне индивидуального сознания при этом не допускается. Другая, противоположная точка зрения, состоит в том, что качество идеального приписывается не отдельным мыслям или иным образам сознания индивидов, а тем специфическим реалиям культуры, которые исторически возникли на основе преобразовательно-практической деятельности людей, одухотворены ею и поэтому должны быть поняты каждым отдельным индивидом не только со стороны их вещного, чувственно осязаемого бытия, но прежде всего в их социально-культурном значении.

По убеждению советского философа ***Эвальда Васильевича Ильенкова*** (1924–1979), отстаивавшего вторую позицию, такой «коллективно созидаемый людьми мир духовной культуры, внутри себя организованный и расчлененный мир исторически складывающихся и социально зафиксированных («узаконенных») *всеобщих представлений* людей о «реальном» мире, – и противостоит индивидуальной психике как некоторый очень особый и своеобразный мир – как «идеальный мир вообще», как «идеализированный» мир». Здесь идеальное не сводится к мимолетным состояниям

психики отдельной личности, а, напротив, имеет достоинство прочности, общезначимости. Развивая данную точку зрения, Ильенков обращается, с одной стороны, к текстам Маркса, а с другой стороны – к мощной и глубокой историко-философской традиции, восходящей к Платону и закрепленной Гегелем. Когда Маркс подчеркивает, что форма стоимости идеальна, он имеет в виду то обстоятельство, что такую форму принимает на себя любой предмет, преобразованный человеческим трудом и способный, в силу этого, удовлетворять человеческую потребность.

При этом стоимость товара существует реально, вне головы человека и независимо от его мышления. Стоимость является свойством, которое труд сообщил вещам, хотя сама она невещественна, ибо имеет социально-экономический характер. Общественный организм – не простое многократное повторение или суммирование индивидуальных человеческих организмов; он представляет собой исторически сложившуюся и развивающуюся систему общественных отношений, «объективных представлений», форм и схем «коллективного разума» человечества, охватывающих нравственные и правовые нормы, способы организации государственно-политической жизни и даже, как отмечает Ильенков, грамматически-синтаксические структуры речи и языка, логические правила рассуждений.

Психика и сознание отдельного человека, в соответствии с данной точкой зрения, зависимы от этой особой социально-культурной реальности, имеющей объективированные, опредмеченные формы, в которых зафиксированы идеальные значения. Исторически сложившиеся способы общественной жизнедеятельности противостоят индивиду с его сознанием и волей, представляя собой сверхприродную объективную действительность, которая просто-таки навязывает отдельному человеку способы его миропонимания, мировосприятия и отношения ко всему, что его окружает, да и к самому себе.

Ильенков, конечно, чувствует опасную близость отстаиваемой им философской позиции к гегелевской концепции саморазвивающегося духа и призывает четко разграничивать мир культуры в его объективированных формах, а также мир человеческих представлений о культуре, с одной стороны, и реальный материальный мир, существующий

независимо от этих социально узаконенных форм опыта и объективации духа – с другой.

«Заостряя» свои исходные посылки, Ильенков настаивает на том, что идеальное в виде внутренней схемы деятельности сознания имеет лишь призрачное, мнимое существование; оно обретает реальность только в ходе опредмечивания и распредмечивания. Сознание, подчеркивает он, возникает только там, где индивид оказывается вынужденным смотреть на себя как бы со стороны, глазами других людей. В целом же, – делает вывод Ильенков, – идеальное существует только в человеке, но – не в отдельном индивиде, а в реальной совокупности людей, осуществляющих специфически человеческую жизнедеятельность, участвующих в совместном общественном производстве их жизни[1].

Учение о личности

Из изложенного вытекает социоцентристская концепция человеческой личности, разработанная Ильенковым. В ней полностью признается, что личность всегда уникальна, неповторима, неделима, как неделимо и невоспроизводимо всякое единичное. Всеобщее же в личности здесь понимается не как одинаковое у многих личностей; оно представляет собой закон, управляющий массой индивидов и реализующийся в действиях каждого из них.

Сущность человека – это совокупность общественных отношений. Именно социальная система взаимоотношений между индивидами делает каждого из них тем, что он есть. «От начала и до конца личность – это явление социальной природы, социального происхождения»[2]. «Тело» человека как личности – это его органическое тело вместе с теми искусственными органами, которые он создает из вещества внешней природы, усиливая свои естественные органы и, вместе с тем, обогащая и усложняя свои связи с другими индивидами, свою сущность. Личность и рождается, и существует как «узелок» в сети человеческих взаимоотношений в процесс коллективной трудовой деятельности.

---

[1]См.: *Ильенков, Э.В.* Философия и культура / Э.В. Ильенков. М., 1991. С. 269.

[2]Там же. С. 392.

Дуализма тела и души, по Ильенкову, просто не существует, ибо это, как он утверждает в полном согласии со Спинозой, есть одно и то же, только в разных проекциях. Вместе с тем человеческая личность выступает по отношению к организму отдельного человека как «внешняя» необходимость, принудительно изменяющая его. Ребенка приучают ходить, хотя это чуждо потребностям его организма. Его учат разнообразным способам использования возможностей руки, учат говорить и т.д. По мере преобразования органов тела индивида в органы человеческой жизнедеятельности возникает и сама личность как индивидуальная совокупность человечески-функциональных органов[1]. Это не социализация личности, а именно ее становление.

Все человеческие способы деятельности ребенок усваивает извне, ибо ни один из них не запрограммирован в генах. Личность возникает тогда, когда индивид самостоятельно включается в культурную деятельность в соответствии с правилами и эталонами последней. Условия внешней деятельности, извне заданные функции формируют соответствующие связи в головном мозгу. Срастаясь со своей ролью, которую индивид вынужден играть внутри известной системы связей между людьми, он тренирует именно те свои органы, которые нужны для выполнения этой роли. «Личность тем значительнее, чем полнее и шире представлена в ней – в ее делах, в ее словах, в поступках – коллективно-всеобщая, а вовсе не сугубо индивидуальная ее неповторимость. Неповторимость подлинной личности состоит именно в том, что она по-своему открывает нечто новое для всех, лучше других и полнее других выражая «суть» всех других людей своими делами, раздвигая рамки наличных возможностей, открывая для всех то, что они еще не знают, не умеют, не понимают»[2]. Правда, неясно, в силу каких причин личность, сформированная, «как все», или как персонифицированная социальная роль, может стремиться и быть в состоянии достичь чего-то радикально нового.

В марксистско-ленинской философии имеются и другие, в чем-то несходные с изложенной, воззрения на личность. Точка зрения Ильенкова привлекает внимание своей последовательностью, согласованностью с общим «духом» соци-

---

[1]См.: *Ильенков, Э.В.* Философия и культура. С. 397.

[2]Там же. С. 413.

ально-философской концепции зрелого марксизма, но вместе с тем поражает неприкрытым социологизмом. Строго говоря, проблемы человека, при таком подходе, вообще не существует. Надо лишь упорядочить совокупность общественных отношений, и конвейер социальной жизни начнет выдавать требуемое количество образцовых личностей. Но как же быть тогда с вопросами о личной ответственности, о свободе выбора жизненной позиции, о смысле жизни? Неужели это все – мнимые, надуманные вопросы?

Речь не идет о том, что Ильенков, а равно и Маркс, и Гегель были совершенно не правы в их рассуждениях о природе человека. Важно другое: они размышляли о человеке, разглядывая его как бы со стороны, извне, и эта, внешняя для человеческой субъективности, точка зрения неявно признавалась ими единственной, имеющей философское значение и оправдание.

Фрейдизм и неофрейдизм

Австрийский психиатр и психолог ***Зигмунд Фрейд*** (1856–1939) создал концепцию психоанализа, которая имеет как конкретно-научное, так и определенное философское содержание, связанное с радикальным изменением представлений о человеке, его сознании. Фрейд утверждал, что началом и основой психической жизни человека является вовсе не сознание, а сложный комплекс инстинктов, влечений, желаний, от рождения присущих людям. Особое значение, полагал он, имеют два всеобщих инстинкта – Эрос (сексуальный инстинкт, инстинкт жизни, самосохранения) и Танатос (инстинкт агрессии, разрушения, смерти). Исследуя человеческие неврозы, он установил, что причиной многих из них является конфликт между сексуальными влечениями и морально-волевыми запретами, ограничениями, ведущими к подавлению данных влечений. Фрейд выдвинул предположение, что многие расстройства психики, влияющие на человеческую личность, связаны с эротическими переживаниями, идущими из детства или даже унаследованными от предков. Половой инстинкт, по Фрейду, связан с всеобщей психической энергией, имеющей сексуальную окраску (либидо). Энергия эта может сублимироваться (преобразовываться) и переноситься на самые различные объекты, реализуясь в соответствующих видах человеческой деятельности, в том числе и творческой.

Фрейд также утверждал, что психическая жизнь человека регулируется двумя разнородными принципами – принципом удовольствия и принципом реальности. Первый из них является главенствующим, но он как бы слеп, ибо сконцентрирован лишь на переживаниях и ощущениях, в жизни же происходят очень разные процессы, и неочевидно, какие из них приведут к страданиям, а какие, наоборот, подарят нам наслаждение. Приведение внутренних побуждений, направляемых принципом удовольствия, в соответствие с реально существующими условиями жизни (следование принципу реальности) связано с развитием человеческой личности, с осуществлением познания и с усвоением социальных норм и правил поведения, установленных в обществе. Вследствие разнонаправленности этих принципов все человеческие чувства неустранимо противоречивы.

Структура личности, по Фрейду, есть единство трех взаимосвязанных областей: «Оно» (вместилище инстинктов, сфера бессознательного, где главенствует принцип удовольствия); «Я» (область деятельности рассудка и разума, руководимых принципом реальности и выражающих упорядочивающее начало жизни личности); «Сверх – Я» (продукт культурного развития общества, включающий моральную и иную регуляцию человеческого поведения на основе общепринятых правил, образцов и высших чувств). Роль «Я» в структуре личности напоминает роль всадника, который оседлал коня и стремится управлять его движениями, но вместе с тем учитывает его устремления, ибо иначе конь может сбросить ездока. Задача «Я» состоит в том, чтобы так представить свои решения, как если бы они были собственными побуждениями «Оно». Сложный, нередко весьма противоречивый характер взаимосвязей этих трех областей личности требует использования исторически выработанных защитных механизмов, призванных как-то согласовывать, приводить во взаимное соответствие разнородные импульсы и устремления, обеспечивать приемлемую целостность и устойчивость личности. Таковы, например, механизмы сублимации, вытеснения, регрессии, проекции, рационализации.

Выяснение роли бессознательного в человеческой жизни и в структуре личности является бесспорной заслугой Фрейда. На этой основе были пересмотрены многие рационалистические иллюзии, почерпнутые из багажа идей эпохи Просвещения или даже высокой античности. Правда, следу-

ет признать беспочвенными намерения представить фрейдизм в качестве универсальной философско-мировоззренческой концепции, позволяющей, исходя из единой позиции, охватить и успешно разрабатывать все поле проблем становления и развития человека, общества, культуры.

От учения Фрейда вскоре отпочковались некоторые направления социально-философской мысли, объединяемые общим названием ***неофрейдизма*** и преодолевающие, как правило, характерную для Фрейда абсолютизацию сексуальных истоков человеческого поведения.

Интересная попытка сопоставить внешне весьма разнородные подходы к решению проблемы человека была предпринята немецко-американским психологом и социологом ***Эрихом Фроммом*** (1900–1980), видным представителем неофрейдизма. В одной из поздних работ он констатирует, что ответы на мучившие его вопросы о явлениях индивидуальной и общественной жизни он нашел в учениях Фрейда и Маркса. Его внимание привлекла противоположность этих систем; некоторые их положения вызывали у него сомнения; возникло желание совместить свое понимание идей этих мыслителей и критическое отношение к ним[1]. При этом Фромм отмечает, что Маркса он считает мыслителем гораздо большей глубины и охвата, чем Фрейда.

Сходство мировоззрения Маркса и Фрейда Фромм усматривает в том, что оба этих исследователя были преисполнены уверенности в упорядоченности реального мира, рассматриваемого в его основаниях, и в доступности структур бытия научному изучению. Далее, им было присуще критическое умонастроение. Маркс скептически относился ко всем идеологиям и идеалам, находя, что за ними скрываются экономические и социальные интересы, и поэтому избегал зряшнего использования таких высоких слов, как свобода, истина и справедливость.

Фрейд, изучая гипнотические состояния, когда человек принимает за реальность то, что ею не является, в конечном итоге пришел к выводу о том, что значительная часть мыслей бодрствующего человека не соответствует действительности и значительная часть действительных событий им не осознается. Маркс стремился к освобождению человека от отчуждения и экономического порабощения, возлагая

---

[1]См.: *Фромм, Э.* Душа человека / Э. Фромм. М., 1992. С.300.

большие надежды на «оружие истины». Фрейд тоже полагал, что хотя иллюзии помогают человеку переносить убожество реальной жизни, все же для изменения действительности человек должен превратить бессознательное в осознанное. Отличительной чертой двух этих учений Фромм считает гуманизм.

Правда, взгляды Фрейда сужал «его механистический материализм, который объяснял потребности человеческой природы его сексуальностью»[1]. Более широкий взгляд Маркса на общество вытекал из понимания того, что классовое общество уродует человека. Фрейд был либеральным реформатором, Маркс – радикальным революционером. Но их объединяли страстное желание освободить человека и уверенность в достижимости этой цели путем познания истины и активного действия.

В концепции Фрейда наибольшее значение Фромм придает учению о бессознательном, определяя психоанализ как систему, основанную на признании того, что люди обычно избегают осознания некоторых важных для них переживаний. Поскольку конфликт между бессознательной реальностью в нас и неадекватным отражением этой реальности в нашем сознании часто приводит к неврозам, невротические симптомы можно снять, а черты характера исправить, доведя бессознательное до правильного осознания. Маркс фиксирует сходный вывод, отмечая, что не сознание определяет бытие, а бытие определяет сознание. Каждая форма организации общественной жизни затрудняет осознание определенных фактов и, вместе с тем, побуждает к утверждению определенных иллюзий. Следовательно, соотношение бессознательного и сознательного зависит от структуры общества и от принятых в нем образцов мыслей и чувств.

По своему содержанию бессознательное, как утверждает Фромм, охватывает все многообразие человеческих устремлений, направляющих как к свету, так и к тьме. «В любой культуре человек содержит в себе все возможности: он и архаичный человек, хищный зверь, людоед, идолопоклонник, но он и существо, способное к разуму, любви, справедливости. Значит, содержание бессознательного – не добро и не зло, не рациональное и не иррациональное, оно и то, и другое, все человеческое. *Бессознательное – это целостный человек за вычетом той его части, которая соответствует*

[1]См.: *Фромм, Э.* Душа человека. С.307.

особенностям его общества»[1], и поэтому данная часть безбоязненно переводится им в план мысли.

С помощью рационализации человек старается представить свои поступки как обусловленные разумными и социально приемлемыми мотивами, скрывая их подлинные основания, в том числе и от собственного осознания. Неспособность подавляющего большинства людей понять причины явлений, если только они не бросаются в глаза, и в особенности неспособность понять человеческие отношения и общественные проблемы, подмена понимания повторением стереотипных фраз является, по Фромму, результатом социальной подавленности и внутренней омертвелости. Преодолеть широко распространенное безмыслие, полагает он, могут лишь независимые и влюбленные в жизнь люди.

Формулируя свое «кредо», Фромм прежде всего отмечает убежденность в том, что сущность человека доступна рациональному познания, и она не является неизменной, внеисторической субстанцией. Эта сущность противоречива, ибо человек принадлежит к природе и вместе с тем отторгнут от нее. Он наделен инстинктами, но не может опираться в своей жизни только на них; он может как обрести себя, так и потерять себя. Единственной силой, способной спасти людей от саморазрушения, является разум, умеющий распознавать истинную суть вещей, скрытую под наслоениями лжи и идеологических вымыслов. Но разум должен опираться на надежду и веру; постижение истины, по Фромму, есть в первую очередь дело характера, а не одного лишь ума.

Философская антропология

Проблема человека является центральной в современной ***философской антропологии*** – одном из влиятельных течений западной философии прошлого века. Задача философской антропологии видится ее представителями в том, чтобы осуществить философское познание человека во всем многообразии его бытия, охватив происхождение и сущность человека, связь его физических, психических и духовных начал, движущие силы и направления его развития, а равно и те силы, которые сам он приводит в движение.

---

[1] *Фромм, Э.* Душа человека. С.350.

Один из основоположников современной философской антропологии немецкий мыслитель ***Макс Шелер*** (1874–1928) отмечал, что у образованного европейца слово «человек» вызывает три несовместимых между собой круга идей: а) иудео-христианские представления о творении мира и человека, о рае и грехопадении; б) греко-античное воззрение на человека как разумное существо, с чем связано учение о разумных основаниях универсума и о причастности человека к этому вселенскому разуму; в) естественнонаучные представления о человеке как продукте природного развития, отличающемся от животных особой сложностью строения и функций. Итак, естественнонаучная, философская и теологическая антропологии разительно несхожи и не имеют точек соприкосновения, единой же идеи человека у нас нет.

По Шелеру, имеются четыре сущностные ступени бытия. Первая из них представлена неорганическим бытием, которое лишено внутренних сторон, самостоятельности, собственного бытийного центра. Растения, относящиеся ко второй ступени, уже имеют такой центр, ибо им бессознательно присущ «жизненный порыв» к росту и размножению и связанная с этим специфическая целенаправленность. Правда, данный порыв направлен исключительно вовне; отсутствует даже самая примитивная рефлексия; нет органа, ответственного за связь всех процессов. Более высокая форма души, превосходящая жизненный порыв растений, представлена животными инстинктами, благодаря которым у животных, составляющих третью ступень, есть ощущения и сознание, а с ними и более развитой, чем у растений, жизненный центр, образующий свое собственное пространственно-временное единство и свою индивидуальность. Человеку, представляющему четвертую ступень, присущ интеллект, однако не он, по Шелеру, характеризует главное в человеке.

Новый принцип человеческого бытия, как утверждает данный автор, лежит вне всего того, что в самом широком смысле называется жизнью. Более того, этот принцип противоположен жизни вообще и может быть назван *духом*. Дух объединяет в себе и мышление в форме идей, и определенный род созерцания, и некоторые эмоционально-волевые акты. Деятельный центр являющегося духа – это *личность*. Особенность духовного существа, главное его определение состоит в экзистенциальной независимости от

физического и органического бытия, в свободе, противостоящей любому давлению и принуждению.

Связь животного с окружающим миром определяется строением его организма, направляющим его чувства и влечения. Для животного не существует предметов самих по себе, в их объективном бытии; оно не владеет самим собой и не осознает себя. Человек способен господствовать над самим собой, своими влечениями; он может рассматривать себя как особую вещь, объективно связанную с другими вещами. «Только человек – поскольку он личность – может возвыситься над собой как живым существом и исходя из одного центра как бы по ту сторону пространственно-временного мира, сделать предметом своего познания все, в том числе и себя самого»[1]. Но этот центр человеческих актов опредмечивания мира не может принадлежать к самому этому миру. По Шелеру, данный центр может находиться лишь в высшем основании бытия. Человек есть существо, превосходящее себя и мир; он причастен к Божеству, постигающему и осуществляющему себя в человеке.

Человеческий дух характеризуется открытостью миру. При этом человеческая природа неустранимо двойственна. Человек есть частичный центр духа, духовные же акты всегда имеют физическое и психологическое сопровождение, ибо они черпают свою энергию из сферы жизненных влечений. Дух пронизывает жизнь идеей, жизнь же способна приводить в действие и осуществлять дух.

Несомненный интерес представляет написанная в 40-х годах прошлого столетия обзорно-аналитическая работа еврейского релегиозного философа и писателя ***Мартина Бубера*** (1878–1965) «Проблема человека», излагающая его понимание задачи философской антропологии. Эта задача видится Бубером в том, чтобы, не подменяя суть дела детализациями, различениями и сопоставлениями, осуществить познание человека как самопознание, а для этого сам философ должен осознать и выразить себя как личность. Узнать целостную личность он сможет лишь в том случае, если не упустит из виду свою субъективность и не превратится в бесстрастного наблюдателя, т.е. если он полностью включит себя в этот процесс самопознания, сделает его делом своей жизни. До тех пор пока мы рассматриваем себя в качестве

---

[1] *Шелер, М.* Положение человека в Космосе / М. Шелер // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 60.

объекта, мы узнаем человека лишь как вещь среди вещей, не достигая его искомой целостности.

Более всего склонен и подготовлен к такому самопознанию человек, ощущающий себя одиноким и в этом своем одиночестве встретившийся с самим собой, в своем «Я» увидевший человека вообще. «В ледяной атмосфере одиночества человек со всей неизбежностью превращается в вопрос для самого себя, а так как вопрос этот безжалостно обнажает и вовлекает в игру самое его сокровенное, то человек приобретает и опыт самопознания»[1].

В истории человеческого духа Бубер различает эпохи обустроенности и бездомности. В первом случае антропологическая мысль становится просто частью космологии, во втором – обретает самостоятельность и глубину. Так, для Аристотеля человек не составлял проблему, ибо был надежно размещен в замкнутом и вполне обжитом Космосе. Зато Августин носил в себе ощущение расколотости мира на противоборствующие силы Света и Тьмы, видел человека составленным из души и тела и принадлежащим обоим этим царствам. Августин обращается к Богу с прямым вопросом о сущности человека, находя природу человека великой тайной. Но уже в эпоху Средневековья человек обретает новый дом – обустроенный и понятный христианский Космос, детально описанный в «Божественной комедии» Данте. Философское осмысление этого дома осуществил Фома Аквинский.

Уверенно чувствует себя в мире и человек эпохи Возрождения. Однако после опубликования работы Коперника приходит осознание беспредельности мироздания, а с ним и высказанный Паскалем ужас, вызванный вечным молчанием этих необъятных пространств, ощущение человеческой ограниченности и зависимости, непрочности его бытия («мыслящий тростник») и, вместе с тем, возвышенности человека как сознательного существа. Стройная средневековая картина мира оказалась разрушенной, идея бесконечности Вселенной исключала истолкование последней как мирового дома и спокойное ее обживание. Новый Космос можно было мыслить, но невозможно было вообразить себе.

Тем не менее Спиноза постарался устранить зловещий облик астрономической бесконечности, положив, что про-

---

[1] *Бубер, М.* Два образа веры / М. Бубер. М., 1995. С. 164.

тяженность есть лишь один из атрибутов бесконечной субстанции, частью которой, как Бога, является каждый из людей, Бог же любит себя и эти свои части. Кант усовершенствовал данное решение проблемы человека, установив, что пространство и время – это всего лишь формы человеческого постижения мира. Гегель же вовсе низложил конкретную личность в интересах мирового разума и его самосозидания. Человек для Гегеля – это лишь способ достижения мировым разумом своего самосознания, и все проблемы человеческого и исторического бытия объясняются как «хитрости», нужные абсолютной идее для достижения своей полноты. Гегелевская философия – это новая попытка человека обрести уверенность и построить «мировой дом». Правда, для проживания он оказался непригодным, ибо в нем не было никакой пространственной определенности, а один лишь порядок следования исторического времени. Система Гегеля давала материал для размышлений, но не годилась как предмет веры, которая так нужна в повседневной жизни. Маркс затем предложил пролетариату хотя и не новую модель мира, но, по крайней мере, новую модель общества или, точнее, объяснение того пути, на котором человеческое общество достигнет совершенства. В качестве человеческого мира было представлено общество, которое содержит в себе силы, способные его обновить. При этом, поскольку Маркс признавал естественно-историческую закономерность общественного развития, «проблема человеческого выбора как причины события, в том числе и общественного события, и судьбы общества, здесь вообще не возникает»[1].

Однако в мире общественных явлений утвердился хаос исторических катаклизмов, и уверенность в будущем оказалась утраченной. Родился новый антропологический страх. Предложенная Фейербахом антропологическая редукция всеобщего бытия к человеческому бытию не устраняла философскую иллюзию беспроблемности этого последнего, и в данном отношении предпринятая Фейербахом критика гегелевской системы оказалась недостаточной, а постановка им вопроса о человеке возвращала антропологию, как отмечает Бубер, к докантовскому уровню.

Ницше, правда, признавал человека проблематическим существом, рассматривал его как не вполне сформировавшийся биологический вид, как своеобразную ошибку при-

---

[1] *Бубер, М.* Два образа веры. С. 181.

роды и противоречие самому себе. По Ницше, человек есть зверь, покинувший животный мир, но еще не уяснивший в полной мере свое назначение.

Смысл своего бытия он должен заимствовать у жизни, понимаемой как «воля к власти». Такой ответ на вопрос о сущности человека Бубер находит совершенно неправильным – хотя бы потому, что подлинное величие, предполагая определенную власть, внутреннюю мощь, влияние на людей, никоим образом не сводится к маниакальному стремлению умножить власть.

Великий человек жаждет воплощения своего духа, и перед ним стоит вопрос не о власти, а о правильности задуманного им; простое же влечение к власти свидетельствует о духовном недуге и недостатке естественного величия. Власть оправдана лишь в связи с великой целью, и когда эта связь с целью порывается или ослабевает, власть лишается смысла, становится злом.

По мнению Бубера, антропологическая проблема достигла зрелости, т.е. была признана значимой и стала предметом самостоятельного философского обсуждения лишь в XX в. Социологическим фактором, способствовавшим этому, явилось разрушение прежних органических форм совместной человеческой жизни (семья, ремесленный союз, сельская и городская община), вызвавшее новый приступ мирового одиночества, утрату человеком непосредственных связей с себе подобными и даваемого этой связью чувства обустроенности в мире, социологической уверенности. Вторым фактором, который Бубер относит к истории духа, стало прогрессирующее отторжение человека от его творений, превращение человека в раба созданных им машин, хозяйственных систем, утвердившейся политической практики.

Далее Бубер анализирует два варианта философской антропологии, предложенные, соответственно, Хайдеггером и Шелером. Концепцию Хайдеггера он рассматривает в сопоставлении с учением Кьеркегора (ее мы вскоре рассмотрим), образ мыслей которого был, по мнению Бубера, в целом воспринят Хайдеггером, отбросившим, однако, главную – теологическую – предпосылку размышлений Кьеркегора, а с ней и антропологическую направленность его экзистенциальных исканий. Для Кьеркегора вера выступала как осно-

вополагающее жизненное отношение к предмету веры, преобразующее и душу, и объективное бытие. Стремление к всеобъемлющему проникновению веры в образ жизни и субстанцию человека Кьеркегор называл экзистенциальным стремлением.

Хайдеггер отказывается от теологической антропологии и стремится построить учение о наличном бытии («здесь-бытии» или «присутствии») как таковом. Присутствие понимается им как такое сущее, которое наделено отношением к собственному бытию и пониманием этого бытия. В качестве подобного сущего нам известен лишь человек. Но фундаментальная онтология имеет дело не с человеком в его конкретном многообразии и сложности, а только с наличным бытием в себе, которое проявляется в человеке. Хайдеггер тщательно анализирует отношение человека в своей смерти. Однако он интересуется лишь тем, хватит ли у человека духа предвосхитить все-бытие наличного бытия, открывающееся лишь в смерти. При обсуждении проблемы вины Хайдеггер тоже акцентирует внимание не на реальных человеческих связях, где эта проблема возникает, а на виновности самого наличного бытия в том, что оно не осуществляет себя, поскольку человеческая самость поддалась обезличиванию общечеловеческого. Категории, используемые Хайдеггером, взяты из действительной человеческой жизни, но их применение таково, что они здесь, как отмечает Бубер, делаются безжизненными, обедняют образ целостного человеческого бытия.

Отсюда Бубер заключает, что анализируемое Хайдеггером наличное бытие, или присутствие – это монологическое бытие, или такой человек, который неспособен к жизни с другим человеком. Он замкнулся в своем одиночестве, и жизнь его сводится к общению с самим собой. Из жизненной целостности Хайдеггер выгородил область, где человек относится к самому себе, абсолютизировав тем самым обусловленную временем ситуацию радикально одинокого человека. Но из этого, как выражается Бубер, «полунощного кошмара» невозможно вывести сущность человеческого бытия.

Еще Фейербах подчеркивал, что отдельный человек не имеет в себе человеческой сущности, ибо сущность эта содержится лишь в единстве человека с человеком. Правда, Кьеркегор считал, что в существенную беседу следует вступать лишь с Богом да с самим собой. Но одиночество у

Кьеркегора – это предпосылка для вступления в отношение с Богом: это одиночество открыто для связи с абсолютом. По Хайдеггеру же, человек может общаться существенным образом лишь с самим собой. Кьеркегор страшится не достигнуть отношения с Богом. Человек у Хайдеггера озабочен лишь становлением самобытия и страшится не достичь этого самобытия. Поскольку в предельной действительности нельзя стать лицом к лицу с самим собой, то человек у Хайдеггера сталкивается в своей заботе и страхе лишь с Ничто.

Вариант философской антропологии, предложенный Шелером, Бубер анализирует более бегло. По Шелеру, человеческая самость есть единственное место самостановления Бога. Мировая основа двойственна, она соединяет дух, которому только предстоит стать Богом, и порыв, инстинктивное и бессознательное начало, напоминающее шопенгауэровскую волю. В человеке, как полагает Шелер, сферы духа и инстинкта разделены и противопоставлены. Духу, который сам по себе бессилен, угрожает отчуждение от жизни. Подавленные и вытесненные инстинкты могут сокрушить дух. Поэтому главная забота человека состоит в том, чтобы найти единство этих противоположностей, отыскать путь раскрепощения инстинктов и, вместе с тем, обеспечения руководства ими со стороны духа.

Такая обособленность духа от органического начала, от «жизни», как отмечает Бубер, может быть отчасти справедлива по отношению к философу, погруженному в свои внутренние переживания, но не по отношению к человеку вообще. Бубер подчеркивает, что дух неотделим от жизни, он возникает лишь при деятельном стремлении прочувствовать и познать мир, свести переживаемый хаос в единство Космоса. Утверждаемое Шелером изначальное бессилие духа – это постыдный спутник распада общества, в результате которого получается больной человек, отрезанный от мира и разрывающийся между духом и инстинктом. Индивидуалистическая антропология, занятая отношением человеческой личности к себе самой, к свойственным ей отношениям между духом и инстинктами и так далее, не может привести нас к познанию человека. Хотя вопрос о человеческой сущности открывается во всей его глубине лишь тому, кто впал в одиночество, но поиски ответа на этот вопрос приводят нас к человеку, преодолевшему одиночество и, вместе с тем, сохранившему его познавательную энергию.

Обычно индивидуалистический метод критикуют исходя из позиции коллективизма. «Но если индивидуализм интересуется лишь частью человека, то коллективизм просто не может мыслить всего человека иначе как часть; к человеческой целостности ни тот, ни другой пробиться не в состоянии»[1]. Истоки современного индивидуализма, как и современного коллективизма, состоят, по Буберу, в невиданном по своим масштабам слиянии социальной и космической бездомности, в миро- и жизнебоязни, сопряженной с ощущением беспримерного одиночества. Оно толкает одних согласиться с ролью подкидыша или монады, свободной от связей с людьми; других оно побуждает спасаться от участи одиночки через растворение без остатка в той или иной общности, ограждающей от бездомного бытия через слияние с коллективной волей. Оба этих решения – мнимые, они не освобождают личность от одиночества, а лишь закрепляют его. Выход Бубер видит в ниспровержении ложной дилеммы «индивидуализм – коллективизм» и отыскании истинного «третьего», которое предполагает жизненное отношение личностей, их встречу в некоей сфере «Между», простирающейся за пределы их собственных сфер. «Именно из рассмотрения этого предмета – «человек с человеком» – и должна исходить философская наука о человеке, включающая также антропологию и социологию»[2].

7.2. Экзистенциальная философия

С. Кьеркегор

Экзистенциальная философия – одно из важнейших направлений современного философского осмысления проблемы человека. Оно связано с преодолением рационалистической познавательной установки Нового времени, характеризовавшейся превращением всего, признаваемого значимым, в том числе и человека, в предмет научного исследования и подведением частного, индивидуального под общее, выраженное в понятиях и закономерностях. В первой половине XIX в. подобный, внешний взгляд на человека был подвергнут острой критике и отброшен как несо-

[1] *Бубер, М.* Два образа веры. С. 227.

[2] Там же. С. 232.

стоятельный датским философом ***Сереном Кьеркегором*** (1813–1855), который категорически отверг сведение бытия человека к общему, как бы это общее ни истолковывалось. Кьеркегор считал предательством по отношению к человеку пренебрежение его единственностью и уникальностью, безразличие или невнимание к его чувствам, переживаниям, страданиям. Он отрицал гегелевскую универсалистскую философию, которая лишает отдельного человека его значимости.

Спекулятивному, умозрительному гегелевскому панлогизму Кьеркегор противопоставил экзистенциальную философию, направляющую свое внимание на драматическую противоречивость человеческого бытия, понимаемого как существование всякий раз единственной в своем роде личности, соотносящей себя лишь с Богом. Человеческая экзистенция – это свобода выбора, но также и возможность уклониться от выбора, устрашившись угрозы небытия. Будущее неотделимо от страха, выражающего отношение человека к миру, и отчаяния, вызванного непониманием собственной сути. Источник отчаяния – в неприкаянности, в разорванности существования, в отпадении от Бога, лишающем человека надежды. Для анализа проблем разорванного и мятущегося сознания индивида Кьеркегору потребовались не привычные философские абстракции, а такие понятия о человеческих переживаниях, как страх и трепет, отчаяние и решимость, вина и страдание, смерть и спасение. Он провозглашает абсолютную значимость не только каждого отдельного человека, но и каждого мгновения его бытия. Не признавая слепой зависимости человека от «общего», «закона», «необходимости», он утверждает, что подлинная человеческая сущность есть свобода. Осуществляя свободный поступок, человек производит экзистенциальный, то есть бытийный, разрыв; тем самым он самоопределяется, обретает свою значимость. Понимание Кьеркегором свободы окрашено в трагические тона; основание для надежды он видит лишь в сверхразумной вере в Бога.

В противоположность гегелевскому абсолютному рационализму, Кьеркегор настаивает на неспособности разума постичь глубины человеческого существования, которое в своей трагической подлинности, как экзистенция, открывается не путем последовательных размышлений, а ценой собственных страданий. Именно через страдание обнару-

живает человек глубинную тайну своего бытия, каковой является свобода. Человек в своей подлинной сути – это абсолютное начало, ибо свободным поступком он разрывает цепь закономерных связей внешнего бытия, выбирая одну из противоположностей и тем самым выходя («экстатируя») за пределы наличного, заданного извне.

Кьеркегор различает три стадии экзистенции – эстетическую, этическую и религиозную. На п е р в о й из них человек стремится удовлетворить свои разнообразные желания, не считая себя связанным обязательствами и нормами. Живя чувственными наслаждениями и не задумываясь о смысле своего бытия, человек похож на маленького ребенка или, может быть, на животное. Тем не менее живущий таким образом человек испытывает чувства неуверенности и тревоги. Он обнаруживает, что внешний мир – обстоятельства и люди – выдвигает препятствия на пути удовлетворения его вожделений; его намерения, даже самые добрые, наталкиваются на намерения других людей. В результате индивид находит противоречия в самом себе, способные либо повести его по пути бунта против действительности, либо побудить его встать на путь добродетели.

В т о р а я, этическая стадия становления личности характеризуется добровольным подчинением всеобщему, отрешением от индивидуальности. Но присоединение к всеобщему означает приобщение к греховному человечеству и необходимость бороться с этой греховностью. При этом всякая попытка проявить свою действительную индивидуальность оказывается греховной в отношении общего, так что требуется раскаяние. Стремление примириться с всеобщим усугубляет страдание.

Страдая, впадая в грех и раскаиваясь, человек ведет мучительную борьбу с самим собой. Через глубокое отчаяние он может обрести веру и вступить в т р е т ь ю – религиозную стадию своего самоопределения. Однако путь к вере не пролегает через разум. Подлинное христианство, по Кьеркегору, трагично и внеразумно, иррационально, пронизано абсурдом. Так, Бог требует от Авраама неслыханного, противоречащего нормам человеческой морали доказательства подлинности его веры, и библейский «рыцарь веры» готов, ради Господа и ради самого себя, зарезать своего сына. Поступок Авраама вызывает восхищение и вместе с тем ужас, ибо возможно, что он неверно понял требование Божества.

Вера отстраняет этическое, общее, устанавливая личную связь человека с Богом. Вера есть чудо, и все же она доступна каждому. Человек решает, верить ему или нет, и решение это принимается сердцем, а не разумом. Притом человек, решивший верить, идет на риск, ибо здесь невозможно надеяться на некую сделку с Богом, сулящую чистую прибыль. Вместе с тем для Бога все возможно, и подлинная вера открывает надежду на преодоление естественной необходимости, на разрыв закономерных цепей бытия, на чудо.

При жизни Кьеркегора его философия не пользовалась популярностью. Она возродилась в преобразованном виде, отвечающем духовным потребностям трагического XX в., в философии экзистенциализма, которая претендует не просто на решение проблемы человека, а на разработку принципиально новой концепции бытия, исходящей из признания первичности человеческих переживаний как элементов самого бытия.

Экзистенциализм в XX в.: концептуальная реконструкция О.Ф. Больнова

Экзистенциальная философия, сложившаяся в Европе после Первой мировой войны, явилась философией кризиса. Она выразила несостоятельность прежних убеждений в неодолимости прогресса на основе успехов человеческого разума, а также сомнительность связанных с этим гуманистических идей и ценностей. Трагические по своим последствиям войны и революции развеяли эти рационалистические иллюзии, лишили людей санкционированной разумом веры в будущее.

Классиками экзистенциальной философии XX в. считают немецких мыслителей ***М. Хайдеггера*** (хотя сам он не относил себя к экзистенциалистам) и ***К. Ясперса*** (1883–1969), французских философов ***Ж.-П. Сартра*** (1905–1980), ***М. Камю*** (1913–1960), ***Г. Марселя*** (1889–1973); близкой к экзистенциализму была философская позиция русских мыслителей ***Л.И. Шестова*** (1866–1938), ***Н.А. Бердяева*** (1874–1948).

Немецкий философ ***Отто Фридрих Больнов*** (1903–1991) обстоятельно исследовал основополагающие идеи экзистенциализма, высказанные прежде всего немецкими представителями в период между Первой и Второй мировыми

войнами, и мы можем опереться на выводы, являющиеся результатом данного исследования[1].

Больнов отмечает, что введение Кьеркегором понятия экзистенциального существования явилось общим исходным пунктом этой новой философии, радикализовавшей поставленную еще в «философии жизни» задачу понять человеческое бытие, исходя непосредственного из него самого и исключив из рассмотрения все внешние моменты. Понятие экзистенциального существования может выглядеть парадоксальным, поскольку экзистенция в переводе на русский язык как раз и означает существование. Но Кьеркегор и его философские преемники вкладывают в это понятие более строгий смысл, связанный с решающим человеческим переживанием, которое характеризуется полной отрешенностью. «Философия жизни» начала поворот от объективного к субъективному рассмотрению человеческого бытия. Правда, неопределенность понятия «жизнь» вела у сторонников этой философии к всеобщему релятивизму, вытекающему из изменчивости жизни и наших ее оценок. Экзистенциальная же философия стремилась установить прочную основу для нашего мышления о человеческом бытии. Поскольку люди разочаровались в объективистской картине мира и усомнились в традиционных ценностях, все ранее выработанные смыслы жизни были поставлены под вопрос. В поисках опоры оставалось поэтому лишь обратиться к внутреннему миру человека и постараться выделить в нем предельное, глубинное ядро. Оно-то и было названо, вслед за Кьеркегором, экзистенцией, или существованием, с которой и надлежало далее соотносить все объективные стороны жизни.

Экзистенциальная философия применяет понятие существования только к человеку и оставляет без внимания любое внешнее содержание, характеризующее объективный ход событий. Понятое таким образом существование характеризуется целостностью, нераздельностью; оно либо есть, либо его нет. Оно утрачивается, когда человек умирает; его нет также в том случае, если человек страдает неизлечимым расстройством психики. Экзистенциальное переживание испытывается нами как безжалостное отчуждение, отброшенность к бытию изолированного «Я». Здесь доминирует не религиозное блаженство, а страх и отчаяние. Но экзис-

[1]См.: *Больнов, О.Ф.* Философия экзистенциализма / О.Ф. Больнов. СПб., 1999.

тенциальная философия призывает не к пассивному созерцанию этого глубинного «Я», а к величайшему напряжению пребывания в собственной сущности, к *решимости* быть самим собой.

Такое понятие существования невозможно определить привычными способами, и Хайдеггер, например, вырабатывает новые понятийные средства, «экистенциалы», о которых уже упоминалось. Существование в экзистенциальном смысле есть устремленность за пределы любой наличности, фиксированной данности. При этом учитывается изначальная включенность человека в мир, который, правда, постигается через тягостные, мучительные противоречия и несообразности. Об этом весьма выразительно повествуется в литературных произведениях Ф. Кафки. В хаосе бытия человек должен выступить основателем собственного жизненного порядка. Правда, внутренний мир человека тоже содержит много непонятного и непредсказуемого.

Следуя Хайдеггеру, Больнов обстоятельно разворачивает характерные для экзистенциализма суждения о том, что обезличенная коллективность навязывает человеку установки скольжения по поверхности бытия. Так, *молва* позволяет судить о разных предметах даже при отсутствии знаний об обсуждаемом; *любопытство* побуждает к беспорядочному перескакиванию от одного к другому в поисках чего-нибудь «интересненького»; неумение различать подлинное и неподлинное в вещах ведет к всеобщей *двусмысленности* и *тревожности.* При этом подлинность невозможно установить раз и навсегда; для ее обретения нужно преодолеть мнимости обыденного хода жизни, обезличенность бытия. Экзистенциальное существование сопряжено с риском оказаться непонятым и непризнанным другими. Человек живет в ситуации, которую он не выбирал; ее *претерпевание* подчеркивает человеческую конечность. Характеризуя особые, пограничные ситуации, Ясперс отмечает их необъяснимость и неподвластность нашей воле, которые вызывают страдание, чувство вины, беспокойство и как бы гонят человека вперед. Погруженный в повседневность человек не способен возвыситься до экзистенциального существования, и только опыт пограничных ситуаций вынуждает его к этому.

Итак, понимание мира и жизни в нем, характерное для экзистенциальной философии, лишено как присущей научному познания ценностно нейтральной объективности, так

и характерной для некоторых форм «философии жизни» теплоты чувств, сопереживания и доверия к миру нашего бытия. В экзистенциальной философии подчеркиваются невеселые стороны нашего жизненного опыта: страх, уныние, скука. Однако страх признается конструктивным в том отношении, что он выводит человека из бездумного состояния и является предпосылкой обретения свободы. Страх перед неизбежной смертью побуждает задуматься о смысле жизни и оценить значимость каждого ее мгновения. Через наши надежды, планы, опасения будущее формирует настоящее, входит в него. Прошлое тоже включено в наше настоящее как его определяющий, ограничивающий момент. Решимость, по Хайдеггеру, придает каждому моменту жизни окончательную и безусловную ценность. Человеческое существование исторично, и на нем основывается объективный ход истории. История при этом понимается как выражение человеческой конечности. Содержание и цель нашей решимости заданы обстоятельствами, в которые мы заброшены волею случая; сама наша жизненная ситуация отмечена временностью.

«Философия жизни» обращает внимание на творческий характер человеческой деятельности, однако для экзистенциальной философии, по словам Больнова, не существует прогресса. Странно было бы, например, добиваться наилучшего осуществления решимости или же самого совершенного отношения к смерти. С экзистенциальной точки зрения значимы не только неповторимые события, но и повторяющиеся прорывы к собственной сущности, к подлинному существованию. Всякий жизненный успех относителен, ибо имеет своим пределом смерть. Поэтому не следует акцентировать внимание только на внешних достоинствах совершаемого. Истинное человеческое существования, если придерживаться этой точки зрения, является героически-трагическим.

Подобная философско-мировоззренческая позиция, конечно, имеет свои объяснения. Она становится убедительной лишь на фоне широко распространившихся отчаяния и растерянности и выступает как адресованный каждому человеку призыв отыскать основу действенных и отвечающих человеческому достоинству жизненных ориентиров в себе самом, услышать голос собственной совести и последовать ее указаниям. Но это решение смысложизненной проблемы, как справедливо отмечает Больнов, не является оконча-

тельным. Опора в жизни, которую предлагает экзистенциальная философия, остается во многом формальной; ее недостаточно для построения новой жизни. Данную философию, полагает он, настоятельно необходимо подвергнуть критическому переосмыслению, ибо как нечто целостное она, увы, устарела. Но как момент она должна присутствовать сегодня в любой философии, не желающей скатиться до голого объективизма или приспособленчества.

Ограниченность экзистенциальной философии, по Больнову, состоит в том, что мир в ней лишен собственной ценности, в ней как бы отсутствуют природа, культура, человеческая душевность; нет, наконец, живой человеческой веры, без которой невозможно преображение жизни. Найдя опору в себе, человек должен далее обрести прочный контакт с действительностью. Невозможно жить одним лишь экзистенциальным существованием; опасно слишком долго и усердно заниматься только самим собой. Нужно помнить, что «все высказывания экзистенциальной философии все же не являются чем-то окончательным, но выражают всегда лишь совершенно определенную, исторически обусловленную точку зрения, имеющую подле себя другие»[1]. Показательно, что предложенная Больновом «позитивная версия» философии экзистенциализма связана с новой организацией дела образования и новым развитием педагогики. Оно должно дополнять привычную педагогику стабильных воспитательных процессов педагогикой изменчивых форм, учитывающей личностную значимость экзистенциальных событий («встречи», внезапного «пробуждения», сознательного включения в конфликтную ситуацию, «очищения-выбора» и т.д.). Эта новая педагогика должна также исходить из признания неоспоримой важности доброты, сострадания, порядочности и честности.

Ж.-П. Сартр

Несколько иная, нежели охарактеризованная Больновом, версия экзистенциализма получила развитие в творчестве видного французского философа, писателя и общественного деятеля ***Жана Поля Сартра*** (1905–1980). Отправляясь от идеи Гуссерля об интенциональности сознания, Сартр

[1] *Больнов, О.Ф.* Экзистенциальная философия / О.Ф. Больнов. М., 1999. С. 179.

вместе с тем считает, что человеческое «Я» не сводится к такому сознанию (нацеленному на постижение внешних предметов); более того, в поле такого сознания вообще нет «Я». Он различает «бытие-в-себе», выступающее как простая данность и неспособность быть чем-то иным, и «бытие-для-себя», которое характерно для человека. Первая форма бытия выступает как природа, предметный мир, все многообразие реальных обстоятельств, включая сюда и наше собственное прошлое как ставшее и уже недоступное изменениям. Вторая форма бытия, которую мы опознаем по специфическим для людей действиям, переживаниям, отличается принципиальной незавершенностью и недоступностью отчетливым определениям. В этом смысле подобное бытие, отрицающее всякую определенность, есть пустота, ничто, или всеобъемлющая свобода, которая проявляется в возобновляющемся выборе себя, в выходе за свои прежние пределы. Именно таково бытие «Я», которое хотя и не выбирает время, место и обстоятельства своего появления, однако отвечает за свои действия, основанные на осмыслении всякий раз конкретной ситуации.

В небольшой работе с характерным названием «Экзистенциализм – это гуманизм» Сартр отмечает, что и христианских экзистенциалистов, к которым он относит К. Ясперса и Г. Марселя, и экзистенциалистов-атеистов (М. Хайдеггер и сам Сартр) объединяет убеждение в том, что существование человека предшествует его сущности, или – что нужно исходить из субъективности. Разъясняя этот тезис, Сартр указывает на его противоположность идее Бога-творца, производящего человека в соответствии со своим замыслом, а также широко распространенному даже среди материалистов и атеистов представлению о всеобщей человеческой природе, предшествующей историческому существованию человека.

Для экзистенциалиста, по Сартру, «человек потому не поддается определению, что первоначально ничего собой не представляет. Человеком он становится лишь впоследствии, причем таким человеком, каким он сделает себя сам. Таким образом, нет никакой природы человека, как нет и бога, который бы ее задумал. Человек просто существует, и... он есть лишь то, что сам из себя делает. Таков первый принцип экзистенциализма. Это и называется субъективностью»[1].

---

[1] *Сартр, Ж.-П.* Экзистенциализм – это гуманизм / Ж.-П. Сартр // Сумерки богов. М., 1989. С. 323.

Человек есть проект, который переживается субъективно, и становится он таким, каков его проект бытия. В этом выражается человеческая свобода.

Человеческий проект не является простым выражением наших желаний, ибо последние обычно выступают как осознанные решения, тогда как проект основывается на спонтанном, глубинном выборе. Человек сам делает свой выбор, и он ответственен за то, что он есть. Выбирая себя, каждый из нас создает образ должного в человеке, утверждает ценность того, что он выбрал. И если это благо, то благо для всех. Делая выбор, человек отвечает за всех людей. Такая высочайшая ответственность сопряжена с тревогой, и нечестно было бы прятать это чувство, ссылаясь, например, на общие образцы поведения. У нас нет никаких доказательств правильности нашего выбора, нет никакого знамения, которое указало бы правильный путь. Человек свободен, он осужден быть свободным. Он не сам себя создал, но, будучи брошен в мир, он отвечает за все, что делает. При этом он не может даже сослаться на Бога, ибо если бы Бог и существовал, то это ничего не изменило бы и не освободило бы человека от ответственности за его выбор. Но бога нет, и отсюда нужно сделать все выводы. Нужно, как отмечает Сартр, продумать тот факт, что не существует никаких абсолютных ценностей умопостигаемого мира, не существует предзаданных норм морали; не служит оправданием и человеческая страсть, ибо человек отвечает за свои страсти.

Подытоживая свои рассуждения, Сартр разъясняет отстаиваемое им понимание гуманизма. Под гуманизмом можно понимать утверждение, что человек есть высшая ценность и цель. Экзистенциализм придает человеку достоинство, ибо не допускает рассмотрения человека как объекта. Но человек всегда незавершен, и поэтому ему невозможно поклоняться. Человек постоянно находится вне самого себя, преодолевает себя, выходит за свои пределы. Единственное, что позволяет человеку жить, – это действие.

Н.А. Бердяев

Еще один яркий образец экзистенциально ориентированных рассуждений о человеке и его бытии дают работы известного русского философа ***Николая Александровича***

Бердяева (1874–1948). В своей философской автобиографии, названной им «Самопознание», он отмечал, что в его внутренней жизни, духовных поисках имелись два основных двигателя: искание смысла и искание вечности, причем первое было важнее.

Понимание и познание бытия, по Бердяеву, возможно лишь в силу того, что человек – это микрокосм, в котором раскрывается универсум. Философское познание, даже если оно имеет религиозную направленность, всегда содержит экзистенциальные основания. «Главный признак, отличающий философское познание от научного, нужно видеть в том, что философия познает бытие из человека и через человека, в человеке видит разгадку смысла, наука же познает бытие как бы вне человека, отрешенно от человека»[1].

Подлинное философское познание в своих истоках не дискурсивно, не рассудочно, а интуитивно. Дискурсивное развитие мысли имеет социальную природу, обобщенную и обезличенную, претендующую на объективность, тогда как философское мышление личностно, экзистенциально. Даже философские идеи других людей, как подчеркивает Бердяев, могут быть действительно осмыслены мною только тогда, когда они станут моими идеями. При этом решающее значение имеет их эмоциональное приятие или отвержение. «Самый крайний интеллектуализм и рационализм может быть страстной эмоцией. Интуиция всегда не только интеллектуальна, но и эмоциональна. Мир не есть мысль, как думают философы, посвятившие свою жизнь мысли. Мир есть страсть и страстная эмоция»[2].

Отвергая власть общего, общеобязательного, признающего лишь инструментальную значимость индивидуально-личностного начала, Бердяев утверждает, что субъективное объективно, то есть существует реально, тогда как объективное субъективно, ибо объект есть феномен. Реальность отнюдь не тождественна бытию и объективности. Подлинной реальностью признается мир субъективный и персоналистический. Основную идею своей философии Бердяев видит в признании примата свободы над бытием, примата духа, который есть свобода, а не бытие.

---

[1] *Бердяев, Н.А.* О назначении человека / Н.А. Бердяев. М., 1993. С. 24.

[2] *Бердяев, Н.А.* Самопознание / Н.А. Бердяев. М., 1991. С. 93.

Сущностью человека, его высшим предназначением и обязанностью, требованием Бога, адресованным человеку, по Бердяеву, является творчество. Оно понимается не просто как создание культурных ценностей, а как подъем всего человеческого существа, направленный к новой, высшей жизни, к новому бытию. Такое творчество носит индивидуально-личностный характер, однако значимость его общечеловеческая, космическая и социальная. Конечно, творческий акт человека нуждается в материи, но не она определяет новизну. Творчество, полагает он, не детерминировано извне миром, оно пронизано человеческой свободой, направлено на преображение мира. Правда, результаты творчества отчуждаются, объективируются, первоначальный замысел воплощен в них всегда неполно и неадекватно.

Философское мышление Бердяева изобилует парадоксами. Признавая этот факт и разъясняя его, он подчеркивает: «Противоречия, которые можно найти в моей мысли, – противоречия духовной борьбы, противоречия в самом существовании, которые не могут быть прикрыты кажущимся логическим единством. Подлинное единство мысли, связанное с единством личности, есть единство экзистенциальное, а не логическое. Экзистенциальность же противоречива. Личность есть неизменное в изменениях»[1].

В самом себе Бердяев усматривает противоречие аристократического понимания личности, свободы и творчества, с одной стороны, и социалистического требования утверждения достоинства каждого человека, обеспечения его права на жизнь – с другой стороны. В ряду своих глубинных устремлений он усматривает неприятие всякой объективности, мировой данности, порабощающей человека; противопоставление свободы духа насилию и конформизму, внешней необходимости; примат духа над природой, субъекта над объектом, личности над универсально-общим, творчества над эволюцией, дуализма над монизмом, любви над законом.

Этим определяются и философские пристрастия Бердяева, который высказывает симпатии к учению Канта, различавшего царство свободы и царство природы, а также к учению Шопенгауэра об объективации воли в предметном мире, отмечая при этом отсутствие у Канта категории духа и шопенгауэровский антиперсонализм. Вместе с тем Бердяев

[1] *Бердяев, Н.А.* Царство Духа и царство Кесаря / Н.А. Бердяев. М., 1995. С. 4–5.

не приемлет монизм, эволюционизм и оптимизм Фихте, Шеллинга и Гегеля, их понимание объективации универсального разума в природном и историческом развитии. В целом критично отношение Бердяева и к философии Ницше, которого он рассматривает как величайшего представителя «философии жизни», отмечая при этом, что жизнь не может быть критерием высшего блага вследствие своей всеобщности, многозначности и возможности биологизаторских истолкований.

Человека как личность Бердяев признает величайшей загадкой в мире. Человек как природное и социальное существо есть подобие мира и происходящих в мире процессов. Но личность человека есть свидетельство того, что мир не самодостаточен, и он может быть превзойден. Личность есть своеобразный разрыв в мире, прорыв к новизне. Она не принадлежит к природе как ее часть и вообще не является частью чего бы то ни было. «Личность есть универсум в индивидуально неповторимой форме»[1], неизменное в изменениях, единство в многообразии. Личность самосозидается, и основной парадокс существования личности состоит в том, что для созидания себя, для наполнения себя универсальным содержанием личность должна уже быть. Личность – это не субстанция, а творческий акт, усилие и борьба, овладение собой и миром.

Личность есть существо разумное, но она не определяется разумом, который имеет, сам по себе, единообразный, безличный характер. Личность же не только разумна, но и свободна. Обладая разумом и волей, личность имеет стихийно-бессознательную основу. Поверхностное «Я» социализировано, рационализировано, цивилизовано, но все это может прикрывать или подавлять глубинное личностное начало в человеке. Личность есть субъект, а общество есть объект. «С экзистенциальной точки зрения общество есть часть личности, ее социальная сторона, как и космос есть часть личности, ее космическая сторона».

Личность – это экзистенциальный центр; она и только она чувствует, радуется и страдает. Ни нация, ни общество, ни государство сами по себе не являются экзистенциальными центрами. Индивидуум, в отличие от личности, есть категория биологическая и социологическая. Он есть часть

[1] *Бердяев, Н.А.* Царство Духа и царство Кесаря. С. 13.

мирового целого, тогда как существование личности, по Бердяеву, предполагает существование сверхличных и сверхмировых ценностей. Эти ценности не имеют, однако, какого-то самостоятельного, внеличностного существования, они принадлежат к миру субъективного, творятся личностью и действуют в ней. Личность есть ценность, стоящая выше государства, нации, природы и человеческого рода.

Личность не есть душа, отличная от тела; она есть целостный образ человека, в котором духовное начало овладевает всеми душевными и телесными силами человека. Не случайно самые возмутительные посягательства на личность связаны с телесным воздействием; дух сам по себе, минуя тело, нельзя ни ударить, ни убить. Ошибка гуманизма видится Бердяеву не в том, что здесь человека толкают на путь самообожествления, а в том, что гуманизм не до конца утверждает независимость человека как личности от мира, ибо предлагает утвердить ее достоинство неким внешним образом. Вместе с тем личность социальна и исторична, и на путях своей самореализации человека подстерегает рабство. Источники этого рабства – экстериоризация, отчуждение, выброшенность вовне человеческой природы.

Рабство через объективацию возможно во всем – в познании, морали, религии, искусстве, в политической и социальной жизни. Психологическое насилие над человеком осуществляется: через социальное внушение и систему воспитания, лишающие мышление человека свободы суждений; через закостеневшие обычаи и нравы, общественное мнение; через власть денег; через ненависть или даже любовь. Рабство подстерегает человека со всех сторон. Даже свобода, ставшая повседневной реальностью, может перейти в незаметное порабощение, стать объективированной, тогда как подлинная свобода субъективна и требует усилий. Рабство есть пассивность; победа над рабством есть творческая активность.

Возможно рабство человека перед Богом. Антропоморфный Бог есть высочайшая и абсолютизированная сила природной детерминации, господства. В этом смысле высокий атеизм способствовал очищению идеи Бога от человеческой бесчеловечности. Главная причина атеизма связана с невозможностью оправдать зло ссылкой на Бога-вседержителя, допустившего, однако, отпадение твари от творца. По этому поводу Бердяев разворачивает собственную теологическую концепцию, которая утверждает, что Бог не является твор-

цом и управителем мироздания; не есть он и всеединство, как у Соловьева.

Странным находит Бердяев то обстоятельство, что христианская вера подчеркивает греховность самодовольства и гордыни, но именно эти особенности приписывает Богу, требующему от людей подчинения и поклонения. Возможно ли в таком случае следовать евангельскому завету об уподоблении божьим совершенствам? Бог как субъект, по мнению Бердяева, есть любовь и свобода, а не детерминация и господство; к Богу неприменимо понятие бытия, и мыслить о нем можно лишь символически. Бог есть смысл человеческого существования, а не устроитель и администратор мирового целого.

Возможна также рабская зависимость человека от природы, понимаемой Бердяевым как мир объективации, отчужденности и детерминированности.

Человек стремится освоить природную необходимость путем ее познания, и здесь оправдано рассмотрение свободы как познанной необходимости. Но, покоряя стихийные силы природы посредством создаваемой им техники, человек может попасть в унизительную зависимость от этой искусственно созданной природы, стать простым придатком к машине.

Человеку угрожает и абсолютизация мировой гармонии – в формах эротико-сексуального (В.В. Розанов и др.), национально-народного (мистика народничества) и теллургического прельщения земли, крови, расы, родовой жизни (нацизм и расизм), прельщения коллективно-социального (мистика коллективизма, коммунизм). Периодически возобновляющиеся романтические призывы возврата к природе и освобождения от власти разума, от оков цивилизации хотя и имеют под собой серьезную основу, однако заключают в себе немалые опасности. Слияние с природной, космической жизнью не освобождает личность, а растворяет и уничтожает ее.

Из всех форм человеческого рабства наибольшее значение имеет, по Бердяеву, социальная зависимость. Человек социализирован, и социологические концепции убеждают нас в том, что сущность человека социальна. Реально общество не является какой-то особой личностью, «Я», а всего лишь «Мы», и оно способно обезличивать индивидов. Целостен человек, а общество есть лишь кооперация.

В основании общества лежат социальные мифы и символы. Когда они разлагаются и умирают, начинает разлагаться и умирать и данное общество. Происходит революция, выдвигающая новые символы и мифы, например миф о суверенитете народа и его безгрешной общей воле (Руссо), о пролетариате и его миссии освобождения человечества (Маркс), а также мифы о государстве, нации, расе и т.д.

Специальное внимание Бердяев уделяет рабству революции и рабству коллективизма. Ответственность за ужасы и зло революции, полагает он, несет прежде всего дореволюционная жизнь и ее защитники. В частности, ответственность за духоборческий, враждебный духовной культуре характер русской революции лежит на деятелях русской культуры начала XX в. Русский культурный ренессанс был, по мнению Бердяева, асоциальным, аристократически замкнутым. При этом революция враждебна свободе, ибо последняя аристократична, а не демократична. Деятели революции рассматривают настоящее как средство, а будущее как цель, наполняя настоящее насилием. Но средство здесь важнее цели. Именно средство, путь свидетельствует о духе, которым проникнуты люди. Насилие не может привести к свободе, ненависть к братству, отрицание человеческого достоинства некоторых общественных групп – к всеобщему утверждению человеческого достоинства.

Революция злопамятна, но вместе с тем беспамятна в своих попытках уничтожить прошлое без остатка. Она демонстрирует нереальность того, что выдавалось за прочную, монолитную реальность, но создает новые фикции. Всякая революция претендует на создание нового человека, но он не появляется, ибо меняются лишь формы рабства. Действительная, глубинная революция есть изменение в сфере сознания, и поскольку исторические революции этого не делают, все они плохо кончаются. «Революции делаются средним человеком и для среднего человека, который совсем не хочет изменения структуры сознания, не хочет нового духа, не хочет стать новым человеком, не хочет реальной победы над рабством. Страшные жертвы нужны для достижения очень маленьких результатов»[1].

При этом Бердяев отнюдь не отрицает идею бесклассового общества, полагая даже, что оно есть неотвратимая перс-

[1] *Бердяев, Н.А.* Царство Духа и царство Кесаря. С. 120.

пектива. Означает она гуманизацию общества, достижимую не на основе экономической, социальной или политической идеи, а на основе духовной идеи целостного человека, на основе примата духа над экономикой и политикой.

Величайшим соблазном человеческой истории Бердяев считает соблазн царства. «Никто не мог никогда толком объяснить и оправдать, почему несомненные пороки и грехи для личности – гордость, самомнение, эгоизм, корыстолюбие, ненависть, кровожадность и насильничество, ложь и коварство – оказываются добродетелями и доблестью для государства и наций»[1].

Резкое осуждение у Бердяева вызывает и рабство национализма, которому, по его словам, человек легче всего подчиняет себя. Признание значимости нации в осуществлении связи времен, достижении культурной преемственности в жизни людей не должно скрывать тот факт, что национальный принцип обычно выгоден лишь некоторым социальным группам. Национальная идеология обычно оказывается идеологией классовой. Народная реальность более человечна, чем нация. Народ есть люди, достигшие единства и оформленности, нация же – это не люди, а правящая идея. Народ выражает себя в культуре, нация же стремится выразить себя в государственном могуществе. Но и народничество может принять мистическую форму и сделаться источником человеческого порабощения. В мифах нации и народа ищут наполнения своей духовной пустоты безликие, неразвитые люди.

Цивилизация создана человеком для того, чтобы преодолеть зависимость от власти стихийных сил природы. Но свойства технической цивилизации таковы, что ее плодами может воспользоваться как человек высокой культуры, так и варвар. В наше время, как отмечает Бердяев, происходит вторжение огромных масс в культуру, которая прежде была аристократической. Признаки принадлежности к массе – это невыраженность личности, склонность к подражанию, неоригинальность. Прежде народные массы имели свою культуру, основанную на религиозной вере. Массы нынешнего, переходного периода лишены всякой духовной культуры и дорожат только мифами и символами, которые им внушили.

---

[1] *Бердяев, Н.А.* Царство Духа и царство Кесаря. С. 85.

Цивилизация, по Бердяеву в большей степени есть социально-коллективный процесс, тогда как культура характеризует скорее глубинные, внутренние устремления. И хотя в культуре могут реализоваться гениальные идеи, культурная среда и культурная традиция в целом так же основана на подражании, как и цивилизация. Занимая промежуточную зону между природой и техникой, культура испытывает на себе давление государства и общества. Свободу творчества легче защитить там, где общественная жизнь менее унифицирована.

Главные ориентиры культурного творчества – истина, красота, правда, любовь – имеют качественный, а не количественный характер. Однако неизбежно, как утверждает Бердяев, происходит процесс демократизации культуры, угрожающий именно качеству. Трагедия культуры состоит в том, что высокая культура не может развиваться бесконечно; рано или поздно наступает ее упадок, высокая культура вырождается в традицию, а ее закрепление ослабляет творчество.

Обширность приведенных выписок из работ Бердяева объясняется тем, что этот автор, придерживавшийся экзистенциальной, или, как он сам определял, персоналистической ориентации, соединил в своем творчестве многие важные идеи русской и западноевропейской философии. Огромная философская эрудиция Бердяева и особенная ясность его стиля позволяют на примере его работ составить довольно полное представление о том круге идей, которыми наполнялась современная философия человека вплоть до середины XX в.

7.3. Философия образования

Проблема **философии образования** едва ли не изначальна. Как только первые философы перешли к рассмотрению человеческого бытия, данная проблема сразу же привлекла их внимание и была подвергнута более или менее обстоятельной разработке. Достаточно напомнить о педагогических идеях Сократа, Платона, Аристотеля, Будды, Конфуция и других выдающихся мыслителей древности. В новейшей философии к этой проблеме с разных сторон обращались позитивисты и экзистенциалисты, неокантианцы и творцы современной герменевтики, марксисты и религиозные философы, представители других направлений и школ.

Анализируя историю духовного развития западного общества в течение последних двух столетий, нетрудно заметить, что XIX в. в целом был весьма плодотворным с точки зрения развития философско-педагогической мысли. При этом обособление педагогики в качестве самостоятельной специализированной науки тогда еще не приняло крайних форм, препятствующих широкому и свободному философскому осмыслению ее оснований, и в начале XX в. теснейшая связь педагогической теории и практики с философией, как правило, не вызывала сомнений у исследователей. М.М. Рубинштейн, основываясь на понимании педагогики как учения о целях и средствах обучения и воспитания человека, отмечал, что «каждая законченная система философии должна отлиться в определенное миросозерцание, а определенный взгляд на мир диктует и определенный путь жизни человека и требует соответствующей всесторонней подготовки к ней»[1].

С.И. Гессен

Человеческая личность не является ни вещью, ни статичной субстанциональной данностью, а представляет собой становящуюся, образующуюся субъектную определенность, вплетенную во множество природных и социокультурных связей и зависимостей. Наша свобода, как и наша духовность, формируются в процессе личностного развития. Исследования показывают, что путь к духовности, к свободному человеческому самоопределению включает в себя ряд типичных стадий и моментов. Неслучайным является тот факт, что именно в философии неокантианства тезис об образовании человеческой личности как о восхождении к свободе получил, пожалуй, наиболее обстоятельную разработку. Показательна в этом плане трактовка русским философом и педагогом ***Сергеем Иосифовичем Гессеном*** (1887–1950) педагогики как прикладной философии[2]. Понятие личности, по его убеждению, в сущности совпадает с понятием свободы. Личность – это не дар природы, но также и не дар Божий. Она есть рост, творческий процесс, и обрета-

[1] *Рубинштейн, М.М.* История педагогических идей в ее основных чертах / М.М. Рубинштейн. Иркутск, 1922. С. 32.

[2] См.: *Гессен, С.И.* Основы педагогики. Введение в прикладную философию / С.И.Гессен. М., 1995.

ется она только через работу над сверхличностными задачами. Таковыми являются задачи, возникающие во всех сферах культуры (наука, искусство, нравственность, право, религия, хозяйство). Их решение никогда не может быть окончательным, исчерпывающим; оно измеряется совокупностью сотворенного человечеством в направлении этих постоянно возобновляющихся в исторически меняющихся условиях жизни заданий культуры[1].

Взаимоотношения личности и культуры общества неоднозначны, даже противоречивы. Культура в целом, по Гессену, соединяет в себе, с одной стороны, образованность, предполагающую охват науки, искусства, нравственности, религии и выступающую как внутреннее, или духовное содержание культурной жизни, а с другой – гражданственность (единство права и государственности) и цивилизацию, понимаемую как внешний слой культуры, связанный с хозяйственной жизнью, техникой. Будучи не просто совокупностью достижений прошлого, а прежде всего живой человеческой деятельностью, культура как раз и характеризуется направленностью на достижение целей, превышающих решение сиюминутных практических задач или же ситуативное самосохранение человека. Наши цели двояки. Одни из них, будучи локальными, служебными, условными, допускают полное и окончательное решение; другие – безусловны и в принципе не могут быть полностью осуществлены. Так, невозможно исчерпать науку, искусство, нравственность. Базовые культурные ценности по сути представляют собой такие предельные, абсолютные задачи, которые неисчерпаемы и, будучи, в отличие от служебных целей, целями-заданиями, открывают для человека и человечества путь бесконечного развития[2]. В несколько иных выражениях аналогичные суждения высказывает и американский философ Дж. Дьюи, который различает истинные ценности, «не имеющие цены», то есть самоценные, и ценности инструментальные.

Между образованием и культурой, по мысли Гессена, имеется точное соответствие. Образование определяется им как культура индивида, выступающая в связи с этим как не-

[1] *Гессен, С.И* Основы педагогики. Введение в прикладную философию. С. 74.

[2] Там же. С. 33.

исчерпаемое задание для каждой становящейся, самоформирующейся личности. Видов образования столько же и они таковы же, как и основополагающие ценности культуры. Соответственно этому педагогика как общая теория образования (прикладная философия, по определению Гессена) включает теории нравственного, научного, художественного, религиозного и хозяйственного образования. Именно в философии разрабатываются учения о культурных ценностях, их смысле, составе и законах. Порой даже складывается впечатление, что Гессен недалек от придания этим базовым ценностям культуры значения трансцендентных реальностей, хотя сам по себе статус ценностей-заданий предполагает скорее их выстраивание заново в процессе человеческой деятельности, нежели их существование в качестве готовых, изначальных данностей. История образования толкуется им как отражение развития культуры в целом, где отношения между разными ценностями нередко имеют конфликтный характер, вытекающий из доминирования одних ценностей над другими. Так, в античном Риме господствовал этатизм – направление общественной мысли, абсолютизировавшее ценности государственной жизни и права. Теократический строй общественной жизни, характерный для средневековья, связан с господством религиозных ценностей; в эпоху Возрождения утверждается своеобразный культ эстетических ценностей, а в эпоху Просвещения – культ разума.

Для становящейся, образующейся личности культура, как полагает Гессен, является прежде всего внешней данностью. Если культурная среда относительно проста, то ребенку, а затем учащемуся сравнительно нетрудно освоить ее и освоиться в ней. Но по мере усложнения культуры и обретения ею все большего динамизма человеку становится нелегко сохранить в ней свое «Я». Личность теряется в массе разнородных внешних влияний и впечатлений, сменяющих друг друга с калейдоскопической быстротой. Центробежные силы внешних культурных содержаний превозмогают центростремительные силы личности, и она как бы разрывается на части, «разламывается под бременем человеком не порожденных механизмов»[1]. Человек начинает ду-

[1] *Гессен, С.И.* Основы педагогики. Введение в прикладную философию. С. 80.

мать чужими, неосвоенными мыслями, чувствовать чужими, заемными чувствами, действовать по-чужому, а не сообразно со своими, свободно избранными целями.

Гессен полагает неприемлемыми известные из истории философско-педагогической мысли предложения о путях восстановления цельной личности через возврат к благотворной и благородной первобытной простоте образа жизни, воспетой Ж.-Ж. Руссо, либо через проповедовавшееся Франциском Ассизским освобождение от материального и культурного богатства в надежде на то, что нищета позволит человеку владеть прежде всего самим собой. Отрицание культуры, считает он, на самом деле иллюзорно и, как правило, скрывает за собой проповедь некоей особой, усовершенствованной культуры, обеспечивающей, как предполагается, человеческую свободу и целостность личностного развития.

Путь человека к свободе, как уже отмечалось в цитированных здесь суждениях Гессена, пролегает через постановку и решение личностью сверхличностных задач, причем свобода понимается им, в духе кантовского трансцендентализма, как осознанный и ответственный выбор человеком своего пути в жизни. Гессена интересуют в основном нравственное образование как восхождение личности к свободе и – в меньшей степени – научное образование. При рассмотрении последнего подчеркивается, что всякое истинное знание научно, научное же образование неверно сводить только к умственному развитию, равно как и нравственное образование – к развитию человеческой воли. На деле и там, и там человек захватывается в целом. Распадающееся в педагогической науке на множество видов образование в своей подлинной сущности едино, причем единство образования есть предмет не готового знания, а творческого усилия, педагогического действия[1].

Гессен, как это принято в кантианстве, отличает свободу в смысле полагания личностью своего собственного внутреннего закона бытия, то есть ее автономию, от аномии, или беззакония, а также гетерономии, понимаемой как подчинение чужому, извне заданному закону. Аномия здесь выступает как начальная ступень личностного становления, ха-

---

[1] *Гессен, С.И.* Основы педагогики. Введение в прикладную философию. С. 328–330.

рактеризующая раннее и дошкольное детство, когда ребенок еще не знает законов и свойств предметов окружающего его мира, правил и норм человеческого бытия. Если предположить, что отдельный человек воспроизводит в своем личностном становлении некоторые особенности развития всего общества, то детство будет соответствовать той ранней ступени социального развития, когда человек еще только выделяется из природы, с трудом постигая ее законы и столь же трудно осваивая свою собственную сущность, постепенно восходя от бессознательного бытия к самосознанию и личностному самоопределению, к свободе.

Накапливая жизненный опыт и упорядочивая его, ребенок поэтапно продвигается к усвоению и осознанию того, что все в мире подчинено некоторому порядку, который выступает и как определенность свойств вещей и людей, прочность их связей, и как некая ритмика и обязательность собственных действий, необходимость соблюдать жизненные правила.

Школа есть следующая, гетерономная ступень развития человеческой личности. Она характеризуется тем, что здесь учащийся подчиняется внешнему, то есть задаваемому взрослыми людьми, выступающими как учителя, правилу, распорядку и планомерной организации деятельности. Детские игровые формы деятельности сменяются уроком; с самого начала школьника приучают к правильному и точному выполнению определенных заданий. Не всегда удается сделать их интересными и увлекательными, и тогда приходится опираться на дисциплину, которая в идеале есть добровольное подчинение учащихся авторитету педагогов. Вся совокупность норм школьной жизни должна выражать как обязанности ученика и учителя, так и соответствующие их права и обеспечивать справедливый характер осуществляющихся здесь человеческих взаимоотношений.

Обязательность в современном обществе школьного образования связана, в частности, с тем, что необразованный, неграмотный человек фактически оказывается не в состоянии реализовать и защитить свои права. Подчиняясь внешнему распорядку и планомерной организации деятельности, учащиеся подводятся к самостоятельной, автономной организации своей жизни, связанной с умением распоряжаться собой, выдвигать осмысленные цели и соотносить их с требованиями общественного блага.

Л.С. Выготский

Видный советский психолог и философ ***Лев Семенович Выготский*** (1896–1934) существенно углубил связь философии и педагогики, создав культурно-историческую теорию развития психики человека. Поведение людей, интегрированных в культуру того общества, в котором они живут, является, по словам Выготского, результатом протекания двух разных процессов развития. П е р в ы й из них – это процесс биологической эволюции, приведший к становлению «человека разумного» как особого вида живых существ; в т о р о й – представляет собой процесс культурно-исторического развития, благодаря которому первобытное состояние поведения и психики сменяется человеческим в современном смысле этого слова. В истории человеческого рода эти два процесса в основном разделены во времени, причем первый предшествует второму; они имеют свою специфику и изучаются в рамках разных наук. Вместе с тем в развитии каждого отдельного человека как личности данные процессы представлены совместно, и их переплетение является особенно сложным и особенно значимым на стадии детства.

Исходная посылка предпринятого Выготским исследования развития детской психики, подтвержденная всем его ходом и полученными результатами, состоит в том, что «психическое развитие ребенка состоит не столько в развитии и совершенствовании отдельных функций, сколько в изменении межфункциональных связей и отношений... Сознание развивается как целое, изменяя с каждым новым этапом свое внутреннее строение и связи частей, а не как сумма частичных изменений, происходящих в развитии каждой отдельной функции»[1].

Вторая важная особенность методологической позиции Выготского состоит в подчеркнутом внимании к процессам генезиса высших психических функций и человеческого сознания в целом. Старая психология обычно рассматривала формы психики как некие данности, имеющиеся в наличии, но, в отличие от осязаемых вещей, обладающие внепространственным бытием. Этим самым духовная реальность противопоставлялась физической и отрывалась от нее. Наоборот, проводимое Выготским генетическое иссле-

[1] *Выготский, Л.С.* Психология / Л.С. Выготский. М., 2000. С.407–408.

дование направлено на преодоление указанного противопоставления или разрыва и на раскрытие механизма возникновения личности. Для того чтобы объяснить мир человеческой психики, нужно осветить реальное происхождение духовности, связанное прежде всего с формированием высших психических функций и овладением человека своим собственным поведением, которое и есть восхождение к культуре и к свободе.

Философско-мировоззренческая позиция Выготского подчеркнуто материалистична и характеризуется неприятием постулатов, утверждающих полную самостоятельность духовных явлений, а тем более их первичность по отношению к материальным феноменам. Данная позиция отмечена также стремлением поставить психологию на прочную основу опыта. При таком подходе все высшие психические функции выступают как процессы овладения человека собственными реакциями при помощи различных средств, важнейшими из которых являются искусственно созданные знаковые системы. Для низших форм поведения характерна, как известно, их детерминированность наличными стимулами или материальными раздражителями. Высшие формы поведения существенно отличаются прежде всего автостимуляцией, связанной с созданием и использованием искусственных стимулов, позволяющих заново переопределять линию действий.

Человек, как и животные, реагирует на разнообразные сигналы, но только, в отличие от животных, он может сам создавать искусственные сигналы, которые, воздействуя затем извне, создают новые связи в человеческом мозгу и, благодаря этому, управляют, так сказать, работой мозга, а через него и работой человеческого тела. Используемые нами орудия труда опосредуют воздействие человека на внешние предметы и, действуя на них в строгом соответствии с объективными законами природы, вместе с тем реализуют заранее намеченную человеком цель. В свою очередь, искусственно созданные знаки выступают как своеобразные орудия или средства воздействия на человеческое поведение; их действие обеспечивает овладение человека собственным поведением или подчинение его поведения указаниям, исходящим от других людей. Знаковые системы позволяют трансформировать природные, рефлекторные побуждения к действию в культурно обусловленные благодаря осуществлению целенаправленного отбора стимулов.

Думается, что приверженность Выготского к диалектическому материализму объясняется прежде всего конкретными историческими обстоятельствами, в которых он вел поиск продуктивной, философски обоснованной методологии исследования генезиса человеческой психики. Конструктивность данной версии материализма состоит в том, что она позволяет раскрывать реальные пути возникновения сознания в процессе саморазвития материи, избегая при этом тупиков редукционизма, игнорирующего или неспособного учесть качественное своеобразие высших ступеней развития, их несводимость к низшим, предшествующим в эволюционном отношении ступеням. У нас нет оснований утверждать невозможность генезиса духа из материи, утверждение же такой возможности получает все более убедительное обоснование. Неверно, далее, считать, что человеческая духовность одна и та же во все времена, у всех народов или на всех ступенях исторического развития, а своеобразие поведения и мышления примитивного человека вызвано лишь бедностью и ограниченностью его опыта. Неверно также полагать, что ребенок – это просто маленький взрослый, отличающийся от последнего только негативно (слабое развитие мышления, речи и других высших функций); нужно изучать «положительное своеобразие поведения ребенка»[1], его поистине удивительную способность изменяться, подчиняя старые формы поведения новым, более высоким и сложным.

Биологический тип современного человека в основном не претерпевает значительных изменений в течение столетий или даже тысячелетий, но вот органические изменения, происходящие у каждого конкретного ребенка в первые месяцы и годы после его рождения, просто огромны, и в его развитии те две линии, которые для рода человеческого в основном разделены во времени (биологическая эволюция, с одной стороны, и культурно-историческая эволюция – с другой), представлены в теснейшем переплетении и в весьма значимой взаимообусловленности. Ключевая в данном отношении идея Выготского состоит в том, что все внутреннее в высших психических функциях образующейся личности прежде было внешним; «отношения между высшими психическими функциями были некогда реальными отно-

[1] *Выготский, Л.С.* Психология. С. 610.

шениями между людьми»[1]. Внешнее здесь понимается как социальное, т.е. связанное с отношениями между людьми, одни из которых реально выступают в качестве носителей общественно значимого культурно-исторического опыта, а другие являются учениками и усваивают преподаваемые им уроки жизни в культуре. Но внешние влияния, исходящие от людей, окружающих ребенка, ассимилируются им лишь в тех формах и в той степени, в которой он подготовлен к их освоению предшествующим соматическим и психическим развитием.

Данное развитие имеет драматически сложный, конфликтный характер, ибо в нем сталкиваются эволюционно более старые, по существу биологические формы поведения и психики и формы новые, в буквальном смысле неестественные, или культурные. Развитие прямохождения, социализированной речи, произвольного внимания, понятийного мышления и так далее не только опирается на соответствующие природные функции, но и качественно преобразует их. Вхождение ребенка в культуру не просто изменяет, но и оттесняет или даже прерывает старые, биологические линии и тенденции развития, «глубоко перерабатывает природный состав поведения ребенка и перекраивает совершенно по-новому весь ход его развития»[2]. Переход от примитивных к культурным формам жизни ребенка преобразует сам тип его развития. Осознание этого факта требует, как полагает Выготский, новых подходов в воспитании. Имеется в виду, что вместо того, чтобы тренировать одни лишь навыки постепенного и неторопливого продвижения ребенка к новому состоянию, надо также учить его скачком преодолевать разрыв между старым и новым состояниями, ибо плавного перехода между ними может просто не существовать.

Освоение ребенком образцов, схем и требований культурного поведения – это не просто преобразование и развитие его природных задатков, но и огромное расширение и качественное видоизменение открывающихся перед ним возможностей. Так, овладение языком и освоение вначале устной, а затем и письменной речи вводит ребенка в чрезвычайно сложный и богатый мир понятий и общих представлений, составляющих значения слов и других, образо-

---

[1] *Выготский, Л.С.* Психология. С. 615.

[2] Там же. С. 729.

ванных из них, языковых единиц, приобщает его к необозримой культурной памяти человечества.

Дж. Дьюи

Джон Дьюи (1859–1952), видный американский философ и педагог, тоже всемерно подчеркивает единство философии и образовательной деятельности. Если рассматривать образование как формирование фундаментальных мировоззренческих установок личности, пишет он, то «философию можно определить как общую теорию образования»[1]. В свою очередь, образование понимается им как лаборатория, в которой конкретизируются и проверяются философские суждения.

Жизнь человека, в понимании Дьюи, есть опыт – как индивидуальный, так и коллективный. Существование общества предполагает постоянно протекающий, возобновляющийся процесс передачи опыта от одних людей к другим, прежде всего от взрослых к детям, которые еще только вступают в жизнь. Процесс образования, далее, обеспечивает не только социальную преемственность, но и развитие общества. Всякое социальное явление по своей сути образовательно, поскольку оно предполагает связь, общение между людьми, а значит, и обмен опытом, расширение опыта, а также взаимовлияние людей.

Отдельный человек становится личностью не в отрыве от других людей, а в общественной группе, с которой он связан своей жизнью и к опыту которой он приобщается. Средством сохранения сообщества или социальной группы является постоянное самообновление, осуществляемое посредством образования подрастающих членов группы.

Дьюи – непримиримый противник чисто «книжного» образования, оторванного от практической жизнедеятельности людей. Этим объясняется акцентирование им образовательной сущности человеческого опыта, образовательной значимости предметной деятельности, всей социальной и природной среды человеческого бытия. Характеризуя человеческий опыт, Дьюи подчеркивает, что в нем соединены действие, направленное на определенные предметы, пере-

[1] *Дьюи, Дж.* Демократия и образование / Дж. Дьюи. М., 2000. С. 297.

живание ситуации, в которой это действие намечается и осуществляется, а также претерпевание последствий выполненных действий, «когда изменения, порожденные действием, возвращаются к нам переменой, произведенной в нас самих, – мы чему-то научаемся»[1]. Опыт состоит в активных отношениях человека с его природной и социальной средой; он выступает как человеческая практика, «единое непрерывное взаимодействие невероятного разнообразия (поистине бесчисленных) сил»[2], а не простое внешнее сочетание ума и мира, субъекта и объекта, метода и предметного содержания деятельности.

Вывод Дьюи о самоценности образования имеет как философское, так и собственно педагогическое содержание. Социально-философский аспект данного утверждения состоит в том, что образование понимается как развитие, рост, совпадающий с жизнью и не имеющий поэтому никакой внешней для себя цели. «Дисциплина, культура, социальная эффективность, работа над собой, улучшение собственного характера – всего лишь растущая способность достойно участвовать в развивающемся общем опыте. И образование не средство к такой жизни, а сама жизнь... жить сознательно – это постоянно начинать заново»[3].

Образование – это необходимый и всеобщий способ человеческого бытия, и подчинять его какой-то внешней цели означает вносить в него нечто чуждое человеческой природе или сущности. Отсюда вытекает, в частности, условный, относительный характер знаменитого тезиса о том, что образование детей есть подготовка их к взрослой жизни. Конечно, дети со временем станут взрослыми. Но им трудно осмысленно относиться к этому своему более или менее отделенному будущему, целенаправленно готовиться к нему.

Дети живут настоящим, в нем они находят все то интересное и содержательное, что побуждает их к развитию. Именно успешная, личностно и социально плодотворная реализация сегодняшних возможностей роста есть наиболее эффективный способ достойной подготовки к во многом неопределенному будущему.

---

[1] *Дьюи, Дж.* Демократия и образование. С. 133.
[2] Там же. С. 159.
[3] Там же. С. 324.

Критикуя педагогические воззрения, связанные с ограничением или игнорированием активности личности ученика и ориентированные по существу на некритическое «поглощение» им готовых, чужих знаний, Дьюи прямо заявляет, что в основу концепции образования можно положить идею развития личности, утверждая вместе с этим, что «образование есть постоянная реорганизация и перестройка опыта». Человеческий разум, полагает он, не есть нечто изначально данное или врожденное; вместе с тем его невозможно сформировать или развить какими-то специальными интеллектуальными упражнениями, ибо он неотделим от всей нашей заинтересованной, жизненно значимой деятельности. Мысль или рефлексия «есть усмотрение связей между тем, что мы пытаемся делать, и тем, что происходит в результате наших действий»[1]. Это и означает, что мышление есть развивающийся опыт.

У недавно родившегося ребенка мы находим лишь более или менее отдаленные предпосылки и задатки личности, которые развиваются, наполняются жизненным содержанием в процессе его общения с близкими людьми, накопления собственного опыта и постепенного освоения опыта других людей, наиболее значимая часть которого зафиксирована в культуре.

Считая главными чертами развития ребенка зависимость и пластичность, Дьюи подчеркивает их конструктивное значение с точки зрения индивидуально-личностного развития. Более быстрое, чем у людей, приспособление детенышей животных к среде своего обитания закрепляет ограниченность их задатков, показывая, по его словам, всего лишь превосходство у них «природных талантов» над «социальными талантами». Детство как продолжительное состояние зависимости по существу означает формирование все усложняющейся взаимосвязи детей и родителей, развивая и у тех, и у других чуткость к проблемам ближнего, которая в перспективе даст становящейся личности возможность прочувствовать и понять не только сиюминутные обстоятельства, но и дальние перспективы, не только мир людей, но и огромный природный мир. Пластичность ребенка – это опять-таки необходимое условие специфической адаптируемости незрелого существа в процессе его роста. Долгое детство имеет характер особого рода душев-

но-духовной синергии, ибо оно способствует упрочению семейных союзов, формирует у членов семьи привычки внимательного, заботливого и сочувственного отношения к окружающим, умения вести заинтересованное наблюдение и четко фиксировать его результаты, нередко требующие целесообразных действий. Здесь происходит взаимообусловленное развитие взрослых и детей, а для последних оно как бы открывает окно в мир.

Точка зрения Дьюи на цели и организацию школьного образования основывается на том, что школа – это специально созданная образовательная среда, являющаяся моделью общества («обществом в миниатюре») и выполняющая самостоятельную и весьма значимую функцию в жизни общества и человека. Школа, по мысли Дьюи, возникает тогда, когда усложнение общественного опыта требует его фиксации с помощью письма, т.е. выражения этого опыта в знаково-символической форме, усвоение которой требует целенаправленных образовательных усилий. При этом в письменной форме сохраняется не всякое знание, а главным образом такое, которое отличается от повседневного, передаваемого традиционным путем, и признается особенно важным для жизни сообщества.

Весь массив упорядоченного и символически выраженного общественного опыта чересчур обширен и разнороден, чтобы можно было надеяться на его быстрое и полное усвоение ребенком. Поэтому п е р в а я функция школы, как полагает Дьюи, состоит в том, чтобы создать упрощенную среду, в которой отобраны фундаментальные моменты культурной традиции, подлежащие усвоению детьми в процессе образования и адаптированные к возможностям их восприятия. В т о р а я функция школы видится им в защите, насколько это возможно, растущей личности от разлагающего влияния отдельных сторон широкой социальной среды. В школе происходит отбор лучших образцов организации жизни, которые следует сохранять и передавать новым поколениям. Т р е т ь я функция школы связана с необходимостью компенсировать сохраняющееся в обществе социальное неравенство, обеспечивая людям равные или хотя бы сходные возможности реализовать себя в жизни. Наконец, следует учесть то обстоятельство, что современное общество имеет исключительно сложную структуру, в нем представлены и находятся в динамической взаи-

мосвязи элементы, группы с разнородными, порой даже противоположными интересами. Поэтому еще одна важная функция школы состоит в создании для подрастающего поколения сравнительно однородной и сбалансированной среды для противодействия имеющимся в обществе центробежным силам. Школа призвана приобщать детей к единой системе знаний и ценностей, преодолевая узость группового мировоззрения. Таким образом, школа выполняет стабилизирующую и интегрирующую функцию[1].

Социальная эффективность образования «охватывает все, что учитывает значимость личного опыта отдельного человека для других людей и все, что побуждает его более полно приобщаться к полезному чужому опыту. И здесь способность заниматься и наслаждаться искусством, успешно восстанавливать силы и с пользой проводить досуг оказываются важнее того, что привычно ассоциируется с гражданственностью»[2]. Главная составляющая социальной эффективности видится им в разумном сочувствии и доброй воле, учитывающих, что в жизни разных людей благом могут оказаться самые разные вещи.

Задача педагога, по Дьюи, состоит в организации такой образовательной среды, которая вызывает намечаемые отклики ученика и направляет его познавательную деятельность. Но действительные смыслы формируемым навыкам сообщает не учебная, а социальная среда. И если это не сразу бросается в глаза, то дело в том, что в рамках образовательного процесса в школе опыт социальной жизни оказывается предварительно переформулированным в педагогических целях. «Для этого смыслы, считающиеся наиболее важными, извлекаются и располагаются в определенной системе... Изобретение письма и книгопечатания придает этой деятельности мощнейший импульс. И узы, которые соединяют предметное содержание школьных занятий с привычками и идеалами социальной группы, все более и более маскируются и скрываются»[3]. Тем не менее содержание учебных предметов, вообще материалы школьных занятий конкретизируют и раскрывают смыслы социальной жизни, несут в себе те компоненты культуры общества, ко-

[1] *Дьюи, Дж.* Демократия и образование. С. 24–27.
[2] Там же. С. 116.
[3] Там же. С. 172.

торые принято считать наиболее важными, основополагающими в силу их причастности к опыту и интересам широких слоев общества и поэтому подлежащими обязательному сохранению, притом в четко организованной форме. Учебный предмет, как пишет Дж. Дьюи, не есть истина в последней инстанции, однако это – лучшее из того, что имеется в распоряжении.

Ответственность задачи усвоения такого содержания побуждает обратить особое внимание на то, что на деле является знанием. Нередко в качестве знания понимают весь необъятный массив фактов и истин, накопленных людьми в ходе исторического развития. Однако некритически воспринимаемые сообщения о чужих знаниях могут содержать неточности, перемешивать истину и заблуждение. Люди бывают доверчивыми, склонными к поспешным выводам и упрямыми, склонными настаивать на своих ошибках и отыскивать им оправдание. Наука, по Дьюи, представляет собой способ избежать подобных опасностей, и этим объясняется ее особое место в системе образования. Но логически упорядоченная форма научных знаний, четко устанавливающая их предпосылки и следствия, весьма непохожа на привычные формы обыденного знания, с которыми знакомы и школьники. Строгое научное знание – это в некотором отношении идеал, но отнюдь не отправная точка в образовательном процессе. Наука еще слишком молода, чтобы органично срастись с повседневными образными и эмоциональными установками людей; наш менталитет далеко еще не стал научным (и, добавим, едва ли вообще станет всецело научным). Этим, однако, отнюдь не ставится под сомнение необходимость для учащихся осваивать в доступном им виде научное мышление и миропонимание, пронизанное убежденностью в возможности рациональной организации жизни людей.

У Дьюи мы не найдем столь популярной среди философов прошлого умозрительной общей онтологии. Его позиция основывается на онтологизации жизненного опыта людей, из которого вырастают различные формы специализированной деятельности, в том числе и научное познание. Отношение данного автора к науке в целом весьма уважительное, но оно лишено того оттенка некритического превознесения, который так характерен для раннего позитивизма. Дьюи отнюдь не склонен сводить человеческий опыт

только к решению познавательных задач; познанию он вообще отводит служебную роль инструмента жизнеобеспечения. Наука в этом отношении представляется ему особенно полезной, хотя и не всемогущей. Польза от науки состоит прежде всего в том, что она предохраняет нас от легкомысленной склонности к некритическому следованию чужим мнениям, от чрезмерного доверия к формальным объяснительным схемам либо к освященным авторитетом традиции, однако нередко ошибочным воззрениям.

Этой поспешности и легковесности суждений наука противопоставляет систематическую постановку опытов, их осмысление и проверку, приведение полученных знаний в систему. Форма научного высказывания является, по убеждению Дьюи, тем идеалом, к которому нам нужно стремиться, если мы хотим контролировать предпосылки, которыми мы руководствуемся, и следствия, к которым ведет познавательный опыт. Но эта форма не может быть простой отправной точкой в деятельности образования, ибо она понятна лишь тем, кто профессионально занимается наукой, и нередко бывает весьма непривычной для учащихся.

Поучительность, сущностная образовательная значимость науки заключается не столько в совокупности накопленных в ней познавательных результатов, приведенных в стройную систему, сколько в отличающем науку духе исканий, в ее установке на критичность и ответственность выполняемых действий. Наука побуждает нас преодолевать метод проб и ошибок в познании и в жизни, заменяя его рациональной организацией опыта. «Наука – опыт, становящийся рациональным»[1]. Однако человеческое познание не сводится только к науке. Люди знают немало такого, что невыразимо в строгих научных понятиях и тем не менее имеет неоспоримое жизненное значение.

Контрольные вопросы

1. *Имеется ли связь между эволюционной натурфилософией Тейяра де Шардена и современной синергетикой?*
2. *Каковы основания выдвинутой Э.В. Ильенковым концепции идеального?*
3. *Какое место в жизни человека отводит Фрейд разуму?*

---

[1] *Дьюи, Дж.* Демократия и образование. С. 209.

4. *Что необходимо, по Буберу, для построения плодотворной философской антропологии?*
5. *Как соотносятся «философия жизни» и экзистенциальная философия?*
6. *В чем усматривает Бердяев человеческую свободу и каковы причины порабощения человека?*

Глава 8. ПОЗНАНИЕ И НАУКА

8.1. Позитивизм. Постпозитивизм. Герменевтика

О. Конт

Вопрос о познании человеком мира так или иначе затрагивается во всех философских учениях прошлого и наших дней. Познание направлено на выработку надежных, достоверных знаний, однако весьма непросто определить, что такое знание. Многими философами признается существование, наряду с приобретенным знанием, также и врожденного знания. Наряду с отчетливыми знаниями, выразимыми в понятиях, существует неявное и нечетко осознаваемое знание. Если считать необходимым признаком знания его истинность и связывать последнюю с логической убедительностью и фактической достоверностью, то как следует относиться к религиозным, этическим истинам, к художественной правде?

Философские концепции познания весьма многолики. Некоторые из них уже обсуждались в предыдущих главах данной книги. Эту главу мы начинаем обсуждением позитивистской линии или традиции, оформившейся в XIX в. Связана она с акцентированием достоверности и ценности научного («положительного», или позитивного) знания, имеющего, как утверждают позитивисты, важные преимущества не только перед обыденным, неспециализированным и нестрогим знанием, но и перед умозрительными философскими построениями или же религиозными догмами. Предпринятая еще Шопенгауэром массированная атака на человеческий разум, приведшая к утверждению внеразумности основ мироздания, не могла не насторожить мыслителей, испытывавших доверие к науке, с оптимизмом наблюдавших ее стремительное развитие и возлагавших на

нее основные мировоззренческие надежды. Философы, ориентированные на образцы научности, предлагавшиеся современным им естествознанием, не могли также симпатизировать гегелевским натурфилософским импровизациям. Им оставалось поэтому заключить, что конкретные, положительные науки в тенденции обладают мировоззренческой самодостаточностью и не нуждаются ни в какой внешней для них философии. Такую точку зрения на соотношение философии и науки отчетливо выразил французский мыслитель ***Огюст Конт*** (1798–1857), основоположник позитивизма.

Своей главной заслугой Конт считал открытие закона, которому подчиняется весь ход развития человеческого ума в различных сферах его деятельности. Закон этот состоит в том, что каждая из важнейших человеческих идей, каждая из отраслей нашего знания проходит последовательно три теоретических состояния: состояние теологическое, или фиктивное; состояние метафизическое, или абстрактное; состояние научное, или положительное. Этому соответствуют три исключающих друг друга вида философии, или три общие системы воззрений на совокупность изучаемых явлений. Первая (теологическая) представляет собой необходимый отправной пункт развития ума, который, как бы на стадии детства, стремится к абсолютному познанию и воображает, будто явления производятся прямым и постоянным действием сверхъестественных факторов.

Теологическую стадию открывает фетишизм, одушевляющий окружающие предметы и приписывающий им собственную волю к действию. Затем, на смену ему приходит политеизм, отнимающий у объектов собственную активность и приписывающий множественным божественным силам управление миром. Высшей ступенью теологической стадии является монотеизм, утверждающий единственное сверхприродное Божественное начало мироздания. В метафизическом состоянии человеческий ум заменяет божественных управителей абстрактными силами или сущностями, самостоятельно производящими все наблюдаемые явления. Объяснение последних сводится к отысканию соответствующей им сущности. Предельное развитие метафизического мировоззрения, по Конту, состоит в подведении всех разнообразных сущностей под единую великую первосущность и причину всех явлений (природу). Ме-

тафизическая стадия представляет собой лишь модификацию теологического миропонимания и переходную ступень к третьей, высшей и окончательной стадии – позитивной.

Положительная философия, по Конту, состоит в признании подчиненности всех явлений неизменным естественным законам, открываемым наукой на основе изучения и установления точных фактов. Положительные науки не стремятся, ввиду бессмысленности этого занятия, утвердить некие первопричины или абсолютные сущности явлений, а скрупулезно изучают все обстоятельства возникновения явлений, связывают между собой выявленные факты и стремятся подвести их, в качестве частных случаев, под возможно меньшее число фактов, в идеале – под единственный фундаментальный факт, каковым выступает, например, в механике явление тяготения.

Мы не знаем, что такое притяжение само по себе, но нам этого и не нужно знать, ибо вполне достаточно установить общий закон, которому подчиняются все факты притяжения тел друг к другу, что и сделал Ньютон.

Конт считал, что вся область научного исследования может быть разделена на математику, астрономию, физику, химию, биологию и социологию. Науки здесь располагаются в порядке восхождения от абстрактных ко все более конкретным явлениям и, соответственно, в порядке возрастания сложности решаемых познавательных задач. Переход от теологической стадии ко в т о р о й – метафизической и от нее к т р е т ь е й – позитивной совершается в разных науках неодновременно и, в общем, происходит тем позже и тем труднее, чем сложнее и конкретнее изучаемые данной наукой явления.

Особое значение Конт придавал предпринятому им обоснованию необходимости разработать социологию, призванную завершить последовательность положительных наук. Благодаря построению научной социологии и вытеснению из области познания общественных явлений теологических и метафизических объяснений, полагал он, удастся впервые поставить всю философскую систему на прочное основание, достичь однородности наших понятий о явлениях. Наука при этом окончательно приобретет положительный характер, и далее ей останется лишь бесконечно развиваться по твердо установленному пути, приобретая все новые факты и формулируя их обобщения.

Такое нормальное развитие науки сопровождается, однако, отраслевой дифференциацией умственного труда, создающей определенные неудобства для постижения положительного мировоззрения во всей его полноте. Поэтому, как полагал Конт, существующее разделение научного труда должно быть усовершенствовано, и, наряду с основными положительными науками, полезно образовать еще одну науку, которая бы изучала общие положения всех наук и сводила их в единую систему, основанную на минимальном числе общих принципов в строгом соответствии с правилами положительного метода. В этом видел Конт назначение позитивной философии в общей системе положительных наук, считая, что достижение данной системой зрелости позволит преобразовать на позитивных началах всю деятельность обучения и воспитания людей, изгнав из нее теологические и метафизические предрассудки, а также заложить прочную научную основу позитивных общественных преобразований, необходимую для предотвращения кризисных явлений, хаотических процессов в социальной жизни.

Гегелевская всеобъемлющая умозрительная схема саморазвития абсолютной идеи оказывается при этом просто отброшенной в качестве болезненного проявления метафизических наклонностей человеческого ума. Правда, и самому Конту не удалось вполне уберечься от метафизических соблазнов. Чисто умозрительной и очень плохо обоснованной фактами является его исходная идея относительно неизменности универсальных законов, устанавливаемых наукой, а равно и сопряженные с ней идеи неизменности человеческой природы и первичности социальной статики по отношению к социальной динамике. Недоумение вызывает сконструированная Контом религия «Великого существа», понимаемого как совокупное человечество в лице лучших его представителей, притом уже умерших. Присвоенное Контом право составлять перечень ранее живших богоподобных представителей «Великого существа» превращало его не только в защитника положительной науки, но и в верховного жреца новой религии объединенного человечества, упорядочивающего, в соответствии с разработками положительной философии, мысли и чувства людей.

Во второй половине XIX в. позитивизм получил широкое распространение в различных странах. Одной из наибо-

лее популярных его разновидностей стало учение английского философа ***Герберта Спенсера*** (1820–1903). Свою задачу он видел в создании *синтетической* философии, объединяющей положения и выводы всех наук на основе идеи эволюции. В процессе эволюции, полагал он, происходит интеграция материи, на место относительной неопределенности, несвязанной однородности ее элементов появляется большая определенность, согласованность разнородности. Устанавливающееся в ходе развития равновесие действующих сил затем вновь нарушается, и возникает необходимость его восстановления в новой форме. Прогресс в природе и в обществе предполагает всеобщую дифференциацию как отрицание прежней однородности, а также возрастание организованности и определенную ритмичность протекающих процессов.

Хотя наши знания вытекают из опыта, для их получения нужны некоторые идеи, составляющие их предпосылку. Поскольку понятие материи, по Спенсеру, основывается на учете действия сил, главной предпосылочной идеей науки является «закон постоянства силы». Этот закон недоказуем, и природа сил нам неизвестна; мы можем исследовать лишь их проявления. Подобные представления он распространяет и на область общественных явлений, в том числе и на сферу образования. Поскольку прогресс неодолим, то задача образования усматривается им в том, чтобы подготовить индивидов к продуктивному участию в грядущей, более совершенной жизни. Содержание образования, как полагает Спенсер, должно вооружить человека всем необходимым для самосохранения и успешного поддержания жизни. Для этого нужно прежде всего освоить научные знания о работе человеческого организма и психики, столь важные с точки зрения сохранения и укрепления здоровья. Вообще все учебные предметы должны давать положительные знания. В плане воспитания полезен здоровый эгоизм, дополняемый альтруизмом.

На смену позитивизму Конта и Спенсера вскоре приходит новая его разновидность, представленная прежде всего учением австрийского физика, философа-идеалиста ***Эрнста Маха*** (1838–1916), который внес определенный вклад в развитие механики и подготовил почву для положительного восприятия идей теории относительности, созданной физиком-теоретиком А. Эйнштейном (1879–1955). Собственно философские воззрения Маха связаны с утверждением,

что элементы, из которых состоят тела, не являются чем-то принципиально иным, нежели наши ощущения. В одной связи данные элементы образуют физический мир, а в другой – выступают как фрагменты психической действительности. Сами по себе эти элементы нейтральны, то есть не являются ни чисто физическими (объективными), ни чисто психическими (субъективными). Наука должна просто описывать элементы и связи между ними, не допуская ссылок на то, что недоступно нашим ощущениям, нашему непосредственному опыту. В частности, Мах полагал, что из естествознания нужно исключить представления об атомах, поскольку атомы не воспринимаются нашими органами чувств.

Столь радикальный эмпиризм не мог надолго стать популярным, и когда физика в начале XX в. выработала новое теоретическое объяснение исследуемой ею реальности, взгляды Маха утратили популярность. Тем не менее позитивизм как определенное умонастроение продолжал существовать, а в форме *неопозитивизма* он, начиная с 20-х годов прошлого века, становится на несколько десятилетий одним из ведущих направлений западной философии.

Л. Витгенштейн

В конце XVII в. Кант сформулировал, в качестве исходного в философском исследовании, вопрос: «Что я могу знать?». Развернутое обсуждение им этого вопроса, предпринятое в «Критике чистого разума» на основе творческого синтеза идей эмпиризма и рационализма, открыло перед философией новые перспективы развития. В начале XX в. философы вновь вынуждены были обратиться к вопросам о возможностях человеческого познания, о сущности и жизненной значимости феномена знания. Актуализация проблемы познания была вызвана резким усложнением научно-познавательной деятельности, специализированной на получении систематических достоверных знаний, и необходимостью заново осмыслить, что значит знать что-либо, чем знание отличается от мнения или предрассудка?

Поскольку особое внимание к науке было отличительной чертой философии позитивизма, неудивительно, что обсуждение вопроса о знании осуществлялось в тесной связи с идеями этой философии. Правда, влияние позитивизма

Конта и Спенсера к тому времени было существенно ослаблено обнаружением устарелости предпринятых ими «синтетических обобщений» научных данных, претендовавших притом на полную неувядаемость. Не выдержала испытания временем и более поздняя, махистская разновидность позитивизма. Ощущалась настоятельная потребность в модернизации позитивизма.

Первые шаги в этом направлении были предприняты в рамках аналитической философии, исследовавшей языковые средства выражения знания и сосредоточившей внимание на проблеме значения отдельных слов, целостных высказываний и их систем. У истоков аналитической философии стоял английский философ ***Бертран Рассел*** (1872–1970), крупный специалист также в области математики и логики. Большое влияние на развитие обновленного позитивизма (неопозитивизма) оказал опубликованный в 1921 г. «Логико-философский трактат» австрийского философа и логика ***Людвига Витгенштейна*** (1884–1951), в котором была осуществлена аналитическая критика языка и применена к решению философско-познавательных проблем совершенная техника логического исследования, ранее успешно использованная Расселом при переосмыслении оснований математики. В 1923 г. оформляется так называемый «Венский кружок», объединивший усилия специалистов в логике, философии, математике, социологии. Взгляды, сходные с идеями этого «кружка», развивались и другими исследователями в Германии, Польше и т.д. Возникновение неопозитивизма представляло собой определенный ответ на реально существовавшую потребность самоопределения гносеологической мысли первой половины XX в.

В «Логико-философском трактате» Витгенштейна предпринята разработка концепции идеального языка науки, который, по существу, отождествляется здесь с мышлением. Исходные элементы этого языка – имена объектов. Значения их растолковываются через пояснения и обнаруживаются в употреблении, в контексте предложений. Только предложения имеют смысл, ибо они выражают факты. Знаки представляют имена, будучи чувственно воспринимаемыми символами. Во избежание ошибок, связанных с подменой значений слов, нужно подчинить знаковый язык строгой логической грамматике. При этом значение знаков никак не связано с логическим синтаксисом, или правилами

соединения знаков. Неважен и конкретный способ обозначения, избранный нами. «И такова вообще ситуация в философии – единичное всякий раз оказывается неважным, но возможность каждого единичного открывает нам что-то, относящееся к сути мира»[1].

Мир определяется Витгенштейном как «все, что происходит», или как «целокупность фактов, а не предметов»; «мир – это факты в логическом пространстве»[2]. События в мире не зависят друг от друга. Из существования или несуществования одного события нельзя заключить о существовании или несуществовании другого.

С помощью знаков мы создаем картину фактов, представляющую определенную ситуацию в логическом пространстве. Такая картина подобна мерилу, накладываемому на действительность. Она может быть правильной либо неправильной. Пространственная картина изображает все пространственное, цветовая – все цветовое. То, что во всякой картине должно быть общим с действительностью, дабы она вообще могла служить изображением, как подчеркивает Витгенштейн, есть ее логическая форма.

Никакой априори истинной картины не существует. Для того чтобы заключить об истинности картины, ее нужно сопоставить с действительностью. Возможность всех сравнений, всей образности нашего языка основывается на логике изображения. Пример изображения фактов – иероглифическое письмо.

Образ есть модель действительности. Предложение изображает некоторую ситуацию. Понимая предложение, я знаю изображенную в нем возможную ситуацию. Так предложение показывает свой смысл: как обстоит дело, если оно истинно.

Витгенштейн стремится четко определить сферу, в пределах которой возможны ясные, недвусмысленные высказывания. В авторском предисловии к «Трактату» отмечается, что замысел его состоит в проведении границы мышления, или, точнее говоря, границы выражения мысли, ибо для ограничения мышления мы должны были бы обладать способностью мыслить по обе стороны этой границы, т.е. иметь возможность мыслить немыслимое. Такая граница может быть проведена только в языке.

---

[1] *Витгенштейн, Л.* Философские работы. В 2 ч. / Л. Витгенштейн. М. 1994. Ч. 2. С. 17.

Витгенштейн категорически заявляет, что философия не является одной из наук, и слово «философия» должно обозначать нечто, стоящее под или над, но не рядом с науками. Цель философии он усматривает в логическом прояснении мыслей, толкуя философию не как учение, а как деятельность, в результате которой достигается ясность предложений. При этом «все, что вообще мыслимо, можно мыслить ясно. Все, что поддается высказыванию, может быть высказано ясно»[1].

Выполненный в аскетически суровой афористической форме «Трактат» Витгенштейна впечатляет своими атаками на философию. Здесь утверждается, что большинство предложений и вопросов, толкуемых как философские, не ложны, а бессмысленны, ибо они лишены фактического содержания. На такие вопросы невозможно точно, по-научному строго ответить, ибо они не соответствуют логике языка. Логика же «заполняет мир; границы мира суть и ее границы»[2].

Казалось бы, философии вынесен окончательный приговор, не подлежащий обжалованию. Однако здесь же мы встречаем слова о том, что «смысл мира должен находиться вне мира. В мире нет ценности – а если бы она и была, то не имела бы ценности»[3]. Высшее, замечает Витгенштейн, не выразить предложениями.

Высказывая в предисловии к «Трактату» уверенность в полной и завершенной истинности сформулированных в нем мыслей, убежденность в окончательности поставленных проблем, он тут же замечает, что вторая сторона его работы состоит в указании на то, сколь мало дает решение таких проблем. Заключают же этот фундаментальный для логического позитивизма трактат следующие слова: «Мои предложения служат прояснению: тот, кто поймет меня, поднявшись с их помощью – по ним – над ними, в конечном счете признает, что они бессмысленны. (Он должен, так сказать, отбросить лестницу, после того как поднимется по ней). Ему нужно преодолеть эти предложения, тогда он правильно увидит мир. О чем невозможно говорить, о том следует молчать»[4].

---

[1] *Витгенштейн, Л.* Философские работы. В 2 ч. Ч. 2. С. 25.
[2] Там же. С. 56.
[3] Там же. С. 70.
[4] Там же. С. 72–73.

Эти весьма многозначительные высказывания лишают нас права приписывать философской позиции Витгенштейна, свойственной раннему периоду его творчества, жесткую однозначность и прямолинейность. Мир логических высказываний для него отнюдь не тождественен жизненному миру человеческого бытия. Так, «субъект не принадлежит миру, а представляет собой некую границу мира»[1]. На одной и той же странице «Трактата» мы встречаем утверждения: «Тайны не существует», а далее – «в самом деле, существует невысказываемое. Оно показывает себя, это – мистическое». Самым важным Витгенштейн считал не собственно логическое, а именно философско-мировоззренческое содержание своего «Трактата». Невыразимое в строгих понятиях является самым важным в жизненном отношении.

Конечно, не все философы, разрабатывавшие проблематику логического позитивизма, могли позволить себе такую непоследовательность. Но все они были, как правило, действительными исследователями. Заблуждаясь, они нередко сами же способствовали обнаружению своих ошибок и, в меру сил, стремились их преодолевать.

Одной из трудных для логического позитивизма являлась проблема *верификации*, или установления истинности научных утверждений. С точки зрения неопозитивизма, эмпирический базис науки составляют совершенно достоверные протокольные высказывания, фиксирующие чистый чувственный опыт субъекта познания. Осмысленными и, соответственно, допустимыми в науке признаются лишь те высказывания, которые могут быть верифицированы, т.е. сведены к протокольным предложениям. Однако выяснилось, что такую процедуру можно осуществить лишь в очень немногих случаях, а большинство научных положений, имеющих общий характер, верифицируется лишь косвенно, через связь с другими утверждениями, допускающими проверку.

В 30-е годы Витгенштейн отходит от своей прежней позиции, декларированной в «Логико-философском трактате». В посмертно изданной работе «Философские исследования» он отмечает, что его первая книга («Трактат») содержала серьезные ошибки. Осознав, что прежняя его гносеологи-

[1] *Витгенштейн, Л.* Философские работы. В 2 ч. С. 56.

ческая установка опиралась на чрезмерные и неконструктивные упрощения, он переключился на изучение реального, живого, а не искусственно сконструированного языка с целью выявления действительно используемых людьми механизмов мышления. Язык понимается им теперь как игра, правила которой обнаруживаются в ее проявлениях.

Логическое требование кристальной чистоты и прозрачности идеального языка с его атомарными предложениями как образами фактов, абсолютно точными терминами и однозначными по смыслу высказываниями разительно не совпадает с реальным употреблением языка. Поэтому на первый план выдвигается контекстуальное рассмотрение значений слов и предложений, исходящее из того, что истина конкретна. Язык признается органичной формой социальной жизни. Вместо значений языковых форм, утверждает теперь Витгенштейн, нужно говорить об их применении. Существует необозримое множество способов употребления элементов языка в повседневной речевой практике, и никакая искусственная языковая логическая схема не может служить универсальным критерием оценки совершенства языка.

Концепция «Логико-философского трактата» излагает лишь одну из языковых игр – описание фактов. В действительности существует много таких игр, или ограниченных форм языка, и всякая подобная игра включена в контекст человеческой деятельности, которую она обеспечивает. Примеры языковых игр: отдавать приказы или выполнять их, распевать хоровые песни, просить, благодарить, проклинать, приветствовать, молить. В языке, как и в жизни, нет ничего совершенно простого и неизменного.

Тезис об игровой природе языка получает развитие в выдвинутой Витгенштейном теории «семейных сходств». Так, исходя из того, что значение слова совпадает с его употреблением в игре, можно попытаться выяснить значение слова «игра». При этом обнаруживается, что слово это объединяет в себе очень разные значения, в рамках эмпирически фиксируемого диапазона которых одни игры схожи между собой по одним признакам, а другие – по другим, и объединяет их лишь общее словесное обозначение.

Понимание, по Витгенштейну, представляет собой чисто языковой процесс, определяемый контекстом языковой игры и не содержащий никаких психических компонентов. Поэтому у разных людей понимание одной и той же ситуа-

ции может совпадать. Он утверждает, что сознание в целом вполне адекватно описывается как языковой феномен, являющийся частью более широкого, жизненного контекста языковых игр. Языковая практика представляет собой следование некоторым правилам, которые по своей природе социальны. Правила эти доступны всем и часто не нуждаются в обосновании, тем более в научном, поскольку множество практик осуществляется бессознательно. Тем не менее все они являются столь же правомерными частями языка, как и научные положения.

Витгенштейн подчеркивает, что язык как средство общения, в принципе, не может быть частным достоянием обособленного индивида. Если бы человек сам присваивал имена своим ощущениям, то значения своих слов понимал бы только он один. Любой опыт, включая и опыт сознания, есть языковая игра. Язык пронизывает всю человеческую практику. Попытки говорить о чем-либо в нашей жизни безотносительно языка, а потом искать связь соответствующего явления с языком (например, связь слова и ощущения, высказывания и факта, сознания и языка) лишена смысла, ибо они не имеют применения в обыденной речи. Никакой мысли, скрытой за языком, не существует.

Для науки характерно требование приводить основания, доказывать высказываемые положения. Но во многих языковых играх мы ограничиваемся простыми утверждениями, принимаемыми на веру. В целом же язык – это инструмент, необходимый для осуществления человеческой деятельности, а вовсе не формальная структура, в рамках которой протекают обособленные процессы понимания, интерпретации и создания значений. Нашему пониманию предшествует согласованность в формах жизни, практики. Понимание – это тоже своего рода языковая игра, правила которой совпадают с правилами нашего поведения.

При решении предельно широких, мировоззренческих проблем мы, как правило, наталкиваемся на трудности, коренящиеся в языковой практике. Язык изобилует специфическими ловушками. Так, использование языковой формы существительных побуждает искать (а иногда и придумывать) соответствующие им предметы, хотя слова эти могут означать и свойства, притом разнородные, и отношения между предметами. Гипостазирование абстракций, т.е. приписывание им самостоятельного бытия, наполняет философские рассуждения решением псевдопроблем.

Философское исследование понимается поздним Витгенштейном не как умозрительное конструирование абстрактных схем, а как работа по прояснению нашего языка, поскольку он является вербализованным интеллектом, функционирующим в реальных жизненных связях людей. Продемонстрированные Витгенштейном образцы работы в стиле *лингвистической философии* ориентируют не на создание идеальных, формализованных языков, а на разработку позитивных аспектов реальной языковой деятельности. Никаких масштабных теоретико-мировоззренческих проблем здесь решать не предполагается.

К. Поппер

Австрийский философ, логик, социолог ***Карл Поппер*** (1902–1994), в противовес логическому эмпиризму неопозитивистов, разработал концепцию *критического рационализма*, которая лежит у истоков *постпозитивизма* – гносеологического направления, пришедшего на смену позитивизму.

Поппер считает неубедительными суждения неопозитивистов о том, что данные опыта (факты, протокольные суждения) имеют самостоятельное и абсолютное познавательное значение, в силу которого они могут служить средствами верификации (проверки) научной теории. С точки зрения Поппера, чистый опыт, или непосредственная чувственная достоверность, лишенная какой бы то ни было примеси теоретических исследований, является фикцией. Реальный опыт возможен лишь в свете той или иной концептуальной догадки или теории, и не существует никакого феноменального языка (языка эмпирических описаний), противостоящего теоретическому языку.

Универсальные теоретические суждения, к получению которых стремится наука, не могут быть выведены из ограниченной, конечной совокупности единичных фактографических суждений. Фундаментальные теоретические положения, выступающие как всеобщие теоретические суждения, не возникают и, в принципе, не могут возникнуть индуктивным путем. Процесс их появления не поддается логической реконструкции, является внерациональным.

В силу универсальности базовых теоретических положений их верификация путем сопоставления с опытом неэффективна, ибо ее выводы всегда будут лишь вероятностными. Полное подтверждение опытом таких положений невозможно, а частичное – неубедительно. Абсолютного критерия истины не существует. Непротиворечивость суждений тоже не гарантирует устранения произвольных измышлений, которым можно придать весьма стройный вид. Не имея шансов установить неопровержимую истину, мы, оставаясь на почве науки, можем стремиться лишь к тому, чтобы наши суждения сохраняли связь с реальностью, а для этого нужно прежде всего устранять из них ложь и заблуждение.

Значит, критерий оценки научности теоретических утверждений должен быть изменен. Поскольку невозможна окончательная и исчерпывающая их верификация, характеризующая совпадение их следствий с опытом, нужно осуществить обратную проверку, а именно отыскать возможность их опровержения, фальсификации. Такая возможность имеется благодаря тому, что всякое универсальное суждение существования может быть обращено в суждение несуществования. Например, утверждение «все лебеди белы» можно обратить в утверждение «не существует черных лебедей». И если удастся открыть опытным путем хотя бы одного черного лебедя, то первоначальное универсальное суждение будет опровергнуто.

Поппер подчеркивает, что научное значение имеют только те теории, которые допускают, в принципе, опровержение. Нефальсифицируемые теории оказываются вместе с тем и неверифицируемыми, ибо они так сконструированы, что их правильность невозможно поставить под сомнение. Здесь, как полагает Поппер, проходит линия демаркации (линия границы) между наукой и вненаучными, например религиозными или идеологическими утверждениями. Метод науки состоит из проб и ошибок, выдвижения догадок и, после соотнесения их с данными наблюдений, отбрасывания тех из них, которые не подтвердились. Этот метод составляет основу всякого развития. Так, в живой природе каждый организм есть своеобразная проба, и если она успешна, то у нее есть потомство, ошибки же устраняются.

Тем самым на смену эмпиризму неопозитивистов приходит более взвешенная гносеология, утверждающая само-

стоятельное познавательное значение научной теории, в свете которой становятся различимыми и эмпирические факты определенного рода. Правда, Поппер не дает рационального объяснения основополагающего процесса возникновения теории или хотя бы акта ее выбора из некоего ряда возможных вариантов. Такой выбор является результатом методологического решения, связанного определенным образом с философской, мировоззренческой позицией исследователя. Опыт, с точки зрения гносеологической концепции Поппера, становится способом деятельности познающего субъекта, обеспечивающим практическую реализацию его миропонимания. При этом допускается возможность иного, альтернативного истолкования исследуемой реальности и, соответственно, выдвижения других теорий изучаемых объектов. Логику же научного открытия (а именно так называется основная работа Поппера по теории познания) критический рационализм не разъясняет.

Итак, если логический позитивизм концентрировал внимание на формальной структуре систем научного знания и анализе языка науки, то постпозитивистская гносеология направляет свои усилия на осмысление реального процесса научного познания, исследует историю науки. Устраняется характерное для логического позитивизма противопоставление эмпирических фактов как «атомов» научного знания вероятностным, проблематическим, теоретическим их обобщениям. Преодолевается и пренебрежительное отношение к философии, принижение ее познавательных возможностей и общей ее роли в человеческом познании. Наконец, уже отмеченная Поппером и детально исследованная его преемниками в рамках установок постпозитивизма возможность конкуренции научных теорий и неизбежность смены теоретического изображения изучаемых явлений подталкивают к выводу о том, что процесс научного познания не сводится к простому количественному приращению знаний, а соединяет моменты поступательности и прерывности, скачкообразности, качественных изменений.

Т. Кун

Закономерности развития науки, соотношение эволюционной и революционной стадий этого развития, изменение характера научного мышления в связи с возникновением

новых теорий были подвергнуты обстоятельному исследованию американским философом ***Томасом Куном*** (1922–1995). В книге «Структура научных революций» он рассматривает «нормальную науку» как период господства в профессиональном научном сообществе определенных правил, образцов и стандартов исследовательской практики – всего того, что излагается в нынешних учебниках, а прежде, до того как подобные учебники стали общераспространенными, содержалось в классических трудах ученых, положивших основу определенной традиции в науке.

Членов научного сообщества, по Куну, объединяет парадигма. Определение ее является непростым делом. Кун различает два аспекта понятия «парадигма». Первый аспект самого понятия характеризует «дисциплинарную матрицу», которая выражает принадлежность ученых к определенной научной дисциплине и составлена из набора упорядоченных элементов. Этот набор включает используемые исследователями символические обобщения, аппарат логических и математических формул, нужных для решения задач. Такие обобщения внешне напоминают законы природы, хотя они не являются абсолютно жесткими и допускают частичные исправления. Сюда входят и компоненты, названные Куном метафизическими и характеризующие реальность, с которой имеет дело исследователь, онтологические и эвристические модели, аналогии и метафоры, использование которых представляется предпочтительным. Наконец, дисциплинарная матрица включает в себя ценности и установки, общность которых сплачивает научную группу, считающую себя ответственной за разработку тех или иных проблем и реализацию связанных с этим задач, включая подготовку учеников и преемников. Вторым аспектом парадигмы, по Куну, является совокупность общепринятых образцов научной деятельности, выступающих в учебниках как решения определенных значимых задач.

На стадии «нормальной науки» осуществляется деятельность по решению познавательных задач, имеющих характер своеобразных головоломок, с помощью которых как бы проверяется мастерство и упорство исследователей. Успешное решение таких головоломок пополняет массив дисциплинарного знания. Правда, парадигма не может полностью гарантировать решение всех возникающих познавательных проблем. Тем не менее простое появление фактов, не согласующихся с принятыми теориями, не ведет автоматически к

отрицанию этих теорий, как это следовало из модели развития науки, предложенной Поппером. Развитие науки характеризуется устойчивостью в изменениях, и ломка парадигмы может быть вызвана лишь такими аномалиями, которые до основания потрясают здание научной дисциплины. В науке, как и в сфере производства, радикальная смена используемых инструментов осуществляется нечасто и только в силу чрезвычайных обстоятельств.

Кризисное состояние науки связывается Куном с нарастанием сомнений в эффективности прежней парадигмы, которую приходится латать с помощью гипотез «по случаю», в результате чего ситуация становится все более запутанной. Вместе с разрастанием кризиса появляются и претенденты на роль новой парадигмы. При их выработке нередкими становятся обращения ученых к философским идеям в надежде на то, что они прольют свет на открывающиеся познанию новые реальности. Кун устанавливает определенное сходство между научными революциями и революциями политическими. И там, и там возникают группировки, объединяемые некоторыми программами действия. Выбор между конкурирующими парадигмами является выбором «между несовместимыми моделями жизни сообщества»[1]. Как в политической революции, так и в выборе парадигмы, отмечает Кун, нет инстанции более высокой, чем согласие соответствующего сообщества. Смена парадигмы – это смена научного мировоззрения, переистолковывающая все или очень многие стороны исследовательской деятельности, начиная от набора стандартных проблем и вплоть до критериев значимости полученных результатов.

Вопреки распространенным представлениям о линейном и кумулятивном развитии науки, реальная история познания, по Куну, обнаруживает несоизмеримость научных парадигм. Никакой абсолютной процедуры верификации теорий не существует. «Верификация подобна естественному отбору: она сохраняет наиболее жизнеспособную среди имеющихся альтернатив в конкурентной исторической ситуации»[2]. Смена парадигм – это смена убеждений, обращение в новую веру, относительно которой нет оснований утверждать, что она является истиной более высокого порядка, чем прежняя. Кун ставит вопрос: действительно ли

[1] *Кун, Т.* Структура научных революции / Т. Кун. М., 1977. С. 130.
[1] Там же. С. 192.

мы должны считать, что существует некоторое полное, объективное, истинное представление о природе и что надлежащей мерой научного достижения является степень, с какой оно приближается к этой цели? Научное развитие, утверждает он, подобно развитию биологического мира, представляет собой однонаправленный и необратимый процесс, который обнаруживается не в приближении к некоей абсолютной цели, а, в случае науки, состоит в том, что более поздние теории оказываются более совершенными инструментами для открытий и решения головоломок.

П. Фейерабенд

Дальнейшее и своеобразное развитие воззрения Куна на науку получили в работах американского философа ***Пола Фейерабенда*** (род. в 1924 г.), который тоже исходит из того, что познание не есть ряд непротиворечивых теорий, приближающихся к некоторой идеальной концепции; оно не есть постепенное приближение к истине, а скорее представляет собой океан взаимно несовместимых альтернатив, где каждая отдельная теория, сказка или миф побуждает другие к более тщательной разработке: конкуренция ведет к развитию[1].

Опытные данные либо уже содержат в себе теоретические предпосылки, либо утверждают их самим способом своего употребления. Для выявления этих скрытых предпосылок нужно посмотреть на исследуемую теорию извне, дав ей альтернативу и поставив под сомнение привычные результаты наблюдений.

Некоторые факты невозможно установить, придерживаясь прежней теоретической точки зрения. Упорство в следовании привычной теории опасно ее догматизацией, превращением ее в жесткую идеологию, где факты подобраны, а успех достигается искусственным путем, ибо результаты наблюдений формулируются в терминах данной теории. В единстве мнений, – заявляет Фейерабенд, – нуждаются церковь, испуганные или корыстные жертвы некоторых мифов либо слабовольные и добровольные последователи какого-нибудь тирана.

---

[1]См.: *Фейерабенд, П.* Избранные труды по методологии науки / П. Фейерабенд. М., 1986. С. 161–162.

Иногда новая теория может выглядеть несовместимой с опытными свидетельствами только потому, что эти последние испорчены старой теорией. Языковое оформление данных наблюдений само по себе содержит некоторые естественные интерпретации. Поэтому новая теория призвана заменить одну естественную интерпретацию на другую, содержащую и новый язык наблюдений. Таковы были, например, действия Галилея, утверждавшего относительность движения.

Поскольку развернутое подтверждение новой теории требует громадных преобразований в культуре, вплоть до утверждения в ней нового понимания познавательных способностей человека и новой концепции бытия, и на все это могут уйти века, оправданным является упорство сторонников этой новой теории, даже если оно сопровождается привлечением не слишком бесспорных доводов в ее пользу.

Признавая плодотворность развития науки в целом и многообразие ее практических применений, Фейерабенд, вместе с тем, утверждает, что наука не священна и небезупречна. Она вытесняет позитивные достижения прежних эпох и поэтому лишает нашу жизнь многих возможностей. Противопоставление науки и ненауки не только искусственно, но и вредно для развития познания. Из истории науки известно немало фактов позитивного влияния на ее развитие, исходившего из вненаучных сфер. Наоборот, многие научные процедуры, предписания и запреты незаметно отмирали и отбрасывались.

Утверждение о том, что вне науки не существует познания, представляет вымысел. Фейерабенд приводит яркие примеры поразительной результативности донаучного и вненаучного познания и заключает не только о невозможности подчинить развитие науки фиксированным и универсальным методам, но и о том, что «наука гораздо ближе к мифу, чем готова допустить философия науки. Это одна из форм мышления, разработанная людьми, и не обязательно самая лучшая. Она ослепляет только тех, кто уже принял решение в пользу определенной идеологии или вообще не задумывается о преимуществах и ограничениях науки. Поскольку принятие или непринятие той или иной идеологии следует предоставлять самому индивиду, постольку отсюда следует, что отделение государства от церкви должно быть дополнено отделением государства от науки – этого наиболее современного, наиболее агрессивного и наиболее догма-

тического религиозного института. Такое отделение – наш единственный шанс достичь того гуманизма, на который мы способны, но которого никогда не достигали»[1].

М. Полани

Важную роль в конструктивном преодолении позитивистского толкования науки сыграла разработанная английским философом и химиком ***Михаэлом Полани*** (1891–1976) концепция личностного знания. Принято считать, что подлинное знание является безличным, т.е. объективным и всеобщим по своей значимости. На деле познание есть активная деятельность, требующая от своего субъекта особого личного мастерства. Искусное действие, как известно, достигается путем следования некоторым нормам или правилам, которые часто бывает невозможно исчерпывающе объяснить или же выразить в четких высказываниях. Искусство, процедуры которого остаются скрытыми, нельзя передать с помощью предписаний, ибо таковых не существует. Оно может передаваться только посредством личного примера, от учителя к ученику[2]. Если в науке или в сфере технической деятельности обращаются за помощью к знатокам или к экспертам, то это означает, что их особую компетентность невозможно заменить стандартизированными измерениями некоторых величин.

Используя какие-либо инструменты, в том числе и интеллектуальные (системы понятий, идей), мы, как отмечает Полани, отчасти «сливаемся» с ними, отождествляя себя с принятыми предпосылками. Далее, наше восприятие ситуации всегда связано с фокусированием внимания на определенных ее сторонах, о которых мы можем составить четкие высказывания, а также с наличием периферийного внимания, относящегося к контексту данной ситуации и направленного на предметы, которые могут и не осознаваться. Человечество в процессе своего исторического развития выработало не только отчетливые знания о предметах нашего опыта, но и обычаи, правила, разнообразные приемы, которыми надо уметь пользоваться или которым надо следовать

---

[1]См.: *Фейерабенд, П.* Избранные труды по методологии науки. С. 450.

[2]*Полани, М.* Личностное знание. На пути к посткритической философии / М. Полани. М., 1985. С. 86.

даже в том случае, если мы слабо осведомлены об их происхождении и понятийно-логической структуре. Поэтому наши реальные действия оказываются логически недетализируемыми, а попытка переключить внимание с ситуации в целом на некоторые, может быть, даже довольно важные ее части ведет к дезорганизации деятельности, ибо обособление отдельных элементов от значимого целого лишает их смысла. Именно таков «деструктивный анализ личностного знания, основанный на редукции его к относительно объективному знанию»[1].

Известно, что язык наиболее ярко выражает интеллектуальное преимущество человека перед животными. Вместе с тем языковая артикуляция всегда является неполной и не охватывает целостных интеллектуальных актов. В языке должно быть не слишком много слов, и правила их употребления должны быть устойчивыми. Всякое слово обобщает, давая наименование целому классу явлений, в которых мы выделяем закрепляемые этим словом существенные черты. Язык классифицирует объекты, т.е. как бы содержит некоторую концепцию универсума. Говорить о вещах означает применять подразумеваемую языком теорию мироздания к частным предметам, о которых идет речь.

Символизация опыта, осуществляемая языком, позволяет человеку реорганизовать воспоминания о прошлом опыте, сделать его упорядоченным и обозримым; она также открывает возможность выхода за пределы наличного опыта и получения новых результатов с помощью рассуждений и доказательств. Наряду с описательными науками, существуют также и дедуктивные науки, суждения в которых отличаются строгостью, а выводы – обезличенностью и обедненностью содержанием, почерпнутым из непосредственного опыта. Полное описание опыта, подчеркивает Полани, требует использования менее точного языка и предполагает способность к использованию скрытой, неявной оценки.

Всякая схема упрощает и в чем-то искажает реальную ситуацию. Понимание связи этой схемы с жизненной целостностью происходит как личностное озарение («открытие»), не поддающееся детализации. Приобретая моторный или интеллектуальный навык, мы достигаем молчаливого пони-

[1] *Полани, М.* Личностное знание. На пути к посткритической философии. С. 99.

мания, родственного тому внеязыковому пониманию, которое есть и у животных. Это молчаливое знание невозможно адекватно выразить в словах, хотя нам надо, конечно, стремиться развивать нашу способность выражать свои мысли и характеризовать совершаемые действия. Ум, искусно владеющий навыками оперирования символами, получает в свое распоряжение мощное орудие. Однако его использование создает столь же значительные опасности, связанные с образованием сомнительных умозаключений, расходящихся со здравым смыслом. Образование, как указывает Полани, дает человеку не только явно выраженное, но и латентное, скрытое знание, позволяющее осуществлять предвидение, приспосабливать наши знания к новым ситуациям. Образованный ум способен развивать и обогащать свой концептуальный строй, усваивая новый опыт. Содержание наших мыслей глубже, чем мы это осознаем, и основной их смысл может раскрыться позже. В процессе образования мы не только подводим постигаемые явления под уже установленные понятия, но и, случается, изменяем сами эти понятия и образуем новые, стремясь улучшить контакт с реальностью. Всякая модификация схем предвидения, понимания или действия есть необратимый эвристический акт, который изменяет наш образ мыслей «в надежде приблизить наше понимание, восприятие или потребности к тому, что истинно и справедливо»[1].

Многие вопросы, возникающие в процессе познания, снимаются путем уточнения значения используемых терминов. Вместе с тем каждый новый случай применения того или иного понятия, отличаясь от прежних, изменяет его значение. Адаптация понятий и их словесного выражения к новым вещам и обстоятельствам обычно происходит на периферийном уровне нашего сознания, поскольку внимание здесь фокусируется на осмыслении ситуации в целом, и мы думаем именно о ней, а не об используемых словах. Правда, при этом мы как бы нащупываем нужные слова, и в ходе данного поиска их значения обогащаются множеством неспецифицируемых коннотаций (дополнительных оттенков). Мы имеем основание доверять тем значениям используемых нами слов, которые мы усвоили в процессе личностного становления, приобщения к культуре. Вся интеллекту-

[1] *Полани, М.* Личностное знание. На пути к посткритической философии. С. 156.

альная жизнь человека, по словам Полани, обесценилась бы, если бы заключенная в языке схема интерпретации мироздания оказалась полностью ложной. «Человек рационален только в той мере, в какой истинны концепции, к которым он привязан»[1]. Слова большого человеческого значения аккумулировали в течение веков бесценное богатство периферического знания коннотаций, которое мы, в принципе, можем подвергнуть критическому осмыслению, анализируя практику употребления соответствующих слов. Отчетливое осознание периферических элементов понимания, как отмечается здесь же, есть новый опыт, сопряженный, правда, с опасностью впасть в заблуждение.

Подлинное открытие не является строго логическим актом. Препятствия, которые приходится преодолевать, совершая открытие, Полани называет логическими разрывами. Об их величине можно судить по степени изобретательности, которая требуется для успешного решения возникшей проблемы. Используемый нами символический формализм есть результат обобщения ранее совершавшихся творческих и поэтому неформализуемых действий. Личностное знание обязательно включает в себя момент убежденности в его правильности и действенности. Наличие в науке нравственной, а также эмоциональной составляющей, проявляющейся, в частности, в стремлении достичь эстетического совершенства научных результатов, сближает науку с искусством и другими ценностными формами сознания. Случается, что научные данные, даже будучи безупречными с точки зрения их достоверности и точности, более или менее долго не привлекают внимание членов научного сообщества, поскольку они не согласуются с ранее утвердившимися представлениями, и это рождает у ученых смутное ощущение, что такие данные либо несущественны, либо в чем-то несостоятельны и со временем будут опровергнуты. Все это побуждает Полани высказать резкое несогласие с механистическим, как он его аттестует, идеалом абсолютно беспристрастного и точного знания, ибо даже если бы оно было достигнуто, то оно оказалось бы пустым, ничего не означающим для нас, живых людей.

Опасность механистического мировоззрения он усматривает в том, что оно дискредитирует науку, а в практической жизни, прежде всего в политике, оно признает лишь

[1] *Полани, М.* Личностное знание. На пути к посткритической философии. С. 165.

силу, власть и богатство. Стремление достичь абсолютно безличного знания, по его мнению, перечеркивает науку, ибо в этом случае некому было бы создавать и поддерживать ее. Если в процессе научного познания вырабатывается новое понимание действительности, то для его признания людьми, мыслящими по-старому, нужны не только доказательства, но и внушения, страстные проповеди, убеждающие в правомерности и ценности предлагаемых нововведений. Не случайно вопросы, имеющие для науки фундаментальное значение, вызывают в ней столь жаркие дискуссии. Наука вообще не исчерпывается одними лишь достоверными и общепризнанными суждениями, а ее предпосылки не обязательно являются всецело истинными, иначе как возможны были бы, с одной стороны, научные заблуждения, а с другой стороны – фундаментальные научные открытия?

Известно немало определений науки, образованных путем перечисления таких ее признаков, которые имеют, как обнаруживается, весьма условное и ограниченное значение. В применении таких «вопиюще непригодных определений науки» Полани усматривает удивительную склонность ученого принимать «самую неадекватную и обманчивую формулировку своих собственных научных принципов, потому что он автоматически дополняет эту формулировку неявным знанием того, что в действительности представляет собой наука»[1]. Логические правила, по его словам, дают лишь худосочные резюме научного взгляда на вещи. Система научных убеждений не доказывается ни опытом, ни внеопытными доводами, почерпнутыми из чистого разума. Наука есть особая, самобытная часть нашей общей духовной жизни. Наш разум своей артикулированной деятельностью обогащает жизнь Вселенной; но создаваемые им символические формы способны сковывать его, что и характерно для современного сциентизма, который «не оставляет места нашим важнейшим внутренним убеждениям, и принуждает нас скрывать их под маской нелепых, неадекватных терминов»[2].

Показательно, что это страстное обличение сциентизма и иссушающего человеческие мысли и чувства объективизма исходит от крупного естествоиспытателя, философским исследованиям которого предшествовала длительная и плодотворная деятельность в области физической химии.

---

[1] *Полани, М.* Личностное знание. На пути к посткритической философии. С. 243.

[2] Там же. С. 276.

Х.-Г. Гадамер

Мысль об ограниченности возможностей науки, сформулированная в постпозитивизме, получила последовательное и глубокое развитие в современной философской герменевтике. Как самостоятельное научное направление она оформилась после публикации в 1960 г. фундаментальной работы немецкого мыслителя ***Ханса-Георга Гадамера*** (1900–2002) «Истина и метод».

Герменевтика традиционно рассматривается как деятельность истолкования текстов, обеспечивающая правильное их понимание. Текстами здесь считаются не только литературные произведения, но и все элементы художественных и иных традиций – права, религии, философии и т.д. В известном смысле весь исторический мир может рассматриваться как подлежащий расшифровке текст. С точки зрения Гадамера, герменевтика представляет собой философию понимания, проясняющую принципиальную возможность и условия понимания.

Характеризуя современную философскую ситуацию, Гадамер отмечает необходимость преодоления наивности полагания, наивности рефлексии и наивности понятия. Наивность полагания он усматривает в восходящей к Аристотелю привычке ограничиваться рассмотрением одних лишь суждений, не принимая во внимание специфику таких форм речи, как просьба, приказ, вопрос. В действительности не существует ни чистых восприятий, ни отвечающих им «чистых» высказываний. Наивность рефлексии связана с тем, что «рефлектирующий Дух» кажется себе безгранично свободным и всемогущим. Однако существуют пограничные ситуации, в которых не помогает никакая анонимная, обезличенная сила науки, и человек должен рассчитывать лишь на самого себя. В связи с этим философия экзистенциализма подчеркивает, что человеческое понимание – это не акт субъективной рефлексии, а сам способ бытия человека.

Наивность понятия заключается в стремлении обрести исчерпывающую определенность, однозначность понятий. Поскольку понятийность составляет суть философии, от нее требуют обычно четких понятий. Но это требование предполагает, что понятия представляют собой наши интеллектуальные орудия, которые мы изготавливаем для того, чтобы с их помощью подвергнуть познанию некоторые

предметы. Однако прежде всякой философской критики мир уже истолкован для нас в языке, и процесс образования понятий никогда не начинается с самого начала. Прояснение понятий может быть лишь частичным, и оно полезно лишь тогда, когда в этом есть языковая нужда. Философские понятия должны соответствовать не просто опытным данным, а прежде всего «той единой цельности опыта, которую представляет наше языковое ориентирование в мире»[1].

Наука Нового времени, как утверждает Гадамер, выдвинула на первый план такой подход к миру, который не является ни единственно возможным, ни универсальным. Этот подход состоит в методической абстрагирующей изоляции и экспериментальном исследовании все новых фрагментов реальности. В результате абстрагирования и обособления познаваемое предстает перед человеком как чуждое и непонятное ему, оторванное от непосредственных реалий жизни. Цель науки – такая объективация опыта, которая не оставляет в нем никаких исторических предпосылок, ничего субъективного, личностного. Это достигается воспроизводимостью опыта, его повторяемостью, полной ясностью его структуры. Познав закономерность какого-то процесса, наука получает его, так сказать, в свое распоряжение. Суть современной науки состоит в непрерывном умножении знаний, пригодных для произвольного употребления. Поэтому и возникает проблема ответственности науки, которая сама по себе неспособна контролировать использование ее результатов.

Позиция Гадамера заключается в том, что «в эпоху, когда в общественную практику все больше и больше проникает наука, она может осуществлять свою общественную функцию соответствующим образом лишь тогда, когда не скрывает своих границ и условности своего поля деятельности. Это должна прояснить именно философия – в век, когда до суеверия верят в науку». Герменевтика, по Гадамеру, не только преодолевает одностороннюю ориентацию на факты науки, но и открывает внутри науки условия истины, не сводимые к логике исследования и предшествующие ей. Реально существует предпонимание как исторически ставшая, научно недоказуемая, но обязательная также и для на-

[1] *Гадамер Х.-Г.* Актуальность прекрасного / Х.-Г. Гадамер. М., 1991. С. 42.

уки норма мышления. Человеческое отношение к миру вообще является языковым и поэтому понятным. Герменевтика рассматривается Гадамером как универсальный аспект философии, который не сводится к методологии, потому что здесь преодолевается абсолютизация научно-познавательной деятельности и устанавливается ее связь с предельно широкой сферой опыта, непосредственно значимого для жизни людей. Здесь, в этой сфере, совершенно неправомерно абстрагироваться от человеческих эмоций, от надежды, веры, стремления к справедливости и свободе. Феномен понимания присутствует во всех процессах жизни людей в обществе, во всех формах человеческих отношений.

В процессе понимания текста мысль движется от целого к части и от части к целому; это движение называют герменевтическим кругом. Задача состоит в том, чтобы, выстраивая подобные концентрические круги или, может быть, раскручивающуюся спираль, расширять единство постигаемого смысла. «Чудо понимания» состоит не в том, что человеческие души, через текст, таинственно сообщаются друг с другом, а в том, что они оказываются причастными к общему для них смыслу. При этом научный опыт и связанное с ним техническое мышление не следует противопоставлять человеческому здравому смыслу, рассудительности, такту, эстетическому вкусу, широкой образованности и практическому умению гармонично выстраивать жизнь.

Уже много веков назад теологическая герменевтика столкнулась с необходимостью восстановить действительный смысл Священного писания, отдельные места которого стали неясными, и нужно было поэтому исходить из его целостности; целое же, в свою очередь, постигается через толкование фрагментов. Немецкий теолог и философ ***Фридрих Шлейермахер*** (1768–1834) вообще считал, что пониманию подлежит не только дословный текст, его объективный смысл, но также индивидуальность его автора; писателя нужно понять лучше, чем он сам себя понимал, то есть нужно прояснить все детали творческого процесса, которые не осознавались даже самим творцом.

Для ***В. Дильтея*** (1833–1911) проясняемое нами значение чего-либо есть выражение нашей жизни, которая как бы сама истолковывает себя, ибо она имеет герменевтическую структуру. Постигая прошлое, историк должен руководствоваться своим чутьем, позволяющим возвыситься над предрассудками своего времени. По этому поводу Гадамер

замечает, что, вопреки утвердившейся в эпоху Просвещения исключительно негативной оценке предрассудка как препятствия для деятельности разума, предрассудок вовсе не обязательно означает ошибку. Будучи суждением, вынесенным до окончательной проверки всех обстоятельств, предрассудок, в принципе может играть и положительную, и отрицательную роль. Более того, требование преодоления всех предрассудков само является своеобразным предрассудком. Абсолютный разум недостижим; реален лишь исторический разум, зависимый от обстоятельств. Поэтому для исторической герменевтики центральным является вопрос о том, где следует искать основания законности предрассудков?

Дело в том, что в сфере «наук о духе», обращенных, в частности, к истории, невозможно говорить о самотождественности исследуемых объектов. Здесь рассмотрение исторического предания или культурного наследия продиктовано всякий раз определенными современными причинами. Стремясь понять какой-то текст, мы переносимся не в мир душевных состояний его автора, который уже не восстановить, а в ту перспективу, в рамках которой автор смог прийти к своему мнению. Пониманию подлежит не столько смысл, вложенный автором в текст, сколько сама суть дела, освещаемая данным текстом. Каждая эпоха понимает дошедший до нее текст по-своему и через него в определенной степени постигает самое себя. Предрассудки и предмнения интерпретатора принципиально неустранимы, они входят в число условий понимания, задают определенный подход к истолковываемому тексту. При этом именно удаленность во времени позволяет выявить продуктивные предрассудки, делающие возможным понимание.

Разрыв во времени между созданием текста и его истолкованием заполнен непрерывной цепью обычаев и традиций, через которые передается всякий текст как памятник прошлого. Более того, «объективность познания достижима лишь при наличии определенной исторической дистанции. Суть какого-либо дела, его подлинное содержание выделяется из актуальности преходящих обстоятельств лишь с течением времени»[1]. Классический памятник культуры всегда современен, но каждая эпоха истолковывает его по-своему. Смысл какого-то текста или художественного произведения

---

[1] *Гадамер, Х.-Г.* Истина и метод / Х.-Г. Гадамер. М., 1988. С. 352.

невозможно полностью исчерпать, ибо он всегда открыт для новых прочтений.

Понимание как универсальный способ постижения человеком мира представляет собой своеобразный опыт, который, однако, не сводится к манипулированию вещами, а включает в себя, как отмечает Гадамер, прежде всего искусное руководство духом, которому мы не позволяем предаваться поспешным обобщениям и который учится сознательно сопоставлять отдаленные, по видимости, случаи и варьировать наблюдения. Если мы убеждаемся в чем-либо на собственном опыте, то это означает, что раньше мы заблуждались, а затем приобрели новые знания, исправляющие ошибки.

Опытный человек принципиально недогматичен, он способен приобретать новый опыт и учиться на нем, расширяя свой горизонт видения мира. Учимся же мы на ошибках, в том числе и на своих. Опытный человек знает границы всякого предвидения и ненадежность всех планов. Опыт невозможно приобрести, полагаясь только на теорию, ибо он включает также и то, что Полани назвал неявным знанием. Гадамер же особенно подчеркивает, что опыт есть путь, на котором изменяется сам человек.

Открытость, заключенная в сущности опыта, обладает структурой вопроса. Смысл вопроса – это направление, в котором может последовать осмысленный ответ. Знание возможно лишь у того, у кого есть вопросы. Осознанное незнание ведет к прозрению и постановке такого вопроса, который позволяет найти ответ. Желая понять текст, мы должны найти тот вопрос, ответом на который является данный текст. При этом всякое истолкование осуществляется в форме языка – даже тогда, когда подлежащее истолкованию не имеет языковой природы (например, произведение живописи). Мы ищем верное слово для того, чтобы сама вещь обрела в нем голос (напомним, что Гадамер был учеником Хайдеггера). Слово выражает не «дух», а саму вещь, оно есть образ вещи.

Люди, воспитанные в определенной языковой и культурной традиции, видят мир иначе, чем другие; но все человеческие миры имеют языковую природу, и поэтому существует возможность взаимопонимания и расширения своего собственного образа мира. Истина, которую сообщает нам наука, сама всегда соотнесена с определенной языковой

картиной мира и не может претендовать на то, чтобы быть всеобъемлющей. Мир не может быть дан в опыте как целостность. «Не существует такой позиции вне языкового опыта мира, которая позволила бы сделать предметом рассмотрения сам этот опыт»[1].

В опыте человеческого самопостижения особое значение имеет искусство. В нем мы «имеем дело с истинами, решительно возвышающимися над сферой методического познания»[2]. Определение художественного произведения как источника эстетического переживания означает, что «переживающий одним ударом вырывается благодаря власти искусства из последовательности своей жизни, но одновременно с этим ему указывается связь со всей целокупностью его бытия»[3]. Способом же бытия произведения искусства, по Гадамеру, является игра. Всякая игра есть структура, которая задает входящему в нее человеку свой критерий. Произведение искусства тоже подчиняется своему внутреннему критерию правильности. Исполнение произведения помещает и слушателя (зрителя), и исполнителя в особое самозначимое смысловое поле и утверждает всю полноту бытия. Искусство требует от нас самостоятельного созидательного усилия; его произведения содержат в себе требование научиться слушать послание, обращенное к каждой личности.

Дальнейшее развитие философских идей Гадамера осуществляется его последователями в направлении соединения герменевтики с аналитической философией и вообще согласования различных типов рациональности – научной, технико-технологической, герменевтической и этической.

8.2. Некоторые вопросы методологии науки

Общая характеристика современной науки

В предыдущих параграфах излагались и сопоставлялись воззрения крупных философов, в том числе и тех из них, которые разрабатывали философию науки. Здесь же мы в основном ограничимся выделением ряда базовых философских положений, характеризующих науку в целом, выступа-

---

[1] *Гадамер, Х.-Г.* Истина и метод. С. 523–524.
[2] Там же. С. 40.
[3] Там же. С. 114.

ющую как система знаний, социальный институт и специализированная деятельность познания.

Современная наука возникла прежде всего в ответ на потребности практической жизни людей в систематизированных объективных знаниях о предметах, явлениях и процессах реального мира, данного нам в опыте. От обыденного познания науку отличает стремление, с одной стороны, логически упорядочить, согласовать между собой получаемые знания, используя для этого соответствующий понятийный аппарат, а с другой стороны – выработать специальные средства и приемы практической, опытной проверки получаемых результатов. Наука основывается на четкой, подкрепленной предшествующим опытом организации исследовательской деятельности, на применении целой системы методов исследования, отвечающих характеру решаемых познавательных задач, а также определенных форм выражения знаний. Люди, осуществляющие научно-исследовательскую деятельность, в наши дни проходят специальную и, как правило, достаточно длительную подготовку: получают высшее образование, обучаются в аспирантуре и докторантуре. Процесс превращения науки в значимый социальный институт, характеризующийся четкой организацией научных исследований, представлением ее результатов в стандартизированных формах (доклад на научной конференции, научная статья в журнале или сборнике, диссертация на соискание ученой степени, монография), экспертизой этих результатов, их оценкой и доведением их до потребителя «научной продукции», а также подготовкой научных кадров и их аттестацией, называют *институциализацией* науки. Наука невозможна также без объединяющих членов научного сообщества представлений о должном и недолжном, включающих определенные этические нормы, ценностные ориентации, убеждения, которые позволяют говорить об особом, научном мировоззрении, отличающемся от обыденного, религиозного или, скажем, художественного мировоззрения.

Современные формы научной деятельности складывались в течение последних трех-четырех столетий. Лондонское Королевское общество, прообраз нынешних академий наук, возникло в 1662 г., Парижская академия наук – в 1666 г. Первые научно-исследовательские лаборатории появились лишь в XIX в.

В Китае, начиная с глубокой древности, существовала весьма своеобразная и сложная наука, требовавшая долгой и трудной подготовки, но она не имела ничего общего с естествознанием, сформировавшимся в Европе в Новое время и основанным на экспериментально-математических методах исследования. Именно с него и начинается современная наука, которая постепенно вытеснила другие типы специализированной исследовательской деятельности, сложившиеся в культурах, отличных от европейской. Сегодня европейская научная традиция представляется наиболее мощной, и эту форму науки, распространившуюся уже по всему миру, мы обоснованно считаем современной. Она выступает прежде всего как «большая наука», в которой профессионально заняты миллионы людей, работающих по единым стандартам, тогда как в середине XIX в. во всем мире насчитывалось не более 10 тысяч ученых. Подсчеты специалистов в области науковедения показывают, что в XX в. количество научной информации удваивается примерно за 10–15 лет; число научных журналов в наши дни измеряется сотнями тысяч. Соответственно, поле научных исследований становится все более дифференцированным, так что общее количество научных дисциплин, в основном соответствующих данному Т. Куном определению «нормальной науки», составляет около 15 тысяч. Если в Древней Греции или в эпоху Возрождения еще могли появляться энциклопедически образованные ученые, работающие едва ли не во всех основных отраслях знания, то в наши дни такое невозможно даже себе представить.

Современная наука весьма ресурсоемка. В развитых странах на обеспечение научной деятельности направляется не менее двух-трех процентов от валового национального продукта. Практически во всех государствах есть министерства или ведомства, координирующие развитие науки и направляющие его на удовлетворение потребностей страны. Политика в области науки становится одним из ключевых компонентов государственной политики. Это в полной мере относится и к нашей стране, будущее которой неразрывно связано с научно-техническим прогрессом и осуществлением инновационной деятельности в материальном производстве и во всех других сферах жизни. Влияние науки на жизнь современного общества и человека огромно и едва ли не всеохватно. Но это влияние далеко не во всем безоговорочно благотворно, и философская критика науч-

но-технической рациональности указывает на многие опасности, связанные, например, с доминированием науки в духовной культуре, в том числе и в сфере образования. Но было бы совершенно неправильно приписывать современной науке демоническую роль или же наклонность. Скорее дело в том, что наука стала мощным фактором экономики, политики, идеологии; она используется здесь как инструмент для достижения целей, которые далеко не всегда соответствуют критериям нравственности, справедливости, человечности. Сегодня много говорят и пишут об этике научного поиска, о нравственной ответственности ученых за результаты и направленность их деятельности. Но не следует забывать также и об ответственности тех лиц и общественных структур, которые фактически определяют систему приоритетов научной деятельности.

Важно, чтобы и ученые, и вся общественность смогли в своем духовном развитии возвыситься до осознания тех ценностей, которым должны служить эта и другие общественные силы.

Сознание. Познание. Истина

Познавательное отношение человека к миру и к самому себе так или иначе реализуется во всех сферах жизни людей, хотя далеко не всегда познавательный аспект является ведущим, определяющим. Познание и сознание не случайно являются однокоренными словами; их общий корень – знание. ***Сознание*** для каждого из нас есть самая очевидная реальность, представляющая бытие, неотделимое от нас самих. Сознание неотделимо и от нашей свободы. Так, мы более или менее свободно можем вспоминать факты из жизни или их описания; мы можем также по своему усмотрению концентрировать внимание на том или ином предмете, направлять нашу мысль в нужное русло. Тем не менее определить феномен сознания во всей его полноте весьма и весьма непросто, и не случайно в философии вопросы о сознании, познании, знании относятся к наиболее дискуссионным. Нам как бы недостает языковых, понятийных средств для четкой фиксации сущностной определенности их постановок и решений.

Уже наличие приставки «со» в слове «сознание» указывает на то, что индивидуальное знание является также совместным знанием, отличающим некоторую общность людей. Следовательно, сознание предполагает общение между людьми, оно так или иначе открыто и людям, и всему окружающему нас миру. Важнейшим способом осуществления этой открытости является познание, обеспечивающее приращение знания.

Знание, как и сознание, многоаспектно, разнокачественно и отнюдь не сводится лишь к его рационально-логическим формам. Наряду с четко осознаваемым знанием, выраженным в строгих понятиях, существует и, как писал Блез Паскаль, «знание сердца», у которого «свои законы, но разум их не знает». «Сердце» здесь понимается как средоточие духовной жизни человека, придающее нашему познанию и всей нашей деятельности некую теплоту и вместе с тем своеобразную основательность, цельность. Не случайно мы противопоставляем человеческой сердечности сухую рассудочность или говорим о «чистом сердце», имея в виду незамутненность и доброту намерений. И как только дело доходит до начал и движущих сил человеческой воли, то сразу же обнаруживается, что, по словам Паскаля, «познание истины и ощущение удовольствия вступают в борьбу с непредсказуемым результатом, поскольку, чтобы судить об этом, надо знать, что происходит в самой глубине человека, о чем он и сам почти никогда не знает»[1].

Для раскрытия системы познавательных способностей сознания и соответствующих им видов знания известный российский автор А.В. Иванов предлагает руководствоваться моделью, в соответствии с которой сознание личности включает как бы четыре сектора, совместно образующих круг явлений нашего жизненного мира[2]. Первый из этих секторов представлен *телесно-перцептивными* способностями и получаемыми на их основе ощущениями, восприятиями и конкретными представлениями, содержащими исходную информацию о внешнем окружении, о процессах,

---

[1] *Паскаль, Б.* О геометрическом уме и об искусстве убеждать. См.: В кн.: *Стрельцова, Г.Я.* Паскаль и европейская культура / Г.Я. Стрельцова. М., 1994. С. 451.

[2] См.: *Иванов, А.В.* Мир сознания / А.В. Иванов. Барнаул, 2000; *Иванов, А.В.* Университетские лекции по метафизике / А.В. Иванов, В.В. Миронов. М., 2004.

протекающих в собственном теле и о связях с другими осязаемыми предметами. Главная цель и, соответственно, регулятор этих процессов – их полезность и адаптивная эффективность в отношении телесного бытия. Второй сектор составляют *логико-понятийные* компоненты сознания, или, как еще говорят, сфера Логоса, характеризующая способность к обобщенному и систематическому познанию глубинных свойств и связей реального мира. Познание здесь опирается на категориально-понятийный аппарат мышления и обращение к знаковым структурам. Именно в этой сфере вырабатываются строгие рациональные познавательные конструкции, используются четкие процедуры мыслительного анализа и синтеза, построения доказательств, результатом чего является истина как объективное соответствие наших мыслей предметам опыта. Объединяет оба этих сектора направленность сознания на внешние для него предметы (одним из них может выступать наше собственное тело). Абсолютизация первого сектора ведет к наивно-сенсуалистическому убеждению в том, что мир сам по себе именно таков, каковы свидетельства о нем наших органов чувств. Соответственно, абсолютизация второго сектора ведет к панлогизму гегелевского типа.

Третий сектор в структуре сознания связан с его *эмоционально-аффективной* деятельностью и характеризующими ее переживаниями, предчувствиями, настроениями и так далее, имеющими субъективный характер, т.е. говорящими больше о нас как субъектах духовно-душевной жизни, нежели об объективных причинах этих наших состояний. Наконец, четвертый сектор составляет *мир человеческих ценностей,* который А.В. Иванов не без оснований аттестует в качестве сферы Духа. Именно здесь укоренены высшие стимулы деятельности и идеалы человеческого творчества, а также способности их осуществления, в том числе продуктивное воображение, фантазия, интуиция. К этой сфере относятся, прежде всего, искусство и нравственность. Абсолютизация значения третьего и четвертого блоков нашего сознания опасна, однако, погружением человека в мир иллюзий.

Телесно-перцептивный и эмоционально-аффективный сектора формируют складывающийся на основе повседневного опыта наглядный и убедительный с точки зрения здравого смысла образ мира, тогда как логико-понятийный и ценностный сектора обеспечивают создание идеально-

смысловой картины бытия, с которой и связано рациональное познание.

Наше чувственное познание охватывает как внутренние, органические ощущения, содержащие нередко неосознаваемые сведения о процессах, происходящих в нашем теле, так и внешние ощущения, относящиеся к отдельным свойствам предметов и процессов окружающего мира. Все эти ощущения связываются в восприятия, дающие целостную сенсорную информацию о предметах и предметных ситуациях. Современные исследования выявили и внеперцептивные формы влияния на складывающийся у человека образ осязаемого мира. Одна из этих форм связана с тем, что наше чувственное познание испытывает на себе влияние архетипически-бессознательного родового опыта человечества, прорывающегося в сновидениях, мистических прозрениях, сказывающегося на художественном творчестве, на создании мифов, религиозных учений. Другие внеперцептивные влияния проистекают из языковой организации человеческого опыта; исходят они также из той области предпосылок познания, которую обычно аттестуют как предрассудки, коллективные и индивидуальные предубеждения. В целом чувственное познание не является чем-то враждебным разуму, наоборот, оно составляет его предпосылку и питательную почву.

Рациональное познание направлено на те стороны реальности и связи между ними, которые не даны непосредственно в чувственном и эмоционально-аффективном опыте. Оно обращено на сущностные стороны бытия и на связанный с ними мир человеческих ценностей. Логическое мышление не отделено какой-то гранью от чувственного познания; генетически исходные его формы – это наглядно-действенное (практическое) и наглядно-образное (художественное) мышление. Следующая ступень мышления – вербально-логическая. Она характеризуется использованием языковых форм выражения общих представлений и понятий. Здесь, прежде всего, можно выделить здравый смысл, или повседневную рассудочную деятельность. Сюда относится также научный дискурс, или рассуждение в соответствии с правилами и нормами логики. В-третьих, это теоретический разум, или рефлексивное мышление, продумывающее свои основания, отправные посылки и нормы.

Давно уже установлено, что человеческое мышление использует особого рода интеллектуальный инструментарий в виде категорий и законов логики, не являющийся в целом индивидуальным творением и выступающий в качестве доопытного средства познания. Ценности человеческой жизни тоже подлежат рациональному осмыслению и могут получать выражение в категориях этики, эстетики и других форм сознания. Понятия добра и зла, прекрасного и безобразного, любви и ненависти, свободы и порабощенности, справедливости и несправедливости, насилия и ненасилия выражают смысловые оппозиции, связанные с различением и противопоставлением положительного и отрицательного, приемлемого и неприемлемого в нашей жизни. Содержание этих категорий предполагает как рациональные, так и эмоционально-образные аспекты. Если логические категории допускают одинаковое толкование людьми, даже придерживающимися несходных мировоззренческих позиций, то ценностные категории являются концентрированным выражением основополагающих человеческих убеждений, вытекающих из их жизненной позиции.

Целью человеческого познания является постижение ***истины***. Однако понятие истины входит в разные категориальные системы. Истина может рассматриваться как сущностная характеристика бытия или даже как само бытие в аспекте его подлинности (вспомним хотя бы рассуждения Хайдеггера об истине как несокрытости бытия). Не случайно слово «истина» восходит в своих истоках к слову «есть»: истинным считается то, что есть на самом деле. Понятая таким образом истина выступает не просто как знание, а прежде всего как способ подлинного, неискаженного существования, составляющего высшую цель человеческих устремлений (жить в согласии с истиной). В более узком, логико-гносеологическом аспекте истина понимается как правильность или достоверность некоторого положения. Известна так называемая *классическая* теория истины, которая утверждает, что истина есть соответствие знания действительности. Здесь предполагается, что, во-первых, действительность как предмет познания не зависит от самого знания, во-вторых, что существуют бесспорные способы сопоставления познавательного вывода с реальностью, и, в-третьих, что сама эта трактовка истины логически непротиворечива. Но факты, которым соответствует истинное знание, являются данными опыта познающего субъекта, свя-

занными с принятым им способом концептуального осмысления мира. Далее, всякий критерий истины сам нуждается в проверке и, следовательно, в установлении нового критерия, отвечающего этой задаче и т.д.

Одно из направлений пересмотра данной теории связано с *когерентной* концепцией, сводящей вопрос об истине к проблеме самосогласованности, непротиворечивости знания. Однако оказалось, что это условие и не достаточно, и не необходимо, потому что некоторые противоречия ведут не к разрушению знания, а к его углублению. Не следует абсолютизировать также требование, чтобы предположение, оцениваемое с точки зрения его истинности, соответствовало всем надежно установленным истинам, ибо это крайне затруднило бы развитие человеческого познания и прорыв его к новым уровням сущностного постижения бытия. Уязвима для критики и *прагматическая* концепция истины, сводящая истину к полезности без отчетливого указания на связь этого последнего качества нашего знания с реалиями внешнего мира. Практическая полезность некоего общего утверждения может обнаружиться весьма нескоро или опосредованно, а вызванное этим недоверие к нему способно крайне осложнить развитие научного познания. *Семантическая* теория истины требует соединения материальной адекватности и формальной непротиворечивости, для чего нужно перейти от естественного языка к формализованному, а последний дополнить метаязыком; все это тоже весьма непросто осуществить на практике.

Существуют и такие концепции истины, которые полагают главным признаком истины как знания ее участие в духовном росте и творческой самореализации человеческой личности. Такова, например, позиция Н.А. Бердяева, признающего в качестве истины «манифестацию творческого Духа». Однако для науки подобный критерий не является достаточно убедительным, ибо в нем не выражен момент объективности знания, составляющий отличительную особенность науки. В марксистской философии критерием объективной истинности знания признается человеческая *практика*, понимаемая как материальная (чувственно-предметная) и вместе с тем осознанная, целенаправленная деятельность. В силу этого практическое применение тех или иных идей, представлений, притязающих на роль знания о реальных предметах, позволяет соизмерить эти идеальные образы с их материальными прообразами. Поскольку

ку некое знание положено в основу практической деятельности, оно обеспечивает планирование последней, и если в результате реальных, предметных действий получается то, что предварительно присутствовало лишь в замысле, то это выявившееся совпадение нашей мысли с ее предметом подтверждает объективность знания о нем, заключенного в данной мысли. Все то, что подтверждено практикой, есть *объективная истина,* а ею считается такое содержание наших знаний, которое определяется объектом и не зависит от субъекта, будь то отдельный человек или же множество людей.

Практика признается в марксистской философии *единственным* критерием объективной истины в том смысле, что все другие критерии прямо или косвенно соотносятся с практической проверкой соответствующих положений. Скажем, давно уже – со времен Аристотеля – науке известны логические критерии истины, связанные с соблюдением требований непротиворечивости и обоснованности суждений. Однако в марксистской философии утверждается, что логические критерии не являются абсолютно самостоятельными, поскольку правила нашего мышления исторически вырабатывались на основе практической жизнедеятельности людей. Вместе с тем критерий практики не является совершенно жестким и однозначным, ибо всякая конкретная практическая проверка способна дать лишь частичное подтверждение либо опровержение общей научной идеи, и в этом отношении устанавливаемая истина относительна, а не абсолютна. Абсолютное знание – это некий логически мыслимый, но на деле недостижимый предел, понимаемый как полное, исчерпывающее совпадение нашего знания с его предметом. Такое совпадение возможно лишь в отношении искусственно сконструированных и не слишком сложных предметов, тогда как реальные познаваемые объекты характеризуются бесконечным многообразием связей и проявлений или, как принято говорить, неисчерпаемы в онтологическом и гносеологическом аспектах.

Вместе с тем марксистская гносеология признает, что в любом нашем знании, поскольку оно удостоверено в его объективности, т.е. успешно прошло испытание практикой, есть нечто неопровержимое и в данном отношении абсолютное, не отбрасываемое, а сохраняемое при последующем развитии познания. Человеческая практика хотя и связана с познанием, однако вовсе не является чисто гносеоло-

гическим феноменом, ибо она есть способ реального существования человека. В соответствии с материалистическим миропониманием выделяются три основных вида практической деятельности. В о - п е р в ы х, это материально-производственная деятельность как сфера непосредственного жизнеобеспечения, в рамках которой человеческий труд создает предметы, отвечающие нашим потребностям. В о - в т о р ы х, это социальная практика, результаты которой представлены определенными общественными формами жизни людей, утвердившимися и ставшими в силу этого фактической данностью, объективной реальностью. В - т р е т ь и х, это научно-исследовательская практика – специфическая именно для науки область осуществления систематических наблюдений и измерений, постановки экспериментов, в ходе которых ученый имеет дело с изучаемыми предметами и с максимально возможной достоверностью фиксирует их свойства и связи.

Методы научного исследования, формы научного знания

Методом называют совокупность правил и приемов практического или познавательного освоения действительности. Методы научного познания, о которых и будет идти здесь речь, имеют целью получение и обоснование объективно-истинного знания. *Методология* представляет собой учение о методах, систематизирующее их и устанавливающее их пригодность для решения тех или иных задач, а также выясняющее особенности знаний, получаемых на основе использования определенных методов. Принято особо выделять *общефилософскую* методологию, характеризующую теоретико-мировоззренческие основания, на которых выстраивается конкретная научно-исследовательская деятельность. Предполагается, что философские знания, будучи предельно обобщенными, включаются в качестве существенного момента в решение новых познавательных проблем, в познавательное освоение новых типов реальности. Метод как правило или норма, внутренний закон исследовательской деятельности есть знание, применяемое для дальнейшего развития познания. Если в определенной отрасли науки складывается внутренне согласованная система знаний об изучаемых этой наукой предметах, то данная система, применяемая к решению новых познава-

тельных задач, является основанием *конкретно-научной методологии.* Конкретные исследования, как эмпирические, так и теоретические, будучи направленными на решение какой-то определенной познавательной задачи, опираются на соответствующие *методики*, содержащие инструкции, образцы, стандарты и т.д. Владение методикой исследования характеризует профессиональный уровень ученого.

Общефилософская методология отличается от научных методик тем, что составляющие ее правила и установки формулируются с помощью универсальных по своей применимости понятий, которые нуждаются поэтому в соответствующей конкретизации. Объекты таких понятий лишены четкой фиксации; понятия эти могут служить ориентирами, будить исследовательскую мысль, но из них весьма затруднительно бывает вывести однозначные и обязательные для исполнения предписания. Связь между общефилософской методологией и конкретной работой ученого опосредуется общенаучными и конкретно-научными методами. Общенаучными считаются такие методы, которые, в силу их фундаментальности, применяются в самых разных или даже во всех без исключения областях научного исследования. Это прежде всего логические и математические методы, которые значимы и для естествознания, и для наук о человеке и обществе. В каждой из конкретных наук вырабатывается, далее, особая совокупность методов, опирающихся на создаваемую этой наукой картину изучаемой ею реальности. Конкретные науки базируются на некоторых положениях, законах, выработанных в фундаментальных отраслях научного поиска и имеющих весьма широкую значимость. На такую роль обоснованно претендуют естественнонаучный закон сохранения и превращения энергии, второе начало термодинамики, некоторые положения теории систем, семиотики, синергетики.

Методы научного исследования можно классифицировать по разным основаниям. Поскольку в науке выделяются эмпирический и теоретический уровни познания, им соответствуют, вообще говоря, определенные эмпирические и теоретические методы. Кроме того, существует обширная группа методов, применяемых и на том, и на другом уровнях научного познания и условно называемых общелогическими.

К методам *эмпирического исследования* правомерно относят наблюдение, измерение и эксперимент. Между ними нет

каких-то жестких граней. *Наблюдение* – это планомерное, целенаправленное восприятие изучаемого объекта, обусловленное характером решаемой познавательной задачи. Оно должно быть четко организовано, обеспечено требуемыми приборами и другими средствами для достижения надежности и объективности получаемых данных. В социальном познании аналогом естественнонаучного наблюдения является социологический опрос, осуществляемый посредством анкетирования или интервьюирования.

Наблюдение может быть связано с *измерением.* В ходе измерения устанавливаются количественные характеристики изучаемых явлений путем соотнесения их с некоторым эталоном (единицей измерения). Измерение используется не только в естественных и технических науках, но и в науках социально-гуманитарных, где тоже фиксируются числовые параметры социальных фактов, устанавливается степень повторяемости или вероятность определенных явлений. Результатом измерения выступает числовая количественная характеристика некоторых свойств. Притом всякое измерение осуществляется с определенной погрешностью, погрешности же бывают случайные и систематические (вызванные несовершенством используемой методики или измерительных приборов).

Если наблюдение проводится в естественных условиях протекания изучаемых явлений и без вмешательства в их ход, то *эксперимент* предполагает создание искусственных условий их протекания. Эксперимент по возможности обеспечивает воспроизведение явления, его повторение в точно фиксируемых и планомерно изменяемых условиях. Благодаря этому в исследуемом явлении выделяются и надежно устанавливаются не только некоторые его стороны, признаваемые наиболее важными, но и связи между ними, что открывает возможность формулировки *эмпирического закона.* Особенность последнего состоит в том, что в нем представлены только те величины, которые допускают измерение, а не выводятся путем теоретических выкладок. В ходе эксперимента наблюдаемая ситуация преднамеренно и контролируемо упрощается таким образом, чтобы можно было устранить все побочные факторы и моменты («помехи»), затрудняющие установление объективной сущности. Воспроизводимость эксперимента тоже служит цели достижения объективного знания о сущности явлений.

В науке, как и в человеческом познании в целом, важную роль играют методы исследования, основанные на рассуждении по правилам логики (аналогия, индукция, дедукция, редукция) и называемые поэтому общелогическими. ***Аналогия*** – это метод рассуждений, характеризующийся тем, что на основании сходства предметов по одним признакам заключают об их сходстве также и по другим признакам. Выводы по аналогии являются предположительными, гипотетическими. Используются такие выводы не только в науке, но и в повседневной практической деятельности, в искусстве. ***Дедукция*** – это метод выведения следствий, вытекающих из определенных оснований. ***Редукция***, наоборот, есть метод рассуждения, исходящего из фиксированных фактов и отыскивающего их основания, т.е. вырабатывающего их объяснение. Особой и весьма важной разновидностью редукции является ***индуктивное рассуждение***. Оно характеризуется тем, что на основе рассмотрения совокупности частных результатов, относящихся к определенной области познания, делается заключение, что всем явлениям в этой области присущ объединяющий их общий признак. Если индуктивное обобщение опирается на знание всех соответствующих фактов (явлений), то мы имеем здесь дело с ***полной индукцией***, выводы которой достоверны. Неполная индукция может быть поверхностной, нестрогой, и тогда обобщения носят случайный, не вполне достоверный характер. Научная индукция предполагает выделение главных признаков, присущих изучаемым предметам. В частности, довольно широко используется ***статистическая*** индукция, основанная на обработке данных, относящихся к определенной выборке из полной их совокупности. Здесь имеет место вывод по аналогии, а значит, существует опасность использования слишком далекой аналогии и выработки поспешных обобщений. Именно поэтому так важно правильно определять объем выборки и располагать теоретическими критериями значимости тех или иных параметров изучаемых явлений.

Как на эмпирическом, так и на теоретическом уровне научного познания большое значение имеет ***метод моделирования,*** состоящий в том, что изучаемый предмет («оригинал») замещается его аналогом, или моделью, и выводы, полученные при исследовании модели, по определенным правилам переносятся на оригинал. Модели могут быть как материальными, вещественными, так и знаковыми, идеальными. К последним относятся, например, системы матема-

тических уравнений, описывающих некоторый процесс. Модель должна быть более простой и удобной для изучения, нежели оригинал и вместе с тем сходной с ним в главном, т.е. аналогия между ними должна быть сущностно обоснованной, а это опять-таки может быть выведено лишь теоретическим путем.

Важнейшим методом *теоретического* ***исследования*** является ***идеализация***, состоящая в мысленном конструировании особых, в действительности в чистом виде не существующих (и в этом смысле идеальных или абстрактных) объектов. Конструируются они, в о - п е р в ы х, путем абстрагирования, или отвлечения от множества реальных свойств, признаваемых несущественными, и, в о - в т о р ы х, благодаря мысленному доведению некоторых из свойств до их предельных, на деле никогда не достигаемых значений. Так, понятие о материальной точке образуется отбрасыванием всех свойств реальных тел, кроме массы, и приписыванием телу, имеющему определенную массу, точечного или практически нулевого объема. Таким же способом выстраиваются абстрактные объекты, называемые идеальным газом, абсолютно твердым телом, математическим маятником и т.д. Упрощая реальные предметы и предметные ситуации, мы получаем возможность отчетливо зафиксировать свойства и параметры, которые теоретически утверждаются в качестве существенных.

Использование метода дает возможность сформулировать по отношению к абстрактным объектам ***теоретические законы***. Эти законы раскрывают существенную связь широкого круга явлений, процессов. Идеализация является основой их теоретического моделирования. Важно только учитывать, что в эмпирической реальности идеальных объектов не существует, и прямое перенесение на данные опыта выводов, полученных при исследовании абстрактных объектов, мысленном экспериментировании над ними может привести к несостоятельным выводам. Парадоксальность ситуации состоит в том, что фундаментальные теоретические законы формулируются по отношению к объектам, которые не могут быть даны нам в непосредственном опыте и не имеют в этом отношении реального бытия. Так, в эмпирической действительности не существует материальных точек. Но только по отношению к телу, имеющему точечный объем, возможно непосредственное применение основного закона механики Ньютона, связывающего между собой силу, массу и ускорение.

В теоретическом исследовании весьма важную роль играет также ***гипотетико-дедуктивный*** метод. Состоит он в выдвижении гипотезы (предположения о существовании некоего предмета или же об определенном характере закономерной связи изучаемых явлений), выведении дедуктивным путем следствий из этой гипотезы, а затем проверке данных следствий на предмет их истинности или ложности. Если следствия оказываются ложными, то и гипотеза должна быть признана несостоятельной. Вместе с тем нужно учитывать, что нередко результаты опыта сами являются спорными или неточными, и научная гипотеза может подсказать необходимость их новой проверки, как это было в случае открытия Менделеевым периодической системы химических элементов. Совпадение следствий, вытекающих из научной гипотезы, с данными опыта обычно имеет ограниченный характер, не охватывая весь возможный массив следствий, и поэтому оно не гарантирует безупречности выдвинутой гипотезы.

На теоретическом уровне научного исследования весьма значимы также методы аксиоматизации и формализации. ***Аксиоматический*** метод состоит в том, что в рамках некоторой науки определяется набор первичных терминов, содержание которых предполагается интуитивно ясным или, может быть, убедительно проиллюстрировано примерами. Совокупность понятий, выражаемых этими терминами, должна быть непротиворечивой и полной в том отношении, что она должна обеспечивать выведение всех других терминов данной теории из отобранных ее аксиом. Наиболее известный пример аксиоматизированной теории являет собой геометрия Евклида, созданная в IV в. до н.э. Благодаря аксиоматизации удается выявить общность идей, которыми руководствуются ученые, установить глубинную связь различных областей исследования.

Аксиоматизированная теория наиболее эффективна в том случае, если используется метод ***формализации***, состоящий в применении языка с точно фиксированными правилами образования высказываний (семантика), а также формул (интерпретированных выражений), позволяющих осуществлять вывод следствий в соответствии с требованиями логико-математической дедукции. В формализованном языке выделяется объектный (предметный) язык, относящийся к определенным объектам, а также метаязык, кото-

рый служит средством описания и изучения объектного языка, будучи более богатым по своим возможностям, чем последний. В обычном, естественном языке такие различия не проводятся, что может приводить к логическим парадоксам наподобие известного «парадокса лжеца». Формализация позволяет четко фиксировать все связи между элементами теории, устранять ее внутренние дефекты и значительно повышает эффективность теоретического исследования.

Научно-исследовательская деятельность ведет к получению знаний, представляемых в определенных ***формах***. Важнейшими из них являются факт и теория. ***Факт*** – это достоверное знание о чем-то единичном. Достоверность здесь связана с реальностью возникновения соответствующего явления в определенных, точно фиксированных условиях. Факты составляют эмпирическую основу научного знания. Установление факта требует, как правило, осуществления сложных познавательных действий. В естествознании или технических науках это связано с использованием специальных приборов, экспериментально-измерительных процедур, со статистической обработкой многочисленных данных. В исторических науках факты относятся к прошлому и фиксируются путем изучения памятников материальной и духовной культуры. Чем более основательно проведено изучение соответствующих эмпирических материалов, тем более вероятно установление *существенных* фактов, выражающих глубинную природу изучаемых явлений. Факт как фрагмент реальности, зафиксированный в познании, противостоит вымыслу. Как знание о единичном и конкретном, он отличается от абстрактных и общих положений; как форма эмпирического знания он отличается от гипотезы или теории, хотя и тесно связан с ними.

Теория является наиболее развитой формой научного знания, дающей целостное понятийное выражение закономерной связи явлений, относящихся к определенной области действительности. Наиболее близки к эмпирическому знанию *описательные* теории, сводящие воедино разнообразные факты и систематизирующие изучаемые объекты. Такими были, например, систематическое описание и классификация химических элементов, открытые Д.И. Менделеевым, а также систематизация растений и животных, разработанная К. Линнеем. Вместе с тем важным показателем зрелости той или иной отрасли научного познания выступает наличие в ней эффективной *объяснительной* теории,

вскрывающей причины наблюдаемых явлений и подводящей их под законы. При освещении данного вопроса можно опереться на работы видного советского философа ***Вячеслава Семеновича Степина*** (род. в 1934 г.), который начинал свою творческую деятельность в Беларуси.

Материалы, на которых основывается Степин при разработке своей концепции научного знания, заимствованы главным образом из физики, давшей образцы наиболее развитых теорий. Здесь уже отмечалось, что теоретические высказывания формулируются относительно особых понятий – абстрактных объектов теоретического языка, связь которых с объектами реального опыта оказывается достаточно сложной. Отношения абстрактных объектов составляют смысл теоретических высказываний. Совокупность этих высказываний, как показывает Степин, образует иерархическую систему. В ней выделяется прежде всего подсистема, в которую входят фундаментальные законы данной науки. Абстрактные объекты, представленные в этой подсистеме, составляют своеобразную модель исследуемой реальности, которая является идеализированной схемой изучаемых в теории процессов и выражает их существенные свойства. Так, основные законы механики Ньютона сформулированы относительно абстрактных объектов «сила», «материальное тело», «инерциальная система», связь которых образует идеальную модель механического движения.

В развитой физической теории законы формулируются на языке математики. Уравнения, в которых представлены эти законы, истолковываются как высказывания об объективных законах природы. В ходе мысленных экспериментов устанавливается соответствие между признаками абстрактных объектов теории и характеристиками реальных объектов опыта. Операциональные определения величин, фигурирующих в уравнениях теории, включают описание идеализированных процедур измерения в рамках этих мысленных экспериментов.

Модель, лежащую в основании теории, Степин называет фундаментальной теоретической схемой. В состав теории входят также производные от этой модели частные теоретические схемы, независимые по отношению друг к другу. Абстрактные объекты этих частных схем представляют собой модификации абстрактных объектов фундаментальной теоретической схемы. Следствиями основных законов теории являются частные теоретические законы, сформулиро-

ванные относительно абстрактных объектов частных теоретических схем.

Вывод следствий из фундаментальных уравнений теории осуществляется не только формальным логико-математическим путем, но и на основе мысленных экспериментов с абстрактными теоретическими объектами. Последняя деятельность имеет характер решения творческой теоретической задачи. Полученные решения могут включаться в состав теории и служить образцами для последующего теоретического поиска, связанного с применением данной теории к некоторым конкретным ситуациям.

Для создания и развития теории особое значение имеет ***научная картина мира***, представляющая собой принятую на определенном этапе развития науки обобщенную модель изучаемой в ней реальности. Такая специальная картина мира может служить основой для целого ряда научных теорий. В истории физики, как отмечает Степин, выделяются механическая, электромагнитная и квантово-релятивистская картины мира. Можно говорить также об общей научной картине мира, которая дает представление не только о строении природы, но и о жизни общества и человека, об особенностях процесса познания. Подобная широкая картина мира формируется в контексте культуры и выражает общий строй жизнедеятельности людей определенной эпохи.

В построении специальных картин мира и их синтезе в общую картину мира активную роль играют философские идеи и принципы, актуальные для культуры данной эпохи. Понятия, используемые в научных картинах мира, отличаются меньшей строгостью и допускают онтологизацию, кажутся правильным изображением подлинной реальности.

Революционная ломка конкретно-научной картины мира обнаруживает, однако, что понятия, фигурирующие в этой картине, представляют собой результат упрощения, огрубления реальной действительности. Но до тех пор, пока практика научного исследования не натолкнула на объекты, которым нет места в существующей картине мира, нет и оснований сомневаться в пригодности понятий данной картины.

Связи между понятиями картины мира фиксируются в виде теоретических принципов, характеризующих структуру реальности, изучаемой соответствующими науками. Так, механическая картина мира основывалась на принципах существования неделимых частиц (атомов), мгновенной пе-

редачи взаимодействия между ними в абсолютном пространстве и однозначной детерминации их движения.

Основания онтологизации специальной картины мира состоят в том, что на каждом конкретном этапе научного познания происходит освоение некоторого более или менее ограниченного круга объектов и взаимодействий природы, которые и представлены в соответствующей картине мира. Природа видится именно такой, какой она представлена в науке своего времени, прежде всего в принципиально используемых экспериментально-измерительных процедурах, как уже реализованных, так и возможных в рамках данного их типа. Связь специальной картины мира с опытом осуществляется главным образом через обосновываемые ею теоретические схемы. Кроме того, возможны ситуации, когда эмпирическому исследованию подвергаются объекты, еще не описываемые теорией. В таких случаях имеющаяся специальная картина мира непосредственно направляет наблюдения и эксперименты и обеспечивает первичную интерпретацию их результатов.

По существу, каждая специальная естественнонаучная картина мира задает некие обобщенные схемы измерения, реализуемые в эмпирическом исследовании, которое выступает непосредственным практическим свидетельством правильности утвердившихся представлений об объектах «самих по себе». Соответственно, и теоретические схемы, объясняющие уже известные экспериментальные ситуации и предсказывающие результаты будущих опытов, выступают не как произвольные умозрительные конструкции, а как образы сущности исследуемых объектов.

«Итак, физическая картина мира вводит характеристику предмета исследования коррелятивно методу исследования (этой неявной фиксацией метода научная картина мира отличается от натурфилософии). Все, что попадает в сферу данного метода, является предметом теоретического и эмпирического исследования»[1]. Вместе с тем данная картина мира формируется под влиянием предметных образов, аналогий и ассоциаций, почерпнутых из культурного багажа определенной эпохи, а значит, содержит и многое из того, что позже может быть расценено как вненаучный предрассудок (например, представления о теплороде и электриче-

[1] *Степин, В.С.* Структура и эволюция теоретических знаний / В.С. Степин // Природа научного познания. Минск, 1979. С. 204.

ской жидкости, входившие в механическую картину мира XVIII в.).

Опосредующим звеном, связывающим картину мира и соотнесенные с ней теоретические и эмпирические знания с культурой своего времени, является философия. Философское обоснование специальных картин мира обеспечивается, во-первых, определенными мировоззренческими идеями и принципами, выражающими наиболее общие закономерности строения и взаимодействия материальных объектов. Во-вторых, в процессе построения и обоснования специальной картины мира важную роль играют философские принципы теоретико-познавательного характера, представляющие собой результаты рационального осмысления сложившихся в культуре идеалов и норм научной деятельности (эталоны и способы объяснения, описания, нормы доказательности и обоснованности знания, идеалы организации знания, прежде всего теоретического). Эти идеалы и нормы познания тоже подвержены изменениям, хотя их преобразование происходит медленнее, чем смена специальных научных картин мира.

«Возникнув в контексте культуры, идеалы научного познания не всегда осознаются исследователем. Они часто воспринимаются им как нечто само собой разумеющееся и усваиваются благодаря знакомству с образцами знания, построенными в соответствии с этими идеалами. Посредством таких образцов идеалы научного познания транслируются в культуре и составляют основное ядро стиля научного мышления»[1].

Контрольные вопросы

1. *Как толкуются в позитивизме задачи научного познания и соотношение науки и философии?*
2. *В чем состоит разработанная Витгенштейном концепция идеального языка науки?*
3. *Чем различаются гносеологические установки логического позитивизма и постпозитивизма?*
4. *Какой смысл вкладывает Кун в понятие парадигмы? В чем он видит ее роль в научном познании?*
4. *Как соотносятся, с точки зрения Полани, явное знание и неявное?*
5. *Можно ли считать герменевтику Гадамера методологией познания?*

---

[1] *Степин, В.С.* Структура и эволюция теоретических знаний. С. 211.

Глава 9. СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И АКСИОЛОГИЯ

9.1. Философия истории

Социологический номинализм и социологический реализм

История есть процесс изменений, охватывающих общественную жизнь как определенную целостность. Философия истории рассматривает прежде всего вопрос о том, что именно здесь претерпевает изменения, выясняя, что такое общество, человечество, народ, нация, культура. Поэтому она нацелена на прояснение субъекта исторического процесса, уяснение движущих сил общественного развития, соотнесение формационного и цивилизационного подходов к истории, позволяющее определенным образом истолковать данный процесс.

История творится людьми, но это не означает, что каждый отдельный человек является субъектом исторического процесса. Давно уже утвердилась мысль о том, что такими субъектами являются социальные общности, хотя понимают их по-разному, выдвигая на первый план либо классы, либо нации, народы, страны, государства. Социальная философия исследует общественную жизнь людей, поэтому она правомерно исходит из ключевого для постижения истории понятия – понятия общества.

С точки зрения ***социологического номинализма***, общество – это простая совокупность индивидов. Такую позицию отстаивал русский историк и социолог ***Николай Иванович Кареев*** (1850–1931), который полагал, что народы или входящие в них классы представляют собой собирательные единицы, состоящие из отдельных личностей. Вместе с тем он признавал, что общество – это целая система взаимодействий людей, которая имеет некоторые устойчивые формы, определенную организацию.

Противоположная социологическому номинализму точка зрения может быть охарактеризована как **социологический реализм**. В своей основе имеет утверждение, что общество есть специфическая целостность, имеющая собственное бытие и не тождественная сумме составляющих ее индивидов. Одним из последовательных сторонников социологического реализма был французский исследователь

Эмиль Дюркгейм (1858–1931), который настаивал на приоритете социального целого по отношению к составляющим его частям, на несводимости общества к отдельным личностям. Людей, как он считал, связывает между собой прежде всего общность их сознания, совокупность единых верований и чувств, свойственных составляющим данное общество людям. Коллективное сознание не зависит, по его мнению, от частных условий жизни индивидов и не претерпевает автоматических изменений со сменой поколений людей, ибо оно характеризует психический тип соответствующего общества.

Чем сильнее и монолитнее коллективное сознание, тем больше требований оно предъявляет к индивиду и тем более жесткой является общественная оценка уклонений от этих требований. Дюркгейм различает *механическую* и *органическую* формы связи людей в обществе. П е р в а я из них отмечена сходством составляющих общество индивидов и в данном отношении недифференцированностью, однородностью массы людей. Здесь каждый акт общественной жизни, каждый религиозный обряд жестко определен, а нарушения общепринятых правил сурово осуждаются. При в т о р о й, органической форме общности сплоченность людей достигается на основе их консенсуса при наличии разнообразия конкретных жизненных позиций и установок. Каждый человек здесь в определенных пределах самостоятельно интерпретирует предписания, исходящие от общественного целого, а сами эти предписания не имеют формы строго детализированных указаний и запретов. Наоборот, они, как правило, выражаются в абстрактных и обобщенных требованиях справедливости и общественного блага, в нравственных нормах и т.д. Но и в том, и в другом случае индивид, по Дюркгейму, является продуктом общества, а не наоборот.

Общественные проблемы, по Дюркгейму, не являются исключительно экономическими, а связаны прежде всего с наличием либо отсутствием консенсуса, согласия между людьми и вытекают из свойственных индивидам общих чувств, благодаря которым могут регулироваться конфликты, подавляется эгоизм, устанавливается и поддерживается общественный порядок. Особенно значимы поэтому процессы социализации, «втягивания» индивидов в определенные коллективы, внушения им чувства уважения к прави-

лам совместной жизни. Тем самым при изучении жизни общества фактически на первый план выдвигаются процессы образования человеческой личности.

Общество. Социально-исторический организм. Культура

Общество как предмет социально-философского исследования может толковаться по-разному. Так, **Юрий Иванович Семенов** (род. в 1929 г.), известный специалист в области этнологии и социальной философии, находит оправданным давно уже практикуемое использование понятия «социальный организм», подчеркивающее специфическую, надбиологическую целостность общества. ***Социально-исторический организм*** понимается им как отдельное конкретное общество, представляющее собой относительно самостоятельную единицу исторического развития, локализованную в пространстве и во времени. Именно социально-исторические организмы, связывающие людей, подчиненных одной публичной власти, и совпадающие с целостным **государством**, являются, исходя из этой точки зрения, первичными субъектами истории. Вместе с тем они выступают основными объектами исторического исследования.

Понятие общества применяют также к целой группе или к пространственно ограниченной системе социально-исторических организмов (государств). В этом смысле говорят и пишут, например, о западноевропейском, ближневосточном, латиноамериканском обществе. Обществом называют и всю совокупность ранее существовавших или ныне существующих социально-исторических организмов, вместе взятых, что позволяет вести речь об обществе в целом или же о человечестве. Вполне правомерно говорят и об обществе определенного *типа*. Основания для выделения типов общества могут быть разными. Это и социально-экономический строй (рабовладельческое, феодальное, капиталистическое общество), и доминирующая сфера экономики (аграрное, индустриальное, постиндустриальное общество), и форма правления, политический режим (монархия и республика, автократия и демократия), и господствующая религиозная конфессия (христианское, исламское, буддистское общество) и т.д. Ни один из таких типов не существует в чистом виде или как особая самостоятельная реальность.

Не бывает, например, капитализма вообще, ибо он всегда конкретен сообразно с условиями той или иной страны и даже той или иной фазы ее развития.

Геосоциальные организмы, имеющие отчетливые территориальные границы, называют *странами* – общественными организмами, которые представляют собой пространственно организованные системы отношений между людьми. Люди, проживающие на территории страны, образуют ее *население.* Страны, если понимать их таким образом, существовали не всегда. В прошлом мы находим общества, представлявшие собой исходную историческую форму коллективной жизни, в которых людей объединяли прежде всего отношения родства. Люди здесь составляли общество, не будучи населением как чем-то допускающим замену одного элемента на другой. Нужно также учитывать, что понятие «народ» может относиться не только к населению какой-то страны, но и применяться в значении «этнос», представителей которого объединяет общность культуры и порождаемая этим единая самоидентификация, связанная с осознанным отнесением себя именно к данному, а не к какому-то иному народу. Хотя этническая принадлежность есть социокультурный феномен, осознается она обычно как связь людей по рождению (отсюда и слово «народ»). Язык и культура этноса представляют собой продукты общественной жизни, как и сам этнос в целом.

Характеризуя отличительные особенности общества, мы обращаемся к понятию ***культуры***. Существует множество толкований данного понятия. Макс Вебер определяет культуру как «тот конечный фрагмент лишенной смысла мировой бесконечности, который, с точки зрения *человека,* обладает смыслом и значением»[1]. По мнению же Ю.И. Семенова, «культура есть опыт деятельности людей, имеющий в конечном счете жизненное значение для всей данной конкретной их общности в целом»[2]. Этот общезначимый опыт выражается в системе языка, в структуре и образах мышления, художественного творчества, в нормах морали, в организации практической деятельности и ее результативности. Иными словами, общезначимый опыт, будучи коллективным и вместе с тем личностным достоянием, предполагает определенную совокупность форм, в которых он выражает-

[1] *Вебер, М.* Избранные произведения / М. Вебер. М., 1990. С. 379.
[2] *Семенов, Ю.И.* Философия истории / Ю.И. Семенов. М., 2003. С. 44.

ся и закрепляется. Каждое явление культуры выполняет различные общественные функции. Культура не образует какую-то особую область общественной жизни; она как бы разлита во всем, в чем формируется и развивается человеческий опыт, имеющий общественную значимость. Вместе с тем отличие одного общества от другого получает интегральное выражение в различиях между их культурами.

Постижение истории предполагает выявление основы общественной жизни, определяющей ее качественную специфику. В свою очередь, выявленная основа выражает ту или иную версию *исторического детерминизма.* Если предполагается, что данная основа представлена действием какого-то одного фактора, такой взгляд на историю называется *монистическим.* Если же считают, что характер общества определяется совместным действием различных факторов или что в разных обществах ведущие факторы могут не совпадать, то это будет *плюралистическое* понимание истории. Монистическим является материалистическое понимание истории, утверждающее доминирующую роль экономики в жизни общества. Широкое распространение в свое время получили концепции *географического* детерминизма, подчеркивающие особую значимость природной среды в развертывании общественных процессов.

В XX в. активно обсуждались различные версии концепции *технического* либо *технологического* детерминизма. Один из ее представителей, американский этнолог и культуролог ***Лесли Олвин Уайт*** (1900–1975) выделил в качестве ведущего технологический компонент культуры, детерминирующий, по его убеждению, социальную систему, а также общественные воззрения и чувства людей. Назначение культурной системы он видел в обеспечении освоения людьми все новых видов энергии, нужных для их жизнедеятельности и достижения общественного прогресса. Последний он связывал с поэтапной заменой непосредственной физической энергии человеческого организма, столь значимой на стадиях собирательства и охоты, биологической энергией растений и животных, используемой в земледелии и скотоводстве, а в последующем – энергией пара, ставшей основой капиталистической экономики и сопутствующих ей демократических форм общественного устройства.

Давно уже сложилось представление о том, что общество в целом проходит в своем развитии ряд последовательных

ступеней, т.е. история человечества имеет единую логику и направленность. Первоначально это было связано с трехчастной стадиальной типологией обществ, которые различались в зависимости от их принадлежности к ступеням *дикости, варварства* и *цивилизации.* При этом дикость связывалась с первобытной стадией общественного развития; варварство понималось как общество, переходное от первобытной к классовой структуре, и было предклассовым; цивилизация же толковалась как классовое, или, если использовать «нейтральную» терминологию, в целом более сложно организованное общество. В рамках цивилизованного развития стали выделять Древность (античность), Средние века и Новое время. Наконец, марксистская социальная философия теоретически представила историю как закономерную последовательность общественно-экономических формаций. Каждая такая формация выступает здесь как общая, типическая характеристика конкретных социальных организмов, или как идеальный объект, не существующий в чистом виде. Все общества, принадлежащие к одной формации, имеют, однако, сущностное сходство, раскрываемое теорией данной формации.

Такое философское понимание истории оказалось во многих отношениях плодотворным, хотя и не исчерпывающим всего многообразия ее концептуальных проблем. Догматическое использование марксистской социально-философской схемы вело к утверждению, что каждый народ с неизбежностью должен пройти в своем развитии одну и ту же последовательность ступеней-формаций. Реальное историческое исследование, особенно если оно выходило за рамки истории Европы, не подтвердило подобного вывода. В связи с этим в среде философов и историков, придерживающихся марксистской ориентации, стало складываться понимание того, что есть разные линии исторического развития. Например, азиатское, античное и феодальное общества стали толковаться многими авторами как разные проявления докапиталистической классовой формации. Однако признание многовариантности исторического процесса вообще ставит под сомнение вывод о единой логике мировой истории.

Реакцией на схематизм линейно-стадиального понимания всемирно-исторического процесса (в его марксистской, гегельянской и других версиях) явилось широкое распространение плюралистических концепций философии исто-

рии. Последние отрицают единую линию развития человечества и обращают главное внимание на своеобразие отдельных исторических единиц, которые возникают, движутся к зрелости, а затем гибнут. На место схемы ступенчатого развертывания истории встает утверждение множественности путей развития стран и народов. Одной из наиболее значительных концепций такого рода явилось учение Н.Я. Данилевского о культурно-исторических типах.

Н.Я. Данилевский

Видный русский исследователь ***Николай Яковлевич Данилевский*** (1822–1885) был разносторонне образованным человеком, публиковавшим работы по ботанике, зоологии, этнографии, экономике, статистике. Главным его трудом, по праву, считается книга «Россия и Европа», в которой он стремится теоретически доказать своеобразие исторического пути России и ее отличие от германо-романского мира. Данилевский утверждает, что каждый народ имеет право на самостоятельное существование в той мере, в которой он осознает и отстаивает это право. Народ, живущий самостоятельной государственно-политической жизнью, ощущает потребность в том, чтобы результаты его разнообразной деятельности составляли его собственность и не приносились в жертву чуждой политической целостности, имеющей свои особые цели. Вместе с тем история, по утверждению данного автора, разворачивается вовсе не по произволу личностей.

Каждый народ вырабатывает свои, только ему одному подходящие формы организации общественной жизни; подобно отдельному живому организму народ, как полагает Данилевский, имеет некоторый запас сил, истощение которого ведет к смерти. Биологические типы организации жизни не являются ступенями единой лестницы совершенствования организмов, а представляют собой именно разные способы осуществления жизненного процесса, не допускающие прямого сопоставления по степени совершенства. И в живой природе, и в жизни общества нужно различать *типы* развития, а также *ступени* в рамках соответствующего типа. Когда какой-нибудь тип завершает свой путь, дальнейшее развитие начинается уже с другой точки и идет в другом направлении. «Прогресс состоит не в том, чтобы все идти в одном направлении, а в том, чтобы все поле, состав-

ляющее поприще исторической деятельности человечества, исходить в разных направлениях»[1]. Данилевский считает, что человечество не является реальной целостностью, сознающей свои цели и добивающейся их осуществления; оно есть отвлеченное понятие, основанное на применении ко всем людям представлений о правах отдельного человека. Ни целостного человечества, ни единой общечеловеческой задачи или системы ценностей, возвышающейся над задачами и ценностями отдельных народов, как утверждает он, не существует. Реально все исторические свершения имеют определенную национальную форму, и осуществляются они в рамках соответствующих культурно-исторических типов.

Понятие культурно-исторического типа – центральное в концепции Данилевского. Оно выражает сформулированные им законы исторического развития, вытекающие из группировки явлений по этим типам. В о - п е р в ы х, всякое племя или семейство народов, имеющие близкие языки, составляет самобытный культурно-исторический тип, если по своим духовным задаткам оно способно к самостоятельному историческому развитию. В о - в т о р ы х, для зарождения и развития цивилизации, свойственной данному культурно-историческому типу, нужно, чтобы принадлежащие к нему народы имели политическую независимость. В - т р е т ь и х, начала цивилизации одного культурно-исторического типа не передаются народам другого типа, хотя возможны различные взаимовлияния цивилизаций. В - ч е т в е р т ы х, цивилизация, свойственная каждому культурно-историческому типу, только тогда достигает полноты, разнообразия и богатства, когда разнообразны составляющие его этнографические элементы, образующие в политическом плане федерацию или систему государств. В - п я т ы х, ход развития культурно-исторических типов подобен жизненному циклу тех многолетних одноплодных растений, у которых период роста бывает неопределенно продолжителен, но период цветения и плодоношения относительно короток и истощает раз и навсегда их жизненную силу. Этот короткий период цветения духовной культуры и есть этап цивилизации, свойственный данному культурно-историческому типу.

По Данилевскому, все живое и в природе, и в обществе рождается, развивается в направлении к зрелости, а затем

---

[1] *Данилевский, Н.Я.* Россия и Европа / Н.Я. Данилевский. М., 1991. С. 87.

угасает и умирает; такова судьба не только индивидуальных организмов, но и целых видов и родов, а равно и народов и соответствующих им культурно-исторических типов. Он делает отчетливый акцент на духовные качества людей как основу их принадлежности к определенному культурно-историческому типу, но при этом учитывает и факторы природной среды, социального окружения, от которых зависит конкретный исторический путь развития каждого народа. Если уподобление культурно-исторического типа биологическому организму далеко не бесспорно, то стремление дать возможно более полную характеристику каждого такого типа, охватить все его ключевые аспекты, учесть его самобытный вклад в совокупное богатство исторического опыта и культурных приобретений человечества, а также многообразие способов взаимодействия культур составляет, несомненно, сильную сторону концепции Данилевского.

О. Шпенглер

Освальд Шпенглер (1880–1936), видный немецкий представитель «философии жизни», акцентирует внимание на глубинном различии между миром природы и миром истории, культуры. Суть истории, по Шпенглеру, составляет необходимость судьбы, логика времени, которая противоположна характерной для природы логике пространства, необходимости причин и следствий. История есть становление, ей свойственна направленность и необратимость, природа же есть ставшее, протяженное, исчислимое средствами математики. Природа есть то, что может быть познано наукой, подведено под закон. История, несущая в себе собственное направление и судьбу, не допускает единообразного формального изображения или истолкования путем ссылки на жесткие причины или законы; вместе с тем она имеет некую изначальную внутреннюю достоверность, сообщаемую или выражаемую в художественной образной форме, реализующей чувство жизни. При этом становление есть основа ставшего, а внутренне достоверное чувство жизни, судьбы лежит в основе познания причин и следствий.

Всякая реальная протяженность (пространство), по убеждению Шпенглера, связана с переживанием глубины, и в действительности существует лишь одно истинное измерение пространства – направление от себя в даль. Переживание этой глубины растягивает ощущение, включая его в

картину внешнего мира. Мы движемся вперед, покоряя пространство, и подчиняясь судьбе, продвигаемся навстречу будущему, к старости и смерти. «Если обозначить основную форму понятого, каузальность, как *застывшую судьбу,* то глубину пространства можно будет назвать *застывшим временем*»[1]. Время рождает пространство, пространство же убивает время.

Очевидна связь этих рассуждений Шпенглера с заключениями Канта о двух априорных формах чувственности, из которых именно время признается Кантом изначальной в качестве формы внутреннего переживания. Шпенглер утверждает, что пробуждение души – как в индивидуальном человеческом развитии, так и в становлении великих культур – связано с внезапным постижением дали и времени, с тем или иным способом познания природы как протяженности и с той или иной идеей судьбы, составляющей стержень переживания истории. Каждая культура имеет свои специфические прасимволы пространства и времени, природы и истории.

«Культура рождается в тот миг, когда из прадушевного состояния вечно-младенческого человечества пробуждается и отслаивается великая душа, некий лик из пучины безликого, нечто ограниченное и преходящее из безграничного и пребывающего. Она расцветает на почве строго отмежеванного ландшафта, к которому она остается привязанной чисто вегетативно. Культура умирает, когда эта душа осуществила уже полную сумму своих возможностей в виде народов, языков, вероучений, искусств, государств, наук и таким образом снова возвратилась в прадушевную стихию. Но ее исполненное жизни существование, целая череда великих эпох, в строгих контурах очерчивающих поступательное самоосуществление, представляет собой сокровенную, страстную борьбу за утверждение идеи против сил хаоса, давящих извне, против бессознательного, распирающего изнутри, куда силы эти злобно стянулись. Не только художник борется с сопротивлением материи и с уничтожением идеи в себе. Каждая культура обнаруживает глубоко символическую и почти мистическую связь с протяженностью, с пространством, в котором и через которое она ищет самоосуществления. Как только цель достигнута и идея, вся полнота внутренних возможностей, завершена и осуществлена

---

[1] *Шпенглер, О.* Закат Европы / О. Шпенглер. М., Мысль, 1993. Т. 1. С. 335.

вовне, культура внезапно *коченеет*, отмирает, ее кровь свертывается, силы надламываются – она становится *цивилизацией*»[1].

Культуры несоизмеримы, ибо их души глубоко различны: «аполлоническая» душа античных греков разительно несхожа с «магической» душой человека арабской культуры или же фаустовской душой носителя западноевропейской культуры. В античности протяженность означает телесность, четкую ограниченность бытия предметов, и этому соответствует математика целых чисел и измеримых величин, в физике – статика, в религии – политеизм и чувственно-наглядные культы, в восприятии истории – интерес лишь к ближайшим событиям без малейших притязаний на создание картины всемирной истории. Если для античной души идеальный тип протяженности – отдельное чувственно воспринимаемое тело, то прасимвол фаустовской (западной) души – чистое безграничное пространство, которому соответствует математика переменных величин и функциональных зависимостей. На место античного многобожия, отвечающего множественности отдельных тел, здесь встает единый Бог христиан. В истории фаустовский человек видит напряженное развитие, ориентированное на некоторую цель. Все фаустовское мировоззрение деятельно, активно, пронизано волевым началом. Даже Бог здесь скорее есть воля, чем разум. Западного человека характеризует воля к господству, в том числе и над природой, и этому соответствует активный поиск законов природы, знание которых позволяет подчинить ее человеческой воле.

Формы душевного угасания культуры, по Шпенглеру, тоже несут на себе отпечаток коренных свойств каждой такой великой души. Для античной души это стоицизм, обращенный к поведению отдельного лица и предлагающий принимать мир таким, каков он есть. Для фаустовской души подобной формой выступает социализм с его стремлением подчинить всю массу людей единому плану и единой воле, с его неустанной заботой о прогрессе и нацеленностью на будущее. Впечатляет беспощадный анализ Шпенглером феномена цивилизации, понимаемой как стадия разложения и умирания культуры, утраты смыслов и веры, как период внешней бездуховной активности.

---

[1] *Шпенглер, О.* Закат Европы. Т. 1. С. 264.

Шпенглер попросту отбрасывает идею поступательности истории и прогрессирующей целостности общественной жизни. На место наглядного образа истории как дороги, ведущей вперед, к лучшему будущему, водружается картина конечных, замкнутых путей-судеб, разнородных по своей сути, но единообразных по форме.

Все культуры предлагается воспринимать как современников, неизвестно почему начинающих свои вариации на неизвестно кем заданную тему, постепенно приближающихся к наибольшему из возможного для каждого из них совершенству реализации своего исторического предназначения и спустя строго определенное время умолкающих, поскольку задание оказалось выполненным до конца. Истоки такой фатальной предопределенности исторических судеб цивилизаций остались у Шпенглера непроясненными.

А. Тойнби

Известный английский исследователь ***Арнольд Тойнби*** (1889–1975), в отличие от Данилевского и Шпенглера, решительно отказывается от толкования общества в качестве своеобразного организма, проходящего периоды детства, юности, зрелости и старости. Он понимает общество как особый вид отношений между людьми, а именно как область надличностных отношений, опосредуемых и поддерживаемых социальными институтами.

Каждое общество сталкивается с разнообразными проблемами, представляющими собой вызов, побуждающий к ответу. Если ответом является успешное решение возникшей проблемы, то в результате этого общество поднимается на более высокий уровень зрелости, возникает более сложная его структура. Если нет вызовов, то нет и стимулов к развитию. Стимулы же исходят либо из природной среды, либо из человеческого окружения.

Правда, однократный успешный ответ на исторический вызов еще не гарантирует устойчивости роста. Ответ на исторический вызов плодотворен тогда, когда он создает воспроизводимые и длительные стимулы роста, обеспечивает своеобразную инерцию изменений. По Тойнби, каждое зрелое общество, именуемое им цивилизацией, характеризует-

ся единством экономической, политической и культурной сторон. Пока цивилизация устойчиво растет, развивается, все эти стороны образуют гармоничную целостность, согласованы между собой. Когда поступательный ритм разрушается, возникает диссонанс, рассогласованность этих элементов общественного целого.

Наиболее значительные процессы общественных изменений, с точки зрения Тойнби, происходят в сфере человеческого духа. Духовные приобретения рассматриваются им как более значимые, чем прикладные, утилитарные их воплощения. Исторические вызовы адресованы всем людям, но ответ на них находят отдельные личности, составляющие «творческое меньшинство». Для того чтобы найти такой ответ, немногочисленные духовно активные личности должны хотя бы на время уйти, вырваться из своего социального окружения, освободиться от давления повседневных обстоятельств и обязанностей, накопить в тиши уединения духовную энергию, необходимую для того, чтобы по-новому увидеть ситуацию в целом, отыскать нетрадиционное решение масштабной общественной проблемы.

Когда такое решение найдено, возникает новая, весьма трудная задача: убедить большинство в правильности предлагаемого пути, увлечь людей своим примером, возбудить конструктивное добровольное подражание массы творцам новых форм жизни. Этот процесс всегда протекает в конфликтных формах. «Иногда творец завоевывает сердца своих собратьев только посмертно, после того, как он засвидетельствовал ценность своего откровения, принеся на жертвенный алтарь свою жизнь»[1]. Новые идеи внедряются в сознание масс не столько усилиями творцов, нашедших принципиальное решение проблемы, сколько действиями пропагандистов, обеспечивающих их надлежащее упрощение, адаптирующих их к уровню восприятия и кругу интересов нетворческого большинства.

Если возврат в мир творческих личностей завершается приобщением большинства к их взглядам на преобразование жизни, то открывается возможность достижения стабильности на основе соответствующих общественных изменений. Развитие есть суммарный результат успешного

[1] *Тойнби, А.* Постижение истории / А. Тойнби. М., 1991. С. 284.

отыскания ответов на все новые и новые проблемы. Но именно их новизна не позволяет надеяться на то, что в изменившихся обстоятельствах сохранят свою пригодность старые, ранее найденные решения. Творческое меньшинство должно быть постоянно готовым к тому, что его прежние социальные «открытия» окажутся обесцененными последующим ходом событий, и понадобится вновь все переосмыслить и самим духовно преобразиться для получения ответов на совершенно иные, чем прежде, вызовы.

Однако вчерашние творцы склонны почивать на лаврах, они часто неспособны на очередной рывок, и это означает, что, оставаясь, благодаря своим прежним достижениям, формальными лидерами, они уже не являются ими на деле, ибо неспособны предложить конструктивное решение поставленных жизнью непривычных проблем. Последние остаются нерешенными, в обществе нарастает напряженность, и прежние творцы, ставшие правящей элитой, перестают пользоваться доверием масс. Происходит социальный раскол, в результате которого отслаивается внутренний пролетариат. Его характеризует не просто и не обязательно бедность и низкое происхождение, а, главным образом, отторжение от господствующей системы ценностей, постоянная неудовлетворенность существующим положением вещей и, вместе с тем, неустойчивость общественного положения, отсутствие законного места в социальной структуре.

Раскол происходит прежде всего в человеческих душах, но он охватывает и формы социально-политической жизни, выражается в общественных конфликтах, способных разрушить цивилизацию как целостность. Для предотвращения губительного распада правящее меньшинство, уже не имеющее морального авторитета, но еще располагающее значительной силой и способное властвовать на этой основе, стремится утвердить мощную государственность, стабилизировав таким образом ситуацию. Великие государства, по Тойнби, являют собой попытку отсрочить гибель цивилизации, фазу оживления на стадии разложения.

Поскольку правящее меньшинство утратило творческие потенции, функции исторического творчества переходят к активной части внутреннего пролетариата. Если правящее меньшинство находит свое духовное самовыражение в философии, то внутренний пролетариат творит новое в до-

ступных массам формах религиозного мировоззрения. Таким путем зарождаются и распространяются мировые религии, которые упрочивают свои позиции по мере ослабления соответствующих великих государств; они выживают даже тогда, когда эти государства гибнут, и несут новым цивилизациям, возникшим на обломках прежних, некоторые значимые идеи и объединяющие принципы, обеспечивая тем самым историческую преемственность духовного развития общества.

Сущностью каждой цивилизации признается ее специфическая духовная культура, и именно в ней, по убеждению Тойнби, разворачиваются как важнейшие творческие процессы, обеспечивающие конструктивные ответы на исторические вызовы, так и духовные надломы, следствиями которых являются социальные и политические катаклизмы. Надлом не предопределен, не обязательна и творческая деградация правящего меньшинства, но опасность этого существует, и она особенно усиливается в периоды, когда выявляются новые глубинные проблемы, неразрешимые в привычных формах деятельности. Поэтому не гарантирован и прогресс в рамках уже существующих цивилизационных форм.

В. Парето

В 1916 г. итальянский исследователь ***Вильфредо Парето*** (1848–1923) опубликовал «Трактат по общей социологии», где среди множества парадоксальных суждений высказал мысль о том, что общество существует благодаря нелогичности поведения людей. Никакой единой направленности исторического движения, по Парето, установить невозможно, хотя эмпирически нетрудно зафиксировать этапы преимущественной социальной стабильности и этапы конфликтов, разрешающихся путем прихода к власти новых элит.

Парето согласен с Марксом в том, что историю пронизывает борьба классов, но истоки классовых различий он видит не в одной лишь экономике, в имущественном неравенстве людей, а вообще в изначальном их неравенстве, в несхожести их способностей и наклонностей. Общество, по мысли Парето, существенно неоднородно, ибо оно разделено на ведомую массу и немногочисленных поводырей (властвующую элиту). В каждой из областей человеческой

деятельности складывается своя элита – те, кто имеет здесь высшие показатели. Властвующая элита управляет безликим большинством, используя как силу, так и хитрость. Новая правящая элита утверждается силой, но упрочивает свое господство хитростью и демагогией. Манипулируя эмоциями массы, элита может добиваться общественного спокойствия и согласия, не прибегая к силе. Но если она вовсе отвыкает от применения силы и оказывается неспособной самыми решительными действиями защищать свое привилегированное положение, тогда она обречена на поражение.

Логическими Парето называет поступки, в которых осознание людьми их целей и средств, необходимых для их достижения, соответствует объективной реальности. Обычно указанное соответствие является неполным либо вовсе отсутствует, и потому действия людей, как правило, нелогичны. Именно такие действия, направляемые скорее чувствами и инстинктами, чем разумом, изучает, по мнению Парето, социология.

Ясно осознаваемые человеческие цели связаны с интересами. Но поступки людей определяются также их психическими состояниями, из которых путем социологического анализа выделяются так называемые остатки, определенным образом соответствующие базовым человеческим инстинктам. Среди них особую роль играют, во-первых, «инстинкт комбинаций», побуждающий к поиску новых связей между предметами и действиями, к выработке новых знаний и обновлению форм общественной жизни; во-вторых, «незыблемость агрегатов», аналогичная социальной инерции, которая стабилизирует формы бытия, убеждения и верования людей, побуждая относиться к отвлеченным понятиям (прогресс, человечество, справедливость и т.д.) как к неким самостоятельным и устойчивым реальностям.

Руководствуясь всеми этими, а также и некоторыми другими, родственными им, глубинными побуждениями, вытекающими из человеческой природы и по сути внерациональными, люди, как отмечает Парето, вместе с тем испытывают потребность логического или, по крайней мере, правдоподобного обоснования своих действий. Они придумывают разнообразные теории, идеологические конструкции, с помощью которых обеспечивается внешняя убедительность их позиции, подтверждаются или проявляются их эмоции и чувства. Здесь находят применение и утверждения аксиоматичности и незыблемости некоторых выво-

дов, и ссылки на авторитеты, и апелляции к Божьей воле или иным метафизическим сущностям, коллективным интересам и общим взглядам людей, и, наконец, хитроумные словесные построения на базе туманных, но звонких фраз, способных пробуждать у публики требуемые настроения. Все эффективные средства воздействия на психику людей используются правящей элитой для закрепления и упрочения своего господства, а ее противниками – для расшатывания существующего общественного порядка с целью приведения к власти новой элиты.

Интересы людей как основа их логических действий, остатки как побудительные причины поступков нелогичных, производные идеологические формы выражения или камуфлирования этих остатков, а также существенная неоднородность общества, расчлененного на элиту и массу – таковы основные динамические параметры, сцепление и взаимосвязь которых позволяют, по мысли Парето, понять совокупный процесс движения общества. Этот процесс не может быть представлен как внутренне логичный, закономерный просто уже потому, что индивидуальные и коллективные цели, как правило, определяются не на основе точного понятийного мышления и строгих научных выкладок, а путем выявления доминирующих в данный период человеческих чувств и инстинктов. Пути возникновения и разрешения социальных проблем мало напоминают доказательство теорем или калькулирование себестоимости продукции, ибо рациональные мотивы одних (например, своекорыстной властвующей элиты) наталкиваются на иррациональные устремления других (скажем, возбужденных и озлобленных масс). В истории вообще, как полагает Парето, периоды преобладания критического разума и связанного с ним скептицизма сменяются периодами господства мистицизма, возрождения патриотической или религиозной веры.

Изложенная точка зрения на специфику социальных явлений и возможности их рациональной организации принадлежит одному из крупных ученых-обществоведов, известному экономисту и социологу, имевшему притом хорошую естественнонаучную и инженерную подготовку. Тем разительнее отличие этой позиции от традиционных для Нового времени взглядов на человеческое познание, утвердившихся в европейской культуре под влиянием древнегреческих

мыслителей. Последние, как уже отмечалось, обнаружили и глубоко продумали то обстоятельство, что именно в понятиях, а не в чувственном опыте или эмоциях, выражается сущность многообразных явлений окружающего мира. Сократ даже считал, что понятийное знание есть основа добродетели: если человек имеет ясное понятие о добре, то он не станет поступать вопреки истине, не примет сторону зла. Благодаря установлению родства понятия и сущности, впервые в руках людей, говоря словами Макса Вебера, оказалось средство, с помощью которого можно заключить человека в логические тиски, заставить признать некоторые вечные и непреходящие истины, возвышающиеся над человечеством.

Рационализм как мировоззренческая доктрина абсолютизирует роль понятийно-логических начал в познавательном багаже и жизненных ориентациях людей, выказывая недоверие ко всему, что не допускает понятийного обобщения. Не чувственный, эмоционально окрашенный опыт, а последовательное мышление, не единичные и конкретные констатации, а обобщенное и логически упорядоченное знание признаются той прочной основой, на которой может строиться оценка значимости происходящих событий, выявление глубинных смыслов бытия, постановка правильных целей человеческой деятельности.

Эта красивая схема, как известно, рухнула главным образом потому, что она оказалась непродуктивной в познавательном плане и неприменимой к реальной жизни. Конкретное невыразимо исчерпывающим образом в понятии, и потому, наряду с понятийным знанием, людям нужны для их ориентации в бытии интуитивно-образные формы осмысления реальных ситуаций, в которых, как правило, нет ни жесткой устойчивости и однозначности, ни полной ясности, а потому и нет надежды на получение практически пригодных выводов путем последовательных рассуждений по законам логики.

Критика историцизма

К. Поппер, гносеологическая концепция которого нами вкратце рассмотрена, уделял серьезное внимание и вопросам исторического познания. Он называет ***историцизмом*** убеждение в том, что исторический процесс закономерен и

характеризуется определенными ритмами, необходимыми тенденциями, благодаря чему возможно историческое предвидение, освещающее будущие состояния общества. Это будущее, коль скоро оно познано, становится объективной целью, противиться которой означает не соглашаться с логикой истории, а это уже либо безумие, либо преступление. Исходя из этой точки зрения, отдельные лица и социальные группы, вставшие на путь противодействия исторической закономерности, установленной в качестве неоспоримой научной истины, должны рассматриваться как изначально обреченные на поражение и заслуживающие беспощадного уничтожения, поскольку они не просто отстаивают свои специфические интересы, а посягают на неизбежное будущее.

Но возможна ли, в принципе, теория исторического развития, способная предсказывать будущее? Действительно ли существуют объективные законы исторического процесса, законы возникновения определенного нового в общественной жизни? Если развитие понимается не просто как приращение или убывание того же самого, что уже существовало раньше, а как возникновение нового качества, то в этом новом качестве всегда есть нечто непредвиденное, непредсказуемое. В данном утверждении нет и намека на мистику; в нем лишь констатируется, что появление нового качества, как и всякое значимое изменение, происходит в некоторых конкретных обстоятельствах, не поддающихся строгому обобщению и не описываемых некоей отчетливой закономерностью. Все устанавливаемые нами законы представляют собой результат упрощения действительности, история же конкретна, и именно поэтому невероятно сложна, неоднозначна и не предзадана в своей целостности и неповторимости.

Интеллектуальная привлекательность историцизма, как отмечает Поппер, состоит в том, что он основывается на доверии к человеческому разуму и ограничивает субъективистские и волюнтаристские притязания на произвольное перекраивание общественного бытия, противопоставляя этому хаосу разнородных устремлений и прожектов ясную и логичную картину закономерного восходящего развития по пути прогресса. Вера в прогресс, несомненно, воодушевляет и вселяет оптимизм, оставаясь при этом, правда, всего лишь верой. По сути дела, каждая конкретная версия историцизма есть определенный вариант исторической веры, утверж-

даемой ее субъектами в качестве единственно правильной. Для придания этой вере очертаний научной истины ее строят на основании некоторого упрощения социальной действительности, выведения всего многообразия общественных явлений из соответствующего абсолютного (или именуемого объективным) объяснительного принципа – материалистического либо идеалистического. Так достигается искусственная (теоретическая) рационализация исторического процесса, игнорирующая фактор социального творчества, непредсказуемой новизны, не поддающейся априорному дедуцированию или постулированию.

Однако каждое качественно новое состояние общества имеет свою собственную логику и нелогично с точки зрения старого, прежнего состояния. Капитализм нелогичен и неправомерен, исходя из позиции классического феодализма и его защитников, а современный капитализм существенно отличается от капитализма первой половины XIX в. и уж тем более – от эпохи первоначального накопления капитала. Способствуя постановке отчетливых целей путем отыскания отвечающих им средств, наука сама по себе все же не является законодателем в мире жизненных целей. Чрезвычайно трудными для систематического научного изучения являются такие многоаспектные и разноуровневые системы, как целостный общественный организм. Открывать объективные законы развития общества в целом – затея чрезвычайно неблагодарная. Вместе с тем в жизни общества имеются конкретные стороны, разнообразные значимые ситуации, которые вполне доступны научному анализу. По конкретным вопросам легче также прояснить позиции субъектов, чьи интересы здесь затрагиваются и, при наличии доброй воли, согласовать эти интересы, достичь единства целей, а тогда уже можно научно обосновывать пути достижения этих согласованных целей. Именно таким путем, через последовательное решение конкретных проблем с помощью науки и на основе согласия действующих лиц и общественных групп, достигается, быть может, не столь уж стремительная, но зато, как считает Поппер, более прочная и эффективная рационализация все новых сторон социальной действительности. Разум силен там, где он имеет под собой прочную основу объективного научного знания и, вместе с тем, согласия всех влиятельных субъектов общественной жизни.

9.2. Социальное познание и ценности

Р. Дж. Коллингвуд

Общественная жизнь по своей сути исторична. Люди как бы погружены в историю; формируясь и развиваясь, они способны, в принципе, извлекать из прошлого уроки и применять исторический опыт к истолкованию современной ситуации. Но данную способность не следует преувеличивать. Особенно ясно это показали трагические события прошлого века. Уже Первая мировая война, по словам видного английского историка и философа ***Робина Джорджа Коллингвуда*** (1889–1943), явившись триумфом естествознания и техники, стала вместе с тем позором для человеческого разума. Научившись, благодаря достижениям естествознания, успешно контролировать действие многих сил природы, люди оказались неспособными направлять развитие ситуации в общественной жизни. Настоятельной стала необходимость более глубокого понимания человеческих дел и более глубокого знания о них.

И то, и другое достигается, как полагает Коллингвуд, путем осмысления истории; история же не является простым изложением последовательности событий, имевших когда-то место. Она есть скорее проникновение в душевный мир людей, вовлеченных в эти события, или, иначе говоря, взгляд на ситуацию, в которой они находились, их глазами, а также уяснение для себя, правильными ли были те способы, с помощью которых эти люди хотели справиться с ситуацией. Метафизику Коллингвуд толкует как попытку выяснить, «что люди данной эпохи думают об общей природе мира, причем эти представления оказываются и предпосылками всех их «физик»...»[1]. Метафизика выясняет также, какими были представления других народов в другие времена и как одни предпосылки превращались в другие. Представления, историю которых изучает метафизика, не дают ответов на конкретные вопросы, а являются лишь предпосылками таких ответов. Метафизика, по Коллингвуду, может стать наукой, только обретя статус исторического исследования, т.е. обратившись к истории метафизических предпосылок научного познания.

---

[1]Коллингвуд, Р. Дж. Идея истории. Автобиография / Р. Дж. Коллингвуд. М., 1980. С. 360.

Каждый новый этап в развитии науки, по утверждению Коллингвуда, преобразует философию. Так, в XVII в. было установлено, что философские проблемы, относящиеся к природным явлениям, должны быть переформулированы и приведены к виду, допускающему применение экспериментально-математических методов исследования. Осмысливая изменившуюся ситуацию, философия Нового времени сама претерпела качественные изменения. Новые достижения в исторической науке, по убеждению английского исследователя, привели к тому, что на первый план теперь выдвинулась философия истории, в свете которой будет пересматриваться вся совокупная система философского знания. Это не означает, правда, что образцом для новой философии могут стать умозрительные концепции всеобщей истории (отчасти уже затронутые в данной книге), популярность которых, как он полагает, сродни суеверию, а убедительность весьма невысока.

Коллингвуд выдвигает собственную концепцию социально-исторического познания, основанную на утверждении, что прошлое, которое изучает история, не является мертвым. Напротив, оно живет в настоящем. Задаваясь вопросом о прошлом, историк опирается на свидетельства о нем, существующие в настоящем. Эти следы прошлого не сводятся только к сохранившимся вещам. Всякая история понимается им прежде всего как история мысли. То, что обычно называют событием, на деле представляет собой совокупность действий людей, руководствующихся своими целями, выраженными в мыслях. Задача историка состоит в уяснении этих мыслей, направлявших человеческие действия. Притом историк не просто воспроизводит мысли прошлого, а делает это в контексте собственного знания; критикуя прошлые мысли, он по-своему определяет их ценность, выявляет и исправляет обнаруженные ошибки. Всякое мышление критично, критиковать же можно лишь человеческие мысли и действия, а не законы природы и объективные свойства вещей. Критика эффективна тогда, когда критикуемое правильно понято.

Противоречия в мыслях можно установить лишь при условии, что эти мысли есть ответы на один и тот же вопрос. На разные вопросы, как известно, можно дать похожие по форме, но совершенно разные, по сути, ответы. Вопрос, относящийся к человеческим действиям, и ответ на него при-

надлежат к некоторой жизненной целостности и должны соответствовать ее требованиям. Только в рамках этой целостности можно определить правильность определенных ответов на возникающие значимые вопросы. Вместе с тем для исторического познания существенно важно то обстоятельство, что мысли в некотором отношении находятся вне времени, и поэтому мысли прошлого могут воспроизводиться современным мышлением. Бывают, правда, «темные» эпохи, в отношении которых мысли живших тогда людей непонятны для нас, т.е. мы не улавливаем, чем эти люди руководствовались, совершая те или иные действия.

Принципиальная позиция Коллингвуда состоит в том, что сознание можно постичь только через изучение направляемой им деятельности; никакой духовной субстанции, отличающейся от реальных действий одухотворенных существ, нет и быть не может. Историк, конечно, знает не все факты и события, источники всегда в чем-то неполны, и необходимо, во-первых, опираться на собственную точку зрения, отбирая те данные, которые представляются наиболее убедительными, и, во-вторых, основываясь на работе воображения, выстраивать сеть событий (действий), закрепленную, так сказать, на точечных, разрозненных источниках. Историк сам решает, правильна ли сконструированная им картина прошлого. Работа его направляется стремлением к истине, для утверждения которой привлекается постоянно расширяющийся круг источников. В целом историческое мышление представляет собой ту «деятельность воображения», с помощью которой мы пытаемся наполнить внутреннюю идею конкретным содержанием. Для этого мы используем настоящее как свидетельство его собственного прошлого.

Концептуальный исторический вывод никогда не является окончательным, ибо каждая точка зрения на историю сама по себе тоже исторична. Постигая прошлое, мы воспроизводим его в своих мыслях, предполагая, что наши мысли воспроизводят прошлые мысли. Мысль же всегда вовлечена в деятельность, и только благодаря этому она становится фактом истории. Наша мысль стремится воспроизвести ту деятельность, в которую были вовлечены прошлые мысли и о которой свидетельствуют некоторые факты (вещи, тексты и т.д.). Ранее возникшая мысль может возродиться в новом контексте. Нам недоступны непосредственные ощущения, переживания, суждения ранее живших лю-

дей, но мысль как сторона опыта функционирует всегда в определенном контексте, и в новом, современном контексте могут присутствовать значимые элементы прежнего контекста. Данное положение Коллингвуд иллюстрирует следующим примером. Платон в диалоге «Теэтет» критикует доктрину чистого сенсуализма, не указывая ее авторов. Хотя мы и не знаем, с кем именно он спорил, ход мыслей Платона нам вполне понятен, поскольку мы хорошо знаем позицию современных сенсуалистов. Но если бы у нас не было такого контекста, понять Платона было бы невозможно.

Не всякий опыт прошлого доступен историческому познанию. Есть ведь такие действия, которые осуществляются неосознанно, и если соответствующие им навыки полностью утрачены, то их невозможно воссоздать в современном мышлении. Историческое мышление всегда рефлективно, а это означает, что оно направлено на осознание целесообразных действий. Поэтому доступны историческому познанию главным образом те виды практической деятельности, которые допускают четкую постановку цели. Рискованно было бы, однако, давать целостную оценку какого-либо периода истории, сравнивая его с предыдущими, а также утверждать существование неких исторических законов, подобных законам природы с точки зрения единообразия и обязательности их действия.

Концепция исторического познания, разработанная Коллингвудом, лишена претензий на абсолютность открываемых ею истин и вместе с тем пронизана доверием к исторической науке, которая не сводится к простому накоплению сведений из самых разных источников, а требует также обобщающей работы теоретической мысли.

К. Манхейм

Вопросы *социологии знания* исследовал известный немецкий социолог ***Карл Манхейм*** (1893–1947). В работе «Идеология и утопия» он отмечает, что методы мышления, с помощью которых мы принимаем самые важные для нас решения, осмысливая свою социальную судьбу, остаются обычно непознанными или не вполне доступны рациональному контролю и критике. Дело в том, что существуют такие типы мышления, которые не могут быть правильно поняты без выяснения их социальных истоков. Поэтому социология знания исходит не из индивида и его мышления, а из

связей между людьми в рамках определенных социальных групп. Она соотносит формы мышления с коллективными действиями, посредством которых человек в духовном плане открывает для себя мир.

Эпохи социальной стабильности характеризуются отчетливо выраженным и старательно поддерживаемым единством, согласованностью мировоззрения людей. Разнообразие и несходство способов мышления становится явственным, когда имеет место вертикальная социальная мобильность, изменяющая социальный статус отдельных личностей и целых групп. В этих условиях образ мыслей «низов» становится важным и для «верхов», а прежде неосознаваемые начала человеческого мышления и деятельности начинают привлекать внимание ученых и политиков. В каждом обществе, утверждает Манхейм, есть социальные группы, главная задача которых заключается в том, чтобы создавать для данного общества интерпретацию мира. Он называет такие группы интеллигенцией. В стабильном обществе этот слой имеет благоприятные возможности для обретения прочного статуса и превращения в замкнутую «касту», наподобие индийских брахманов или средневекового духовенства. Здесь эти люди обладают монополией в деле контроля над формированием картины мира и над урегулированием противоречий, характеризующих мировоззренческие представления других социальных слоев.

Если такой слой интеллектуалов сплачивается в четко структурированный коллектив, примером которого может служить церковная организация, то существует возможность утверждения схоластического строя мышления. Последнее отличается известной отрешенностью от злободневных проблем и противоречий повседневной жизни, своеобразным академизмом и связанной с этим систематизацией воззрений при в общем-то случайном отборе исходных догматических утверждений или посылок. Победа той или иной секты в этом схоластическом споре может, однако, иметь далеко идущие последствия.

В наши дни монополии церковной интерпретации мира не существует, интеллигенция же рекрутируется из самых разных социальных слоев, и она способна быть рупором, открыто выражающим соперничество различных типов мышления, вырастающих на основе определенного социального опыта. Иллюзия правильности только какого-то одного способа интерпретации мира при этом исчезает.

Манхейм полагает, что следствием этого явилось доминирование гносеологии, ставящей на место догматов о подлинном бытии анализ деятельности субъекта, познающего мир. В эпоху, когда образ мира был установлен твердо и неоспоримо, деятельность познающего субъекта считалась объективно обусловленной. Когда же единство такой картины стало невозможным, внимание устремилось на познающего субъекта, более доступного нашему пониманию, поскольку познаваемые объекты стали получать неоднозначные толкования. Значимым стало считаться только то, что мы можем контролировать в собственном восприятии.

Вместе с тем было понятно, что субъект есть ненадежная отправная точка в гносеологическом исследовании, ибо человек является лишь частью реального мира. Без опоры на убедительную онтологию или же на веру в подлинность некоторых основ бытия невозможно связать воедино смыслы и ценности человеческой жизни. Мы принадлежим к той или иной социальной группе прежде всего потому, что смотрим на мир ее глазами. Наши знания о мире с самого начала складываются в рамках совместной жизни социальной общности, к которой мы принадлежим. Человеческое знание, в сущности, коллективно, и оно предполагает наличие некоторого совместного знания, выражающего опыт общих переживаний, укорененный в бессознательном. Социологический подход к знанию, как подчеркивает Манхейм, выявляет внерациональную основу рационально выраженного знания. Он констатирует также, что гносеологический, психологический и социологический подходы к познанию возникают в строгой последовательности и при этом проникают друг в друга. Первые два из них исходят, так сказать, из индивида, его особых воззрений и интересов. Но в обществе действительно есть группы людей, реальная жизненная ситуация которых требует быстрого принятия рациональных решений, продумывания ситуации с точки зрения своих интересов, опоры на собственную волю и разум. Есть в обществе и другие группы, жизнь которых пронизана мифами, направляется традициями и авторитетами. Строго рациональный образ деятельности для них совершенно чужд и даже невозможен.

В свое время в становлении социальной и политической науки, по мнению Манхейма, немаловажную роль сыграли особые интересы абсолютистских государств. Деятельность этих государств опиралась на интерпретацию мира, не тож-

дественную той, которую предлагала церковь. Для построения такой картины мира стали использоваться рациональная аргументация и научные выводы. Тем самым наука об обществе была приведена в соприкосновение с практикой; все более широкие группы людей стали осваивать научные способы мышления, имея в виду прежде всего выражение с их помощью своих интересов. Но политическая деятельность не тождественна научной дискуссии; цель политики вовсе не исчерпывается нахождением истины или доказательством своей правоты, а включает также устранение оппозиции. Политический конфликт есть рационализированная форма борьбы за социальное господство, не исключающей дискредитацию и подавление оппонентов.

Если подобные подходы проникают в общественную науку, то и здесь начинаются разоблачения, срывание масок, раскрытие преступных мотивов и т.д. В связи с этим Манхейм вводит понятие *идеологии*, фиксирующее, как он полагает, тот факт, что мышление правящих групп может препятствовать осознанию ими некоторых сторон реальности, если это осознание способно подорвать их уверенность в своем господстве. Иными словами, в определенных обстоятельствах «коллективное бессознательное» социальной группы стабилизирует ситуацию тем, что скрывает от себя и от других действительное положение дел. Наоборот, *утопическое сознание,* как отмечается в работах данного автора, выражает духовную заинтересованность угнетенных групп в уничтожении или радикальном преобразовании существующего общества. Утопия концентрирует внимание лишь на тех чертах, элементах сложившейся ситуации, которые вселяют надежду на ломку утвердившегося строя. Она также отвращает от всего, что могло бы поколебать веру в успех.

И в том, и в другом случае весьма значимую роль играют бессознательные побуждения коллективных субъектов, обусловливающие односторонность их позиций, оценок, действий. Люди и раньше действовали, руководствуясь определенными идеями и усматривая в них непререкаемые ценности. Особенность современной ситуации, по Манхейму, состоит в том, что мы вполне осознаем возможность *ложного сознания,* разновидностями которого он считает идеологию и утопию. Первоначально идеология понималась лишь как учение об идеях, претендующее на рациональную обоснованность. В марксизме идеология стала тол-

коваться именно как ложное сознание, характеризующее прежде всего буржуазное мышление. Но было бы более последовательным признать, что к разряду идеологии относятся не только учения политических противников марксистов, но и их собственные воззрения, коль скоро они выражают жизненную позицию определенной социальной общности.

Существуют сферы мышления, «где нельзя себе даже представить наличие ни с чем не соотнесенного и не обусловленного социальной ситуацией знания»[1]. Здесь знание (относящееся, например, к области политики) может быть сформулировано только в соотнесении с некоторой позицией и некоторым специфическим социальным интересом, задающим и постановку проблемы, и концептуальные средства ее решения. В связи с этим возникает вопрос: какая социальная позиция оптимальна для постижения истины? Ясно, что ни одна из частных позиций охвата всей истины не обеспечивает. Значит, нужно стремиться «достичь известной ***открытости*** по отношению к возможному ***дополнению*** нашего знания видением с других социальных позиций»[2]. Избегая как идеологии, так и утопии, мы ищем реальность. Признание ограниченности частных позиций есть указание на существование некоего целого, к которому принадлежат эти части и в отношении к которому партийные аспекты выступают как дополняющие друг друга частичные истолкования целого.

Синтез частичных знаний о социальном целом есть динамический процесс, требующий постоянного возобновления и никогда не получающий окончательного завершения. Кто же может быть *субъектом* такого синтеза? История политического мышления, по словам Манхейма, показывает, что способность к синтезу свойственна тем средним классам, положение которых неустойчиво и которые в силу этого колеблющегося статуса ищут свое место между крайностями. Но для того чтобы возможность синтеза реализовалась, нужна еще восприимчивость к иному, направленность на истинные ценности жизни. Это характерно для особого социального слоя, слабо связанного с любым из классов, не имеющего прочных социальных корней и составляющего, если использовать выражение А. Вебера, «социально свободно парящую интеллигенцию».

---

[1] *Манхейм, К.* Диагноз нашего времени / К. Манхейм. М., 1994. С. 72.
[2] Там же. С. 77.

Связь между различными группами интеллектуалов обеспечивается *образованием*. Именно высокая образованность выделяет их из других групп и оказывается здесь более важной, чем происхождение или имущественное положение. В содержании и всей организации современного образования так или иначе выражаются противоположные социальные устремления и тенденции, действие которых испытывает на себе образованный человек. Он знакомится с разными типами мировоззрения, с разными взглядами на сущее и должное в жизни общества. Наиболее значительные представители интеллигенции проявляют острую социальную восприимчивость, подвергая критической оценке все идеи и теории с учетом постоянно меняющейся ситуации. Они, может быть, не имеют строго однозначной приверженности к некоторой влиятельной социальной позиции, но зато они способны взять на себя трудную миссию выражения духовных интересов социального целого.

Именно перед интеллектуалами со всей остротой встает *проблема выбора* собственной позиции, тогда как другие люди обычно просто «плывут по течению», следуя привычкам и установкам своего социального слоя. Интеллектуалы обладают также сравнительно большой информированностью и свободой выбора. «Лишь тот, кто действительно может совершать выбор, заинтересован в том, чтобы рассмотреть социальную и политическую структуру в ее целостности и во всех ее аспектах»[1]. Манхейм считает наиболее плодотворным метод всестороннего отбора различных аспектов, которые на данном этапе развития познания еще не могут быть объединены в систему, для подготовки их последующего синтеза, позволяющего строить практическую деятельность на более прочной основе, обеспечиваемой расширяющимся кругозором социальных субъектов.

П. Бурдье

Социально-философская концепция видного французского исследователя ***Пьера Бурдье*** (1930–2002) сформировалась на стыке современной антропологии и социологии, марксизма и структурализма, а также ряда других влиятельных течений. Вместе с тем она характеризуется определенной самобытностью и пользуется широкой известностью.

[1] *Манхейм, К.* Диагноз нашего времени. С. 137.

Бурдье четко различает позиции ученого и литератора, интеллектуала и политика и отдает предпочтение точности понятий, даже если она наносит ущерб выразительности и яркости текста. Он не создает всеобъемлющих умозрительных схем социального бытия, стремясь построить теоретические обобщения на прочном фундаменте социальных фактов.

Основными понятиями социальной теории Бурдье являются «габитус», «социальные практики» и «поля». Социологические исследования показали, что люди, вовлеченные в различные практики, действуют, руководствуясь не просто какой-то совокупностью правил и норм, четко продуманных планов, а прежде всего – практическим чутьем, или *габитусом* (от лат. habitus – внешний облик). Смысл понятия «габитус» состоит в том, что у человека в процессе его жизни, вследствие длительного пребывания в некоторых условиях, вырабатывается интуитивное предвосхищение того, что надлежит делать в той или иной конкретной ситуации. Поведение человека всегда ориентировано на достижение определенной цели, но весьма часто оно не является осознанно целенаправленным, ибо его действия направляет практическое чувство. Таким чувством руководствуется, например, теннисист во время спортивной игры, когда нет времени для детального расчета, и, тем не менее, многие действия оказываются совершенно правильными, соответствующими ситуации.

«Габитус поддерживает с социальным миром, продуктом которого является, настоящее онтологическое соучастие, принцип знания без сознания, интенциональности без интенции и практического освоения мира, который позволяет предвосхищать будущее, даже не нуждаясь в том, чтобы полагать его как таковое»[1]. Человек как социальный агент обычно действует спонтанно и в этом смысле относительно свободно, ибо его габитус позволяет ему варьировать свое поведение, сообразуясь с обстоятельствами и как бы подстраиваясь под них. Вместе с тем габитус имеет и некоторое устойчивое ядро, связанное с воспроизводством определенного строя социальных отношений.

Практики социальных агентов разворачиваются, по Бурдье, в рамках определенных *полей* – более или менее обособленных областей деятельности, характеризующихся внутренней упорядоченностью, структурой. Некоторые по-

[1] *Бурдье*, П. Начала / П. Бурдье. М., 1994. С. 25.

ля охватывают всю социальную реальность. Таковы поля экономической и политической власти. Другие поля не столь широки (религия, искусство, философия, наука, образование, спорт и т.д.). Каждое поле состоит из взаимосвязанных, соотнесенных друг с другом социальных позиций, представляющих агентам возможность так или иначе проявить себя на данном поле в борьбе за разыгрываемые на нем призы. Логика глобального поля власти не совпадает с особыми логиками более частных полей. Вовлеченность в игру или, что то же самое, участие в соответствующей практике предполагает заинтересованность агентов.

На каждом из полей ставки и призы неодинаковы по своей природе, но характер взаимоотношений игроков на поле, в принципе, один и тот же. Бурдье описывает его как борьбу за обладание тем или иным *капиталом,* и борьба эта ведется прежде всего между доминирующими и подчиненными группами (классами). Понятие игры применяется здесь в значении, близком к тому, которое использовал Витгенштейн в своих «Философских исследованиях», подчеркивая «семейное сходство» между разными играми. Бурдье различает четыре основных вида капитала: экономический, социальный, культурный и символический. Понимание им экономического капитала вполне традиционное. Социальный капитал считается характеризующим положение агентов в системе социальных связей, т.е. статус, степень влиятельности и т.д. Культурный капитал выражает уровень образованности, удостоверенной принятыми в данном обществе способами, а также приобщенность к «высокой культуре», владение «престижной» формой речи («лингвистический капитал»). Символический капитал в свою очередь основывается на репутации, мнениях и представлениях людей и выражается в общественном признании (присвоение почетных степеней и званий, уважительное цитирование публикаций и т.д.).

Бурдье подчеркивает, что все эти виды капитала существуют реально и тесно связаны между собой. Так, символический капитал есть тот же экономический и культурный капитал, когда он становится известным и широко признанным. Легитимация, т.е. признание законности существующего порядка, не является продуктом одной лишь пропаганды или символического внушения, как это иногда утверждают, а вытекает из того, что агенты применяют к объективным структурам социального мира отвечающие им спосо-

бы восприятия и оценки. С этим связана склонность воспринимать социальный порядок как нечто должное и нормальное. Дворянские титулы, дипломы об образовании и об ученых степенях и званиях есть нечто вполне реальное в том отношении, что обладание ими дает право на получение определенной прибыли от их признания. Экономический капитал, может быть, имеет привилегированное положение в силу того, что он обладает наибольшей ликвидностью. Тем не менее для нормального функционирования экономики необходимо, чтобы люди верили в ценность производимых ими продуктов. Не случайно в современном производстве неуклонно растет доля затрат на рекламу и в целом – на формирование потребности в производимом продукте.

Социальная действительность, как отмечает Бурдье, есть пространство борьбы за слова, ибо слова, так сказать, делают вещи, поскольку люди руководствуются этими словами в своей деятельности. Научная дискуссия почти всегда начинается с борьбы против старых слов. Философия, пишет он, научила нас тому, что имеется множество вещей, о которых можно говорить и без их существования. Тем не менее опасно выдавать «логические вещи» за «логику вещей». Поэтому социальная теория должна включить в свой состав практическое чувство, получаемое через опыт игры и функционирующее независимо от рассуждений.

Стратегии, используемые социальными агентами, как раз и являются продуктами социального чувства или чувства игры, которая усваивается еще в детстве. М. Вебер отмечал, что социальные агенты подчиняются правилам в том случае, когда выгода от подчинения им превышает выгоду от их нарушения. Прямой и детализированный расчет здесь может и не присутствовать, зато всегда имеется четко выраженное практическое чувство, образованное сложившейся системой предрасположенностей, как бы объективно упорядочивающих поведение социальных агентов. Обычно наши действия управляются практическими схемами, задающими порядок выполнения этих действий, а также привычные способы классификации явлений, их иерархизации и т.д. Порождаемые габитусом правила и схемы логичны ровно настолько, насколько они практичны. Габитус подчиняется практической логике, а она есть логика неопределенности. Названная особенность габитуса делает его ненадежным в критических, сложных и опасных ситуациях, и

соответствующие практики стремятся кодифицировать, вводя четко фиксированные правила и нормы.

Кодификация вносит в используемые нами схемы символический порядок, сообщает им ясность и однородность, а также общедоступность. Приобщение к культуре связано с освоением соответствующих норм, правил деятельности. Через кодификацию открывается возможность достижения в обществе контролируемого консенсуса относительно значения используемых слов. Тем не менее несходство интересов людей препятствует установлению полного единомыслия. Эти интересы обусловливают функционирование соответствующих полей, побуждая людей к борьбе. Габитус как порождающая основа реакций социальных агентов, более или менее адаптированных к требованиям поля, есть продукт не только индивидуальной, но и социальной истории. В самой социальной действительности, а не только в используемых людьми символах, в их языке и мифах, существует объективная структура, направляющая волю и сознание людей. Схемы восприятия, мышления и действия, составляющие габитус, рождаются и развиваются вместе с социальными структурами, полями, социальными классами.

Бурдье находит весьма неблагоприятным для развития социальных наук давно уже выявившееся в них противопоставление объективизма, рассматривающего, в духе Дюркгейма, социальные факты как вещи, и субъективизма, сводящего социальную действительность к представлениям о ней, складывающимся в человеческом сознании. В первом случае неизбежен разрыв между научными понятиями и обыденным миропониманием; во втором социальное познание рискует слиться с обыденным мышлением, здравым смыслом людей. На деле, считает он, объективные и субъективные стороны социальной жизни проникают друг в друга. Социальные группы, например, классы в марксистском их понимании, не даны нам в непосредственном восприятии. Понятия о них вырабатываются теоретически, хотя теория, конечно, должна иметь жизненно-практические основания. Социальный мир не является жестко и однозначно структурированным, он допускает разные теоретические истолкования.

Свою теоретическую позицию Бурдье называет либо конструктивистским структурализмом, поскольку она сочетает признание реальности социальных структур с выяснением механизма их конструирования, либо генетическим

структурализмом (чем подчеркивается динамизм структур), либо, наконец, рефлексивной социологией. Его теория отнюдь не претендует на исчерпывающее объяснение общей динамики всемирно-исторического развития; более того, он утверждает шаткость любых подобных словесных конструкций. Вместе с тем эта теория позволяет многое понять в современной жизни. Показателен в данном отношении проведенный Бурдье анализ поля литературы, по отношению к которому он преднамеренно применяет весьма отрезвляющий терминологический аппарат экономики. Итак, литературное поле понимается им как поле сил, действующих на всех находящихся на нем людей, конкурирующих между собой по поводу консервации или же трансформации данного поля. Само это поле занимает подчиненное положение по отношению к полю власти, на котором разыгрывается борьба за изменение относительной ценности разных видов капитала или же за сохранение существующего положения вещей.

В поле культуры идет борьба между двумя принципами иерархизации: между *гетерономным* принципом, благоприятствующим тем, кто экономически и политически господствует на этом поле («буржуазное искусство») и *автономным* принципом («искусство для искусства»), приняв который, экономический провал можно считать признаком элитарности, принадлежности к «высокому искусству». Элитарное производство культурных ценностей ориентировано на потребление в кругу «своих», т.е. конкурентов. Массовое же производство культуры направлено на достижение быстрого успеха и широкого признания публики. Деятели искусства, принадлежащие к этим противоположным полюсам, могут игнорировать друг друга, но их связывает отношение взаимоотрицания. Культурная элита, руководствующаяся принципом автономии своего поля, обычно находится в оппозиции к власти, но именно от нее зависит на этом поле символическая власть и символический капитал. Впрочем, и власть способна эффективно поддерживать тех, кто поддерживает ее, и наделять их разными знаками достоинства, которые, правда, часто критикуются сторонниками «чистого искусства».

Между «чистыми» и «утилитарными» художниками разворачивается борьба за определение границ поля, т.е. за установление принадлежности к миру искусства. Все используемые в ходе этой борьбы дефиниции являются

частью той самой реальности, которую они определяют, и выражают специфические интересы участников борьбы. Даже нападки на новое значимы здесь тем, что они вводят новичков в соответствующее поле, делают их известными. Каждое из полей в сфере искусства имеет свою историю и свои правила; оно, далее, есть сеть объективных отношений доминирования или подчинения, взаимодополнительности или антагонизма и т.д. Появление на таком поле новой позиции может изменить всю его конфигурацию, поскольку прежние лидеры рискуют оказаться устаревшими. Поэтому здесь ведется ожесточенная борьба за изменение либо сохранение сложившегося соотношения сил. Произведение искусства приобретает ценность только тогда, когда оно распознано и признано людьми, обладающими эстетической компетентностью. Ценность эта утверждается через деятельность соответствующих институтов (музеев, издательств и т.д.). Поле искусства аккумулирует в себе обширное наследие, которое предстает перед каждым новичком как набор образцов и ограничений. Новое здесь должно быть подготовлено предшествующим развитием.

М. Вебер

Вопрос о ценностях затрагивается во многих современных социально-философских концепциях. Одной из наиболее авторитетных фигур в данном отношении является ***Макс Вебер*** (1864–1920). Значительное влияние на определение его мировоззренческой позиции оказало неокантианство, представители которого Вильгельм Виндельбанд (1848–1915) и Генрих Риккерт (1863–1936) доказывали своеобразие познания общественных явлений, радикально отличающегося от естественнонаучного познания.

По Виндельбанду, естествознание как область «номотетических» наук, познающих общее и устанавливающих законы природы, отличается от «идиографических» наук, исследующих единичные явления в их исторической уникальности и неповторимости. Общие законы не охватывают конкретного бытия, имеющего невыразимое в абстракциях содержание. Риккерт тоже проводил грань между «генерализующим» естествознанием и «индивидуализирующими» историческими науками, стоящими ближе к действительности, нежели науки об общих законах. Предметом индиви-

дуализирующего познания он считал культуру, феномены которой соотносятся с ценностями.

Вебер в связи с этим отмечает, что, будучи «людьми культуры», мы обладаем способностью и волей, которые позволяют нам сознательно занять определенную позицию по отношению к миру и сообщить ему смысл. «Судьба культурной эпохи, «вкусившей» плод от древа познания, состоит в необходимости понимания, что *смысл мироздания* не раскрывается исследованием, каким бы совершенным оно ни было, что мы сами призваны создать этот смысл, что «мировоззрения» никогда не могут быть продуктом развивающегося опытного знания»[1]. Научное исследование может установить соответствие определенных средств поставленной цели, оно может также прояснить осуществимость этой цели, но выдвигает цель сам человек, осуществляющий выбор между ценностями по велению своей совести и руководствуясь своим мировоззрением. Жизненной значимостью обладают не законы в их общем виде, а индивидуальные результаты их действия. Значения явлений культуры и истоки этих значений тоже не могут быть выведены из системы законов и понятий, ибо данные значения определяются соотнесением явлений культуры с идеями ценностей. Культура охватывает лишь те компоненты действительности, которые относятся к ценностям и поэтому значимы для нас. В каждой конкретной ситуации наше внимание привлекают лишь те ее стороны, которые представляют для нас культурный интерес и поэтому имеют также познавательную ценность.

Ценности историчны, они выражают «интерес эпохи», который более устойчив, чем субъективные прихоти отдельных лиц. Теоретическим выражением «интереса эпохи» являются идеальные типы, которые, однако, совершенно лишены, по Веберу, какого бы то ни было момента оценки и не должны рассматриваться как «образцы совершенства». Значение идеальных типов в познании чисто логическое: они выступают как понятийные средства для заключения о причинах явлений и для обобщенного изображения действительности. Таковы понятия «капитализм», «средневековый город», «бюрократия», «целерациональное поведение».

---

[1] *Вебер, М.* Избранные произведения / М. Вебер. М., 1990. С. 353.

Итак, отнесение к ценностям, по Веберу, объективно в смысле независимости от личностного произвола, и именно оно задает область предметов научного интереса. Наука же должна быть свободна от оценочных суждений при формулировке своих результатов. Идеальные типы – это понятия, с помощью которых упорядочивается и осмысливается материал, выделенный для исследования. Они весьма близки к абстрактным объектам, используемым при построении естественнонаучных теорий. Взятые из действительности, идеальные типы, однако, не охватывают всех признаков реальных явлений; определенным образом упорядочивая последние, они способствуют более глубокому их пониманию. Важным примером идеально-типической понятийной конструкции Вебер считает теорию Маркса, имеющую огромное эвристическое значение – если только избегать абсолютизации этой теории, не пытаться истолковывать ее как всеобъемлющую и единственно правильную теорию исторического процесса, позволяющую ставить объективные социальные задачи и т.д. Каждая идеально-типическая модель представляет собой некоторое огрубление, теоретическое упрощение действительности, воспроизведение отдельных ее сторон. Разные системы ценностей могут вызвать к жизни разные теоретические модели, несходные толкования сущности и должного хода событий. Не следует поэтому превращать рабочие инструменты социального исследования, несущие на себе отпечаток определенной эпохи и свойственных ей пристрастий, характеризующих тех или иных ее субъектов, в объективные характеристики действительности «самой по себе».

Опасно не только преувеличение познавательных возможностей той или иной социальной теории, имеющей особые идеально-типические основания, неоправданное придание ей статуса абсолютной истины, но и возникающее в связи с такой гносеологической самоуверенностью стремление переделать действительность в соответствии с выработанной теоретической схемой, подогнать реальность под идеальный тип, очистив ее от всего того, что в данной теории представляется излишним. Мы хорошо знаем на собственном историческом опыте, что получается в результате таких хирургических операций на живом общественном организме. Но этим не оправдывается и полное отрицание объективного содержания идеальных типов, поскольку все их признаки связаны с осмыслением жизненных реалий,

и назначение этих особых понятий в том и состоит, чтобы осуществлять теоретический синтез знаний об общественных явлениях.

Социологию, по Веберу, отличает необходимость понимания поведения людей, т.е. она должна быть «понимающей». В связи с этим Вебер различает четыре вида социального действия: целерациональное, ценностно-рациональное, аффективное и традиционное. Целерациональное действие направлено на ясно осознаваемые людьми цели и использует для их достижения такие средства, которые люди признают целесообразными. Будучи идеальным типом, чистое целерациональное действие встречается редко, но оно служит образцом, с которым соотносятся другие виды социального действия – пронизанные верой в некую безусловную ценность (ценностно-рациональные), обусловленные аффектами либо подчиненные привычным, традиционным формам жизни.

В истории развития общества, как отмечает Вебер, проявляется тенденция рационализации различных сторон жизни. Капитализм рассматривается им как общество, в котором целью предприятий является получение максимальной прибыли, а средством для достижения этой цели выступает рациональная организация труда и производства, рационализация и строгая регламентация самого духа наживы. Это не означает, конечно, всестороннюю осведомленность каждого человека о своих жизненных обстоятельствах. Дикарь, в сравнении с современным человеком, гораздо лучше знал свои орудия, всю организацию своей жизни. Просто современный человек считает, что в случае необходимости он сможет узнать из компетентных источников все то, что ему нужно. Он уверен, что в мире нет ничего таинственного и чудесного, не поддающегося учету.

В. Виндельбанд

По убеждению ***В. Виндельбанда***, в философии, со времени творчества Канта, происходит поворот к проблеме ценностей, вызванный тем, что осуществленная кенигсбергским мыслителем критика человеческого познания поставила вопрос: по какому праву некоторым нашим представлениям приписывается высшая необходимость и общезначимость, т.е. ценность? Научное познание – не единственная область духовных явлений, которые мы соотносим с цен-

ностями. В сфере морали мы тоже обращаемся к понятию ценности, рассматривая человеческие поступки, убеждения, характеры и оценивая их как хорошие или плохие. Далее в области эстетики мы оцениваем предметы как приятные или неприятные, красивые или некрасивые. В этих областях, как и в сфере научного познания, надлежит исследовать правомерность высказываемых оценок.

Критическая философия, по Виндельбанду, вообще выступает как учение о необходимых и общезначимых определениях ценностей. Она выясняет, существует ли наука, результаты которой обладают неоспоримой ценностью истины; существует ли мораль как воление и деятельность, обладающая несомненной ценностью блага; существует ли, наконец, искусство, которое с общей и необходимой значимостью обладает ценностью красоты. Во всех этих трех областях философия обеспечивает, с его точки зрения, лишь работу критики, отбрасывая то, что лишено общезначимости и осуществляя таким образом общее исследование высших ценностей. По методу исследования философия есть критическая наука, предмет же, разрабатываемый ею, составляют общеобязательные ценности. Надобность в такой особой науке связана с тем, что в нашей мыслительной деятельности четко различаются суждения и оценки. Первые связывают между собой наши представления, вторые – выражают наши отношения к обсуждаемому предмету. Высказываемые оценки ничего не добавляют к нашим знаниям о предмете как таковом, в аспекте его объективного существования, но они характеризуют значимость этого предмета для нас, соотносят его с нашими целями.

Всякая оценка имеет смысл только в соотнесении с определенной целью и значима только для того, кто признает данную цель и руководствуется ею. Правда, в нашей реальной жизни знания и оценки никогда полностью не обособляются друг от друга. Человеческое познание направлено на достижение истины, признаваемой в качестве ценности. Тем не менее Виндельбанд считает принципиально важным подчеркнуть, что все специальные науки ориентированы на формулировку теоретических суждений, тогда как объектом философии являются оценки. Специальные науки бывают описательными, историческими, а также объясняющими, т.е. вырабатывающими общие суждения об изучаемом предмете. Во всяком случае наука должна установить, какие из получаемых ею результатов заслуживают доверия и могут быть признаны истинными. Философия в данном

отношении не может заменить конкретные науки, ибо она не вырабатывает новых специальных знаний. Более того, имея дело только с оценками, философия не должна ни описывать, ни объяснять их, ибо все это делают специалисты в области психологии и истории культуры.

Каждая оценка есть, с одной стороны, событие душевной жизни, и в данном отношении она составляет предмет психологии. С другой стороны, наши оценки обусловлены всей культурой общества, в котором мы живем и которое нас сформировало. Все оценки, поскольку они сформулированы, имеют под собой определенное основание и в этом отношении тоже суть факты, доступные научной разработке. Мы убеждены также, что есть некоторые оценки, которые имеют *абсолютное значение*, хотя бы они и не пользовались всеобщим признанием. Например, когда мы утверждаем истинность некоторого суждения, мы явно или неявно предполагаем, что существует абсолютное мерило истины, без которого все суждения об истине рассыпались бы в прах. То же верно и в отношении нравственных и эстетических оценок, которые строятся таким образом, что притязают на общезначимость и являются осмысленными только при допущении возможности соответствующей абсолютной оценки.

Логические, этические и эстетические оценки не сводятся, таким образом, только к выражению индивидуального чувства удовлетворения или неудовлетворения от того или иного предмета. По Виндельбанду, вопросы об истинном и ложном, о добре и зле, о прекрасном и безобразном входят в предмет трех собственно философских дисциплин – логики, этики и эстетики, которые критически исследуют соответствующие притязания на общезначимость. При этом речь не идет о фактической общезначимости и о причинной необходимости. Общее признание могут на время завоевать и совершенно ошибочные оценки. Вопрос об истине не решается голосованием или социологическим опросом. Речь здесь идет об идеальной общезначимости: не о той, которая существует, а той, которая должна быть. Ссылки на причинную связь явлений здесь тоже ничего не доказывают, ибо заблуждение столь же причинно обусловлено, как и истина, безумие – как и мудрость, грех – не менее, чем добродетель. «Солнце естественной необходимости озаряет правых и виноватых»[1].

---

[1] *Виндельбанд, В.* Избранное: Дух и история / В. Виндельбанд. М., 1995. С. 50.

Высшая необходимость, заключенная в долженствовании, вовсе не сводится к естественной связи причин и следствий и не заключает в себе никакого принуждения. Тем не менее упорство, с которым человек настаивает на определенном толковании истины, добра и красоты, основывается не на личном произволе, а на убежденности в том, что здесь есть высшая необходимость. Ведь даже теоретики релятивизма, опровергающие данное утверждение как основанное только на вере, самим развертываемым ими доказательством указывают на доверие к нему и неявно допускают абсолютное знание, без которого никакое доказательство не было бы убедительным. Повсюду, где эмпирическое сознание обнаруживает в себе идеальную необходимость общезначимого, оно, по словам Виндельбанда, наталкивается на нормативное сознание. Последнее выражает идеал, которым должна определяться ценность эмпирической действительности. «Философия есть не что иное, как проникновение в это нормативное сознание и научное исследование того, какие элементы и формы эмпирического сознания обладают ценностью нормативного сознания»[1].

Необходимость, заключенная в нормативном сознании, не может быть доказана или выведена из каких-то иных оснований. Логический закон противоречия или моральный принцип долга недоказуемы; их можно лишь привести к ясному осознанию, придать им отчетливую формулировку в надежде на то, что при серьезном размышлении человек осознает их необходимость и значимость. Нормативное сознание присутствует везде, где люди должны добровольно признать властвующую над ними норму. Философия, будучи своеобразным продуктом эмпирического сознания, «опирается на единственное условие ценности человеческой жизни – на убеждение, что в естественно необходимом процессе эмпирического сознания присутствует некая высшая необходимость, и следит за точками, в которых эта необходимость проявляется»[2].

Значимость нормативного сознания, как отмечает Виндельбанд, первоначально проявляется в непосредственном и безыскусном подчинении людей общим правилам жизни, выработанным предшествующим ее развитием. Когда же это общее сознание расшатывается, тогда начинает склады-

---

[1] *Виндельбанд, В.* Избранное: Дух и история. С. 51.

[1] Там же. С. 52.

ваться мысль об идеальном мериле, перед которым все должны преклониться. Но историческое развитие идет своим чередом, и лишь иногда оно приводит к осуществлению высшей нормативной значимости. Истинный смысл истории философии, по мнению этого автора, можно усмотреть в постепенном уяснении абсолютных норм; уяснение же это характеризует высшие точки культурного развития.

Ю. Хабермас

Если научные факты и законы устанавливаются учеными, а потом подлежат изучению, если, далее, идеология сначала создается идеологами, а затем внедряется в массовое сознание, то нормы морали никем специально не создаются, хотя обсуждаются всеми, кто к этому расположен. У них нет единоличных авторов, но каждый человек узнает в принятой им и другими авторитетными для него людьми норме самого себя и провозглашает ее как свою собственную. Предписания морали осознаются нами, но не как нечто внешнее нашему сознанию; они скорее есть то неотъемлемое в нем, что выражает нашу общность с другими людьми и, однако, отнюдь не отменяет нашей индивидуальности, личностной самобытности и автономии.

Теоретикам морали бывает очень трудно прийти к согласию по концептуальным вопросам, а вот на уровне повседневности нравственное чутье духовно развитой личности позволяет вполне уверенно ориентироваться в смыслах человеческих деяний, их соответствии нормам человечности. В связи с этим немецкий философ ***Юрген Хабермас*** (род. в 1929 г.) вполне оправданно констатирует, что моральная философия, стремящаяся прояснить повседневные интуиции, приобретаемые на пути социализации личности, должна исходить из установок повседневной коммуникационной практики. Моральные чувства людей, как правило, вызываются вполне конкретными обстоятельствами, но собственно моральный характер эти чувства приобретают тогда, когда в них выражается некое соотнесение с фундаментальными ожиданиями, которые значимы и для данного человека, и для всех членов социальной общности или даже вообще для всех людей как разумных и ответственных существ. Базовые моральные чувства выводят их субъектов за пределы той или иной частной интуиции и как бы пере-

носят их в область общих человеческих ожиданий и поведенческих норм, имеющих, в силу их широчайшей значимости, достоинство неоспоримого морального авторитета. Универсальность принятых в обществе предписаний и норм связана с их неличностным характером и притязанием их на то, чтобы существовать по праву, быть оправданными и, в случае надобности, обосновываемыми разумными и убедительными доводами. «Если мы *должны* что-то сделать, значит, мы *имеем основание* сделать это»[1].

Как известно, моральная оправданность и обоснованность той или иной линии поведения не тождественны ее практической полезности. Вопрос о моральном долге никак не сводится к выяснению существа обуревающих человека желаний или же характера средств, необходимых для их удовлетворения. Личностные моральные чувства восходят к сверхличностным критериям оценки норм и предписаний, выполняя по отношению к рациональному моральному оправданию определенного образа действий, по словам Хабермаса, примерно ту же роль, что и наши чувственные восприятия объектов по отношению к теоретическому объяснению фактов опыта. Тем не менее критерии нравственной справедливости поведения человека вовсе не совпадают с критериями истинности его суждений о некоторых предметах. Поэтому столь значимым для философской этики является вопрос о том, какого рода аргументы и доводы достаточны для нас, чтобы высказаться в поддержку того или иного морального решения[2]. Однако истоки притязаний на значимость, характеризующих моральные оценки, предписания, нормы, по существу, дорефлексивны и могут быть найдены в горизонте жизненного мира людей, в их повседневных коммуникативных действиях.

Коммуникативные действия, как утверждает соответствующая теория, разрабатываемая Хабермасом, отличаются тем, что их участники согласуют и координируют свои установки, притязания на обоснованность и значимость выдвигаемых ими мотивов и доводов. В связи с этим правомерен вопрос: как могут участники процесса общения координировать свои действия, достигая взаимосогласованности и избегая конфликтов? Главное в коммуникативном действии состоит не в том, чтобы одолеть противника или

---

[1] *Хабермас,* Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас. СПб., 2001. С. 76.

[2] Там же. С. 89.

удовлетворить в ущерб ему свои интересы, а в том, чтобы добиться понимания партнерами по дискуссии своей позиции и убедить их в своей правоте. Согласие, которого здесь добиваются, невозможно навязать другому человеку, к нему его невозможно вынудить. Согласие всегда основывается на убеждениях, и, значит, речь идет об их прояснении и, насколько это возможно, согласовании, сближении.

Законы природы просто существуют, тогда как нормы общественной жизни существуют, обретая действенность, благодаря признанию их людьми и убеждению в том, что их нужно выполнять. Признание же людьми правильности какой-либо нормы связано с уверенностью в ее обоснованности, вытекающей из соответствия ее моральному принципу. Знаменитая кантовская формулировка категорического императива исходит из признания действенности только тех норм, которые могут получить квалифицированное одобрение у всех, кого они касаются. Это одобрение есть, по существу, результат согласования позиций, взвешивания доводов и т.д. Универсальность моральной нормы не может быть реально достигнута без ее обсуждения, без аргументированной дискуссии, которая, с одной стороны, ведет к осознанной согласованности убеждений, а с другой – предотвращает навязывание одними людьми другим своих представлений о должном, нравственно правильном.

«Моральная точка зрения не может быть обретена в каком-либо «первом» принципе или в каком-либо «последнем» обосновании, т.е. за пределами круга самой аргументации. Оправдательной силой обладает только дискурсивная процедура подтверждения притязаний на нормативную значимость»[1]. В связи с этим всякая утверждаемая в обществе идеология должна получить моральную санкцию, иначе судьба ее будет родственной всему тому, что искусственно насаждается и не имеет глубоких корней в человеческой духовности, предполагающей разумность, хотя и не исчерпываемой последней. Духовный статус принудительно навязываемой идеологии не сопоставим со статусом доказательного рассуждения о человеческих ценностях и идеалах, хотя бы оно и не вело к исчерпывающим решениям.

Предполагается, что люди, участвующие в аргументированной дискуссии по вопросам морали, в принципе, способ-

---

[1] *Хабермас,* Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб. С. 46.

ны без всякого принуждения прийти к совпадающим выводам. Конечно, способность нравственного суждения не является врожденной. Хабермас уделяет большое внимание раскрытию связи между этикой дискурса и теорией нравственного развития личности, разработанной Л. Кольбергом. В данной теории выделяются шесть ступеней морального суждения, выступающих в качестве последовательных приближений к структурам беспристрастного или справедливого рассмотрения нравственных коллизий. Первая ступень характеризуется им как ступень наказания и повиновения, когда образующаяся личность считает правильным следовать внешним предписаниям и авторитетным указаниям, избегая наказаний и стараясь не наносить ущерба людям. Эту ступень Л. Кольберг аттестует как эгоцентрическую, поскольку здесь интересы других людей и их особые точки зрения еще не осознаются и не соотносятся между собой сколько-нибудь отчетливым образом, что и характерно для детского мировосприятия. Следующая, вторая ступень уже отделяет свой собственный интерес и соответствующую ему точку зрения от интересов и точек зрения других людей, сопоставляет их. Человек здесь считает, что правила, отвечающие непосредственным интересам людей, нужно выполнять, и притом нужно действовать честно, следуя взятым на себя обязательствам и достигнутым соглашениям.

В отличие от этих двух ступеней, объединяемых общим названием преконвенциональные, две последующие выступают как конвенциональные. Одна из них – третья в общем перечне – ступень взаимных межличностных ожиданий, связей и согласия. Правильным здесь признается стремление быть хорошим и обходительным человеком, заботиться о других, учитывать их эмоциональные состояния, вообще хорошо выглядеть как в своих глазах, так и в глазах других людей, следуя знаменитому «золотому правилу» нравственности. Правда, здесь еще не учитывается обобщенный характер нравственных норм. Четвертая ступень переводит индивида на уровень признания правильным стремления исполнять общественные обязанности, поддерживать общественный порядок, заботиться о благосостоянии своей социальной группы или даже общества в целом. Человек на этой ступени развития нравственных суждений уже отличает общественную точку зрения от межличностных соглашений и мотивов и в целом принимает системный взгляд на отношения между людьми.

Две последние ступени в этом перечне представляют высший уровень, называемый постконвенциональным или принципиальным. На этом уровне моральные решения направляются духовными ценностями или принципами, которые могут быть одобрены всеми людьми и обеспечивают справедливость санкционируемых ими действий. На п я т о й ступени правильной считается поддержка основополагающих человеческих прав, высших ценностей и законных договоренностей, принятых в обществе, даже если они не согласуются с какими-то конкретными правилами или установлениями той или иной группы. Индивид различает здесь моральную точку зрения и точку зрения закона, хотя ему не всегда удается согласовать их между собой. Заключительная, шестая ступень, по Л. Кольбергу, характеризуется тем, что люди начинают руководствоваться универсальными этическими принципами, обязательными для всего человечества. Моральная точка зрения признается отправной и основополагающей для построения всех общественных отношений.

Переход от одной ступени к другой Л. Кольберг понимает как обучение, ведущее к тому, что взрослеющая личность перестраивает свои познавательные структуры в направлении, которое обеспечивает все более эффективное достижение консенсуса в процессе улаживания случающихся моральных конфликтов. Человек сам воспринимает свое моральное развитие как образование, ведущее к тому, что на новой, более высокой ступени он может объяснить ошибочность своих прежних действий, которые он тогда считал правильными. Эту работу над собой человек совершает самостоятельно, хотя и во взаимодействии с другими людьми, с миром культуры. Ключевое значение здесь имеет переход от неотрефлексированного действия к дискурсу, ставящий под вопрос ранее неоспоримые нормы и практические установки повседневного поведения. То, что на предыдущих ступенях нравственного развития личности воспринималось ею просто как данность, теперь становится всего лишь одним из возможных вариантов урегулирования проблемных в моральном отношении ситуаций. Очень опасно, однако, если разрушение авторитета традиции не восполняется утверждением трезвого, критического и ответственного взгляда на мир человеческих взаимоотношений, подводящего в конечном итоге к пониманию их принципов и способности их взвешивать.

Тщательно анализируя выдвинутую Л. Кольбергом схему развития нравственных суждений, Хабермас соотносит ее с последовательностью восходящих ступеней интеракции. Переход от повседневного коммуникативного действия к дискурсу означает в этом плане придание морального характера существующим нормам человеческих взаимоотношений. Для участника дискурса конкретные жизненные обстоятельства оказываются нередко менее значимыми, нежели принципиальные моральные доводы. Мир реальных отношений как бы теоретизируется и морализируется. Но, отказавшись признать весомыми прежние, традиционные нравственные основания наших действий и сочтя необходимым следовать нравственным принципам, мы сразу же сталкиваемся с неоднозначностью трактовки самих этих принципов, которые тоже нуждаются в обосновании. Предельно широкую перспективу воззрения на моральные принципы, как полагает Хабермас, может дать лишь способность участников морального дискурса придерживаться определенных правил ведения дискуссии, приемлемых для всех ее участников, и ориентироваться на достижение взаимопонимания.

Ценность интуиции

Еще одна важная область уплотнения социального опыта и практической реализации духовной связи людей представлена искусством. Искусство охватывает обширнейший массив явлений нашей жизни, связанный с присутствием в любой человеческой деятельности моментов мастерства, искусности, слаженности и гармоничности, эстетической ценности. Художественное начало органично представлено в человеческом способе существования, оно пронизывает собой всю культуру. Как и мораль, искусство несет в себе не внешнюю (причинную), а прежде всего смысловую и ценностно-целевую детерминацию деятельности людей, исходящую из ***интуитивного*** или осознанного представления о самозначимости художественного совершенства и о высшей целесообразности, не сводимой к утилитарной сподручности. Искусство не ограничивается воспроизведением наличной действительности; оно будит творческое воображение и оформляет его результаты, так сказать, творя новый мир. Приобщение к искусству развивает у людей способность к творчеству, побуждает к прорыву в область новых идей и новых смыслов бытия.

Сущностно или подлинно новое не является простым продолжением старого и не выводится из него с помощью логически упорядоченных процедур мышления. Об этом весьма убедительно пишет известный ученый Е.Л. Фейнберг, который отмечает в книге «Две культуры. Интуиция и логика в искусстве и науке», что в науке собственно творческий момент связан со способностью высказывать новые обобщающие суждения. Данные суждения логически недоказуемы, если исходить из уже сложившейся системы знания. Будучи интуитивными усмотрениями, они открывают, однако, путь к новому истолкованию имеющихся фактов и вообще к новому развитию познания. Казалось бы, эти основополагающие интуиции должны проходить проверку опытом. Но опыт всегда ограничен, и суждение о его достаточности, а также о доказательной силе наличного массива опытных данных есть недискурсивный, подлинно интуитивный акт, который не вытекает из каких-то других явно сформулированных и безусловно достоверных положений. «С гносеологической точки зрения оценка доказательности опыта ученым и интуитивный отбор художественных средств «преображения реальности по законам красоты» художником – однотипные акты процесса творческого познания»[1]. Если новая идея поразила, так сказать, сознание ученого и преобразила его, то дальше он должен возможно более последовательно связать эту идею с данными опыта, причем решение об исчерпывающей убедительности проведенной опытом проверки тоже опирается на интуицию. Одного личного убеждения в правильности данной идеи недостаточно; нужно, чтобы вывод о плодотворности и логической, а также фактической обоснованности этой новой идеи получил одобрение в научном сообществе. Если новая идея радикальна и масштабна, то ею может инициироваться перестройка господствующей в соответствующей науке парадигмы и утверждение нового способа истолкования явлений как в рамках предметной области данной науки, так и за ее пределами. Важно, что переворот, происшедший в сознании одного или нескольких ученых, должен затем получить отклик и поддержку в умах его коллег.

Сходный характер имеет и религиозное обращение, связанное с переходом от неверия к вере или же от одной фор-

[1] *Фейнберг, Е.Л.* Две культуры. Интуиция и логика в искустве и науке / Е.Л. Фейнберг. Фрязино, 2004. С. 72.

мы религиозных верований к другой. Здесь опять-таки четко различаются позиция творца новой веры, обычно осознающего себя в качестве пророка, и тех, кого убедила его проповедь и кто претерпевает под ее влиянием более или менее радикальную духовную трансформацию, меняет, так сказать, вектор духовного развития. Новая вера несет с собой переистолкование всего жизненного опыта личности, новую его оценку и даже новое структурирование. Яркий пример такой перестройки сознания описан в «Исповеди» Августина Аврелия. Определяя религию как человеческое отношение к священному, известный социолог П. Бергер отмечает, что переживаемый мистиками опыт священного указывает на него как на «совершенно иное», наделенное исключительной значимостью, во многом обесценивающей ценности привычной, повседневной жизни. Вместе с тем институциализированная религия с неизбежностью формирует новую традицию, опирающуюся, правда, на особый авторитет религиозного опыта. «Религиозная традиция есть коллективная память тех моментов, в которых реальность иного мира врывается в преобладающую реальность повседневной жизни»[1]. Эта новая традиция вместе с тем «приручает» религиозный опыт, который может составлять угрозу общественному порядку, ибо он радикально релятивизирует привычные его феномены. Объединяя верующих людей, религиозная традиция защищает утвердившуюся организацию их совместной жизни, вводя, по словам П. Бергера, выверенные ритуалы встречи со священной реальностью – в определенное время и в определенном месте, притом под контролем благоразумных и квалифицированных священнослужителей.

Для верующего человека, например, христианина, религия – это не просто свод неких утверждений и обрядов и не теоретическая конструкция, а самая суть бытия, основа единения с Богом. Существует немало религиозных теорий и их философских интерпретаций, но не следует забывать о пронзительно звучащем различении Паскалем «Бога философов и ученых» и «Бога Авраама, Исаака и Иакова», о вере как феномене духа, не сводимом без остатка ни к каким внешним, формальным определениям. При этом, как отмечает Е.Л. Фейнберг, противопоставление веры разуму носит исторический характер. Многие положения, догматизиро-

[1] *Бергер, П.* Религиозный оплот и традиция / П. Бергер // Религия и общество . М., 1996. С. 352.

ванные в религии, были в свое время вполне совместимы не только со здравым смыслом, но и с данными науки той эпохи. Впоследствии их разумность была поставлена под сомнение новыми научными открытиями, и когда связь этих догматов с массивом удостоверенных опытом и теоретически осмысленных знаний стала утрачиваться, тогда на первый план выдвинулась вера как самостоятельный и решающий аргумент, противопоставляемый научно организованному опыту. Нужно, однако, учитывать, что и сам этот опыт далеко не всеобъемлющ и нуждается в критике и переосмыслении в целях дальнейшего сущностного роста, хотя ссылка на религиозные догматы едва ли является в наши дни продуктивной формой такой критики.

Основное достоинство искусства Е.Л. Фейнберг усматривает в том, что оно реально утверждает правомерность и авторитетность интуитивных суждений в смысле их собственной, непосредственной убедительности, а не только той, которая почерпнута из подтверждений опытом. Основанием убедительности внелогических истин является рождаемое ими чувство удовлетворения. Дискурсивное знание аналитично и, как правило, не обеспечивает целостного охвата жизненных ситуаций. Чувство удовлетворения, напротив, есть целостная, синтетическая реакция на некий фрагмент бытия. Такая целостность имеет глубокие истоки, она укоренена в бессознательном, идущем еще от нашего далекого животного прошлого, но у человека она, конечно, претерпевает изменения под влиянием нового, социализированного и в определенной степени рационализированного опыта, который сказывается и на интуитивных прозрениях. Приобщение к искусству, повторим еще раз, развивает в нас способность к интуитивному, целостному постижению бытия, делающему возможными суждения о прекрасном и безобразном, возвышенном и низменном и т.д. Наука доказывает свои истины, используя для этого логическую связь понятий. Чем более основательна такая истина, тем более общие понятия нужны для ее формулировки. Но общее, выраженное в понятии, как правило, ненаглядно; его субъективной убедительности препятствует удаленность от реальных жизненных ситуаций. Главное орудие художественного воздействия на наш духовный мир – это образ, который может быть весьма общим, не теряя при этом определенности, выразительности, неповторимой конкретности.

Если в пространстве нашего опыта понятие есть некое «плато», то образ – это скорее «холм», возвышающийся над равниной и привлекающий к себе внимание, стягивающий воедино различные фрагменты нашего наличного опыта и дающий некие поучения на будущее[1]. Типичный образ замещает множество более частных изображений, подразумевает их и будит тем самым наше воображение. Целостность духовного образа такова, что по какой-то одной детали можно восстановить или ощутить все остальные, не представленные в явном виде. Значимый образ рождает различные и взаимодополняющие ассоциации, не теряя при этом своей определенности и убедительности. «Работая» в культуре, такой образ обеспечивает прогрессирующее уплотнение информации. Сила его психологического воздействия может возрастать от того, что из него постепенно уходят все необязательные, второстепенные элементы. В этом плане высокий художественный образ соизмерим с нравственным идеалом. Искусство и нравственность способны взаимно подкреплять и дополнять друг друга.

Следует, правда, учитывать, что художественные критерии совершенства не отменяют научных определений истины и нравственных понятий о добре, справедливости и т.д. Художественное чувство может подкрепляться разумом, который способен выявить и проанализировать соотношение красоты и истины, красоты и добра в каждом конкретном случае, значимом для жизни. Интуиция тоже не всесильна, и дискурсивный разум как более позднее эволюционное приобретение способен контролировать и в чем-то направлять интуитивные прозрения. Наука как специализированная форма познавательной интеллектуальной деятельности выступает во взаимоотношениях с искусством и нравственностью в качестве полноправного и весьма влиятельного партнера.

9.3. Социально-философская мысль Беларуси в контексте национального самосознания

Самосознание народа является одним из его основных конституирующих признаков: если нет людей, которые осознают свою принадлежность к данному народу, то нет и

---

[1]См.: *Голицын, Г.А.* Образ как концентратор информации / Г.А. Голицын // Синергетическая парадигма. Нелинейное мышление в науке и искусстве. М., 2002.

самого этого народа. Правда, далеко не всегда национально-этнический компонент доминирует в мировоззрении людей; на первый план в нем могут выдвигаться жизненно-практические, социально-экономические либо религиозно-конфессиональные моменты.

Белорусский народ – это неоспоримая историческая и социокультурная реальность; он обрел свою государственность и прокладывает путь в будущее, сообразуясь с собственным опытом и с учетом своей особой позиции в мире. Национальная самобытность складывается, вообще говоря, стихийно. Мировоззренческая рефлексия над ней начинается и эффективно протекает при наличии целого ряда благоприятствующих этому условий. Применительно к дооктябрьскому периоду истории Беларуси можно констатировать, что такие условия в целом не были благоприятными: отсутствовали национальные научно-исследовательские центры и высшие учебные заведения, не существовало целостной системы образования и даже непрерывной письменной и книжной традиции, временами вводились ограничения на использование белорусского языка.

Философско-мировоззренческая мысль, складывавшаяся в рамках белорусской национально-культурной традиции, не могла притязать на масштабную целостность теоретических построений, встающих в один ряд с наиболее выдающимися философскими системами, отличающими, например, древнегреческую классику или немецкую классическую философию Нового времени. Отечественная философская мысль значима в первую очередь и даже главным образом для своего народа. Но именно поэтому она требует весьма внимательного и бережного отношения. Общие мировоззренческие идеи отечественная философия включает в специфический бытийный контекст, конкретизирует эти идеи, вносит в них неповторимое своеобразие. Центральное место в ней занимают социально-философские, нравственно-гуманистические и эстетические проблемы.

Единым истоком культуры и государственности русского, белорусского и украинского народов явилась, как известно, Киевская Русь. Она связала восточных славян общностью социально-политической и религиозной жизни. Последующий ход исторического развития привел, однако, к тому, что становление белорусской этнической общности протекало после монгольского нашествия в новых государственных рамках Великого княжества Литовского, Русского

и Жемойтского (в дальнейшем ВКЛ). Тем не менее беларусы никогда не отделяли себя от русского народа.

Если Московское государство характеризовалось движением к монархическому абсолютизму и административному централизму, то для ВКЛ свойственны были скорее федерализм и элементы конституциализма; значимую роль в нем играло местное самоуправление с чертами автономии. Это, несомненно, сказывалось на формирующейся ментальности белорусского этноса, в сознание которого включается идея правовой организации общественной жизни. Традиции местного самоуправления восходят еще к периоду Киевской Руси, с которой, как отмечают многие исследователи, у ВКЛ имелась тесная преемственная связь. Значимым фактором духовного развития белорусского этноса явилась и характерная для ВКЛ веротерпимость, которая, правда, стала утрачиваться в ходе интенсивного насаждения католицизма и униатства.

Мировоззренческая мысль эпохи Возрождения. Ф. Скорина

Поворотным этапом в развитии белорусской национальной духовности и культуры явилось развертывание в XVI–начале XVII в. на белорусских землях общеевропейских процессов Возрождения. Непосредственными выразителями ренессансной культуры были ученые, философы, писатели, художники, книгоиздатели, учителя, врачи. Именно в их среде утверждается и развивается ***новое, гуманистическое мировоззрение***, основу которого составляют «учения о свободе, или о великих возможностях человека в отношении к миру, самому себе, познанию, творчеству, представление о самоценности человеческой жизни, или возрожденческий антропоцентризм, где главной является не проблема загробного вознаграждения, а земного предназначения человека; натурализм как преимущественный способ интерпретации природно-социальной действительности и человека»[1].

Франциск Скорина (ок. 1490–1541) – наиболее выдающийся деятель белорусского Возрождения. Ему принадлежит важная мировоззренческая идея о неразрывном един-

[1] *Падокшын, С.А.* Беларуская думка у кантэксце гісторыі і культуры / С.А. Падокшын. Мінск, 2003. С. 70.

стве общечеловеческих ценностей, принявших в эту эпоху форму христианско-гуманистических ценностей, с ценностями национальной жизни беларусов. Заново осмысливая такие философские и религиозно-нравственные понятия, как вера, любовь, справедливость, общее благо, индивидуальный и общественный долг, моральный и юридический закон, теория и практика, Скорина, по утверждению известного белорусского философа С.А. Подокшина, не только гуманизирует их, но и обеспечивает их национальную конкретизацию, истолкование сообразно с особыми условиями жизни беларусов. Именно Скорина утвердил в сознании наших соотечественников гуманистический смысл национально-патриотических ценностей, выражаемых любовью человека к своей родине, своему языку, к культурным традициям своего народа.

Глубоко проанализировав творчество Скорины, С.А. Подокшин отмечает, что этот выдающийся сын белорусского народа значительно развил и обогатил византийско-православную идею соборности, по-новому обосновал персоналистическую концепцию человека. Расширяя границы индивидуальной духовной свободы, он утвердил право человека на познание и творчество, сопряженное с личной моральной ответственностью за совершаемые действия. Эта персоналистическая установка и раньше была присуща верхним слоям белорусского общества, права которых закреплялись великокняжескими и королевскими грамотами, а затем и Статутом ВКЛ. Православные братства на белорусских землях оказывали значительное влияние на религиозную жизнь, самостоятельно интерпретируя Священное писание. Персоналистическая тенденция отчасти связана с влиянием Реформации, но главным образом обусловлена тем, что в Беларуси в течение длительного времени нормой жизни была веротерпимость. В текстах Скорины, как отмечают исследователи, отсутствуют термины «православие» и «католицизм»; речь в них идет о христианстве вообще, т.е. о том общем, что объединяет и примиряет представителей различных ветвей христианства. Идея веротерпимости затем была законодательно закреплена в Статуте ВКЛ и доминировала до тех пор, пока не начались окатоличивание белорусов и принудительный перевод их в униатство.

Скорине принадлежат важные выводы о верховенстве закона и необходимости упрочения правовых основ государственной жизни. Утверждая естественное происхождение

права, он прежде всего сверяет его с моралью. Мировоззрение Скорины в целом характеризуется четко выраженной этической доминантой, которая сказывается и на решении им вопроса об отношении белорусов к культурным ценностям православного Востока и католического Запада. Решение значимого для судеб белорусского народа вопроса Скорина видит на путях осуществления культурного синтеза, исключающего какое бы то ни было принуждение. Усвоение достижений западной науки и системы образования, полагает он, должно быть соединено с христианской системой ценностей.

Переводя Библию на родной ему язык, сопровождая этот перевод многочисленными предисловиями и комментариями, Скорина подчеркивает просветительскую и патриотическую направленность всей своей деятельности, диктуемую стремлением приобщить всех белорусов к духовно-нравственному богатству текстов Священного писания. Комментируя эти тексты и попутно излагая свои собственные социально-философские воззрения, Скорина как бы возрождает аристотелевскую концепцию общего блага, связанную с признанием необходимости достижения общественного согласия в отношении базовых ценностей социальной жизни. Скорининский персонализм не тождественен индивидуализму; призвание личности он видит в осознанном служении «посполитому доброму», т.е. общему благу народа.

Мировоззренческие дискуссии в эпоху Контрреформации и церковной унии

Во второй половине XVI в. на землях Беларуси начинается Контрреформация, связанная с намерением вернуть в сферу контроля со стороны католической церкви всех, кто ранее перешел в протестанты; для белорусов это обернулось, кроме того, гонениями на православие. Одной из форм наступления на православие явилась церковная уния, выводившая православных верующих из-под влияния московской патриархии и подчинявшая их в религиозном отношении Риму. Принудительное навязывание унии поставило ВКЛ на грань гражданской войны.

Эти драматические события резко активизировали белорусскую общественно-политическую мысль, породили мировоззренческие дискуссии и острую идейную полемику.

В ходе ее одни авторы, например, ***Мелетий Смотрицкий*** (1577–1633), доказывали самоценность свободы религиозного самоопределения личности, без которой немыслим «общественный покой» в стране. Другие, как, скажем, ***Петр Скарга*** (1536–1612), активно проводили в жизнь линию иезуитов, исходя из того, что только единство веры может обеспечить мир и согласие в государстве. Вместе с тем П. Скарга указывал на необходимость подчинять жизнь людей справедливым законам, действие которых он считал, правда, возможным распространить лишь на католиков.

Полемика по поводу церковной унии высветила то обстоятельство, что уровень образованности людей в зоне влияния православия оказался в целом заметно ниже, чем в среде католиков или протестантов. Недоверие православных священников к западной учености оборачивалось все более нетерпимым невежеством, культурным застоем, который препятствовал развитию конструктивного национального самосознания. Наряду с отрицанием значимости светского знания, не совпадающего с догматическим содержанием христианства, в эту эпоху складывается и более плодотворная позиция, ориентирующая на приобщение белорусов к западной науке и культуре путем создания сети братских школ, развития книгопечатания и осуществления конструктивного синтеза славяно-византийской и латинской культурных традиций. Идея унии христианских церквей, по существу, заключала в себе установку на определенный синтез такого рода, хотя на практике имело место грубое принуждение, оскорбительное для национальных чувств белорусов.

Значительный вклад в развитие культурных связей Беларуси и России внес ***Симеон Полоцкий*** (1629–1689) – видный философ, писатель, поэт, переводчик, религиозный деятель и педагог. Родившись, как и Скорина, в Полоцке, он окончил Киево-Могилянскую академию, осуществлял преподавательскую деятельность, а с 1664 г. жил и работал в Москве. Высоко оценивая роль философии в жизни человека, он особенно подчеркивал ее позитивное значение для нравственного становления личности, формирования духовной стойкости и понимания долга, умения предвидеть ход событий и прояснять смысл жизни. Не отличаясь особой оригинальностью, философские воззрения Симеона Полоцкого характеризуются четко выраженной гуманистической и просветительской направленностью. Признавая правиль-

ность многих исходных посылок сенсуализма, в частности, отрицая врожденные идеи, он вместе с тем утверждает высокое призвание человеческого разума, связывая с ним нравственность.

Человека он толкует как общественное существо, природа которого деятельна, а бездействие для него губительно. Человек призван активно заниматься самоформированием, ибо достоинства родителей не переносятся автоматически на детей, и им надлежит самим стремиться к мудрости и зрелой гражданственности, развивать свои духовные и практические качества, навыки. Возможно это потому, что человек по своей сути свободен, свобода же сопряжена с ответственностью. Проблемы, возникающие в общественной жизни, Симеон Полоцкий связывает с невежеством, необразованностью людей. Просвещение видится ему путем, ведущим к искоренению пороков.

Социально-политические воззрения Симеона Полоцкого пронизаны идеей о благотворности просвещенной монархии и утверждением святости миссии московского царя, ведущего богоугодную войну с Речью Посполитой, защищая права и интересы православных людей. Он убежден, что перспективы развития белорусского народа всецело связаны с вхождением в состав России, ибо в Речи Посполитой утвердилась католическая реакция. Он также указывает на имущественное неравенство людей как источник социальных конфликтов и считает богатство главной причиной человеческой греховности.

В XVIII в. разворачивается пастырская и просветительская деятельность ***Георгия Конисского*** (1717–1795), который тоже окончил Киево-Могилянскую академию и преподавал в ней, а затем был назначен епископом в Могилев, где и вел неустанную борьбу в защиту православия на белорусских землях. Хорошо зная современную ему науку, Г. Конисский строил преподавание философии не только на классических источниках, но и на богатых естественнонаучных материалах. Как в академических лекциях, так и в своих проповедях, многие из которых получили широкую известность, Г. Конисский отстаивает идеалы разумной, умеренной и добропорядочной жизни, ведущей человека к счастью. Вместе с тем личное благо он последовательно подчиняет общему благу, попрание которого ведет к острым социальным конфликтам. Призвание человека – действовать разумно в смысле добродетельности, поскольку разум неотделим от нравственности.

Социально-философская мысль в XIX–XX вв.

Вхождение Беларуси в состав России, происшедшее в результате разделов Речи Посполитой, способствовало развитию национального самосознания и развертыванию движения за этнокультурное самоопределение белорусов. Идея возрождения и развития белорусского народа имела мощный консолидирующий потенциал. В середине XIX в. эта идея отстаивается некоторыми представителями либерального дворянства, которые, как показывает известный белорусский ученый А.С. Майхрович, своеобразно сочетают социально-примиренческие установки с новыми, демократическими веяниями, иерархически-сословный дух – с просветительством и заботой о крестьянах. «Итогом такого сочетания стало широкое восприятие принципа общего блага, трактованного в абстрактно-расширительном плане и подчиненного идее социального компромисса, нравственно-духовного согласия»[1].

Наиболее значительным выразителем данной идеи консолидации стал ***Винцент Якуб Дунин-Марцинкевич*** (1808–1884). Он исходил, по существу, из патриархальных представлений о социальной общности людей, утверждая мысль о единстве всех сил и всех сторон жизни народа, всех слоев и групп людей, так или иначе связанных общим процессом социального и культурного бытия. Дунину-Марцинкевичу были чужды революционно-демократические устремления, характерные для многих представителей современной ему белорусской интеллигенции и чреватые, как он полагал, подрывом внутренней целостности формирующейся белорусской нации. Напротив, он стремился показать необходимость социальной гармонии, консолидации общества и решения всех его проблем средствами просвещения, духовного созидания и сглаживания противоречий.

Такая социально-примиренческая позиция была сопряжена с определенной идеализацией прошлого; вместе с тем она подчеркивала самоценность нравственных основ жизни, призванных, по его убеждению, регулировать социальные отношения. Прошлое привлекало господством в нем простых нравственных норм, сближающих крестьянина и помещика, тогда как новый, капиталистический дух чисто-

---

[1] *Майхрович, А.С.* Поиск истинного бытия и человека: Из истории философии и культуры Беларуси / А.С. Майхрович. Минск, 1992. С. 131.

гана и голой экономической выгоды выглядел разобщающим и духовно опустошающим людей. Будучи тесно связанным с традициями польской культуры, Дунин-Марцинкевич вместе с тем активно выступал за создание белорусской литературы, развитие белорусского литературного языка. Он сам внес значительный вклад в решение данных задач.

Его социальная утопия, выраженная в художественно-образной, а не абстрактно-теоретической форме, нацелена на упорядочение современных ему и очевидным образом дисгармоничных, остро конфликтных отношений между «низами» и «верхами» общества, на установление классовой солидарности, которой угрожают разнообразные злоупотребления в отношении крестьян. Активной стороной в деятельности по гармонизации социальных отношений, полагал он, должны выступать прежде всего просвещенные помещики, которые способны и призваны приобщать крестьян к достижениям культуры, внедрять в их среду литературу, использующую родной, белорусский язык и проповедующую доброжелательную и высоконравственную жизнь.

Идеализируя патриархальное прошлое, еще не затронутое капиталистическим разложением, Дунин-Марцинкевич усматривает в нем единство польско-белорусского дворянства и белорусского крестьянства. Он восторгается красотами родного края, умиляется трудолюбию и доброжелательности белорусских крестьян и, вместе с тем, находит вполне уместной в этой идиллии фигуру ополяченного помещика, который любит своих крестьян, заботится о них, просвещает их. Синтез дворянской и народной культур, полагает он, вполне возможен благодаря тому, что дворянство способно приобщиться к духовным истокам народной жизни, к народной культуре и отказаться от односторонней ориентации на образцы чуждой беларусам западной культуры.

Отстаиваемая им идея общего блага в ее практическом «приземлении» превращается в проповедь трудолюбия, терпеливости и доброжелательности, адресованную прежде всего крестьянам. Критически оценивая существующую в обществе ситуацию, писатель может предложить лишь отстранение от неприглядной действительности в пользу идеализированного, приукрашенного прошлого.

К разрыву с существующим, его отрицанию призывали белорусские революционные демократы. Их идеология была антифеодальной, не приемлющей сословных перегоро-

док и всего того, что стесняет свободное развитие личности и общества. В связи с этим возникает непростой вопрос о пределах и возможностях свободного развития личности. Дух перемен, стремление к новому присущи и капитализму, в рамках которого, однако, нет места благостным иллюзиям относительно гармонии интересов богатых и бедных, угнетателей и угнетенных. Но белорусские революционные демократы вовсе не были апологетами капитализма; они хорошо видели те негативные последствия, которые сулит для народа безудержное утверждение духа наживы. Проблема народа, его социального освобождения является для них центральной, все остальные мировоззренческие вопросы подчиняются ей.

Здесь, хотя и в новой форме, общее вновь доминирует над единичным, судьба отдельной личности, по существу, оказывается менее значимой, чем судьба народа – униженного, страдающего, ищущего справедливости. Общество признается расколотым на враждебные классы, поэтому никакого «общего блага», объединяющего поработителей и порабощенных, не существует. Речь может идти только о первенстве блага трудового народа, о его интересах и их защите. Конечно, понятое таким образом благо народа всегда имеет какие-то конкретные проявления, связанные с жизнью отдельных людей, и забота об этом благе по своей сути гуманистична. Вместе с тем приоритет блага народа над интересами отдельных личностей вытекает из того, что последние могут быть эффективно защищены только при условии справедливой и свободной организации жизни общества в целом.

Первоначальное оформление революционно-демократические идеи получили в публицистике ***Кастуся*** (*Константина Семеновича*) ***Калиновского*** (1838–1864), издававшего с 1862 по 1863 год газету «Мужицкая правда». Понятие народной, мужицкой правды, как отмечает А.С. Майхрович, позволило выразить убежденность в созидательной мощи трудового крестьянства как самостоятельного субъекта истории. Подчеркивая фундаментальную роль труженика, создающего жизненные блага для всего общества, акцентируя внимание на том общем, которое характеризует эту мощную социальную силу, и раскрывая ее коренные интересы, Калиновский фактически исходил из непосредственного совпадения общего и личного. Прямо обращаясь в своих призывах к крестьянам, он предельно конкретизировал

высказываемые идеи, стараясь сделать их понятными и близкими каждому человеку.

Весь трудовой народ он наделяет чертами положительной нравственной силы, созидательности которой он противопоставляет эгоизм, хищничество и аморализм помещичье-буржуазной и чиновничьей верхушки общества. Получалась простая и понятная картина: мужик один, а притеснителей множество; он трудится, остальные же паразитируют на нем. Отсюда и лозунг: «Земля и свобода». Калиновский не предлагает своим читателям общей дефиниции свободы, а излагает то, что нужно человеку труда для обретения свободы (иметь землю, избавиться от барщины, не испытывать принуждения в делах веры и т.д.). Народное демократическое правительство должно непосредственно служить людям. Конечно, все сложные механизмы, обеспечивающие функционирование общества и государства, при таком подходе остаются без внимания.

Франтишек (*Франциск Казимирович*) ***Богушевич*** (1840–1900) был поэтом, и в его творчестве образ человека труда претерпевает существенную конкретизацию и развитие, выявляющее многоплановую и неоднозначную связь между общим и личным. Индивидуализация эта выявляет не столько психологическую неповторимость людей, сколько противопоставление в их облике истинного, народного и неистинного, «панского». Богушевич более рельефно раскрывает нравственные черты человека-труженика, значимые для утверждения истинной народности. Народ толкуется им как высшая ценность бытия, а приобщение каждого отдельного человека к жизни народа делает его собственную жизнь осмысленной, вносит в нее правду. Истинность жизненной позиции крестьянина, а именно он, по Богушевичу, представляет народ, связана с производительным трудом, которому противопоставляются тлетворные формы буржуазно-помещичьего паразитизма.

Начало XX в. отмечено значительным ростом национального самосознания белорусов, мощным движением народа за самостоятельное социально-культурное развитие. В этих условиях все более пристальное внимание начинает привлекать особое место Беларуси как связующего звена между европейским Западом и Востоком, представленным великим русским государством. На это срединное положение Беларуси указывает, например, ***Игнат Владимирович Абдиралович*** (*И. Кончевский*) (1896–1923), который отмеча-

ет, что белорусы, как и украинцы, балканские славяне, не примкнули полностью ни к одной из указанных социокультурных общностей. Беларусь, по его мнению, не нужна Западу как самостоятельная политическая и культурная сила; утвердившийся там дух мещанства гасит импульсы живого развития. Восток (Россия) претендует на объединение всех славян – сначала в рамках самодержавия, а затем в форме общности пролетариев всех стран, практически осуществляющих коренное социальное переустройство жизни. Сам же Абдиралович считает, что подлинное социальное творчество не должно подчиняться никаким идеологическим схемам и партийно-политическим пристрастиям. Трагедию белорусского этноса он видит в том, что его «верхушка», шляхта, а затем также и интеллигенция утратила духовную связь со своим народом. Тем не менее белорусы сохранили свою самобытность и способность к творчеству, к национальному развитию на основе политической независимости.

Социально-философские аспекты идеологии белорусского государства

Собственную государственность Беларусь обрела после победы Октябрьской революции. В скором времени марксизм становится не просто государственной, а и единственно допустимой идеологией, неотъемлемой составной частью которой является марксистско-ленинская философия. Создание сети учреждений высшего образования, образование в структуре Академии наук БССР Института философии привели к появлению довольно значительного количества специалистов в области философии марксизма-ленинизма, разрабатывавших с той или иной степенью основательности различные ее проблемы. Исходные посылки и основные идеи этой философии нами уже рассмотрены.

Новый этап развития белорусской философской мысли начался в 90-х годах прошлого столетия, после распада СССР и становления Республики Беларусь в качестве суверенного государства, развивающегося в рамках союзнических отношений с Российской Федерацией. Семнадцать лет – слишком малый срок для того, чтобы выработались какие-то совершенно новые формы философского мировоззрения. Первые шаги молодого государства вообще были до-

вольно неуверенными и непоследовательными. Экономическая ситуация резко ухудшилась, а в области мировоззрения, по крайней мере на теоретическом его уровне, утвердился хаос. На головы людей, не приученных к самостоятельному мировоззренческому мышлению и самоопределению в мире ценностей, обрушился поток противоречивых идей, образцов и рецептов жизненного устройства. Система образования тоже оказалась на распутье. В стране Советов эта система должна была не только учить (прежде всего детей, хотя и не только их), но и воспитывать в духе преданности делу коммунистической партии и ее идеологии. Общественная ситуация изменилась, но система образования не может измениться в одночасье; она вообще весьма инертна, как и всякая очень большая система. В ней работали те же люди, и даже если бы они очень захотели стать другими, то у них не было возможности сделать это быстро и последовательно.

Вначале в средствах массовой информации и в политических декларациях преобладающей была тема преодоления коммунистического наследия и возврата к национальным традициям, а также приобщения к ценностям западной цивилизации. Вскоре, однако, отчетливо выявилось, что данные призывы увлекают за собой лишь меньшинство людей. Гораздо больше было тех, кого заботили стабилизация общественной жизни, налаживание производственной деятельности, упрочение общественного порядка, а не ускоренная белорусизация и повсеместное утверждение идеологических и политических стандартов западного образа жизни. В ходе президентских выборов в 1994 г. и Республиканского референдума 1996 г. белорусский народ сделал выбор в пользу тех ценностей, которые нашим соотечественникам представляются действительно основополагающими. Здравый смысл и политическая интуиция первого Президента страны позволили возобновить и укрепить «общественный договор» между электоратом и аппаратом государственной власти. В политическом, а затем и в экономическом и социальном отношениях ситуация в основном стабилизировалась. Назрела необходимость прояснить сущностные предпосылки этой стабилизации и ключевые ориентиры дальнейших изменений, отвечающих действительным интересам белорусского народа. Данными соображениями и была продиктована постановка вопроса об идеологии белорусского государства – вопроса, решение которого весьма зна-

чимо и для формирования современных подходов в области философии, и для развития образовательной системы страны, и для упрочения нашей духовной жизни в целом.

Формирование идеологии вообще означает перевод в сферу теоретического мышления и, как правило, существенное углубление непосредственных жизненных впечатлений, установок, интересов той или иной общности людей. Если она принимает предложенное истолкование ее социальной позиции, то это ведет к консолидации данной общности, упрочению ее внутреннего единства, обеспечению большей согласованности и эффективности действий составляющих ее людей.

В наши дни непросто выдвинуть совершенно новую, беспрецедентную общественную идею. Давно уже определились и так называемые великие идеологии – либерализм и консерватизм, марксизм и социализм; наглядно продемонстрировали на исторической сцене свои возможности национализм, фашизм, религиозный фундаментализм; набирают силу экологизм, феминизм, коммунитаризм; не канул в лету и анархизм. Идеологи нашего молодого государства могут оперировать как всей этой широкой и разнородной совокупностью общественных идей, так и представлениями об особом историческом пути и призвании своего народа, о его менталитете, социально-экономической структуре белорусского общества, самобытной национальной культуре, о связях с другими народами и государствами и т.д. Однако уместно напомнить о том, что реально значимые, действенные идеологии не являются лишь результатом умственных усилий теоретиков. Здесь реализуется встречное движение, имеющее характер духовной синергии: с одной стороны, идеолог стремится объяснить людям их действительные интересы и задачи, а с другой, люди должны узнать в теоретическом идеологическом построении свою жизнь, продвинуться с его помощью к пониманию связи сущего и должного, подкрепить теоретическим истолкованием то, что они ощущают на основе повседневного практического опыта.

Невозможно механически заимствовать готовые идеологические схемы, «работавшие» в определенных условиях, но нередко совершенно непригодные в другой ситуации. Создатели идеологии белорусского государства должны хорошо знать свой народ, его прошлое и настоящее, чтобы их обращение к нему с разъяснениями, наставлениями и призывами возымело успех. Белорусская нация молода, по су-

ществу, она находится на стадии становления. Попытки сконструировать многовековую историю великой белорусской государственности не имеют под собой серьезной научной базы и не вызывают отклика в сердцах большинства белорусов. Исторической трагедией белорусского народа явился переход в XV–XVIII вв. большей части его верхнего социального слоя на позиции другого – польского этноса. Вследствие этого православная культура белорусов оказалась отброшенной на этнографический уровень, стала преимущественно сельской. В середине и второй половине XX в. происходит интенсивная урбанизация, ведущая к эрозии и деградации этой традиционной, крестьянской культуры. Но и специфическая культура белорусского города во многом еще не устоялась, не обрела собственного лица.

Мы живем в стремительно меняющемся мире, и конструктивной видится такая идеология, которая согласует наш исторический опыт, здравый смысл людей с базовыми тенденциями мирового развития, которые нам не дано отклонить, но которые мы можем постараться согласовать с нашими специфическими условиями, стремясь сохранить свою национальную самобытность, свой исторический и культурный облик. У нас, белорусов, нет какой-то особой великой национальной идеи. Непростые историко-культурные обстоятельства сообщили белорусам такие черты, как покладистость и вместе с тем упрямство, как терпеливость, выносливость, осмотрительность, но также и некоторую безответственность и безалаберность. Нам не нужно идеализировать самих себя, равно как и предаваться самобичеванию. В нашей новейшей истории есть не только неудачи, но и значительные приобретения. Одно из них, притом едва ли не самое важное, состоит в достижении национального согласия относительно основных ценностей общественной жизни и целей развития белорусского государства. Это согласие законодательно выражено в Конституции Республики Беларусь, два первых раздела которой характеризуют основы конституционного строя, а также соотношение личности, общества и государства. Эти и другие положения Основного закона страны выражают в совокупности систему ценностей, которых придерживается белорусский народ, организованный в государство.

Идеология белорусского государства – это не идеология какой-то части общества, противопоставляющей себя другим его частям и стремящейся навязать им свою волю, по-

ставить их на службу своим особым интересам. Наоборот, данная идеология выражает достигнутое в обществе согласие относительно базовых ценностей и целей совместной деятельности. Такое согласие есть результат определенного компромисса, уравновешивания интересов всех тех субъектов общественной жизни, которые сходятся в главном: в признании необходимости действовать на благо страны, ее народа, укреплять единство всех конструктивных сил, созидать, а не разрушать. Конкретный же состав решаемых задач специфичен для каждого нового этапа развития Республики Беларусь.

Контрольные вопросы

1. *Каковы основные разновидности исторического детерминизма?*
2. *В чем видит Дюркгейм различия между механической и органической формами связи людей в обществе?*
3. *Как обосновывает Данилевский сформулированные им законы исторического развития?*
4. *В чем схожи и чем различаются социально-философские концепции Данилевского и Шпенглера?*
5. *Каковы, с точки зрения Парето, основные динамические параметры, определяющие движение общества?*
6. *Какими доводами Поппер опровергает историцизм?*
7. *В чем усматривает Бурдье связь между «габитусом» и «полем»?*
8. *Каковы функции «идеальных типов» в социальном познании?*
9. *В чем состоит, по Хабермасу, специфика коммуникативного действия?*

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Заботы, тревоги и надежды нашего непростого времени находят выражение не только в концептуальных построениях профессиональных философов, но и в мировоззренческих исканиях ученых и общественных деятелей, организаторов производства и творцов художественных ценностей, способных, благодаря широкой образованности и в силу стремления понять новые реалии жизни, предложить людям значимые суждения о ее современных проблемах и о будущем человечества.

Показательны в данном отношении размышления итальянского экономиста *Аурелио Печчеи*, создателя «Римского клуба» – международной общественной организации, поставившей целью содействовать тому, чтобы было достигнуто более ясное осознание существующих глобальных проблем и выработаны подходы к их конструктивному разрешению. Членов этого клуба, оформившегося в конце 60-х годов прошлого столетия, объединила убежденность в том, что назревшие задачи обновления человеческого общества могут быть решены только совместными усилиями всех людей при условии их взаимной терпимости, понимания и солидарности. «Ни одна группа людей, как бы ни была она могущественна, и ни одно философское течение, как бы ни было оно верно, не в состоянии исправить сложившееся в мире положение без помощи других групп, без поддержки представителей других философских направлений»[1].

Проблемы, пронизывающие нашу современную жизнь, созданы самими людьми, сотворившими небывало мощные силы, действие которых становится угрожающе разрушительным. Перечень этих проблем, которые имеют глобальный характер, весьма обширен. Печчеи относит к их числу голод и бедность, неграмотность и устаревшую систему образования, упадок моральных ценностей и утрату веры в будущее, рост преступности и наркомании, взрывы насилия и терроризм, упадок городов и деградацию окружающей среды, энергетический кризис и нехватку природных

[1] *Печчеи, А.* Человеческие качества / А. Печчеи. М., 1980. С. 109.

ресурсов, ядерное безумие, безработицу, взаимное отчуждение людей, политическую коррупцию, пренебрежение законом и ряд других. Сегодня этот список можно было бы уточнить и расширить, но нам здесь важно подчеркнуть, что общее затруднение связано с неспособностью частных лиц, правительств, международных организаций эффективно реагировать на ситуацию в целом, а не только на отдельные ее аспекты. Нам недостает не сил и средств, а прежде всего мудрости, без которой, однако, нам не выжить. Наши проблемы в нас самих, в мировоззренческом разладе и неспособности выработать эффективную согласованную линию совместных практических действий.

Философия призвана помочь в осмыслении данных проблем, но для этого нам нужно преодолеть монистическую иллюзию всеведения, связанную с утверждением, что существует единственно правильный путь, ведущий к истине. У нас нет оснований считать мироздание устроенным настолько просто и единообразно, что его можно, без существенных потерь, вместить в какую-то всеобъемлющую мыслительную схему или, так сказать, заключить его в клетку, состоящую из философских категорий. В повседневной практике мы обычно стремимся мысленно упростить анализируемую ситуацию, желая разобраться в ней и сформулировать более или менее ясные оценки и выводы. Но всегда имеется определенный предел допустимых упрощений, переходя который, мы попадаем в область фальсификаций и вымыслов, рискуем серьезно ошибиться. В отношении мироздания в целом такая опасность особенно велика.

Реальной конструктивной альтернативой не ведающему сомнений философскому монизму является мировоззренческий синтез. Последний всегда исходит из уже имеющегося набора отчетливо сформулированных философских позиций и предполагает их сопоставление, позволяющее составить суждение о наиболее значимых мировоззренческих проблемах, решаемых на данном этапе философского поиска. Вслед за этим необходимо осуществить определенную корректировку соответствующих отправных установок, смягчающую их первоначальную категоричность и открывающую путь для их взаимного согласования или, возможно, для выработки такой новой позиции, которая вобрала бы в себя прежние в качестве частных случаев. В физике эта процедура обычно связывается с реализацией принципа соответствия. Из физики же в философию пришла весьма

важная идея дополнительности, согласно которой, противоположности не исключают, а взаимно дополняют друг друга до целого.

Таким образом, *философский синтез* – это не отрицание четкости, определенности философской позиции, а движение от прежних определенностей, противоположных друг другу и недостаточно эффективных, к новой, интегральной определенности, снимающей ограниченность ранее установленных мировоззренческих начал. Понятно, что такой синтез имеет всякий раз относительный характер, он тоже оказывается в чем-то ограниченным, поэтому рано или поздно возникают иные, альтернативные ему, воззрения, и это вновь актуализирует проблему диалектического снятия противоположностей, осуществления нового мировоззренческого синтеза.

Синтез предполагает уже состоявшийся анализ, расчленение целого и выделение его частей, сторон, моментов. Так, в Новое время распался религиозно-идеалистический монизм средневекового мировоззрения и оформились противоположные гносеологические установки эмпиризма и рационализма, а затем стала осознаваться насущность задачи их интеграции. Эту задачу решил в основном Кант. Предложенное им решение заключало в себе определенное ограничение познавательных притязаний человеческого разума, заключение их в рамки опыта. Мир сам по себе, безотносительно к человеческой жизнедеятельности и связанным с ней познавательным устремлениям, был признан мнимым в качестве предмета познания. Многочисленные попытки обойти наложенный Кантом запрет на умозрительную онтологию не увенчались успехом. Но вслед за кантовским синтезом началась новая полоса мировоззренческой дифференциации, вызванная, главным образом, ощущением неудовлетворительности ранее достигнутого уровня постижения человеческого бытия.

В наши дни всеобъемлющие философские системы представляются анахронизмом. Выльется ли ожидаемый мировоззренческий синтез в оформление некоего целостного философского учения, или же его результатом явится сближение позиций сторон в продолжающейся мировоззренческой дискуссии, углубление взаимопонимания и преодоление все еще имеющихся крайностей – сказать трудно. Тем не менее существует отчетливая неудовлетворенность нынешним состоянием дел в философии и понимание не-

обходимости глубинных содержательных перемен, которые привели бы к большей мировоззренческой ясности и к более широкому интегральному воззрению на мир. Можно предположить, что такое более целостное мировоззрение будет утверждаться на началах гуманизма, неконфронтационности, повышенной чуткости и внимательного отношения к человеческим измерениям бытия, и этот предвидимый мировоззренческий сдвиг побудит людей предпочесть миролюбие и убеждение – насилию и принуждению, реформы – революциям.

Изучение философии под углом зрения открывающейся в ней возможности такого мировоззренческого синтеза призвано стимулировать поиск путей конструктивного гражданского самоопределения каждой личности, способствовать утверждению в человеческих душах мира и согласия, а не раскола и ненависти. К этому побуждает, в частности, вытекающее из знакомства с историей философии понимание многозначности и неабсолютности всех основных мировоззренческих категорий, взаимообусловленности всех ключевых мировоззренческих проблем.

Данное пособие не претендует на роль систематического учебника по истории философии. Текст, представленный читателю, реализует, главным образом, мысль о том, что вне обращения к истории философии никакой философии вообще не существует. В пособии с разной степенью детализации рассмотрено несколько десятков философских учений или значимых их фрагментов. Реальная история философии гораздо сложнее и богаче яркими именами, крупными работами. Но для первичного ознакомления с кругом философских проблем нужно было ограничить объем привлекаемых материалов. Автор пособия сожалеет о невозможности обсудить здесь целый ряд заметных течений философской мысли и отдельных важных сочинений.

Некоторым читателям предлагаемый материал покажется сложным. Такое ощущение вполне объяснимо, ибо обсуждаемый предмет действительно непрост. Сложно устроен окружающий нас мир, с такими усилиями постигаемый в отдельных своих аспектах различными науками. Непрост и человек, нелегка и непроста его жизнь. Уважительное отношение к таким вопросам не допускает чрезмерных упрощений. Рассказывают, что какой-то издатель, прослышав про современного ему философа Гегеля, попросил его написать на французском языке небольшую книжку, где его учение

излагалось бы коротко и ясно. Гегель с достоинством ответил, что его философия не может быть изложена ни кратко, ни общедоступно, ни, тем более, на французском языке.

Нам же пришлось в этом небольшом по объему пособии обсудить не только философию Гегеля, причем изложенную на русском языке, но и целый ряд других содержательных учений. И если, тем не менее, данный материал в некотором отношении будет сочтен интересным и поучительным, побуждающим к самостоятельным и ответственным мировоззренческим размышлениям, то автор может считать, что он достиг в основном поставленной цели.

ЛИТЕРАТУРА

Алексеев, П.В. Философия / П.В. Алексеев, А.В. Панин. М., 1998.

Бибихин, В.В. Язык философии / В.В. Бибихин. М., 1993.

Блох, Э Тюбингенское введение в философию / Э. Блох. Екатеринбург, 1997.

Виндельбанд, В. История философии / В. Виндельбанд. Киев, 1997.

Волчек, Е.З. Философия / Б.З. Волчек. Минск, 2004.

Вольф, Р.П. О философии / Р.П. Вольф. М., 1996.

Гильдебранд, Д. Что такое философия? / Д. Гильдебранд. СПб., 1997.

Зеленков, А.И. Философия / А.И.Зеленков [и др.]. Минск, 2003.

Иванов, А.В. Университетские лекции по метафизике / А.В. Иванов, В.В. Миронов. М., 2004.

История философии в кратком изложении. М., 1991.

Канке, В.А. Философия. Исторический и систематический курс / В.А. Канке. М., 2004.

Кессиди, Ф.Х. От мифа к логосу / Ф.Х. Кессиди. М., 1972.

Кірвель, Ч.С. Гісторыя філасофіі / Ч.С. Кірвель [і інш.]. Гродна, 1997.

Лосев, А.Ф. Философия. Мифология. Культура / А.Ф. Лосев. М., 1991.

Лосский, Н.О. История русской философии / Н.О. Лосский. М., 1991.

Мамардашвили, М.К. Как я понимаю философию? / М.К. Мамардашвили. М., 1990.

Марков, Б.В. Философия / Б.В. Марков. СПб., 2003.

Мелетинский, Е.М. Поэтика мифа / Е.М. Мелетинский. М., 1995.

Мень, А. Истоки религии / А. Мень. М., 1991.

Мерло-Понти, М. В защиту философии / М. Мерло-Понти. М., 1996.

Новая философская энциклопедия. В 4 т. М., 2000 – 2001.

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

Радугин, А.А. Философия: курс лекций / А.А. Радугин. М., 1996.

Рассел, Б. История западной философии / Б. Рассел. М., 1993.

Реале, Дж. Западная философия от ее истоков до наших дней. В 4 т. / Дж. Реале, Д. Антисери. СПб, 1994–1997.

Спиркин, А.Г. Философия / А.Г. Спиркин. М., 2001.

Философия / Под ред. Э.Ф. Караваева, Ю.М. Шилкова. М., 2004.

Философия / Под ред. В.Н.Лавриненко. М., 1996.

Философия. В 2 ч. / Под общ. ред. Я.С. Яскевич. Минск, 2004–2005.
Философия / Под общ. ред. Я.С. Яскевич. Минск, 2006.
Философия / Под общ. ред. Ю.А.Харина. Минск, 2006.
Философия: энциклопедический словарь / под ред. А.А.Ивина. М., 2004.
Философия и ее место в культуре. Новосибирск, 1990.
Хофмайстер, Х. Что значит мыслить философски / Х. Хофмайстер. СПб., 2000.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие 3

РАЗДЕЛ I. **ФИЛОСОФИЯ В ИСТОРИЧЕСКОЙ ДИНАМИКЕ КУЛЬТУРЫ** 5

***Глава 1.* Роль философии в жизни общества** 5

1.1. Философия как мировоззрение 5
Истоки и жизненный смысл мировоззрения 9
Мифологическое и религиозное мировоззрение 16
Специфика философского мировоззрения 23
1.2. Основные философские проблемы, их взаимосвязь 33
Исходный мировоззренческий вопрос, его общее членение 33
Онтологическая проблема. Материализм и идеализм 38
Онтологическая проблема. Догматизм и диалектика 44
Гносеологическая проблема 47
Аксиологическая проблема 49
Социальная философия и философия человека 51

Контрольные вопросы 57

***Глава 2.* Генезис философии и ее исходные исторические типы** 58

2.1. Философские идеи и учения Древнего Китая 58
Конфуцианство 60
Даосизм 65
2.2. Философские учения Древней Индии 69
Упанишады 70
Джайнизм 74
Буддизм 77
2.3. Древнегреческая философия 83
Милетская школа 85
Гераклит 87
Элеаты 88
Демокрит 90
Софисты 92
Сократ 94
Платон 99

Аристотель 106
Философия эллинистической эпохи 113

Контрольные вопросы 119

***Глава 3.* Основные идеи философии средневековья и эпохи Возрождения** 120

3.1. Средневековая христианская философия 120
Августин 123
Схоластика. Реализм и номинализм 128
Фома Аквинский 131
3.2. Философская мысль эпохи Возрождения 137
Никколо Макиавелли 140
Николай Кузанский 141

Контрольные вопросы 145

***Глава 4.* Философия Нового времени: начальный период** 145

4.1. Научная революция XVII в. и философские выводы из нее 145
«Коперниканский переворот» 146
Становление экспериментально-математической науки 148
Ф. Бэкон 151
4.2. Линии рационализма и эмпиризма 154
Р. Декарт 154
Б. Спиноза 160
Т. Гоббс 165
Дж. Локк 166
Г.В. Лейбниц 172
Дж. Беркли 176
Д. Юм 179
Философские идеи эпохи Просвещения 181

Контрольные вопросы 185

***Глава 5.* Философия Нового времени: от Канта до Маркса** 186

5.1. И. Кант 186
Исходные проблемы и идеи 186
Учение о чувственном и рассудочном познании 189
Учение о теоретическом и практическом разуме 194
Философия Канта – выдающееся достижение теоретической мировоззренческой мысли 199

5.2. Развитие немецкого идеализма 202
И.Г. Фихте 202
Ф.В.И. Шеллинг 205
5.3. Г.В.Ф. Гегель 208
Общая характеристика гегелевской философии 208
Логика. Учение о бытии 214
Логика. Учение о сущности 217
Логика. Учение о понятии 219
Философия природы 222
Философия духа 223
5.4. Л. Фейербах. Философия Маркса 229
Антропологический материализм Фейербаха 229
Теоретические предпосылки философии Маркса 230
Материалистическое понимание истории 232

Контрольные вопросы 240

РАЗДЕЛ II. **ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ** 241

Современная ситуация и новые пути развития философии 241
Идея мировоззренческого синтеза в философии В.С. Соловьева 248

***Глава 6.* Поиски нового осмысления бытия** 251

6.1. Бытие как материя 251
Материя и ее атрибуты 251
Материалистическая диалектика 256
Бытие природы. Экологический императив 260
Особенности синергетической картины мира 264
6.2. Бытие как жизнь 269
А. Шопенгауэр 269
Ф. Ницше 272
В. Дильтей 274
А. Бергсон 276
6.3. Феноменология и фундаментальная онтология 282
Э. Гуссерль 282
М. Хайдеггер 286

Контрольные вопросы 292

***Глава 7.* Проблема человека** 292

7.1. Феномен человека, многообразие путей его философского осмысления 292

Учение Тейяра де Шардена 293
Марксистская концепция человека 298
Проблема идеального 302
Учение о личности 304
Фрейдизм и неофрейдизм 306
Философская антропология 310
7.2. Экзистенциальная философия 318
С. Кьеркегор 318
Экзистенциализм в XX в.: концептуальная реконструкция О.Ф. Больнова 321
Ж.П. Сартр 325
Н.А. Бердяев 327
7.3. Философия образования 335
С.И. Гессен 336
Л.С. Выготский 341
Дж. Дьюи 345

Контрольные вопросы 351

***Глава 8.* Познание и наука** 352

8.1. Позитивизм. Постпозитивизм. Герменевтика 352
О. Конт 352
Л. Витгенштейн 357
К. Поппер 364
Т. Кун 366
П. Фейерабенд 369
М. Полани 371
Х.-Г. Гадамер 376
8.2. Некоторые вопросы методологии науки 381
Общая характеристика современной науки 381
Сознание. Познание. Истина 384
Методы научного исследования, формы научного знания 391

Контрольные вопросы 401

***Глава 9.* Социальная философия и аксиология** 402

9.1. Философия истории 402
Социологический номинализм и социологический реализм 402
Общество. Социально-исторический организм. Культура 404
Н.Я. Данилевский 408
О. Шпенглер 410

А. Тойнби 413
В. Парето 416
Критика историцизма 419
9.2. Социальное познание и ценности 422
Р. Дж. Коллингвуд 422
К. Манхейм 425
П. Бурдье 430
М. Вебер 436
В. Виндельбанд 439
Ю. Хабермас 443
Ценность интуиции 448
9.3. Социально-философская мысль Беларуси в контексте национального самосознания 452
Мировоззренческая мысль эпохи Возрождения. Ф. Скорина 454
Мировоззренческие дискуссии в эпоху Контрреформации и церковной унии 456
Социально-философская мысль в XIX–XX вв. 459
Социально-философские аспекты идеологии белорусского государства 463

Контрольные вопросы 467

Заключение 468

Литература 473

Учебное издание

Вишневский Михаил Иванович

ФИЛОСОФИЯ

Учебное пособие

Редактор *Т.С. Житкевич*
Художественный редактор *Е.П. Протасеня*
Технический редактор *Н.А. Лебедевич*
Корректоры *В.П. Шкредова, О.И. Голденкова*
Компьютерная верстка *С.В. Шнейдер*

Подписано в печать 04.03.2008. Формат 84×108/32. Бумага офсетная. Гарнитура «Миниатюра». Офсетная печать. Усл. печ. л. 25,2. Уч.-изд. л. 25,29. Тираж 3000 экз. Заказ 632.

Республиканское унитарное предприятие «Издательство "Вышэйшая школа"». ЛИ № 02330/0131768 от 06.03.2006. 220048, Минск, проспект Победителей, 11. http://vshph.com

Республиканское унитарное предприятие «Издательство "Белорусский Дом печати"». 220013, Минск, проспект Независимости, 79.

ФИЛОСОФИЯ

Философия в исторической динамике культуры

Роль философии в жизни общества

Генезис философии и ее исходные исторические типы

Основные идеи философии средневековья и эпохи Возрождения

Философия Нового времени

Основные проблемы современной философии

Поиски нового осмысления бытия

Проблема человека

Познание и наука

Социальное познание и аксиология

Студентам высших учебных заведений, прежде всего педагогических специальностей

ISBN 978-985-06-1488-9

9 789850 614889

«ВЫШЭЙШАЯ ШКОЛА»